

**PERDEBATAN KESARJANAAN MUSLIM INDONESIA
TERHADAP KONSEP WAHYU NAŞR ĤĀMID ABŪ ZAYD
(Perspektif Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim)**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Magister
dalam Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:
LATHIFATUL ASNA
NIM: 2104028020

**PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UIN WALISONGO SEMARANG
2023**



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA**

Kampus II Jl. Prof Hamka Km. 1, Ngaliyan-Semarang Telp. (024) 7601294
Website: www.fuhum.walisongo.ac.id; e-mail: fuhum@walisongo.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Lathifatul Asna**

NIM : 2104028020

Judul Penelitian : **Perdebatan Kesarjanaan Muslim Indonesia Terhadap
Konsep Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd (Perspektif
Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim)**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 19
Desember 2023 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam
bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

NO	Nama Lengkap dan Jabatan	Tanggal	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. Hasyim Muhammad, M. Ag. Ketua Sidang/Penguji	22/12/2023	
2	Dr. Moh. Nor Ichwan, M. Ag. Sekretaris Sidang/Penguji	22/12/2023	
3	Dr. Zainul Adzfar, M. Ag. Pembimbing/Penguji	22/12/2023	
4	Prof. Dr. Suparman Syukur, M. Ag. Penguji	22/12/2023	
5	Dr. Machrus, M. Ag. Penguji	21/12/2023	
6	Dr. Mundhir, M. Ag. Penguji	21/12/2023	



NOTA PEMBIMBING

NOTA DINAS

Semarang, 8 Desember 2023

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
Di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Lathifatul Asna**
NIM : 2104028020
Program Studi : Pascasarjana Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul Penelitian : **Perdebatan Kesarjanaan Muslim Indonesia Terhadap Konsep Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd (Perspektif Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim)**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing I,



Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag.

NIP: 197203151997031002

NOTA DINAS

Semarang, 8 Desember 2023

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
Di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.


Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Lathifatul Asna**
NIM : 2104028020
Program Studi : Pascasarjana Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul Penelitian : **Perdebatan Kesarjanaan Muslim Indonesia Terhadap Konsep Wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (Perspektif Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim)**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing II,



Dr. Zainul Adzfar, M.Ag.

NIP: 197308262002121002

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Lathifatul Asna**
NIM : 2104028020
Judul Penelitian : **Perdebatan Kesarjanaan Muslim Indonesia Terhadap Konsep Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd (Perspektif Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim)**
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

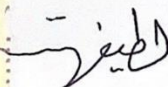
Perdebatan Kesarjanaan Muslim Indonesia Terhadap Konsep Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd (Perspektif Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim)

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 8 Desember 2023

Pembuat Pernyataan,




Lathifatul Asna

NIM: 2104028020

ABSTRAK

Judul : **Perdebatan Kesarjanaan Muslim Indonesia Terhadap Konsep Wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (Perspektif Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim)**

Penulis : Lathifatul Asna

NIM : 2104028020

Penelitian ini mengkaji fenomena pro-kontra di antara sarjana muslim Indonesia yang dipicu oleh gagasan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd tentang wahyu yang kontroversial. Adu argumentasi secara tidak langsung terjadi antara mereka, terlihat dari buku yang mereka tulis. Penelitian ini bertujuan memetakan argumentasi para sarjana muslim Indonesia baik pro maupun kontra, kemudian mengkajinya dari sudut pandang Sosiologi Pengetahuan. Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim digunakan sebagai teori yang berfungsi meneliti fenomena pro-kontra dan menggali konstruksi serta nalar berpikir masing-masing kubu tanpa keberpihakan. Penelitian ini bersifat kualitatif dengan menggunakan studi kepustakaan. Penelitian ini menghasilkan peta argumentasi perdebatan konsep wahyu menurut Naṣr Ḥāmid pada lima titik. Pertama, gagasan al-Qur'an teks manusiawi diperdebatkan karena perbedaan mereka dalam memosisikan peran Nabi dalam pewahyuan. Kedua, gagasan al-Qur'an produk budaya ditolak karena al-Qur'an tidak mungkin lahir dari budaya jahiliyah. Di sisi lain, gagasan ini didukung karena al-Qur'an lahir dalam budaya syair Arab Pra-Islam dan akhirnya menjadi *counter* teologis budaya jahiliyah. Ketiga, gagasan al-Qur'an teks historis diterima karena fakta turunnya yang berangsur-angsur menunjukkan sisi historisitasnya, sebaliknya gagasan tersebut ditolak karena sifat teks al-Qur'an yang transhistoris dan relevan sepanjang zaman. Keempat, gagasan al-Qur'an teks linguistik diterima karena status tersebut memungkinkan al-Qur'an didekati dengan teori linguistik modern sehingga ditemukan semangat teksnya. Sebaliknya ia tertolak karena Bahasa Arab al-Qur'an adalah Bahasa Arab versi baru sehingga tidak dapat disamakan dengan teks bahasa pada umumnya. Kelima, al-Qur'an produsen budaya diterima kedua kubu, namun dengan titik keberangkatan yang berbeda. Sosiologi Pengetahuan memandang perdebatan ini didukung oleh faktor perbedaan ideologi dan utopia masing-masing kubu. Kelompok dan instansi yang menaungi tokoh-tokoh tersebut juga memperkuat masing-masing argumentasi.

Kata kunci: *Ideologi, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Sosiologi Pengetahuan, Utopia, Wahyu.*

ABSTRACT

Title : Indonesian Muslim Scholars' Debate on Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Concept of Revelation (in View of Karl Mannheim's Sociology of Knowledge)

Author : Lathifatul Asna

NIM : 2104028020

This study examines the pro-contra phenomenon among Indonesian Muslim scholars triggered by Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's idea of controversial revelation. Arguments indirectly occurred between them, as seen from the books they wrote. This study aims to construct a map of pro and con arguments and then examine it from the sociology of knowledge perspective. Karl Mannheim's sociology of knowledge is used as a theory that can examine pro-contra phenomena in order to explore the construction and reasoning of each sentiment without partiality. This research is qualitative and applies the use of library research. This research produced a map of arguments arguing the concept of revelation according to Naṣr Ḥāmid at five triggers. First, the idea of Qur'an as a humane text is disputed because of their differences in positioning the role of the prophet in revelation. Secondly, idea of the Quran as a cultural product is rejected because the Qur'an could not have been born from jahiliyah culture. On the other hand, this idea is admitted because the Qur'an was born in Pre-Islamic Arabic poetry culture and eventually became the theological counter of jahiliyah culture. Thirdly, the idea of the Qur'an being a historical text was accepted due to the fact that its gradual descent showed its historicity side. On the contrary, it was rejected due to the transhistorical and relevant nature of the Qur'anic text throughout the ages. Fourth, the idea of Qur'an as a linguistic text is accepted because of its status that it allows the Qur'an being approached with modern linguistic theory. So, the significance of the text could be discovered. On the contrary, his idea was rejected because the Arabic Language of the Qur'an is a new version of Arabic Language, so Qur'an text cannot be equated with the linguistics text in general. Fifth, the Qur'an as cultural producer is accepted by both sides in different points of departure. Thus, the sociology of knowledge views this debate as supported by factors of ideological differences and utopias of each sides. The groups and agencies that house these figures also strengthen each argument. Each group has a strong argument.

Keywords: *Ideology, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Sociology of Knowledge, Utopia, Revelation.*

الملخص

العنوان : مناظرة العلماء المسلمين الإندونيسيين حول مفهوم نصر حامد أبو زيد عن الوحي (عند علم الاجتماع المعرفي

لكارل ماثاميم)

المؤلف : لثيفات الأسنا

رقم التسجيل : ٢١٠٤٠٢٨٠٢٠

تبحث هذه الرسالة في المناقشة بين العلماء المسلمين الإندونيسيين المؤيدين والمعارضين التي أثارته فكرة نصر حامد أبو زيد عن الوحي. و لم يزل رأيه في تفكيك الوحي وتشتيته مثيرا للجدل وأصبح موضوع دراسة لعلماء القرآن. حدثت حجج حول علماء المسلمين الإندونيسيين فيما بينهم، كما يتضح من الكتب التي كتبوها. تهدف هذه الدراسة إلى بناء خريطة للحجج المؤيدة والمعارضة مع شواهدهما وبراهينهما ومن ثم فحصها من منظور علم الاجتماع المعرفي. يستخدم علم الاجتماع المعرفي لكارل ماثاميم كمنهجية يمكنها فحص الظواهر المؤيدة والمعارضة وكذلك من أجل استكشاف بناء واستدلال كل شعور دون تحيز وميل ومحاباة. علما بأن هذا البحث نوعي ويطبق أبحاث المكتبات ودراساتها. أنتج هذا البحث خريطة من الحجج التي تجادل في مفهوم الوحي وفقا لنصر حامد في خمس مطلقات. أولا، فكرته عن القرآن كنص إنساني متنازع عليها بسبب اختلافاتهم (يعني بهم المؤيدون والمعارضون) في وضع دور النبي في قضية الوحي. ثانيا، فكرته عن كون القرآن منتجا ثقافيا مرفوضة لأنه لا يمكن أن يكون قد وُلد من ثقافة الجاهلية، ومن ناحية أخرى، قول البعض بأن يتم قبول هذه الفكرة لأن القرآن قد وُلد في ثقافة الشعر العربي قبل الإسلام وأصبح مكافحة للثقافة الجاهلية. ثالثا، تم قبول فكرته عن كون القرآن نصا تاريخيا نظرا لحقيقة أن نزوله التدريجي أظهر جانبه التاريخي، وعلى العكس من ذلك، تم رفض تلك الفكرة لأن النص القرآني تتصف بالصلاحية لكل التواريخ وذات الصلة على مر العصور لا على زمان معين. رابعا، رأيه أن القرآن نص لغوي مقبولة بسبب مكانته التي تسمح له بالتعامل مع النظرية اللغوية الحديثة لذلك، يمكن اكتشاف أهمية النص بشكل جديد. وعلى العكس من ذلك، تم رفض فكرته لأن اللغة العربية للقرآن هي نسخة جديدة من اللغة العربية غير سابقها من الجاهلية وما شاكل ذلك، وبالتالي لا يمكن مساواة النص القرآني بالنص اللغوي بشكل عام. خامسا، القرآن كمنتج للثقافة مقبول من كلا الطرفين (المؤيدة والمعارضة) في مجال خاص وموضوع ذاتي لهما. ويتضح مما سبق ينظر علم الاجتماع المعرفي إلى هذا النقاش على أنه مدعوم بعوامل الاختلافات الأيديولوجية والطوباوية لكل من الجانبين كما أن المؤسسات واللجان التي تشمل هذه الشخصيات من كلا الشقين. تدعم كل جحة من كليهما المتضدان ولكل وجهة هو مولبها.

الكلمات المفتاحية: الوحي ، نصر حامد أبو زيد ، الأيديولوجيا ، اليوتوبيا ، علم الاجتماع المعرفي.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 an Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

NO	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṣ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ẓ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

NO	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
22	ك	k
23	ل	l
24	م	m
25	ن	n
26	و	w
27	هـ	h
28	ء	’
29	ي	y

2. Vokal Pendek

اَ = a	كَتَبَ	kataba
اِ = i	سُئِلَ	su'ila
اُ = u	يَذْهَبُ	yazhabu

3. Vokal Panjang

ā	قَالَ	qāla
ī	قِيلَ	qīla
ū	يَقُولُ h	yaqūlu

4. Diftong

ai	كَيْفَ	kaifa
au	حَوْلَ	ḥaula

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Allah ‘*Azza wa Jalla*, Tuhan semesta alam, yang dengan limpahan kasih sayang dan kekuatan dariNya, saya dapat menyelesaikan tesis saya dengan baik dan lancar. Salawat serta salam senantiasa turunkan kepada Baginda Nabi Muhammad SAW, kekasih Allah yang selalu mencintai umatnya. Syafa’at beliau selalu kami rindukan di hari akhir.

Saya menyampaikan rasa syukur dan ucapan terimakasih yang mendalam kepada seluruh pihak yang mendukung saya selama masa studi saya di Program Magister Ilmu al-Qur’an dan Tafsir UIN Walisongo Semarang. Terimakasih saya ucapkan kepada:

1. Prof. Dr. H. Nizar, M. Ag. selaku Plt. Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M. Ag. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora.
3. Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M. Ag. selaku Ketua Jurusan dan Dr. Ahmad Tajuddin Arafat, MSI. selaku Sekretaris Jurusan Ilmu al-Qur’an dan Tafsir Program Magister, yang senantiasa memberikan arahan dan pelayanan terbaik dalam proses administrasi hingga penulisan tugas akhir ini.
4. Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M. Ag. dan Dr. Zainul Adzfar, M. Ag. selaku dosen pembimbing yang senantiasa memberikan dukungan dan bimbingan kepada saya dalam penulisan tesis ini. Arahan beliau sangat bermanfaat dalam selesainya tulisan ini.
5. Prof. Dr. KH. Asep Saifuddin Chalim, MA, Dr. KH. Fadlolan Musyaffa’, Lc. MA., Dr. H. Achmad Chudlori, S. S., M. Pd., *Al-Marhūm* KH. Abdul Bashir Mukhtar, MA., Dr. Ahmad Musyafiq, M. Ag., dan Dr. Abdul Muhayya, MA. Beliau adalah *masyāyikh* saya, *murabbiy al-ruh* saya. Motivasi dan doa-doa beliau menguatkan kami, santrinya, untuk senantiasa semangat dalam belajar dan mencintai ilmu. Semoga Allah berikan keberkahan untuk kyai dan guru kami.
6. Bapak terkasih, Bapak Syu’aib, dan mama tersayang, Ibu Khanifah, anugerah terindah dari Allah. Hidup saya dibangun atas doa-doa beliau. Melalui perjuangan beliau dalam menyekolahkan putri satu-satunya ini, semoga Allah mengangkat derajatnya bersama *ahlu al-‘ilmi* dan *ahlu Allah*.
7. Seluruh civitas akademika MTs. Manba’ul Ulum Gebog beserta siswa-siswi di sana. Dukungan dan motivasi dari mereka semua sangat berarti bagi saya.
8. Keluarga besar Pondok Pesantren Nurul Burhany 2 Mranggen, Demak.
9. Keluarga S2 IAT 2021-2022 (Fikri, Nailul, Kinan, Sulhan, Adi, Labib, Malja’, Iffat, Akrom, Haikal, Fahmi, Ilyas, dan Ardi). Saya menemukan keluarga baru di sini. Sebuah kehormatan menjadi bagian dari kelas ini.
10. Teman-teman seperjuangan, Ning Iffat Basheer, Mbak Nailul Muna Dzazulfa, Mbak Kinanti Sekar Arum Prasetia Sejati. Perjalanan memperoleh gelar

magister menjadi sangat menyenangkan dengan kehadiran *panjenengan* semua.

11. Teman-teman Kos Pak Jaya Atas; Egy, Liana, ‘Aqila, dan Adhya yang selalu memberi motivasi dalam meraih pendidikan magister.
12. Sahabat-sahabatku, *my best support system ever*, Nurul Khasanah, Azma Zuhayda Arsyada, dan Arifatul Ulumiyah yang selalu ada dalam keadaan suka dan duka, menjadi penguat di kala berat.

Di akhir persimpangan, meski jauh dari kata sempurna, saya berharap tesis yang telah saya tulis turut berkontribusi bagi perkembangan *‘ulūm al-Qur’ān* dan menjadi sesuatu yang bermanfaat.

Semarang, 8 Desember 2023

Penulis



Lathifatul Asna

NIM: 2104028020

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PENGESAHAN TESIS.....	ii
NOTA PEMBIMBING	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	v
ABSTRAK	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	ix
KATA PENGANTAR.....	x
DAFTAR ISI.....	xii
DAFTAR TABEL.....	xiv
DAFTAR GAMBAR.....	xv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	12
D. Kajian Pustaka	13
E. Kerangka Teori	15
1. Sosiologi Pengetahuan Sebagai Metode dan Teori.....	18
2. Ideologi dan Utopia dalam Tradisi Sosiologi Pengetahuan	19
3. Tahapan Imputasi (Penyalahan)	21
F. Alur Berpikir.....	28
G. Metode Penelitian.....	28
H. Sistematika Penulisan	31
BAB II KONSEP WAHYU DAN PROBLEMATIKA PEWAHYUAN DI KALANGAN KESARJANAAN MUSLIM DAN BARAT	33
A. Konsep Wahyu: Pengertian, Transmisinya, Hingga Problem Fenomena Pewahyuan	33
1. Pengertian Wahyu	33
2. Proses Transmisi Wahyu.....	36
B. Problematika Fenomena Pewahyuan dalam Sudut Pandang Kesarjanaan Muslim dan Kesarjanaan Barat.....	40
1. Kesarjanaan Muslim Kontemporer Memandang Fenomena Pewahyuan al-Qur'an.....	40

2. Kesarjanaan Barat Memandang Fenomena Pewahyuan al-Qur'an 52

BAB III KONSEP WAHYU MENURUT NAŞR HĀMID ABŪ ZAYD DAN INVENTARISASI PERDEBATAN KESARJANAAN MUSLIM INDONESIA 60

- A. Naşr Hāmid Abū Zayd: Biografi, Perjalanan Intelektual, dan Gagasan Wahyunya..... 60
1. Biografi, Perjalanan Intelektual, dan Karya Naşr Hāmid Abū Zayd 60
2. Konsep Wahyu Menurut Naşr Hāmid Abū Zayd 64
- B. Inventarisasi Perdebatan Kesarjanaan Muslim Indonesia Terhadap Konsep Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd 72
1. Pendapat Kesarjanaan Muslim Indonesia yang Menolak Konsep Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd..... 73
2. Pendapat Kesarjanaan Muslim Indonesia yang Menerima Konsep Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd..... 90

BAB IV PERDEBATAN KONSEP WAHYU NAŞR HĀMID ABŪ ZAYD PERSPEKTIF SOSIOLOGI PENGETAHUAN KARL MANNHEIM 101

- A. Peta Argumentasi Pro Kontra Konsep Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd101
- B. Pandangan Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim Terhadap Perdebatan Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd di Kalangan Kesarjanaan Muslim Indonesia 112
1. Ideologi dan Utopia..... 112
2. Tahapan Imputasi..... 116

BAB V PENUTUP 135

- A. Kesimpulan 135
- B. Implikasi Hasil Penelitian dan Saran..... 136

DAFTAR PUSTAKA 138

DAFTAR RIWAYAT HIDUP 144

DAFTAR TABEL

Tabel 1 Welstanschaung Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd dan Dasar Berpikirnya	72
Tabel 2 Peta Argumentasi Perdebatan Konsep Wahyu Naşr Hāmid Abū Zayd	112
Tabel 3 Utopia Pro dan Kontra.....	115
Tabel 4 Tabel 2 Tahapan Imputasi 1 Pemikiran Liberal Kelompok Pro Naşr Hāmid Abū Zayd	117
Tabel 5 Tabel 2 Tahapan Imputasi 1 Pemikiran Konservatif Tradisionalis Kelompok Kontra Naşr Hāmid Abū Zayd.....	119
Tabel 6 Khalayak Umum Argumentasi Pro.....	127
Tabel 7 Khalayak Umum Argumentasi Kontra	130

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1 Alur Berpikir	28
Gambar 2 Wilayah Kajian	31
Gambar 3 Skema Pemikiran Arkoun Tentang Penggarapan Diri atas Diri Masyarakat Kitab	51

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Perdebatan terkait konsep wahyu terjadi di antara keserjanaan muslim maupun Barat; pemaknaan wahyu dari keserjanaan muslim bersifat normatif, sedangkan keserjanaan Barat lebih bersifat historis.¹ Bagi keserjanaan muslim, asal usul al-Qur'an dan konsep wahyu menjadi sesuatu yang “*taken for granted*”, *tauqifi*, dan sakral. Sebagaimana mekanisme turunnya wahyu yang termaktub dalam Q.S. Al-Syūrā/42: 51-52 bahwa Allah tidak berkomunikasi kepada Nabi kecuali dengan tiga cara; melalui wahyu, dari balik tabir, dan atau melalui perantara malaikat Jibril (sebagai utusan). Sementara modus komunikasi yang terakhir inilah—selaras dengan apa yang nampak pada (45:52)—yang dialami Nabi Muhammad dalam menerima wahyu berupa al-Qur'an.² Sebuah keterangan mengenai transmisi wahyu diriwayatkan dengan status mauquf oleh Ibnu Abbas, bahwa pada malam lailaul Qadar al-Qur'an diturunkan ke *samā'i al-dunya* (langit dunia) secara *jumlah wahidah* atau tiga puluh juz sekaligus tidak bertahap. Selanjutnya, al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad di dunia secara *munajjaman* (bertahap, berangsur-angsur) selama kurang lebih dua puluh tahun lamanya. Sedangkan dalam riwayat lain dari Al-Hakim dan Ibnu Abi Syaibah dikatakan, “al-Qur'an telah dipisahkan dari *al-Ẓikr*, kemudian diletakkan di *Bait al-'Izzah* yang berada di langit dunia, lalu Jibril menurunkannya kepada Nabi Muhammad SAW”.³

Atas dasar ini, ulama memiliki beberapa pendapat; *pertama*, Malaikat Jibril menerima al-Qur'an dari Allah secara pendengaran beserta dengan *lafaznya* yang khusus. *Kedua*, Malaikat Jibril menghafalkan Al-Qur'an di *lauḥ al-mahfūz*. *Ketiga*, Allah menyampaikan Makna Al-Qur'an kepada Malaikat Jibril, sedangkan *lafaznya* berasal dari Malaikat Jibril atau Nabi Muhammad SAW.⁴ Perdebatan ini membawa dampak kepada status al-Qur'an di kalangan mutakallim. Adapun ulama Ahlu Sunnah wa Al-Jama'ah sepakat dengan pendapat pertama, bahwa Al-Qur'an baik secara lafal maupun makna bersumber dari Allah

¹ Salah satu ilmu yang belum final di antaranya adalah ilmu bayan dan tafsir. Artinya, baik penafsiran maupun metodologinya masih sangat dimungkinkan dan terbuka lebar untuk dilakukan pengkajian, termasuk di dalamnya adalah ulum al-Qur'an yang di dalamnya terdapat konsep wahyu. Sunarwoto, “Naṣr Hāmid Abū Zayd dan Rekonstruksi Studi-Studi Alquran,” dalam *Hermeneutika Alquran Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), 103.

² Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 1 ed. (Tangerang Selatan: PT Pustaka Alvabet, 2019), 67–68.

³ Muhammad Abdul 'Adzim Az-Zarqoni, *Manahil al-'Irfan fi Ulum Al-Quran* (Kairo: Dar al-Hadits, 2017), 37–38; Manna' Khalil Al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum Al-Quran* (Dar al-'Ilmi wa al-Iman, t.t.), 96.

⁴ Al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum Al-Quran*, 29.

SWT.⁵ Adapun kaum Mukhtazilah memiliki pendapat yang berbeda, al-Qur'an bersifat baru, *hadis*, dan diciptakan, bukan sesuatu yang kekal maupun *qadim*.⁶

Sementara kesarjanaan Barat lebih melihat fenomena wahyu dari sisi historisitasnya. Melalui diskusi akademik, buku-buku mereka bertubi-tubi menuduh kitab al-Qur'an tak lebih dari plagiasi kitab suci agama Kristen. Mereka berlomba-lomba membuktikan bahwa genetik al-Qur'an berasal dari tradisi Kristen, sementara Nabi Muhammad hanyalah pengikut Kristus dengan ajaran menyimpang perspektif agama Kristen.⁷ Pandangan ini secara tidak langsung membawa asumsi bahwa Nabi Muhammad SAW memiliki peran dan kontribusi yang substansial dalam proses pembentukan wahyu, bahwa Nabi Muhammad adalah pengarang al-Qur'an.⁸ Al-Qur'an dengan begitu menjadi teks profan yang dimanusiawikan. ⁹ Tak jarang, sarjana Barat juga menggunakan teori modern untuk menunjang analisis mereka.¹⁰ Pandangan ini kemudian mempengaruhi pola pikir kesarjanaan Barat dalam memandang status ontologis al-Qur'an dengan status ontologis Bibel demi membuktikan sisi kemanusiawian al-Qur'an.

Memanusiawikan teks al-Qur'an sama artinya dengan membuka akses pemaknaan al-Qur'an seluas-luasnya. Harapan terjawabnya problematika zaman yang semakin kompleks menjadi bahan pertimbangan bagi kesarjanaan muslim progresif sebagai dasar usaha kontekstualisasi ayat al-Qur'an secara lebih bebas.¹¹ Saat ini, perhatian kesarjanaan muslim tak lagi terpaku pada nalar normatif untuk memandang fenomena wahyu. Melalui perspektif historis, banyak sekali dobrakan-dobran dari kesarjanaan muslim dalam rangka memberdayakan al-

⁵ Al-Qaththan, 29.

⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2006), 50.

⁷ Diskusi kesarjanaan Barat tertuang pada buku-buku karya mereka; "Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?" (Apa yang telah Diadopsi Muhammad dari Agama Yahudi?) karya Abraham Geiger, "Juidiche Elemente in Koran" (Anasir Yahudi dalam al-Qur'an) karya H. Hirschfeld, "Quranic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation" (Kajian-kajian al-Qur'an: Sumber dan Metode Tafsir Kitab Suci) karya J. Wansbrough, "Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans" (Upaya Pengungkapan Kristologi al-Qur'an) karya Karl Fredrich Geroock, "La Christologie du Koran" (Kristologi al-Qur'an), "Le Coran et la Revelation Judeo-Chretienne" (Al-Qur'an dan Wshyu Yahudi-Kristen) karya D. Masson, hingga "Die Abhaengigkeit des Qorans von Judentum und Christentum" (Ketergantungan al-Qur'an pada Agama Yahudi dan Kristen) karya W. Rudolph. Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 59–60.

⁸ Amal, 63.

⁹ Sansan Ziaul Haq, "Fenomena Wahyu Al-Quran," *Jurnal Al-Fanar* 2, no. 2 (28 Februari 2020): 114–15, <https://doi.org/10.33511/alfanar.v2n2.113-132>.

¹⁰ Montgomery, seorang sarjana Barat mencoba merumuskan konsep wahyu menggunakan pendekatan collective unconsciousness. Hasilnya, fenomena wahyu yang dialami Nabi Muhammad SAW merupakan peristiwa yang benar-benar terjadi dari dalam dirinya, dengan meniadakan peran malaikat. Mufti Jalaluddin, "Wahyu Menurut William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman," *Ushuluna Jurnal Ilmu Ushuluddin* 7 (1 Desember 2021): 208–9, <https://doi.org/10.15408/ushuluna.v7i2.21512>.

¹¹ Sansan Ziaul Haq, "Fenomena Wahyu Al-Quran," 115.

Qur'an sehingga dapat senantiasa menjadi teks yang dapat menjawab masalah zaman.

Seorang tokoh keserjanaan muslim, M. Arkoun, menghubungkan antara tiga aspek; *language-thought-history* untuk menerangkan bahwa sejatinya teks-teks keagamaan tidak dapat dilepaskan dari budaya yang melingkupinya, pemikiran yang mendukungnya, hingga bahasa yang digunakan sebagai redaksinya. Kesadaran ini berfungsi agar umat Islam terbebas dari belenggu sakralitas dan pengabdian terhadap klaim kebenaran suatu rumusan keagamaan.¹² Arkoun dalam rangka menginkluskikan al-Qur'an agar mencakup semua budaya, ia merekonstruksi fenomena pewahyuan, proses al-Qur'an benar-benar diturunkan dan sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Arkoun membagi proses pewahyuan (*tanzil*) menjadi empat fase; fase ide, wacana profetik (al-Qur'an dalam bahasa Arab, fase korpus tertutup (versi lengkap), dan terakhir adalah fase korpus terbuka (produktivitas teks).¹³

Berbicara mengenai penurunan al-Qur'an saat proses pewahyuan, M. Syahrur memiliki teorinya tentang proses *tanzil* dan *inzal*. *Tanzil* yang terjadi sebelum fase *inzal* diartikan sebagai proses transmisi itu sendiri. Sedangkan *inzal* dimaknasi sebagai proses perubahan bentuk wahyu yang abstrak dan tidak dapat diakses manusia menjadi sesuatu yang dapat dicerna manusia, dan fase ini terjadi saat malam *Lailah al-Qadar*.¹⁴

Berbeda dengan konsep tokoh sebelumnya, semangat historisitas Naṣr Hāmid Abū Zayd dalam proses pewahyuan disampaikan melalui pendekatan kritik sastra.¹⁵ Abū Zayd memulai bukunya yang berjudul *Mafhūm al-Naṣ* dengan bahasan tentang teks. Teks dalam peradaban Arab-Islam memiliki peran yang sangat penting. Interaksi pembaca dengan teks menghasilkan interpretasi-interpretasi yang membangun struktur di dalam peradaban; kebudayaan, sosial, politik, hingga ekonomi. Maka dari itu, bukanlah sebuah simplifikasi jika

¹² Mohamad Anas, "Gagasan Baru tentang Wahyu: Ke Arah Dialog Kritis Antaragama (Membangun Masyarakat Kitab bersama Mohammed Arkoun)," *Islamic Insights Journal* 1, no. 1 (13 Maret 2019): 65, <https://doi.org/10.21776/ub.ijj.2019.001.01.7>.

¹³ Muhamad Yoga Firdaus, Izzah Faizah Siti Rusydati Khaerani, dan Hanna Salsabila, "Diskursus Al-Qur'an dan Prosesi Pewahyuan," *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 12, no. 1 (Juni 2022): 4.

¹⁴ Firdaus, Khaerani, dan Salsabila, 4–5.

¹⁵ Ali Akbar, "Naṣr Hāmid Abū Zayd: Revelation as a Linguistic Manifestation of the Communicative Interaction between God and the Prophet," dalam *Contemporary Perspectives on Revelation and Qu'ranic Hermeneutics* (Edinburgh University Press, 2022), 6, <https://doi.org/10.1515/9781474456180-008>; Konsep keterciptaan al-Qur'an, termasuk di dalamnya adalah konsep wahyu. Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)* (Malang: Madani, 2015), 17; Muhammad Syamsul Arifin, "Konsep Muntaj Tsaqafi Dalam Studi Al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd," *Studia Quranika* 1, no. 1 (15 Juni 2016): 73–96, <https://doi.org/10.21111/studiquran.v1i1.736>.

dikatakan bahwa peradaban Arab-Islam merupakan *ḥaḍārat al-naṣ*, peradaban teks. Teks tanpa dialektika pembaca dengan kehidupannya tak akan berarti apa-apa, apalagi sampai kepada titik membangun peradaban dan ilmu pengetahuan. Ketika peradaban berpusat di sekeliling teks, maka interpretasi—yang merupakan wajah lain dari teks—menjadi representasi mekanisme budaya dan peradaban dalam produksi ilmu pengetahuan.¹⁶

Al-Qur'an, dalam peradaban Arab-Islam, disebut sebagai teks kebahasaan dengan predikat teks inti (*core text*).¹⁷ Pada aspek ini, peradaban Arab memposisikan al-Qur'an dan penafsirannya sebagai sesuatu yang penting dan memiliki pengaruh yang besar, karena sekali lagi, peradaban teks dibangun oleh dialektika manusia, teks, dan realitas. Namun, tradisi interpretasi tidak selamanya membawa kepentingan umat. Aktivitas interpretasi hanya terbatas pada hubungan penafsir dengan teks dan jatuh pada subjektivitas. Akibatnya, eksistensi teks tidak berfungsi secara maksimal.¹⁸ Interpretasi berada pada belunggu tafsir ideologis dengan membawa kepentingan kelompok. Bagi Naṣr Hāmid, pembacaan al-Qur'an dengan kecenderungan ideologis sangat menghambat jalan menuju interpretasi yang lebih objektif.¹⁹ Ia merasa bahwa selama ini Islam mengalami rigiditas dalam kajiannya dan taqlid buta terhadap ulama klasik yang dinilai tunduk pada ideologi hegemonik.²⁰ Ia mengatakan bahwa pemikiran Arab-Islam selalu menjadikan teks Al-Qur'an sebagai legitimasi untuk menguatkan pemikiran madzhab tertentu hingga Al-Qur'an dalam hal ini menjadi alat politik. Bagi Naṣr Hāmid, ideologi pembaca menjadi penghambat untuk tercapainya interpretasi teks yang lebih objektif.²¹ Fenomena ini menjadi titik tolak Naṣr Hāmid dalam menuliskan karya-karyanya guna mengecam interpretasi yang bersifat ideologis.

Demi terhindar dari interpretasi yang bersifat ideologis dan monopoli *Kebenaran* (menggunakan K kapital), Naṣr Hamid Abū Zayd pendahuluan kitabnya yang berjudul *Maḥmū al-Naṣ*, menuliskan sebuah poin khusus “*fi al-Manhaj*” yang di dalamnya membahas bagaimana seharusnya seorang peneliti memiliki jalan untuk mengkaji dan mendekati teks ilahiah, yakni al-Qur'an, secara ilmiah dan humanistik.²² Sebagai penegasan, penulis menyampaikan kembali sebuah gap pemantik pemikiran Naṣr Hamid yang ia ajukan yakni “metode analisis humaniora yang mana yang cocok digunakan untuk mendekati teks ilahi tersebut?”. Inilah yang menjadikan Naṣr Hāmid berbeda dengan tokoh

¹⁶ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmū al-Naṣ (Dirāsāt fi 'Ulūm al-Qur'ān)* (Maroko: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabi, 2014), 9.

¹⁷ Zayd, 9.

¹⁸ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an (Kritik terhadap Ulumul Qur'an)*, trans. oleh Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2001), x.

¹⁹ Alfitri, “Studi Qur'an Kontemporer: Telaah atas Hermeneutik Qur'an Naṣr Hāmid Abu Zayd,” *Millah* 2, no. 1 (2002): 51.

²⁰ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran (Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd)*, Studi Al-Quran (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), 19.

²¹ Alfitri, “Studi Qur'an Kontemporer: Telaah atas Hermeneutik Qur'an Naṣr Hāmid Abu Zayd,” 51.

²² Zayd, *Maḥmū al-Naṣ (Dirāsāt fi 'Ulūm al-Qur'ān)*, 23.

kesarjanaan muslim sebelumnya. Naṣr Hāmid bersemangat untuk mengembalikan keterkaitan kajian al-Qur'an dengan kritik sastra²³, setelah sekian lama terpisah dari kesadaran modern.²⁴

Al-Qur'an mendefinisikan dirinya sebagai teks. Berkenaan dengan teks, konsep wahyu menjadi konsep pusat atau sentral teks tentang status dirinya sendiri. Abū Zayd dalam bukunya yang berjudul *Mafhum al-Naṣ*—diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*—mempertanyakan tentang bentuk komunikasi dan interaksi seperti apa yang terjadi antara Allah, Malaikat Jibril, dan Nabi Muhammad. Implikasinya, situasi komunikasi dalam proses pewahyuan menjadi salah satu poin yang perlu ditelaah ulang. Perbedaan entitas antara penerima wahyu (Nabi Muhammad SAW) dan pengirim (Allah) dengan syarat ada seorang perantara (Malaikat Jibril) bisa saja terjadi, namun problem yang muncul adalah, apakah wujud al-Qur'an yang dibawa oleh Jibril ke Nabi Muhammad sama dengan al-Qur'an yang diperoleh Malaikat Jibril dari Allah?, bagaimana komunikasi vertikal antara Allah, Malaikat Jibril, dan Nabi Muhammad SAW?²⁵ Hal ini menjadi permasalahan yang perlu mendapat jawabannya, mengingat al-Qur'an dalam beberapa literatur disebutkan bahwa dirinya adalah kalam Tuhan yang *tanpa huruf dan tanpa suara* namun diturunkan kepada Nabi Muhammad berupa sesuatu dalam bahasa Arab, bahasa manusia yang jelas dan dapat dimengerti.²⁶

Pemahaman yang demikian mengakibatkan tergesernya teks ilahiah menjadi teks manusiawi, akibat perubahan yang terjadi dari pewahyuan menjadi interpretasi.²⁷ Proses *ta'wil* ini sekaligus menjadi representasi awal interaksi pemikiran manusia dengan teks. Karena anggapannya tersebut, ulama konservatif melempar tuduhan kepada Naṣr Hāmid bahwa dirinya telah melakukan desakralisasi al-Qur'an.²⁸ Zayd dalam bukunya berbicara bahwa kajian bahasa

²³ Kepakaran Naṣr Hāmid di bidang kesusastraan memang tidak dapat diragukan. Sehingga wajar saja jika ia mendekati Al-Qur'an dengan sastra. Fauzan, "Teks al-Qur'an dalam Pandangan Naṣr Hāmid Abū Zayd," 13; Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran (Teori Hermeneutika Nasr Abū Zayd)*, Studi Al-Quran (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), 17; Kendati demikian, bagi Abū Zayd metode analisis bahasa menjadi satu-satunya metode dalam rumpun humaniora yang mungkin untuk digunakan, karena al-Qur'an tersaji dalam bentuk kalam. Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, 26.

²⁴ Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, 14–15.

²⁵ Zayd, 49.

²⁶ Wahyu disebut-sebut sebagai kalam Tuhan, yang Ia turunkan melalui bahasa manusia yang dapat dipahami, bukan bahasa non manusia yang misterius. Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*, trans. oleh Agus Fahri Husein, Supriyanto Abdullah, dan Amirudin, 2 ed. (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogyakarta, 2003), 166.

²⁷ Nabi Muhammad SAW dianggap sebagai mufasir pertama dan menyampaikannya kepada umat manusia, dan pada momen ini pula status Nabi menjadi rasul.

²⁸ Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 18; Isu desakralisasi al-Qur'an tentu berbuntut panjang kepada isu keimanan. Sedangkan isu

tidak mungkin terlepas dari kajian budaya dan realitas, begitu pula sebaliknya. Hal ini dikarenakan sebuah teks mengandung bahasa dan bahasa merupakan hasil dari budaya.²⁹ Maka dari itu, pemisahan antara apa yang dibentuk oleh peradaban dengan kemunculan teks adalah sesuatu yang tidak dapat dihindari, sehingga pada esensinya teks adalah produk budaya.³⁰

Pernyataannya di atas mengantarkan Naṣr Ḥāmid ke meja hijau dan dituntut untuk menceraikan istrinya karena dinilai telah murtad, hingga akhirnya dideportasi dari Mesir.³¹ Sepeninggalnya dari Mesir, Naṣr Ḥāmid pindah menuju Leiden, Belanda. Alih-alih mematikan pemikirannya, kepindahan Abū Zayd menuju Belanda justru menyuburkan pemikirannya. Banyak karyanya yang diterjemahkan ke berbagai bahasa, termasuk Indonesia.³² Tesis al-Qur'an produk budaya yang ia kemukakan memunculkan respon yang beragam dari keserjanaan muslim di Indonesia.³³ Beberapa tokoh keserjanaan muslim Indonesia memberikan respon atas tesis yang diajukan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd di antaranya adalah Quraish Shihab dalam buku *Kaidah Tafsirnya* dengan judul “Benarkah al-Qur'an Produk Budaya?”. Quraish Shihab berbekal Q.S. Yūnus/10: 15 dan Q.S. Al-Ḥaqqah/69: 44-47 menyanggah gagasan Naṣr Ḥāmid al-Qur'an produk budaya. Mustahil bagi Nabi Muhammad mengubah ayat al-Qur'an karena ancaman azab Allah yang sangat jika Nabi mendurhakai Allah. Maka dari itu, bagaimana mungkin seorang muslim memiliki pandangan bahwa al-Qur'an adalah bentuk renungan Nabi atas realitas dan budaya masyarakat Arab abad ketujuh. Sampai titik ini, Quraish Shihab menilai Naṣr Ḥāmid telah kelewat batas dan tidak selaras dengan akidah Islam.³⁴ Kemudian, penggunaan bahasa arab sebagai redaksi teks al-Qur'an bukan lain berfungsi agar al-Qur'an mudah diakses oleh manusia, karena bahasa Arab adalah bahasa manusia. Jika yang dimaksud adalah; (1) bahasa manusia yang digunakan Allah untuk menyampaikan wahyu al-Qur'an adalah produk budaya dan (2) bahwa al-Qur'an dihadirkan dalam

keimanan berimbas pada nasib keselamatan seseorang. Hemat penulis, isu desakralisasi tentu menjadi problem dalam rangka memposisikan status al-Qur'an. Mohammad Nor Ichwan, *Qur'anic Soteriology: Doktrin Teologis Tentang Keselamatan dan Nasib Pemeluk Agama Lain dalam Perspektif al-Qur'an* (Semarang: RaSAIL Media Group, 2019), 3–4, <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/49231/1/Moh.%20Nor%20Ichwan.pdf>.

²⁹ Zayd, *Maḥmūd al-Naṣ* (*Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*), 24.

³⁰ Dalam karyanya yang berjudul *Maḥmūd al-Naṣ*, Naṣr Ḥāmid menyampaikan bahwa teks pada hakikat dan esensinya merupakan muntajun ṣaḡāfiyyun—atau yang sering diterjemahkan oleh sebagian besar keserjanaan muslim di Indonesia menjadi “produk budaya”. Zayd, 24.

³¹ Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 17; Ichwan, *Meretas Keserjanaan Kritis Al-Quran*, 22.

³² Ichwan, *Meretas Keserjanaan Kritis Al-Quran*, 26.

³³ Ichwan, 22; Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Quran*, III (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2015), 468.

³⁴ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 468–70.

masyarakat yang berbudaya, maka agaknya pendapat ini tidak jauh berbeda dari pendapat ulama *mainstream*. Tidak ada yang *musykil* jika yang dimaksud adalah Allah menurunkan al-Qur'an menggunakan budaya manusia guna menjelaskan ajaranNya, alih-alih menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya. Akan tetapi jika yang dimaksud teks adalah al-Qur'an, bukan penafsirannya, maka jelas bahwa ia telah bertentangan dengan akidah Islam.³⁵ Sejatinya vonis murtad dijatuhkan kepada Naṣr Ḥāmid bukan karena ia menyatakan bahwa *teks adalah produk budaya*³⁶. Namun, berdasarkan premis-premis yang dibangun membawa seorang cendekiawan kepada kesimpulan bahwa pernyataan kedua adalah maksud yang diinginkan Naṣr Ḥāmid.³⁷

Fahmi Salim, cendekiawan muslim turut memberikan responnya terhadap konsep wahyu Abū Zayd mengenai perubahan tanzil kepada takwil. Fahmi Salim mengutip pendapat Abū Zayd dalam kitabnya *Naqd Kḥiṭāb al-Dīniy*, bahwa teks al-Qur'an yang lafalnya bersifat statis kehilangan sifat konstannya karena ia telah bersinggungan dengan akal manusia sehingga menjadi teks manusiawi. Teks-teks yang bersifat metafisis harus dimaknai sesuai dengan apa yang dikatakan teks sesuai pemahaman dan sudut pandang manusia yang terus berubah.³⁸ Kemudian menurut Fahmi Salim, pendapat yang demikian akan membawa kepada makna yang metafor. Apabila cara yang demikian bertemu dengan ayat-ayat yang menerangkan tentang keimanan, syariat, maupun kisah, tentu tidak sesuai dengan sifatnya yang fundamental. Begitulah historisisme Naṣr Ḥāmid telah mengubah sesuatu yang bersifat menjadi metafor, menutup petunjuk yang bersifat jelas diganti menjadi sesuatu yang justru tak tersingkap oleh subjektivitas pembaca.³⁹ Pandangan Abū Zayd tersebut membawa kepada relativitas penafsiran yang tak berujung.⁴⁰

Sebaliknya di sisi lain, beberapa sentimen positif muncul dalam rangka merespon tesis Naṣr Ḥāmid tersebut. Para pakar dalam kubu ini justru

³⁵ Shihab, 472–73.

³⁶ Zayd, *Mafhūm al-Naṣ (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 24.

³⁷ Dalam bukunya, Quraish Shihab hanya menyebutkan “ada ulama dan cendekiawan” tanpa menyebutkan siapa tokoh yang memiliki kesan kuat atas kekeliruan Naṣr Ḥāmid dalam tesis yang diajukannya. Penulis dalam hal ini menampilkan literatur lain bahwa satu dari tiga orang dalam komite penguji profesor Naṣr Ḥāmid sangat menolak tulisan yang Zayd ajukan, sementara dua lainnya menerima tulisan yang Abū Zayd tulis. Seorang yang menolak dan menjatuhkan vonis Naṣr Ḥāmid merusak ortodoksi Islam adalah Dr. Abd al-Ṣabur Syāhin. Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 22; Moch Nur Ichwan, “Beyond Ideological Interpretation: Naṣr Abū Zayd’s Theory of Qur’anic Hermeneutic,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 38, no. 1 (2000): 18, <https://doi.org/10.14421/ajis.2000.381.14-38>.

³⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd Kḥiṭāb al-Dīniy*, 4 ed. (Kairo: Maktabah Madbouly, 2003), 126.

³⁹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 3 ed. (Depok: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2012), 308–9.

⁴⁰ Mutsanna Abdul Qohhar, “Konsep Desakralisasi al-Qur'an Menurut Naṣr Hamid Abū Zayd” (Tesis, Surakarta, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2015), 12.

mengapresiasi tesis usulan Naṣr Hāmid karena dengan keberaniannya mengkritik pemikiran keagamaan dan mendobrak kekakuan dalam beragama.⁴¹ Hal ini dikarenakan konsep yang dibawakan menjadikan kajian al-Qur'an di titik objektivitas menggunakan pendekatan sastra, sehingga interpretasi di dalamnya tidak dipengaruhi oleh ideologi yang bersifat jumud, seperti apa yang Naṣr Hāmid khawatirkan.⁴²

Moch. Nur Ichwan dalam karyanya yang berjudul *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an* digadang menjadi buku yang cukup komprehensif⁴³ yang secara eksklusif membahas pemikiran Naṣr Hāmid Abū Zayd. Moch. Nur Ichwan berkesempatan untuk mewawancarai langsung Naṣr Hāmid Abū Zayd sehingga dapat dikatakan karyanya lebih kredibel. Ichwan mengawali konsep wahyu menurut Naṣr Hāmid sesuai prolog Naṣr Hāmid pada bab wahyunya, yakni tentang bagaimana masyarakat Arab pra Islam dalam memandang fenomena wahyu. Masyarakat Arab pra Islam sudah tak asing dengan konsep pewahyuan yang pada saat itu yang mereka percaya adalah adanya jin yang mencuri kabar dari langit dan dibocorkan kepada para peramal dan penyair. Keyakinan ini membawa masyarakat Arab menerima konsep komunikasi antara malaikat dengan seorang utusan Tuhan. Hanya saja ketika al-Qur'an turun, ia mengklaim dalam Q.S. al-Jin/72: 8-9 bahwa para jin kini tidak dapat mencapai langit karena akan dilempari bintang berapi. Maka sejak saat itu, al-Qur'an benar-benar mengklaim dirinyalah satu-satunya sumber kebenaran.⁴⁴

Abū Zayd mencoba membaca fenomena wahyu melalui teori komunikasi dari Roman Jakobson—walaupun tidak mengadopsinya secara keseluruhan. Dalam proses pewahyuan, Allah menduduki posisi sebagai pembicara, Nabi Muhammad SAW sebagai penerima, bahasa Arab menjadi kode komunikasi, sedangkan Malaikat Jibril menjadi canel. Berdasarkan teori ini Naṣr Hāmid tidak menafikan peran Allah sebagai pengirim wahyu, hanya saja Abū Zayd benar-benar fokus kepada teks al-Qur'an yang telah sampai kepada umat manusia tanpa mempermasalahkan dimensi ilahiahnya (karena aspek pembicara/pengirim risalah

⁴¹ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Depok: Gema Insani, 2006), 174.

⁴² Alfitri, "Studi Qur'an Kontemporer: Telaah atas Hermeneutik Qur'an Naṣr Hāmid Abū Zayd," *Millah* 2, no. 1 (2002): 51.

⁴³ Sebelumnya Moch. Nur Ichwan telah menulis tentang pemikiran Naṣr Hāmid di beberapa kesempatan. Hanya saja, buku *Meretas Kesarjanaan* ini dapat dibilang lebih komprehensif dibanding karyanya yang sebelumnya karena ditulis khusus dalam sebuah buku dan fokus pada satu tokoh, yakni Naṣr Hāmid Abū Zayd. Ichwan, "Beyond Ideological Interpretation"; Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Naṣr Hāmid Abū Zayd)"; Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*.

⁴⁴ Masyarakat Arab pra Islam mungkin tidak mengingkari cara transmisi wahyu, hanya saja mereka lebih kepada substansi dan isi wahyu itu sendiri. Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, 38.

berada di luar jangkauan manusia sebagai pengkaji). Pada taraf inilah teks ilahiah bertransformasi menjadi teks manusiawi.⁴⁵

Teks al-Qur'an yang tertulis tetaplah bersifat ilahiah, hanya saja *mafhum* atau konsep yang keluar dari perspektif manusia inilah yang disebut menjadi teks manusiawi. Bagi Naṣr Ḥāmid realitas merupakan asas, dan dari realitas tersebut teks al-Qur'an terbentuk, kemudian bahasa dan budaya membentuk *mafahim* (pemahaman dan konsep) yang seiring waktu berinteraksi dengan manusia hingga terbaruilah *dalalah* (makna) nya. Pemahaman seperti inilah yang kemudian mengantarkannya kepada konklusi bahwa al-Qur'an adalah produk budaya (*al-muntaḥ al-ṣāqāfiy*). Sebuah teks yang muncul dalam ruang interaksi struktur budaya arab abad ketujuh selama lebih dari dua puluh tahun, "ditulis" berdasar pada budaya tersebut, yang di dalamnya terdapat sistem bahasa Arab untuk dijadikan pedoman pemaknaan sentral.⁴⁶

Tentang desakralisasi al-Qur'an, Mun'im Sirry turut andil dalam menyanggah kubu kontra yang mengatakan bahwa Naṣr Ḥāmid menolak kesucian al-Qur'an. Ia menganggap ulama yang berkesimpulan demikian terlalu terburu-buru hingga tidak mengambil konklusi yang benar, sehingga menyesatkan. Sirry mengatakan dalam bukunya *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*, bahwa Naṣr Ḥāmid sama sekali tidak menolak kesucian al-Qur'an, bahkan secara jelas dan gamblang mengatakan bahwa wahyu al-Qur'an berasal dari Tuhan. Abū Zayd juga tidak mengatakan wahyu yang diterima Nabi Muhammad SAW sebagai inspirasi sebagaimana keyakinan orang Kristen terhadap Bibel. Abū Zayd hanya membedakan antara teks fisik yang dapat diakses oleh kita sebagai manusia melalui dimensi kemanusiaan yang secara historis bersifat dinamis perubahannya, dan teks metafisikal yakni teks suci orisinal yang jauh dari jangkauan manusia.⁴⁷ Titik keberangkatan Abū Zayd mengenai konsepnya yakni saat al-Qur'an yang sakral dan metafisik diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Konsekuensi yang terjadi adalah posisi teks tersebut masuk ke dalam ruang historis dan patuh kepada aturan historis dan sosiologis. Jadi, al-Qur'an yang ingin senantiasa dikaji adalah teks agama yang lafal literalnya tetap, namun ia kehilangan keabsolutannya ketika berinteraksi dengan nalar manusia menjadi konsep-konsep sebab maknanya senantiasa diproduksi.⁴⁸ Ketika pembaca menganggap al-Qur'an sebagai sebuah teks historis, maka analisis sosio-historis dan metodologi linguistik modern dapat digunakan sebagai pendekatan untuk mengkaji teks al-Qur'an.⁴⁹

⁴⁵ Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Naṣr Ḥamīd Abū Zayd)," 158.

⁴⁶ Ichwan, 159.

⁴⁷ Sirry menggunakan diksi metafisikan untuk teks suci orisinal di lauh mahfudz dan teks fisik teks yang sampai kepada kita saat ini dan bisa kita akses. Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 18.

⁴⁸ Sirry, 19.

⁴⁹ Sirry, 20.

Respon beragam rupanya di atas menimbulkan pertanyaan kritis; *mengapa perbedaan pemahaman mengenai konsep wahyu Naṣr Ḥāmid dapat terjadi? sejatinya pihak mana yang kurang memahami perkara tersebut dengan komprehensif sehingga terjadi perdebatan? apakah respon tersebut muncul akibat perbedaan titik tolak dan nalar kritis? Ataukah pro kontra yang terjadi dilatarbelakangi hal pribadi yang sebetulnya tidak ada kaitannya dengan pemikiran antar tokoh?*⁵⁰ Sebagai seorang peneliti tentu saja harus memiliki semangat kritis dalam melihat fenomena pro-kontra yang terjadi. Kendati perbedaan dalam dunia keilmuan bukanlah hal yang baru, hanya saja dalam penentuan sikap harus *'an 'ilmin* (berasaskan ilmu pengetahuan) dan menghindari *taqlid* buta.

Melalui uraian di atas, konsep wahyu masih menjadi “lahan basah” yang sangat berpotensi untuk terus diolah. Terlebih lagi, ketokohan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sekaligus kekhasan pemikirannya masih mendapat atensi yang luar biasa dari para peneliti. Banyak bukunya yang telah dialihbahasakan ke dalam Bahasa Indonesia.⁵¹ Buktinya, hingga saat ini ditemukan banyak penelitian yang berusaha mengupas pemikiran Naṣr Ḥāmid mulai dari bagian dari buku hingga artikel ilmiah yang dipublikasikan resmi. Begitu pula konsep wahyu Naṣr Ḥāmid yang awalnya menjadi bagian dari kontribusi terhadap konsep wahyu yang belum final, menciptakan ladang baru bagi para peneliti karena dinilai kontroversial dan memunculkan respon pro-kontra.

Pada pembahasan dekonstruksi wahyu al-Qur'an, keserjanaan muslim maupun Barat seringkali merujuk kepada Abū Zayd.⁵² Berbeda dari keserjanaan muslim lainnya dalam ranah wahyu, Naṣr Ḥāmid fokus menggunakan kritik sastra untuk mengupas fenomena wahyu al-Qur'an. Al-Qur'an—oleh Naṣr Ḥāmid—dinilai sebagai *muntāj al-ṣaqāfi* kemudian dalam fase berikutnya berstatus menjadi *muntijan li al-ṣaqāfah*. Al-Qur'an yang merupakan kalam Allah yang azali dan bukan teks sebagaimana teks lainnya, oleh Naṣr Ḥāmid dianggapnya sebagai sebuah teks dengan segala konsekuensi yang melingkupinya. Stefan Wild penulis *The Qur'an as Text* menunjuk Naṣr Ḥāmid—setelah Amin al-Khullī—

⁵⁰ Seperti tragedi yang terjadi pada Abū Zayd. Hari itu ia mengumpulkan dua buku (Al-Imam Al-Syafi'i dan Naqd al-Khithab al-Dini) dan sebelas karya akademik lainnya untuk pengajuan promosi doktor. Dua dari penguji menyetujui karya-karya Abū Zayd, namun satu orang, Abd al-Shabur Syahin, menolak karyanya dengan alasan ia telah merusak ortodoksi Islam yang berkaitan dengan hal gaib. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Idiyulujyiah al-Wasathiyyah* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1996), 26; Namun, sejatinya serangan Syahin dilatarbelakangi oleh permasalahan pribadinya, dipicu oleh kritikan Abū Zayd kepada perusahaan yang melakukan komodifikasi agama Islam untuk menarik investor Arab, termasuk Syahin adalah salah satu pejabat tinggi di perusahaan tersebut. Perusahaan ini kemudian bangkrut tanpa ada kejelasan dan pertanggungjawaban yang nyata. Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran (Teori Hermeneutika Nasr Abū Zayd)*, Studi Al-Quran (Jakarta Selatan: Teraju, 2003), 48.

⁵¹ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, 168.

⁵² Husaini, 168.

sebagai tokoh muslim yang paling berpengaruh dalam kajian al-Qur'an melalui pendekatan sastra.⁵³ Begitulah ketokohan Naṣr Ḥāmid, sebagian besar diskursus mengenai dekonstruksi wahyu pasti merujuk kepada gagasannya.⁵⁴

Selama ini penelitian mengenai gagasan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd hanya berkisar pada klaim salah-benar, sedangkan tidak ada dialog antara kedua kubu. Pada konteks ini, peneliti tertarik mengkaji fenomena perdebatan keserjanaan muslim di Indonesia terhadap konsep wahyu Naṣr Ḥāmid. Indonesia menjadi negara yang dapat mewadahi pemikiran yang heterogen, dibuktikan dengan masifnya pro-kontra tersebut. Penelitian ini tidak sedang membahas benar-salah, namun penulis ingin mengamati lebih dalam fenomena pro-kontra pada ranah tersebut, menganalisis pada wilayah apa saja kritik maupun pembelaan muncul, serta menganalisis latarbelakang terjadinya perbedaan pendapat tersebut. Salah satu pendekatan yang dapat menjembatani tujuan tersebut adalah Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim.

Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim percaya bahwa segala pemikiran tidak dapat dilepaskan dari aspek sosial yang mengikatnya. Sangat sulit melepaskan subjektivitas dari gagasan seseorang. Teori ini, dalam memandang pro-kontra, tentu tidak dalam ranah menimbang pihak mana yang lebih unggul. Lebih dari itu, teori ini berupaya memberikan kesadaran bahwa perbedaan latar belakang berimplikasi kepada perbedaan nalar berpikir, sehingga hasil gagasan menjadi berbeda pula. Sosiologi Pengetahuan menjadikan perbedaan tersebut sebagai sebuah kewajaran dan membiarkan keberadaannya di tengah masyarakat.⁵⁵ Rumusan Karl Mannheim menjadi rujukan para ahli sosiologi ketika mengkaji fenomena pro-kontra atau Sosiologi Pengetahuan itu sendiri dibanding tokoh lain.⁵⁶ Maka dari itu, penulis menggunakan Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim sebagai pisau analisis mengupas hal-hal di balik komentar tokoh. Berangkat dari antagonisme dua kubu tersebut peneliti ingin membawanya kepada diskusi yang saling mengisi. Analisis latar belakang perdebatan tersebut dapat menjadi bekal untuk memahami konsep wahyu Naṣr Ḥāmid secara lebih objektif dan komprehensif.⁵⁷

⁵³ Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zayd)," 149–50.

⁵⁴ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, 168.

⁵⁵ Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, trans. oleh F. Budi Hardiman, 1 ed. (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1991), 288–89.

⁵⁶ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam (Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Sudut Pandang)*, 1 ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 34.

⁵⁷ Artikel ini seolah mengajak peneliti dan pelajar di bidang ilmu al-Qur'an untuk mendialogkan dua respon ini. Harapannya akan ditemukan pemahaman yang lebih komprehensif dan tidak berat sebelah. Alfitri, "Studi Qur'an Kontemporer: Telaah atas Hermeneutik Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zayd," *Millah* 2, no. 1 (2002): 64–64.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini mengkaji fenomena perdebatan kesarjanaan muslim Indonesia terhadap konsep wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd melalui sudut pandang Sosiologi Pengetahuan. Berdasarkan permasalahan tersebut, peneliti mengajukan dua rumusan masalah yang harus dijawab:

1. Bagaimana peta argumentasi pro-kontra terhadap konsep wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd?
2. Bagaimana Sosiologi Pengetahuan memandang pro-kontra kesarjanaan muslim Indonesia terhadap wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, tesis ingin mencapai tujuan penelitian sebagai berikut:

1. Mengetahui peta argumentasi pro-kontra terhadap konsep wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.
2. Mengetahui pandangan Sosiologi Pengetahuan mengenai pro-kontra kesarjanaan muslim Indonesia terhadap wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.

Adapun manfaat penelitian ini bagi perkembangan ilmu keislaman di masa mendatang, sebagai berikut:

1. Manfaat teoritis

Pada wilayah kajian tafsir, perlu disadari bahwa hasil penafsiran seringkali adalah milik pihak otoritatif. Seringkali adanya “teks” menjadikan perkembangan pemikiran menjadi terhenti. Padahal pemikiran/penafsiran yang bersifat tekstualis tidak terlepas dari kepentingan-kepentingan, sehingga perlu adanya ruang kajian. Termasuk di dalamnya adalah kajian mengenai wahyu yang selama ini dianggap selesai. Wahyu menjadi dasar bagi kajian Ulumul Qur’an, karena darinya diketahui status al-Qur’an dan berakibat pada teori-teori yang “diizinkan” untuk mendekati al-Qur’an. Melalui kesadaran ini, ruang pemikiran kritis harus dibuka supaya terbentuk pemikiran yang *ṣāliḥun li kulli zamān wa makān*.

Pada taraf aksiologi Ulumul Qur’an, diketahui bahwa sebagian kelompok menerima hermeneutika menjadi bagian dari Ulumul Qur’an sebagai alat untuk mengkaji keterkaitan wahyu dan teks, sedangkan sebagian yang lain tidak menerima hermeneutika dalam ranah tersebut. Hal ini berimplikasi kepada hasil penafsiran.

2. Manfaat Praktis

Cara membaca fenomena wahyu seringkali terjebak pada kajian pro atau kontra. Seorang peneliti seyogyanya tidak terjebak pada suka-tidak suka (*like-dislike*) saja, namun harus bisa berpikir kritis atas sebuah isu dan mendasarinya

dengan pengetahuan yang komprehensif. Model berpikir tesis ini menjadi modal bagi sarjana dan peneliti agar tidak terjebak pada klaim salah-benar saja. Perlu diketahui, sikap pro atau kontra tidak terlepas dari argumentasi yang kuat, afiliasi kelompok yang luas, dan pelabelan terhadap kelompok-kelompok. Model berpikir ini adalah upaya *tasāmuh* terhadap antagonisme antar kelompok, meski tidak sampai kepada perdamaian—karena memang tidak untuk disatukan.

Bagi para peneliti, penelusuran Sosiologi Pengetahuan dalam pemikiran harus dilakukan sebelum melakukan *positioning* (menentukan sikap atau posisi) terhadap diskursus yang ingin diteliti. Kritik atau dukungan yang diajukan telah melalui tahapan pembacaan yang luas dari berbagai sudut pandang, sehingga argumentasi yang diberikan adalah argumentasi yang didasari dengan pengetahuan yang komprehensif.

D. Kajian Pustaka

Naṣr Hāmid Abū Zayd terkenal dengan gagasannya yang kontroversial, sehingga tidak mengagetkan jika ia mendapatkan perhatian lebih dari para peneliti. Penelitian beragam mulai dari kajian teori, studi kritis, hingga kritik tajam terhadap pemikiran Naṣr Hāmid Abū Zayd telah dilakukan para peneliti dan sarjana muslim dewasa ini. Alih-alih bersifat negatif, respon yang ia dapat dari para kesaarjanaan muslim justru beraneka ragam. Kendati demikian, fenomena ini sejatinya menjadikan penelitian di bidang ilmu al-Qur’an kembali menjadi dinamis, senantiasa berkembang, dan produktif. Berkaitan dengan penulisan tesis ini, tulisan mengenai Naṣr Hāmid Abū Zayd tersebar dengan banyak fokus kajian; wahyu, hermeneutika, teks, hingga aplikasi teori interpretasinya terhadap pembacaan al-Qur’an.⁵⁸

Berkenaan dengan konsep wahyu, sebuah artikel berjudul *Transmisi Wahyu: Antara Filsafat Takwil Naṣr Hāmid Abu Zaid dan Teori “Message Production” Ilmu Komunikasi* berbicara bahwa gagasan transmisi wahyu Naṣr Hāmid Abū Zayd dan metode yang diajukannya dianggap dapat mengikuti problem zaman, lebih relevan, dan selaras dengan teori komunikasi modern, Katherine Miller.⁵⁹ Dalam perspektif lain, sebuah tulisan berjudul *Kritik Terhadap Konsep Tanzil Naṣr Hāmid Abū Zayd dan Implikasinya Terhadap Status Al Qur’an* juga membahas tentang konsep pewahyuan bagian *tanzil* dengan memberikan kritik bahwa konsep Tuhan yang difahami Naṣr Hāmid menjadi cikal

⁵⁸ Mulawarman Hannase, “Transmisi Wahyu: Antara Filsafat Takwil Nasr Hamid Abu Zaid dan Teori ‘Message Production’ Ilmu Komunikasi,” *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Keislaman* 1, no. 2 (14 Oktober 2019): 1–16, <https://doi.org/10.36671/mumtaz.v1i2.7>; Miftahuddin dan Irma Riyani, “Wahyu dalam Pandangan Naṣr Hāmid Abū Zayd,” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 3, no. 1 (Juni 2018): 12–21, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v3i1.3127>; Muzayyin, “Kritik Terhadap Konsep Tanzil Naṣr Hāmid Abū Zayd dan Implikasinya Terhadap Status al-Qur’an,” *El-Mu’jam. Jurnal Kajian Al Qur’an dan Al-Hadis* 1, no. 1 (5 Desember 2021): 27–47, <https://doi.org/10.33507/el-mujam.v1i1.333>.

⁵⁹ Hannase, “Transmisi Wahyu,” 1.

bakal perbedaan pandangan konsep *tanzil* dengan ulama mayoritas.⁶⁰ Hal serupa dituliskan oleh Miftahuddin dan Irma dalam *Wahyu dalam Pandangan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd* namun dengan tokoh yang berbeda yakni Roman Jakobson.⁶¹ Kedua tulisan ini berusaha mengidentifikasi teori mana yang diadopsi Naṣr Ḥāmid dalam perumusan konsep pewahyuannya. Sedangkan bagian interaksi pro-kontra konsep wahyu kesarjanaan muslim sama sekali belum disinggung.

Model penulisan konsep wahyu Naṣr Ḥāmid lainnya bersifat komparatif dengan membandingkan konsep wahyunya dengan tokoh lain. Sebuah artikel dari Zahedi dan Majid Ebrahimi mengomparasikan pemikiran wahyu antara Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dengan Morteza Motahari.⁶² Sementara tesis dari Mufidah mencoba membandingkan konsep wahyu Naṣr Ḥāmid dengan M. Arkoun.⁶³ Kedua tulisan ini mengungkap persamaan dan perbedaan konsep Naṣr Ḥāmid dengan masing-masing tokoh, dan tidak mendialogkan keberagaman respon tokoh-tokoh pro-kontra yang mengitari Abū Zayd.

Lebih luas, sebuah artikel yang masih memiliki relasi terhadap konsep wahyu Naṣr Ḥāmid berjudul *Al-Qur'an dalam Pandangan Hermeneutika Nasr Hamd Abū Zayd*—meskipun tidak menjadi pokok pikirannya—berbicara mengenai status “produk budaya” yang dilabelkan Naṣr Ḥāmid terhadap al-Qur'an. Berulang kali artikel ini menegaskan bahwa memahami konsep wahyu menjadi pintu gerbang pemahaman terhadap pemikiran Naṣr Ḥāmid, sebab dari sana lah status al-Qur'an ala Naṣr Ḥāmid dianggap berbeda dengan ulama klasik. Proses wahyu berubah menjadi takwil ketika proses Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW. Maka dari itu teks ilahiah berubah menjadi teks manusiawi dan Nabi Muhammad SAW dianggap sebagai mufassir pertama. Artikel ini juga memuat contoh penerapan hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dalam menafsirkan beberapa ayat al-Qur'an; poligami dan waris. Dalam memandang pemikiran Naṣr Ḥāmid, artikel ini terhenti pada ketidaksetujuan penulis tanpa diberikannya sebuah konsep lain yang dianggap lebih proporsional.⁶⁴ Penelitian ini cenderung menguraikan pemikiran konsep wahyu beserta implikasinya

⁶⁰ Muzayyin, “Kritik Terhadap Konsep Tanzil Nasr Hamid Abū Zayd Dan Implikasinya Terhadap Status Al Qur'an,” *El-Mu'Jam. Jurnal Kajian Al Qur'an dan Al-Hadis* 1, no. 1 (5 Desember 2021): 46, <https://doi.org/10.33507/el-mujam.v1i1.333>.

⁶¹ Miftahuddin dan Irma Riyani, “Wahyu dalam Pandangan Nasr Hamid Abū Zayd,” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (Juni 2018): 12, <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v3i1.3127>.

⁶² Mohamed Sadiq Zahedi dan Majid Ebrahimi, “The Nature of Revelation: A Comparison of the Ideas of and Naṣr Ḥāmid Abū Zayd,” *Philosophical Meditations* 4, no. 12 (22 Mei 2014): 143.

⁶³ Fajriatul Mufidah, “The Revelation in the Perspective of Mohammed Arkoun and Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: A Comparative Study” (undergraduate, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2012), <http://digilib.uinsa.ac.id/20575/>.

⁶⁴ M Tohir, “Al-Qur'an dalam Pandangan Hermeneutika Nasr Hamd Abū Zayd,” *al-Thiqah* 2, no. 1 (April 2019).

terhadap cara menafsirkan ayat al-Qur'an, sehingga belum dapat menjawab problem antagonisme dua kubu beserta mengungkap latar belakangnya.

Melalui penjabaran di atas, kajian mengenai konsep wahyu yang dikemukakan oleh Naṣr Hāmid Abū Zayd sekadar berkuat pada penyalahan atau pembenaran yang terefleksi dari kajian teoritis dan kajian kritik. Respon pro-kontra para pakar dalam medan kajian Naṣr Hāmid Abū Zayd rupanya merupakan hal yang terus-menerus terjadi sehingga menjadi studi yang menarik. Sementara itu, penelitian yang membahas respon yang beragam belum tersentuh. Di titik tersebut, peneliti ingin menegaskan kajiannya pada fenomena keserjanaan muslim Indonesia yang berdebat tentang konsep wahyu Naṣr Hāmid Abū Zayd. Bukan untuk menyalahkan maupun membela, namun penelitian ini melihat sosio-historis di balik argumentasi masing-masing kelompok. Di sinilah penulis ingin mewedahi fenomena pro-kontra tersebut ke dalam sebuah kajian yang sistematis dengan pendekatan Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim.

E. Kerangka Teori

Konsep wahyu Naṣr Hāmid Abū Zayd memicu terbaginya tokoh keserjanaan muslim ke dalam dua kubu; pro dan kontra. Hal ini menjadi sesuatu yang menarik, mengingat tokoh-tokoh tersebut berangkat dari sumber yang sama, yakni kitab dan tulisan karya Naṣr Hāmid. Fenomena ini memunculkan pertanyaan, *mengapa muncul respon yang berbeda? adakah sesuatu yang melatarbelakangi seorang tokoh sehingga memutuskan berada di kubu pro atau kontra?* Fenomena ini mengajak kita untuk berfikir lebih kritis dalam melihat kemunculan sebuah pengetahuan dari sisi keterkaitannya dengan hal-hal yang mengitarinya; kehidupan tokoh. Bagaimanapun kita harus menyadari bahwa manusia mengalami relasi timbal-balik antara sesuatu di luar diri (eksternal) dan di dalam diri (internal).⁶⁵

Penelitian ini sedang ingin menjawab rumusan masalah dalam sub bab sebelumnya dan darinya dibutuhkan teori yang mampu menjadi pisau analisisnya. Penelitian ini tidak sedang ingin berkata benar-salah atas komentar masing-masing kubu terhadap konsep wahyu Naṣr Hāmid, namun ia ingin menggali cara berfikir masing-masing kubu, sebab logika berpikir tidak dapat dideteksi tanpa melihat asal usul sosial yang jelas. Masing-masing tokoh tentu berdiri pada posisinya tak hanya mewakili dirinya, namun juga kelompok yang ia suarakan dan memiliki nalar berpikir yang serupa. Maka dari itu diperlukan pendekatan yang dapat melihat situasi historis tertentu yang menjadi pondasi pemikiran masing-masing kubu pro maupun kontra, beserta melihat jaringan yang berpengaruh atas lahirnya gagasan pemikiran tersebut.

Mannheim dalam bukunya, *Ideologi dan Utopia* menyatakan bahwa tugas Sosiologi Pengetahuan adalah memahami bangunan pemikiran dalam bingkai

⁶⁵ Soerjono Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis* (Jakarta: Penerbit CV. Rajawali, 1985), 16.

latar belakang yang nyata dan konkret, yang lahir dari situasi sosial-historis, yang melahirkan gagasan individu yang bervariasi secara sangat bertahap dan sistematis. Sosiologi Pengetahuan memandang bahwa sejatinya individu yang berfikir selalu berada dalam kelompok tertentu yang memiliki nalar berpikir yang khas dalam menanggapi situasi tertentu, sehingga ia memiliki ciri khas dalam menentukan posisi umum mereka.⁶⁶ Sosiologi Pengetahuan tidak berorientasi untuk mengkritik pemikiran yang dianggap salah, justru Sosiologi Pengetahuan memandangnya sebagai perbedaan yang tak harus disatukan.⁶⁷ Sosiologi Pengetahuan digunakan dalam penelitian ini untuk menggali keterkaitan antara kehidupan tokoh kesarjanaan muslim dengan respon yang mereka bangun. Darinya, akan didapatkan bagaimana sebuah pengetahuan (dalam konteks ini adalah respon antar kubu) muncul ditinjau dari sudut pandang sosiologi.

Karl Mannheim memang tidak bisa dikatakan sebagai peletak dasar Sosiologi Pengetahuan sebagai satu cabang baru dalam rumah besar sosiologi.⁶⁸ Kendati demikian, apabila para sosiolog ingin meneliti Sosiologi Pengetahuan maupun fenomena pro-kontra, maka rumusan dari Karl Mannheim lah yang mereka gunakan. Karya-karya Mannheim telah banyak diterjemahkan sehingga jangkauan pembaca lebih luas. Karya Mannheim juga tidak terlalu bercorak filsafat layaknya milik Scheler, tokoh Sosiologi Pengetahuan semasanya. Sosiologi Pengetahuan di tangan Mannheim menjadi suatu metode yang berperan positif dalam menelaah hampir di setiap lini pemikiran manusia.⁶⁹

Karl Mannheim lahir dari pasangan orangtua Hungaria-Jerman pada tahun 1893.⁷⁰ Sosok berdarah Yahudi ini mengambil kelas filsafat, Budapest-Hungaria. Mannheim menikah dengan teman kuliahnya, Juliska Lang, dan menetap di Heidelberg sejak tahun 1919. Hampir satu dekade di sana, Mannheim akhirnya pindah ke Frankrut pada 1928 dan meraih gelar profesornya di bidang sosiologi.⁷¹ Mendapat tekanan politik dari kekuasaan Hitler pada tahun 1933, Mannheim akhirnya diberhentikan dari Frankrut. Ia memutuskan untuk pindah ke London dan menjadi pengajar sosiologi di London School of Economics. Tahun 1946

⁶⁶ Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, 2–3.

⁶⁷ Mannheim, 288–89.

⁶⁸ Max Scheler dan Karl Mannheim disebut sebagai peletak dasar sosiologi pengetahuan yang lahir dari gemuruh zaman yang sama, yakni Perang Dunia I. Baum Gregory, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme (sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim rentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif)*, trans. oleh Achmad Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogyakarta, t.t.), xvii; Hanya saja, penerjemahan karya Scheler tidak semasih milik Karl Mannheim. Fanani, *Metode Studi Islam (Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Sudut Pandang)*, 35.

⁶⁹ Fanani, *Metode Studi Islam (Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Sudut Pandang)*, 34–35.

⁷⁰ Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 1.

⁷¹ Fanani, *Metode Studi Islam (Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Sudut Pandang)*, 35; Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 1.

Mannheim mendapat gelar profesor ilmu pendidikan dari University of London.⁷² Tak sampai di sana, kiprah Mannheim di bidang sosiologi sangat besar. Selama di Inggris, Mannheim menyunting *The International Library of Sociology and Social Reconstruction*, yang memberikan sumbangsih besar khususnya bagi perkembangan sosiologi di Inggris. Mannheim sempat dicalonkan sebagai direktur UNESCO, namun ia menghembuskan nafas terakhirnya pada tahun 1947.⁷³

Usia Mannheim bisa dikatakan singkat, namun karya-karyanya sangat bermanfaat bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Perjalanan intelektual Karl Mannheim secara garis besar dapat dipetakan menjadi dua bagian; periode Jerman dan periode Inggris. Ternyata lokasi sosial di mana Mannheim hidup berdampak pada gagasan yang ia kemukakan. Dominasi positivisme dan kekuasaan politik menjadikan muatan Sosiologi Pengetahuan versi Mannheim lebih bercorak sosiologis, dibanding tokoh sezamannya yakni Scheler yang lebih bercorak filosofis.⁷⁴

Mannheim memulai hidupnya di Jerman menjelang meredanya Perang Dunia I, di sanalah Mannheim produktif memunculkan karya-karya berdasarkan keahlian dan minatnya. Sejak di Hungaria, ia telah tertarik pada dunia filsafat dan berhasil berkontribusi dalam dunia ini melalui tulisannya yang berjudul *Soul and Culture* (1918). Dekade berikutnya, karya-karyanya terfokus pada masalah penafsiran, epistemologi, hingga proses sosial yang mempengaruhi sebuah gagasan. Buku *Ideology and Utopia* terbit pada tahun 1929, disusul karyanya yang berjudul *Problems of Sociology In Germany* (1929), *The Sociology of Knowledge* (1931), dan *The Tasks of Sociology Called for by the Present* (1932). Berbeda dengan fokusnya di Jerman, Mannheim menggeser fokus karya-karyanya pada isu perencanaan masyarakat. Beberapa buku karyanya periode Inggris antara lain; *Man and Society in an Age of Reconstruction* (1935), *Diagnosis of Our Time* (1943), dan *Freedom, Power, and Democratic Planning* (1950) yang diterjemahkan tiga tahun pasca wafatnya Mannheim.⁷⁵ Begitulah, karya Mannheim memang diterbitkan tak hanya semasa ia hidup, namun juga setelah ia tiada. Beberapa bahan kuliah yang disunting oleh J.S. Eros dan W.A.C. Stewart, mahasiswa Mannheim, dikodifikasi dan diterbitkan pada tahun 1957 berjudul *Systematic Sociology, An Introduction to the Study of Society*.⁷⁶

⁷² Gregory, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, xviii; Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 1–2.

⁷³ Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 2.

⁷⁴ Gregory, *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme*, xviii.

⁷⁵ Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 2.

⁷⁶ Lihat selengkapnya karya-karya Mannheim yang diterbitkan baik selama ia hidup maupun setelah ia meninggal. Soekanto, 4–5.

1. Sosiologi Pengetahuan Sebagai Metode dan Teori

Sosiologi Pengetahuan seringkali dikaitkan dengan teori ideologi. Keduanya memang membahas latar belakang sosial pemikiran seseorang, namun keduanya memiliki ranah dan tugasnya masing-masing. Fokus teori ideologi bersifat partikular, ia berusaha melakukan penyingkapan hingga kritik atas pernyataan yang mengandung kekeliruan, kebohongan, falsifikasi demi kepentingan yang disadari oleh partai politis. Kendati demikian, konsep ideologi tidak bermaksud meruntuhkan keseluruhan subjek yang melontarkan pernyataan tersebut. Sedangkan tugas Sosiologi Pengetahuan berusaha memberikan kesadaran bahwa latar belakang sosial-historis yang berbeda akan membawa kepada struktur mental yang berbeda pula. Sosiologi Pengetahuan tidak sampai kepada titik mengkritik pemikiran yang dianggap keliru, namun Sosiologi Pengetahuan memeriksa pernyataan-pernyataan dan memandangnya sebagai sesuatu yang tak harus sama bagi semua orang. Sosiologi Pengetahuan memandang pemikiran yang beragam sebagai sesuatu yang wajar keberadaannya dan membiarkan perbedaan itu ada di dalam arus perkembangan masyarakat.⁷⁷

Diksi ideologi dalam konteks Sosiologi Pengetahuan tentu berbeda dengan ideologi dalam sudut pandang “teori ideologi”. Istilah ideologi dalam Sosiologi Pengetahuan tidak merujuk pada rasa skeptis terhadap kekeliruan sebuah pemikiran. Terminologi ideologi tersebut juga tidak bermaksud mencela, namun merujuk pada kepentingan riset yang berorientasi pada munculnya persoalan struktur sosial menyatakan sikapnya dalam pernyataan-pernyataan. Maka dari itu pemilihan diksi “perspektif” lebih dianjurkan dalam Sosiologi Pengetahuan dibanding “ideologi, untuk mengungkapkan cara subjek menyadari kenyataan segala sesuatu ditentukan oleh latar belakang sosial dan historis.”⁷⁸

Sosiologi Pengetahuan, sebagai salah satu cabang termuda sosiologi, mendefinisikan dirinya sebagai teori juga sebuah metode. Sebagai sebuah teori, Sosiologi Pengetahuan mengambil dua wajah. Pertama, Sosiologi Pengetahuan sebagai sebuah penyelidikan yang didasarkan pada percobaan—bersifat empirik—melalui penjelasan dan analisis struktural mengenai cara hubungan sosial dapat mempengaruhi pemikiran. Kedua, penyelidikan empiris tersebut pada taraf selanjutnya menjadi riset epistemologis yang fokus pada keterkaitan hubungan sosial dan pemikiran atas masalah kesasihan. Kendati demikian, dua jenis penelitian dengan teori ini tidak selalu berkaitan dan dapat berdiri sendiri, peneliti dapat mendapat hasil empirik tanpa mengambil konklusi epistemologis.⁷⁹

Adapun Sosiologi Pengetahuan sebagai sebuah metode dalam ranah riset sosiologis-historis, ia menelusuri keterkaitan kehidupan dalam perkembangan intelektual. Selanjutnya, Sosiologi Pengetahuan berusaha untuk menampakkan kriteria yang operasional dalam kaitannya antara pikiran dan tindakan. Sosiologi

⁷⁷ Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, 288–89.

⁷⁸ Mannheim, 288–89.

⁷⁹ Mannheim, 290.

Pengetahuan akan membuka faktor non-teoritis yang signifikan dalam pengetahuan. Sosiologi Pengetahuan bertugas mengajak pada kesadaran agar mengakui keterkaitan sosio-historis dalam pengetahuan, untuk kemudian menggunakan keterkaitan tersebut untuk peninjauan ulang konklusi penelitian yang telah ada.⁸⁰

Berdasarkan filsafat ilmu, gabungan antara rasionalisme dan empirisisme menjadi landasan epistemologi Sosiologi Pengetahuan. Kebenaran intersubjektif menjadi ciri khas Sosiologi Pengetahuan, sebaliknya menolak kebenaran objektivis-positivistik. Ontologi Sosiologi Pengetahuan adalah dialektika masyarakat dan pengetahuan. Oleh itu, gagasan sebuah kelompok beserta jabatan/posisi kelompok dalam struktur sosial juga menjadi objek kajian Sosiologi Pengetahuan. Sedangkan aksiologinya adalah terciptanya pengetahuan yang terus bergerak dan adaptif terhadap perkembangan masyarakat. Terlebih lagi bagi pengembangan kajian ilmu keislaman, Sosiologi Pengetahuan membuka peluang pengembangan paradigma baru agar ilmu bisa lebih dinamis dan memperkaya metodologi ilmu keislaman.⁸¹

2. Ideologi dan Utopia dalam Tradisi Sosiologi Pengetahuan

Sosiologi Pengetahuan sebagai sebuah metode riset sosiologis-historis harus menunjukkan kemampuannya dalam riset yang aktual. Maka dari itu, diperlukan takaran dan kriteria yang berperan sebagai standar untuk menetapkan kebenaran empiris dan jaminan dalam mengontrol kebenaran-kebenaran yang terjadi dalam gejala sosiologis.⁸² Mannheim melalui Sosiologi Pengetahuan mencoba menghubungkan pemikiran seseorang dengan posisi seorang atau kelompok tersebut dalam sebuah struktur sosial, sebab ia meyakini bahwa pengetahuan, gagasan, dan pemikiran ditentukan oleh kehidupan sosial. Mannheim membedakan dua sistem gagasan menjadi dua; ideologi dan utopia.⁸³

Sejatinya terminologi ideologi dan utopia telah paten dalam tradisi ilmu sosial. Istilah ideologi populer ini dimaknai sebagai sesuatu yang tidak selaras dengan kebenaran. Pengetahuan yang ideologis lebih dekat dengan pengetahuan yang bersifat subjektif daripada informasi yang didasarkan pada informasi faktual dan fakta empiris. Seseorang yang terlalu memegang teguh suatu ideologi cenderung sulit untuk menerima ideologi lain, bahkan menegasi informasi yang tidak sesuai dengan ideologi yang mereka yakini. Sedangkan akar kata utopia berasal dari bahasa Yunani, *uo* dan *topos*, yang artinya “tidak ada di manapun”. Diksi utopia mulai dikenal sejak terbitnya buku Thomas More pada tahun 1516 dan dialihbahasakan ke dalam bahasa Inggris 35 tahun kemudian. Buku yang

⁸⁰ Mannheim, 287–88.

⁸¹ Fanani, *Metode Studi Islam (Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Sudut Pandang)*, 217–19.

⁸² Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, 333.

⁸³ George Ritzer dan Douglass J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, trans. oleh Alimandan, 6 ed. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, t.t.), 87.

membicarakan sebuah pulau bernama utopia dengan masyarakat dan sistem pemerintahan yang sangat ideal menjadikan terminologi ini populer. Kondisi yang sedemikian rupa tentu saja tidak ada dan tak akan pernah ada. Utopia akhirnya merujuk pada sebuah kondisi ideal yang mustahil terwujud, sedangkan masyarakat sistem ideal tersebut disebut masyarakat utopis. Seseorang dengan pemikiran yang utopis artinya memiliki pemikiran yang tidak realistis, penuh angan semu, dan mengawang karena ingin meraih sesuatu yang terlampaui tinggi.⁸⁴

Bagi penganut sosialisme, manusia dibentuk dari lingkungannya. Maka dari itu manusia dapat diarahkan dan dibentuk supaya berkenan untuk bekerja tanpa orientasi kekayaan materi. Sosialisme bagi para penganut kapitalisme dinilai sebagai sesuatu yang bersifat utopis sebab menyalahi tesis “manusia pada dasarnya makhluk yang untuk imbalan material”. Oleh sebab itu, sistem sosialis dianggap sebagai sesuatu yang tidak mungkin karena tidak berpijak pada realitas empiris dan hanya berdasar pada harapan ideal.⁸⁵

Mannheim, dalam usahanya memperkenalkan Sosiologi Pengetahuan, mencoba memberikan pengertian baru untuk terminologi ideologi dan utopia. Ideologi diartikan sebagai sebuah sistem gagasan yang menutupi dan melestarikan keadaan masa kini dengan interpretasi yang berdasarkan pada sudut pandang masa lalu.⁸⁶ Sebuah pengetahuan seolah sedang mengungkapkan apa yang ia ungkapkan, namun sejatinya sedang menutupi hal lain yang tak ingin menciderai tujuan utama dari pengetahuan yang sedang digagas. Gagasan ini didasarkan pada dalil-dalil yang telah ada sebelumnya. Adapun utopia adalah sistem gagasan yang memfokuskan pada masa depan dengan melampaui batasan masa kini.⁸⁷ Utopia dapat diartikan sebagai keinginan atau kondisi ideal yang ingin dicapai. Utopia disebut sebagai gagasan yang berpijak pada sistem pemikiran yang belum berlaku.⁸⁸ Mannheim membagi utopia berdasarkan probabilitasnya menjadi dua macam; (1) utopia relatif, yakni variasi utopia yang berkemungkinan untuk direalisasikan dalam sebuah sistem kemasyarakatan yang berlainan dari sistem yang sedang berlaku, (2) utopia absolut, yakni utopia yang tidak mungkin direalisasikan dalam keadaan apapun, kapanpun, dan di manapun. Konflik ideologi dan utopia inilah yang seringkali muncul di tengah masyarakat. Orang yang menganut sebuah ideologi tertentu akan sulit mempercayai ideologi lain, bahkan menganggap kemungkinan dari ideologi kelompok lain sebagai utopis yang absolut.⁸⁹

⁸⁴ Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, xvii–xviii.

⁸⁵ Mannheim, xviii–xix.

⁸⁶ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 87.

⁸⁷ Ritzer dan Goodman, 88.

⁸⁸ Fanani, *Metode Studi Islam (Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Sudut Pandang)*, 67.

⁸⁹ Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, xix–xx.

Titik koordinat inilah yang menjadi tugas Sosiologi Pengetahuan, mengeksplorasi dan menganalisis keterkaitan antara pengetahuan dengan kehidupan manusia hingga utopia relatif dan absolut dapat dibedakan. Melalui penelitian semacam ini harapannya akan memberikan kesadaran mustahilnya memisahkan pengetahuan dengan konteks pribadi dan sosial manusia di baliknya, sehingga kita dapat lebih mengerti dan menghargai perbedaan pandangan yang ada.⁹⁰

3. Tahapan Imputasi; Imputasi Asal Usul Bermakna, Asal Usul Faktual, dan Sosiologis

Setelah mengetahui selang pandang mengenai Sosiologi Pengetahuan, ideologi, dan utopia, bagian selanjutnya akan membahas peran Sosiologi Pengetahuan dalam riset. Tugas yang diemban tidak lain untuk menalar sudut pandang yang muncul dalam sejarah pemikiran dan terus menerus berada pada kedinamisan perubahan. Posisi ini ditentukan melalui metode imputasi (penyalahan) yang terbagi menjadi dua taraf, *pertama* imputasi taraf asal-usul Bermakna (*Sinn gemässe Zurechnung*) dan *kedua* imputasi taraf asal-usul Faktual (*Faktizitätszurechnung*).⁹¹

Imputasi taraf pertama *Sinn gemässe Zurechnung* menghadapi problematika interpretasi pada umumnya. Taraf ini berusaha menguraikan dan menyusun kembali nalar berpikir melalui penyelidikan terminologi, ungkapan tunggal, hingga rekaman pikiran yang berkaitan dan dapat dihubungkan kembali kepada *world view* (*weltanschauung*). Misi imputasi taraf ini adalah penyingkapan kesatuan pandangan yang menjadi dasar sebuah pemikiran. Misalnya, dikotomi sudut pandang kegiatan intelektual pada abad ke-19 selalu berakhir pada kutub liberal dan konservatif. Meski terkadang pada kenyataannya masing-masing pihak tidak sadar akan keterlibatan atau kecondongan mereka terhadap dua kutub tersebut. Pada imputasi taraf kedua *Faktizitätszurechnung*, hipotesis yang dibangun berasal dari pengandaian bahwasannya tipe ideal yang lahir dari proses pada taraf sebelumnya menjadi bahan untuk riset taraf selanjutnya, yakni persoalan sejauh mana kelompok liberal maupun konservatif berpikir tipe ideal ini dapat diwujudkan menurut kacamata mereka. Setiap pengarang harus diteliti melalui sudut pandang ini secara konsisten sehingga didapatkan gambaran nyata arah perkembangan yang benar terjadi. Pelaksanaan imputasi taraf ini mengungkap sejarah aktual dari kedua kubu yang memiliki gaya berpikir yang berbeda. Metode ini dinilai efektif untuk merekonstruksi perkembangan pemikiran. Cara ini menganalisis lebih jauh menuju unsur-unsur yang awalnya tak kasat mata dan hanya terkesan sebagai sebuah perjalanan intelektual yang tidak memiliki peranan, menjadi sesuatu yang eksplisit dan meningkatkan probabilitas

⁹⁰ Mannheim, xix–xx.

⁹¹ Mannheim, 333–34.

rekonstruksi realitas. Dampaknya, kekuatan tersembunyi yang tidak diketahui dan tidak bersuara dapat ditemukan.⁹²

Terlewatnya kedua taraf imputasi sebelumnya artinya telah tersusunnya struktur dan kecenderungan kedua gaya berpikir yang kemudian siap melaju kepada imputasi selanjutnya yakni imputasi sosiologis. Hal pertama yang harus dilakukan adalah menurunkan kelompok dan lapisan yang menjadi variasi dan perbedaan gaya berpikir. Selanjutnya, sosiolog berusaha menerangkan arah perkembangan melalui situasi struktural di dalam suatu keseluruhan yang dikondisikan oleh sejarah dalam cakupan lebih luas.⁹³ Pengamatan terhadap integrasi sosial dan berbagai bentuk kelompok sosial diperlukan dalam rangka mengetahui kekuatan di balik kecenderungan-kecenderungan dan pola-pola sosiologis.⁹⁴

a. Kerumunan

Jika sekelompok massa di sebuah pasar diamati, maka suatu massa yang diamati sama sekali tidak terintegrasi. Namun, apa yang terjadi jika perhatian dan fokus mereka teralihkan oleh adanya pencurian di sebuah toko. Bentuk perkumpulan dan terhubungnya massa tersebut bukan lagi berdasarkan pada fakta bahwa reaksi mereka adalah antara orang yang sedang berniaga ataupun antara pekerja dan majikan, melainkan mereka memberikan reaksi terhadap stimuli atau pemicu (*trigger*) yang sama; pencurian di sebuah toko. Kerumunan dapat diartikan sebagai sekumpulan manusia yang terkumpul dan terbentuk secara tiba-tiba (*spontan*), hadir secara jasmani, dan mayoritasnya memberikan respon dengan cara serupa, atas sebuah stimuli yang sama.⁹⁵ Respon seragam yang ditunjukkan massa tersebut diakibatkan karena memiliki pusat perhatian yang sama.⁹⁶

Sifat kerumunan ini adalah sementara dan labil, sebab ia muncul akibat adanya ledakan perasaan sehingga secara cepat menumbuhkan sugesti. Kerumunan yang demikian sebagai kerumunan tidak teratur, yang sekali lagi, tunduk kepada kenaikan emosional dan sebaliknya penurunan logika berpikir. Kerumunan pada tahap ini tidak bersifat konstruktif, karena tidak adanya tujuan kelompok.⁹⁷ Sebaliknya, keadaan yang disebut dengan massa pasif itu berkemungkinan berubah menjadi kelompok yang terorganisasi jika digerakkan.⁹⁸ Kontak fisik yang solid, perasaan yang memuncak, ajakan, bujukan, hasutan, sorak sorai, dan pekikan akan semakin masif ketika kepentingan yang sama (*like*

⁹² Mannheim, 334–35.

⁹³ Mannheim, 335–36.

⁹⁴ Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 93.

⁹⁵ Karl Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, trans. oleh Alimandan, 1 ed. (Jakarta: Bina Aksara, 1986), 118.

⁹⁶ Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 93–94.

⁹⁷ Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, 119.

⁹⁸ Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 94.

interest) bertransformasi menjadi kepentingan bersama (*common interest*). Kepemimpinan kerumunan yang demikian berada pada orang yang diberi kepercayaan kelompok, bukan lagi pada siapa yang memiliki jabatan sosial. Situasi tersebut membawa setiap orang bersatu melebur demi tujuan yang bersama.⁹⁹ Cara yang sering digunakan untuk memimpin kerumunan adalah melalui suara dan isyarat gerakan, dengan sugesti repetitif yang memuat kesan kuat dari sang orator.¹⁰⁰

b. Publik atau Khalayak Umum

Integrasi massa dalam kelompok sosial “publik atau khalayak umum” tidak didasarkan pada interaksi yang bersifat pribadi. Kendati respon atau reaksi tidak perlu timbul pada orang yang berdekatan secara fisik, stimuli massa ini adalah stimuli yang sama.¹⁰¹ Berbeda dari kerumunan, publik atau khalayak secara aktual terintegrasi karena memiliki tujuan yang sama. Mereka berkumpul tidak secara spontan, namun secara sadar dan sengaja berkumpul dan terintegrasi satu sama lain dan sama-sama memberikan respon atas stimuli. Misalnya adalah sekelompok masa yang berkumpul untuk menonton pertandingan sepak bola, mendengar orasi, atau menonton film. Perbedaan kedua, publik atau khalayak umum terintegrasi dalam hal waktu. Misalnya, sekelompok massa datang ke stadion dan duduk di sana secara terjadwal dan meninggalkan stadion secara terjadwal juga. Terakhir dalam publik, terdapat peran-peran yang di dalamnya ada hak-hak. Misalnya dalam sebuah pertandingan; terdapat penonton yang memiliki hak bersuara, mengapresiasi, mengkritik, atau bahkan mengancam.¹⁰²

Pengamatan lebih lanjut terhadap pola sosial ini menunjukkan bahwa terdapat suatu ruh atau semangat yang timbul dari pengalaman atau perasaan yang sama. Perasaan yang muncul tersebut seringkali terintegrasi maupun terdisintegrasi secara bersamaan, sehingga Mannheim menyimpulkan tradisi dalam diri massa yang tergabung dalam publik memiliki durasi yang relatif pendek. Hal lain yang membedakan kerumunan dengan publik adalah kemungkinan timbulnya “pendapat publik”. Pendapat publik muncul karena beberapa orang secara vokal menyuarakan pendapat, yang artinya sebagian lain boleh jadi menjadi pasif. Kemudian, beberapa orang yang artikulatif tersebut

⁹⁹ Misalnya sekelompok massa yang menyerbu Bastille pada awal peristiwa Revolusi Perancis, sejatinya mereka merupakan sebuah kelompok yang memiliki kepentingan yang sama dan kepentingan tersebut berubah menjadi kepentingan bersama yang disatukan dalam tujuan revolusi. Pemimpin di sini terpilih karena dapat menyuarakan kepentingan rakyat jelata. Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, 119.

¹⁰⁰ Mannheim, 120.

¹⁰¹ Kecuali terdapat sebuah organisasi khusus yang menaungi massa tersebut yang secara profesional menjadi pengamat untuk memberi kritik atau dukungan, pujian. Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 96.

¹⁰² Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, 120–21.

secara masif mempengaruhi massa. Oleh itu dapat disimpulkan bahwa publik adalah tipe gabungan dari kerumunan dan kelompok.¹⁰³

c. Massa Abstrak dan Publik Abstrak

Massa dan publik abstrak merupakan sekelompok masa yang kesatuannya terjadi karena stimuli yang sama namun hanya sebagian saja yang terlibat. Publik abstrak tidak dapat disebut sebagai kerumunan karena ketidakhadiran massa secara badaniah. Contoh kelompok massa dan publik abstrak dapat diketahui dari kegiatan orang-orang yang tengah mendengarkan siaran radio, tajuk, atau acara televisi dari kejauhan.¹⁰⁴ Mereka disebut sebagai massa atau publik karena kesamaannya dalam hal pengalaman yang dirasakan, yakni sesuatu yang mereka tonton, dengar, dan rasakan. Mereka juga tidak disebut kerumunan, karena mereka tidak perlu hadir langsung untuk mendapatkan pengalaman tersebut. Maka dari itu, biasanya integrasi sosial jenis ini tidak melibatkan keseluruhan dirinya dalam mendengar atau membaca.¹⁰⁵

Hak massa abstrak tetap ada, yakni hak untuk menilai pengalaman yang mereka peroleh—misalnya tajuk rencana yang mereka baca—mereka bisa menerima atau menolak. Fungsi ini terjamin, namun bersifat fluktuatif, ia bergantung pada integrasi sosial. Apabila sikap yang diambil adalah menurut sugesti sebagai mana anggota kerumunan, maka kelompok ini disebut dengan kerumunan abstrak. Akan tetapi jika kelompok ini bereaksi kepada tajuk sebuah koran, maka ia disebut anggota publik abstrak. Iklan dan tajuk rencana sebuah koran dibentuk dengan indikator penilaian dalam logika kita.¹⁰⁶

Masing-masing anggota masyarakat memang senantiasa pada garis ambiguitas (makna ganda). Misalnya saja, seorang anggota keluarga yang sekaligus menjadi politisi mewakili sebuah partai politik. Perbedaan sikap ketika dirinya menjadi anggota keluarga dan politisi dapat terlihat karena sikap seseorang ditentukan oleh tipe motivasi tertentu. Seseorang tersebut secara kompleks memiliki sikap politis, sikap estetis, sifat kekeluargaan, penilaian tertentu atas masalah seksual, dan sebagainya.¹⁰⁷ Akan tetapi, jika orang tersebut menjadi bagian dari publik untuk sementara waktu, maka ia akan menahan sikap-sikap yang sejatinya ada pada dirinya dan memasrahkan kesan publik untuknya. Misalnya saja seorang partai komunis yang mengikuti perkuliahan dosen liberal mengenai kebebasan pers, maka ia harus menahan sikap yang tertanam pada dirinya sebagai komunis. Jika ia tak melakukan hal tersebut ia tak akan membaur

¹⁰³ Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 96–97.

¹⁰⁴ Soekanto, 97.

¹⁰⁵ Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, 121–22.

¹⁰⁶ Mannheim, 122.

¹⁰⁷ Mannheim, 122.

dan diterima dalam publik baru tersebut, kecuali, ia sengaja memberi jarak dan bersikap memberi kritik.¹⁰⁸

Kebebasan berpikir dalam konsteks sosiologi terjadi ketika manusia dapat mengolah idenya tanpa terkungkung dengan kelompok yang berpola dan terorganisir, tetapi dapat secara fleksibel bereaksi terhadap integrasi dari berbagai massa abstrak. Selama semangat tradisional kelompok tidak dicampurkan dengan semangat publik, maka akan terjadi keseimbangan.¹⁰⁹

d. Kelompok-kelompok Terorganisasi

Kelompok-kelompok terorganisasi termasuk integrasi sosial yang relatif lama. Mereka merespon sesuai dengan kekuatan sosial tertentu. Tidak hanya bereaksi pada pemicu eksternal, mereka juga bereaksi terhadap anggota.¹¹⁰ Contoh dari kelompok terorganisasi adalah: keluarga, marga, suku, komunitas gereja, partai politik, birokrasi, dan negara.¹¹¹ Beberapa ciri utama kelompok terorganisasi antara lain ¹¹²;

- 1) Usia respon relatif tetap dan bertahan lebih lama.
- 2) Adanya pembagian tugas kerja menurut tingkatan tertentu.
- 3) Di bawah naungan instansi atau lembaga dengan pembagian fungsi tertentu.
- 4) Adanya peraturan atau norma tertentu yang mengikat anggota kelompok dan harus dipatuhi. Jika terjadi perbedaan, maka anggota kelompoklah yang harus menyesuaikan diri terhadap standar kelompok.
- 5) Adanya ideologi khas kelompok. Ide kelompok disebut sebagai mekanisme pertahanan untuk kemudian menjadi rasionalisasi demi tercapainya kepentingan kelompok. Hal yang demikian terkadang menjadi kebohongan yang tidak disengaja. Sebagai contoh, sebuah partai politik mengklaim ideologinya adalah untuk mendukung pertumbuhan ekonomi masyarakat, namun fungsi di sisi lain ialah sebagai wadah untuk mempertahankan jabatan para penguasanya guna mendapat hak-hak istimewa. Fungsi yang kedua ini tentu tidak tertuang eksplisit dalam program kerjanya maupun ucapannya dalam orasi, namun dapat kita lihat dalam perbuatan nyata.
- 6) Setiap kelompok memiliki kepentingan bersama, namun di sisi lain para anggota memiliki kepentingannya masing-masing.
- 7) Setiap kelompok memiliki sistem pembagian kekuasaan yang dinaungi oleh kekuatan organisasi.
- 8) Setiap kelompok menghadirkan kondisi, ketegangan internal, spesifikasi, badan penindasan dan pemecatan, represi, dan konflik yang khas.¹¹³

¹⁰⁸ Mannheim, 122.

¹⁰⁹ Mannheim, 123.

¹¹⁰ Mannheim, 123; Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*.

¹¹¹ Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, 125.

¹¹² Mannheim, 122–23.

¹¹³ Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 99–100.

e. Tipe-tipe Pengelompokan

Kuantitas dari sebuah kelompok menjadi indikator untuk mengetahui tipe-tipe pengelompokan. Terdapat perbedaan yang signifikan antara kelompok yang terdiri atas dua, tiga, atau sekian anggota. Maka dari itu, tipe-tipe kelompok akan dibahas menurut jumlahnya, dimulai dari kelompok yang paling kecil.

Kelompok pertama yang akan dibahas adalah “kelompok kecil” atau bisa disebut juga “kelompok semua”, dan yang paling sederhana adalah “pasangan”. Pasangan ini dapat terbentuk berdasarkan kelamin, misalnya seorang pria dan wanita yang saling mencintai—disebut suami istri. Ada juga pasangan yang terdiri dari dua orang yang berbeda generasi, misalnya ayah dan anak lelakinya atau ibu dan anak perempuannya. Selain itu, ada juga pasangan yang terbentuk dari generasi yang sama, misalnya seorang anak laki-laki dengan saudara perempuannya. Hubungan pasangan disandarkan pada hubungan persaudaraan atau subordinasi seperti tuan dan budaknya, guru dan muridnya, majikan dan buruhnya. Kelompok ini tidak dapat dibentuk hanya dengan waktu dan interaksi yang singkat. Hanya hubungan yang tetap dan kontinu yang dapat membentuk kehidupan kelompok.¹¹⁴ Hubungan pasangan termasuk kepada kelompok yang paling intensif, karena hubungan ini berasaskan perasaan kemanusiaan yang mendalam, keintiman, persaudaraan, dan perasaan cinta.¹¹⁵

Kelompok yang terdiri atas tiga orang sejatinya menjadi perluasan dari pasangan, hanya saja keseimbangan antar anggota kelompok akan berbeda dari kelompok pasangan. Kecemburuan adalah gejala yang khas dalam kelompok ini. Kompetisi antara dua orang guna memperoleh lebih banyak perhatian dan simpati dari anggota ketiga menjadi penanda terjadinya hubungan segitiga. Jika manusia awam menganggap tingkah laku manusia adalah stabil dan konstan, maka penelitian terhadap kelompok kecil mengungkap hal sebaliknya. Sikap dan tingkah seseorang berubah sejalan dengan perubahan yang mengitarinya. Kendati demikian, sejatinya tidak ada klasifikasi pengelompokan sosial yang paten dan eksklusif, karena semua bergantung pada sudut pandang yang dijadikan titik tolaknya, dan tergantung pada kepentingannya dalam penelitian dan wujud objeknya.¹¹⁶

Menurut Karl Mannheim, inilah alasan baginya untuk mencoba membuat klasifikasi tipe-tipe pengelompokan sosial. Mula-mula, kita harus membedakan antara pengelompokan statistik dan pengelompokan menurut gejala sosiologis. Pengelompokan berdasarkan statistik murni berdasar pada ciri-ciri yang sama tanpa adanya integrasi nyata. Keberadaan penyatuan pengelompokan hanya ada di dalam horizon pemikiran ahli statistik, misalnya pengelompokan; laki-laki, perempuan, berambut hitam, bermata biru, berusia di bawah 30 tahun, buruh, pengusaha, dan lain sebagainya. Kekurangan dari klasifikasi ini adalah kelompok

¹¹⁴ Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, 127.

¹¹⁵ Mannheim, 127–28.

¹¹⁶ Mannheim, 128.

hanya terdiri dari sesuatu yang dapat diukur dengan jelas, karenanya kriteria eksternalnya harus dideskripsikan secara jelas. Sebaliknya, masyarakat umumnya bertindak atas dasar rangsangan psikologis daripada menurut ciri-ciri eksternalnya. Maka dari itu, kolaborasi klasifikasi statistik dan ikatan sosial akan berguna untuk membantu memahami proses sosial.¹¹⁷

Klasifikasi kelompok, menurut Ferdinand Tonnies, dibagi menjadi dua; komunitas dan perserikatan. Komunitas ialah sekelompok manusia yang hidup bersama sehingga memiliki sesuatu yang dimiliki secara bersama yang tidak dibagi, juga memiliki kepentingan khusus dan bersama. Cakupan komunitas cukup luas, meliputi seluruh aspek kehidupan anggotanya. Hal yang unik dari sebuah komunitas antara lain, sekali seseorang masuk sebuah komunitas, maka kemungkinan ia akan hidup selamanya menjadi anggotanya. Menjadi anggota komunitas yang lebih kecil tidak menafikan untuk menjadi bagian dari komunitas yang lebih besar. Misalnya, menjadi bagian dari komunitas bernama desa, maka ia juga bagian dari komunitas lebih besar yang disebut bangsa. Komunitas menempati wilayah tertentu. Kendati demikian, kehidupan bersama harus diadakan demi terciptanya ikatan sosial. Contoh komunitas adalah suku, desa, kota, dan bangsa. Partai politik, perusahaan dagang, dan organisasi profesi berada di luar definisi komunitas.¹¹⁸

Klasifikasi kedua adalah perserikatan. Ia secara sengaja dibentuk guna mencapai kepentingan bersama. Hubungannya dengan komunitas, perserikatan adalah sebuah organisasi yang berada dalam sebuah komunitas. Kita hidup dan lahir dalam sebuah komunitas, namun kita bisa memilih perserikatan yang akan kita bergabung di dalamnya. Kenyataannya, antara komunitas dan perserikatan berada pada garis tipis yang berdampingan. Misalnya keluarga, yang awalnya diklasifikasikan sebagai komunitas karena keluarga mencakup segala aspek kehidupan, dapat diklasifikasikan menjadi perserikatan dalam konteks keluarga dalam masyarakat modern.¹¹⁹

f. Negara

Terlepas dari sekian kelompok sebelumnya, terdapat sebuah kelompok yang memiliki sebuah kekuatan besar, yang disebut negara. Ia memiliki kekuatan untuk—sedikit banyak—mengatur anggotanya. Ia memiliki kekuasaan paling mengikat dibanding kelompok-kelompok sebelumnya, untuk mempersatukan berbagai pihak yang sedang berposisi, berkompetisi, maupun berkoalisi, dalam wilayahnya.¹²⁰ Setiap negara memiliki standar kebenarannya bagi sistem kepercayaan, tradisi, hukum, kebebasan berpendapat, dan sebagainya. Paksaan dan kekerasan dalam upaya menciptakan ketertiban dianggap legal selama berdasar pada aturan negara yang sah. Negara, dalam keadaan stabil,

¹¹⁷ Mannheim, 129.

¹¹⁸ Mannheim, 129–30.

¹¹⁹ Mannheim, 130.

¹²⁰ Mannheim, 134.

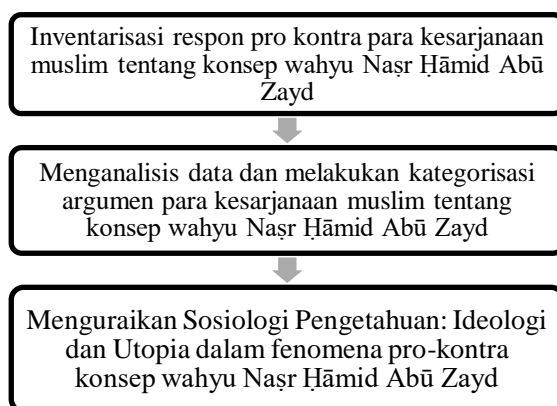
kekuasaannya akan terbatas oleh kekuasaan negara lain dalam hubungan internasional. Sedangkan jika terjadi revolusi, negara hilang digantikan oleh bagian-bagian yang semula tercakup dalam “negara”.¹²¹

F. Alur Berpikir

Hasil yang menjadi orientasi penelitian ini meliputi; peta argumentasi pro-kontra konsep wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, hal-hal yang mempengaruhi kesimpulan tokoh untuk mendukung atau menolak konsep wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd melalui perspektif Sosiologi Pengetahuan. Maka dari itu, sebuah alur harus dirumuskan untuk dapat sampai kepada hasil yang ingin dituju.

Sebelum melakukan *positioning* terhadap masing-masing tokoh, penulis harus melakukan inventarisasi argumen para kesarjanaan muslim di Indonesia yang memiliki sebuah karya berupa responnya terhadap konsep wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, baik keseluruhan karya maupun bagian dari sebuah buku besar.

Data argumentasi tersebut diolah hingga diketahui bagian apa saja yang paling mendapat *spotlight* dari para pakar sehingga dapat terlihat peta argumentasinya. Melalui perspektif Sosiologi Pengetahuan, ideologi, utopia, dan tahapan imputasinya. Hilir dari penelitian ini adalah mendapatkan medan argumentasi para pakar terhadap konsep wahyu Naṣr Ḥāmid beserta aspek sosial yang melingkupinya.



Gambar 1 Alur Berpikir

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Tesis ini secara eksklusif akan membahas fenomena perdebatan para kesarjanaan muslim Indonesia mengenai pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd perihal wahyu. Tesis ini akan disampaikan secara naratif melalui analisis sumber-sumber

¹²¹ Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 108.

yang ada menggunakan teori yang telah ditentukan. Maka dari itu, penulisan tesis ini bersifat kualitatif, begitupun karena ia tidak melalui penelitian yang memerlukan penghitungan statistis.¹²²

Penelitian ini berusaha melihat fenomena pro kontra konsep wahyu Naṣr Hāmid Abū Zayd secara lebih kritis dengan melihat hal-hal yang melatarbelakangi sikap pro-kontra masing-masing tokoh. Demi tercapainya hal tersebut, penulis menggunakan pendekatan Sosiologi Pengetahuan sebagai objek formal penelitian ini. Penelitian ini menggunakan studi kepustakaan (*library research*) menggali data-data perdebatan keserjanaan muslim Indonesia dalam buku-buku mereka.

2. Sumber Data

Sumber data sebuah penelitian dibedakan menjadi dua: sumber data primer dan sumber data sekunder. Penelitian ini sangat memerlukan data dari berbagai bacaan mengenai pemikiran Naṣr Hāmid Abū Zayd tentang wahyu, kritik konsep wahyu dari para keserjanaan muslim Indonesia, kajian teoritisnya, hingga bacaan yang berisi respon para keserjanaan muslim atas pemikiran yang mengundang perdebatan. Mengingat fokus dari penelitian ini adalah inventarisasi argumen keserjanaan muslim baik yang pro maupun kontra, sehingga sumber primer penelitian ini diambil dari buku yang mengandung pernyataan seorang tokoh atas konsep wahyu menurut Naṣr Hāmid Abū Zayd.

Sumber primer dari kelompok yang kontra dengan pemikiran Naṣr Hāmid tentang wahyu diambil dari beberapa buku: *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis* karya Adnin Armas, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Quran* karya Quraish Shihab, dan *Studi Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal* karya Fahmi Salim. Sedangkan sumber primer dari kelompok pendukung pemikiran wahyu Abū Zayd digali dari beberapa buku: Moch. Nur Ichwan dalam *Meretas Keserjanaan Kritis Al-Qur'an*, Amin Abdullah dalam wawancaranya bersama Ulil Abshar Abdalla yang termaktub dalam buku Adian Husaini berjudul *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, dan Mun'im Sirry dalam *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*. Penulis juga memerlukan sumber primer yang berkaitan dengan Sosiologi Pengetahuan dan akan dikutip dari buku berjudul *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik* karya Karl Mannheim dan *Karl Mannheim: Sosiologi Sistematis* karya Soerjono Soekanto. Tokoh-tokoh dipilih berdasarkan satu negara yang sama, sebab menurut Sosiologi Pengetahuan sebuah negara memiliki kekuatan untuk mengatur anggotanya, yang mana dalam hal ini tentu akan berdampak kepada bebas tidaknya seorang tokoh mengajukan gagasannya. Keserjanaan dari Indonesia dipilih karena iklim akademis di Indonesia mewadahi keragaman berpikir.¹²³

¹²² Pupu Saeful Rahmat, "Resume Ragam Penelitian Kualitatif," *Jurnal Equilibrium* 5 (2019): 1–8, <https://doi.org/10.31227/osf.io/wtnzc>.

¹²³ Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, 134.

Sumber sekunder penelitian ini di antaranya adalah web resmi yang memuat informasi tokoh; website INSIST, website al-Fahmu Institute, website Pusat Studi al-Qur'an, hingga website lembaga pendidikan yang menaungi para tokoh pro kontra. Akun Facebook dan YouTube beserta interaksi komentar netizen juga menjadi sumber sekunder dalam penelitian ini. Sumber digital digunakan dalam penelitian ini karena dewasa ini banyak tokoh dan ulama tafsir yang menggunakan media digital dan platform di internet sebagai tempat menyampaikan gagasan. Arus informasi yang cepat dan lebih dekat antara tokoh dengan para pengikutnya (*followers* dan *subscriber*) menjadikan dinamika interaksinya lebih *up-to-date*. Berdasarkan pertimbangan di atas, sumber digital dijadikan sebagai sumber sekunder dalam penelitian ini.

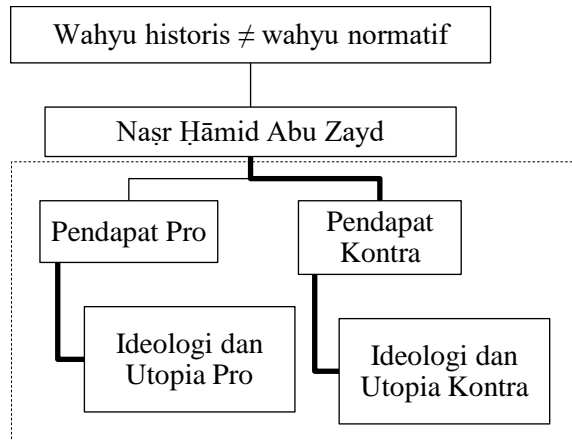
Tulisan-tulisan para peneliti yang berisi muatan yang serupa juga menjadi sumber sekunder dalam penelitian ini. Adapun penulis membatasi kajian terhadap tokoh di atas dikarenakan efisiensi waktu dan keterbatasan penulis dalam mengumpulkan seluruh karya keserjanaan muslim yang tentu saja tersebar di berbagai platform dan media baik cetak maupun elektronik. Maka dari itu, penulis hanya mengambil sumber pada tokoh yang sudah tertera di atas dengan alasan keterjangkauan dan efektivitas waktu penelitian.

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan teknik dokumentasi dalam mengumpulkan data. Tesis ini mengumpulkan data-data respon keserjanaan muslim terhadap tesis Naṣr Ḥāmid tentang wahyu, baik yang bernada positif (mendukung) maupun negatif (menolak) dari buku-buku yang tertulis pada sumber primer. Penulis memlimitasi data yang akan dianalisis responnya pada beberapa tokoh yang telah disebutkan pada bagian sumber data.

Penulis tidak sedang menghadapkan pemikiran Naṣr Ḥāmid secara *vis a vis* dengan seorang tokoh. Penulis memfokuskan kajiannya pada “turunan” fenomena Ulumul Qur'an yang terjadi pada sekeliling Naṣr Ḥāmid. Penulis benar-benar memlimitasi kajian kepada argumentasi/perdebatan yang bersinggungan dengan gagasan Naṣr Ḥāmid tentang wahyu.¹²⁴

¹²⁴ Meski begitu, penulis tidak menafikan bahwa pengkajian data-data primer berupa karya Naṣr Ḥāmid tetap perlu ditelaah sebagai konfirmasi atas respon yang beredar. Hanya saja, fokus penelitian bukan pada Naṣr Ḥāmid namun orang-orang yang bersinggungan langsung dengan Naṣr Ḥāmid. Penulis bisa dikatakan meletakkan dirinya pada pihak ketiga dan tidak sedang masuk ke dalam pusaran pro-kontra.



Gambar 2 Wilayah Kajian

4. Teknik Analisis Data

Berangkat dari fenomena perdebatan konsep wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd di kalangan keserjanaan muslim di Indonesia, peneliti tertarik untuk mengkajinya dari perspektif Sosiologi Pengetahuan.¹²⁵ Perdebatan tersebut tersebar dalam masing-masing buku yang ditulis oleh para tokoh baik pro maupun kontra. Setelah terkumpul, data tersebut dianalisis menggunakan teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim demi melihat variabel yang mendukung munculnya argumentasi yang saling berseberangan. Terdapat empat hal yang perlu dianalisis dalam Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim, yakni; ideologi dan utopia, imputasi asal usul bermakna, asal usul faktual, dan imputasi sosiologis.

Penelitian yang berasal dari fenomena di masyarakat kemudian diteliti dan dikaji hingga menghasilkan sebuah kesimpulan menggunakan model analisis induktif. Permasalahan pada analisis induktif tidak muncul dari sebuah teori atau pemikiran si peneliti. Analisis induktif ini memunculkan istilah “*ilmu muncul dari fakta dan berakhir memunculkan fakta*”.¹²⁶

H. Sistematika Penulisan

Penulis menyajikan tesis ini dalam lima bab. Bab pertama memuat beberapa kerangka dasar yang akan menjadi pijakan untuk bab-bab selanjutnya. Adapun rinciannya sebagai berikut; *pertama*, latar belakang masalah, *kedua* rumusan masalah, *ketiga*, tujuan dan manfaat penelitian, *keempat*, kajian pustaka, *kelima*, kerangka teori yang memuat penjelasan mengenai teori yang digunakan dalam penelitian ini yakni Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim, biografi Karl

¹²⁵ Perlu ditegaskan bahwa objek material penelitian ini adalah perdebatan keserjanaan muslim Indonesia terhadap konsep wahyu Naṣr Ḥāmid, sementara objek formalnya adalah Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim.

¹²⁶ Nusa Putra dan Santi Lisnawati, *Penelitian Kualitatif Pendidikan Agama Islam*, Pertama (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012), 24–25.

Mannheim dan, bagaimana Sosiologi Pengetahuan mengarahkan peneliti menuju kesadaran historis dari sebuah pemikiran, *keenam* alur berpikir, *ketujuh* metode penelitian yang berisi tentang jenis penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, dan teknik analisis data, dan *kedelapan*, sistematika penulisan.

Adapun bab kedua, penulis akan membaginya menjadi dua subbab; (1) informasi mengenai wahyu, pengertian, proses turunnya al-Qur'an, hingga status al-Qur'an dan (2) wahyu menurut keserjanaan muslim kontemporer dan keserjanaan Barat. Adapun tokoh yang mewakili keserjanaan muslim adalah Abdullah Saeed, Fazlur Rahman, dan M. Arkoun, sedangkan tokoh yang mewakili keserjanaan Barat adalah Richard Bell, Theodor Noldeke, Wilfred Cantwell Smith, dan Montgommery Watt. Sub-bab di atas dapat mewakili perkembangan makna dan konsep wahyu dari berbagai sudut pandang.

Bab selanjutnya berisi gagasan wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sebagai pemicu perdebatan, diikuti dengan data argumentasi para cendekiawan muslim Indonesia yang merespon konsep wahyu Naṣr Ḥāmid. Pendapat mereka dibagi menjadi dua judul; kubu pro dan kubu kontra.

Bab keempat menjadi bagian krusial dalam penulisan tesis ini. Pada bab ini akan disampaikan uraian hasil dari peta argumentasi pro-kontra, di bagian apa saja keserjanaan muslim memberikan atensinya. Pada bab ini pula akan disampaikan analisis perbedaan argumentasi atas konsep wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd yang ditinjau dari sudut pandang Sosiologi Pengetahuan.

Bab kelima menjadi penutup tulisan ini, terbagi atas kesimpulan, implikasi hasil penelitian, serta saran. Kesimpulan pada bab lima berisi jawaban atas dua rumusan masalah yang telah diajukan pada bab pertama. Adapun implikasi dan saran memuat limitasi penelitian dan bagian yang berpotensi untuk dikembangkan, sehingga ke depannya riset yang lebih komprehensif dapat dilakukan.

BAB II

KONSEP WAHYU DAN PROBLEMATIKA PEWAHYUAN DI KALANGAN KESARJANAAN MUSLIM DAN BARAT

A. Konsep Wahyu: Pengertian, Transmisinya, Hingga Problem Fenomena Pewahyuan

1. Pengertian Wahyu

Kata wahyu mulai dari bentuk *wahyun* secara persis maupun berbagai derivasinya merupakan salah satu kata yang sering muncul dalam ayat al-Qur'an. Kata *al-wahy* merupakan sebuah kata infinitif (*maṣḍar*) yang memiliki arti *al-khafā'u* (tersembunyi) dan *al-sur'atu* (cepat). Sedangkan wahyu dalam bentuk kata kerja dikatakan, *wahaitu ilaihi* dan *auhaitu* yang artinya isyarat yang cepat.¹ Kata wahyu menjadi suatu diksi dalam tradisi keilmuan Islam yang merujuk pada kegiatan komunikatif untuk menyampaikan pesan Tuhan kepada para utusanNya. Kendati demikian, al-Qur'an menggunakan terminologi wahyu secara luas tidak terbatas hanya kepada Nabi atau rasul. Variasi penggunaan wahyu dalam al-Qur'an dapat dilihat dalam beberapa ayat al-Qur'an.

Ilhām al-fiṭri li al-insān (ilham yang secara fitrah ada pada diri manusia)², contohnya adalah peristiwa turunnya wahyu kepada ibunda Nabi Musa '*alaihi al-salām* untuk menyusui anaknya. Kata *awḥaynā* dalam ayat ini dimaknai dengan "memberi ilham".³

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاذًا خِفْتَ عَلَيْهِ فَالْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزِينِي إِنَّا رَأَوُوهُ الْبَيْكِ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ

"Kami mengilhamkan kepada ibu Musa, "Susuilah dia (Musa). Jika engkau khawatir atas (keselamatan)-nya, hanyutkan dia ke sungai (Nil dalam sebuah peti yang mengapung). Janganlah engkau takut dan janganlah (pula) bersedih. Sesungguhnya Kami pasti mengembalikannya kepadamu dan menjadikannya salah seorang rasul" (Q.S. al-Qaṣaṣ/28: 7).⁴

Ilhām al-garīzī li al-ḥayawānāt (ilham naluri yang terdapat pada binatang)⁵, kata *awḥā* dalam ayat ini bermakna "memberi ilham" kepada lebah agar membangun sarangnya di perbukitan, pepohonan, atau rumah-rumah manusia.⁶

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ

¹ Al-Qaṭṭhān, *Mabahits fi 'Ulum Al-Quran*, 34.

² Al-Qaṭṭhān, 26; Muhammad Afifuddin Dimiyathi, *Mawarid al-Bayan fi 'Ulumi al-Qur'an*, 6 ed. (Malang: Maktabah Lisan 'Arabiyy, 2018), 13.

³ Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 64.

⁴ "Qur'an Kemenag," diakses 4 Agustus 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/28?from=7&to=88>.

⁵ Al-Qaṭṭhān, *Mabahits fi 'Ulum Al-Quran*, 26; Dimiyathi, *Mawarid al-Bayan*, 13.

⁶ Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 64–65.

Tuhanmu mengilhamkan kepada lebah, “Buatlah sarang-sarang di pegunungan, pepohonan, dan bangunan yang dibuat oleh manusia. (Q.S. al-Naḥl/16: 68).⁷

Al-isyārat al-syarī’ah ‘alā sabīli al-ramzi wa al-iḥā’i (isyarat yang cepat).⁸ Kata *awḥā* di sini dimaknai dengan “memberi isyarat” atau “menunjukkan” dalam konteks penggambaran komunikasi antara Nabi Zakaria ‘*alaihi al-salām* dengan kaumnya setelah menjadi bisu.⁹

فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا

“Lalu, (Zakaria) keluar dari mihrab menuju kaumnya lalu dia memberi isyarat kepada mereka agar bertasbihlah kamu pada waktu pagi dan petang.” (Q.S. Maryam/19: 11)¹⁰

Waswasatu al-syaiṭāni wa tazyīnuhu al-syarri fi nafsi al-insān (bisik rayu setan untuk manusia)¹¹. Kata *yūḥī* dalam ayat ini memiliki makna “membisikkan”¹². Setan dalam wujud jin dan manusia saling membisikkan sesuatu untuk menghiasi perbuatan buruk sehingga terlihat terpuji.¹³

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِمُوْحٍ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ

“Janganlah kamu memakan sesuatu dari (daging hewan) yang (ketika disembelih) tidak disebut nama Allah. Perbuatan itu benar-benar suatu kefasikan. Sesungguhnya setan benar-benar selalu membisiki kawan-kawannya) agar mereka membantahmu. Jika kamu menurutinya mereka, sesungguhnya kamu benar-benar musyrik”. (Q.S. al-An’ām/6: 121).¹⁴

Mā yulqīhi Allahu ilā malāikatihī min amrin liyaḥ’alūhu (perintah Allah yang disampaikan kepada para malaikat).¹⁵ Kata *yūḥī* dalam ayat ini dimaknai memerintahkan. Jadi, penerima wahyu tidak selalu dari kalangan rasul atau Nabi, tetapi juga kalangan malaikat. Tuhan mewahyukan—memerintahkan—para malaikat untuk meneguhkan pendirian orang yang beriman.¹⁶

⁷ “Qur’an Kemenag,” diakses 7 Agustus 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/16?from=68&to=128>.

⁸ Al-Qaththan, *Mabahits fi ’Ulum Al-Quran*, 26; Dimiyathi, *Mawarid al-Bayan*, 13.

⁹ Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*, 64.

¹⁰ “Qur’an Kemenag,” diakses 7 Agustus 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/19?from=11&to=98>.

¹¹ Al-Qaththan, *Mabahits fi ’Ulum Al-Quran*, 27; Dimiyathi, *Mawarid al-Bayan*, 13.

¹² Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*, 64.

¹³ Amal, 64.

¹⁴ “Qur’an Kemenag,” diakses 7 Agustus 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=121&to=165>.

¹⁵ Al-Qaththan, *Mabahits fi ’Ulum Al-Quran*, 27; Dimiyathi, *Mawarid al-Bayan*, 13.

¹⁶ Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*, 64.

إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتُنَبِّئُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَالَتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بِنَانٍ

“(Ingatlah) ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para malaikat, “Sesungguhnya Aku bersamamu. Maka, teguhkanlah (pendirian) orang-orang yang beriman. Kelak Aku akan menimpakan rasa takut ke dalam hati orang-orang yang kufur. Maka, tebaslah bagian atas leher mereka dan potonglah tiap-tiap ujung jari mereka.” (Q.S. al-Anfāl/8: 12).¹⁷

Penjelasan mengenai pengertian wahyu secara terminologis telah banyak dikemukakan oleh ulama. Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān dalam *Mabāhiṣ fī ‘Ulum al-Qur’ān*ya mendefinisikan wahyu secara istilah sebagai,

إعلام الله تعالى من يصطفيه من عباده ما أراد من هداية بطريقة خفية سريعة

“Pengetahuan atau informasi dari Allah yang diberikan kepada hambaNya yang terpilih mengenai petunjuk-petunjuk, dan disampaikan secara tersembunyi dan cepat.”¹⁸

Sedangkan wahyu Allah yang secara eksklusif diturunkan kepada para Nabi ia definisikan menurut syara’ sebagai “kalam Allah yang diturunkan kepada para Nabi”.

كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه

Definisi tersebut disadur dari bentuk derivatif wahyu, *al-mūhā* (*sigot isim maf’ul*) yang berarti “yang diwahyukan”.¹⁹

Tidak jauh berbeda dari al-Qaṭṭān, al-Zarqāni juga mengemukakan pengertian wahyu dalam *Manāhil al-‘Irfān*nya.

أن يُعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعاً عليه من ألوان الهداية و العلم، و لكن بطريقة خفية، غير معتادة للبشر.

“Allah memberikan informasi kepada hambaNya yang Allah kehendaki atas setiap suatu pengetahuan dari berbagai petunjuk dan ilmu, hanya saja melalui cara yang tersembunyi dan di luar dari kebiasaan manusia pada umumnya.”²⁰

Kemudian, Muhammad Abduh mencoba membedakan antara wahyu dengan ilham. Menurutnya wahyu merupakan pengetahuan yang ia yakini bersumber dari Tuhan yang datang pada dirinya baik melalui perantara maupun tanpa perantara.

عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة

Sedangkan ilham merupakan sebuah intuisi yang tumbuh dalam diri manusia dan diyakini dapat mendorong manusia tersebut untuk mengikuti apa yang ia minta,

¹⁷ “Qur’an Kemenag,” diakses 7 Agustus 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/8?from=11&to=75>.

¹⁸ Al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī ‘Ulum Al-Quran*, 27.

¹⁹ Al-Qaṭṭān, 27.

²⁰ Az-Zarqoni, *Manāhil al-‘Irfān fī Ulum Al-Quran*, 53.

tanpa sadar asal keberadaannya. Pengertian ilham yang demikian serupa dengan perasaan lapar, dahaga, bahagia, atau sedih.²¹

Melihat dari uraian di atas, diksi wahyu tidak hanya digunakan pada tradisi komunikasi Tuhan dengan para utusanNya, melainkan kepada malaikat, hewan, jin, hingga orang saleh. Kendati demikian, objek utama wahyu yang dibahas dalam al-Qur'an ialah Nabi Muhammad SAW.²² Maka dari itu, kajian wahyu di penelitian ini tentu akan merujuk pada wahyu yang diterima Nabi Muhammad SAW, yakni kitab suci al-Qur'an.

2. Proses Transmisi Wahyu

Pembahasan transmisi wahyu di sini akan dibagi menjadi dua pembahasan; *pertama*, teknis dan proses penurunannya dan *kedua*, cara penurunannya termasuk pihak-pihak yang terlibat. Bagian pertama, berkaitan dengan pewahyuan al-Qur'an, dirinya sendiri menyatakan proses tersebut setidaknya dalam dua tempat. Penurunan al-Qur'an pada malam *al-qadr* tertulis pada Q.S. al-Qadr/44: 3-4, sedangkan narasi lain mengatakan bahwa al-Qur'an turun pada bulan Ramadan, Q.S. al-Baqarah/2: 185. Para penafsir melakukan *munasabah* dengan Q.S. al-Anfāl/8: 41 dengan memaknai kata "*furqān*" sebagai hari bertemunya dua pasukan, maksudnya adalah bertemunya kaum muslim dengan kaum kafir Quraisy di medan perang Badar 17 Ramadan.²³

Penurunan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW melewati dua fase. Fase penurunan yang pertama terjadi dari *lawh al-mahfūz* menuju *bait al-'izzah* di langit dunia. Turunnya al-Qur'an pada fase ini adalah sekaligus (*jumlah wāḥidah*), dan masih dalam bentuk embrionik al-Qur'an. Sedangkan fase penurunan yang kedua terjadi dari langit dunia menuju Nabi Muhammad SAW, dan dilakukan terus menerus secara berangsur-angsur hingga selesainya wahyu al-Qur'an.²⁴

Pendapat kedua mengatakan bahwa malam *al-qadr* di bulan Ramadan menjadi awal permulaan diturunkannya al-Qur'an. Ayat-ayat selanjutnya turun selama berangsur dan bertahap selama kurang lebih dua puluh tiga tahun semasa Nabi hidup. Demikian pendapat kedua mengatakan bahwa al-Qur'an hanya turun dengan satu cara, yakni berangsur-angsur saja. Pendapat ini dikuatkan dengan ayat al-Qur'an pada Q.S. al-Furqān/ 25: 32-33 yang berisi pemberitahuan kepada kaum musyrik tentang alasan diturunkannya al-Qur'an secara bertahap adalah kehendak Allah untuk menetapkan al-Qur'an pada hati Nabi Muhammad SAW.²⁵

²¹ Manna' Khalil Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, trans. oleh Aunur Rafiq El Mazni (Pustaka Al-Kautsar, 2019), 36.

²² Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 65.

²³ Amal, 71.

²⁴ Amal, 71.

²⁵ Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, 126–27.

Pendapat ketiga menyatakan, al-Qur'an turun ke langit dunia selama dua puluh tiga malam *al-qadr*, sehingga menurut mazhab ini al-Qur'an turun secara bertahap.²⁶ Adapun pendapat pertama diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbas sementara yang kedua adalah riwayat Al-Sya'bi. Dari sekian banyak pendapat, pendapat pertama lah yang dinilai sebagai pendapat yang paling kuat, bahwa al-Qur'an turun dengan dua cara; berangsur dan sekaligus.²⁷

Selanjutnya, pendapat keempat terdengar tidak kontradiktif dari pendapat-pendapat sebelumnya. Pendapat ini bersandar pada kalam Allah Ta'ala Q.S. al-Burūj/85: 21-22, dan pendapat itu berbunyi bahwa al-Qur'an turun dalam tiga tahapan; tahapan pertama al-Qur'an turun ke *lauh mahfūz* secara berangsur-angsur, tahapan berikutnya dari *lauh mahfūz* menuju langit dunia secara sekaligus, dan terakhir menuju Nabi Muhammad secara bertahap.²⁸

Bagian kedua, proses transmisi wahyu Allah—berupa al-Qur'an—hingga sampai kepada Nabi Muhammad terdapat dua fase; dari Allah kepada malaikat, kemudian dari malaikat kepada Nabi. Al-Qur'an sedikit banyak mendokumentasikan bagaimana Allah dan malaikat berkomunikasi melalui kalamNya. Q.S. al-Baqarah/2: 30 sebagai contoh bagaimana para malaikat berdialog dengan Allah, Q.S. al-Nāzi'āt/79: 5 memperlihatkan wahyu Allah yang memerintahkan para malaikat untuk mengurus perihal dunia sesuai perintah Allah. Berdasar beberapa ayat di atas, dapat terlihat bahwa komunikasi Allah dan malaikat adalah komunikasi langsung tanpa perantara, dengan media bahasa yang bisa dipahami oleh malaikat.²⁹

Cara diturunkannya wahyu Allah berupa al-Qur'an kepada Malaikat Jibril telah dibahas oleh para ulama dan menghasilkan beberapa pendapat. Pendapat pertama mengatakan bahwa Malaikat Jibril menerima al-Qur'an dari Allah melalui pendengarannya beserta lafalnya yang khusus. Pendapat yang demikian dianggap sebagai pendapat yang paling benar, dan dijadikan pegangan oleh *ahlu sunnah wa al-jamā'ah*. Pendapat kedua mengatakan bahwa Malaikat Jibril menghafal lafal-lafal al-Qur'an yang berada di *lauh mahfūz*. Pendapat kedua ini menurut Al-Qaṭṭān tidak dapat dijadikan pegangan, karena keberadaan al-Qur'an di *lauh mahfūz* sama halnya dengan hal gaib yang berada di sana. Adapun pendapat ketiga berkesimpulan bahwa al-Qur'an yang dibawa Malaikat Jibril untuk disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW adalah al-Qur'an yang berupa maknanya saja, sedangkan lafalnya berasal dari Malaikat Jibril atau Nabi Muhammad SAW sendiri. Pendapat yang ketiga ini dianggap jauh dari pengertian al-Qur'an itu sendiri, yakni kalam Allah beserta lafalnya. Wahyu dengan proses yang dijelaskan pendapat ketiga tersebut dekat maknanya dengan sunnah atau hadis, wahyu Allah yang diredaksikan sendiri oleh Nabi. Oleh itu diperbolehkan

²⁶ Al-Qaṭṭān, 128–29.

²⁷ Al-Qaṭṭān, *Mabahits fi 'Ulum Al-Quran*, 100.

²⁸ Al-Qaṭṭān, 99–100.

²⁹ Al-Qaṭṭān, 24.

meriwayatkan hadis *bi al-ma'nā* (dengan maknanya), tetapi tidak dengan al-Qur'an yang harus sama persis redaksinya.³⁰

Selanjutnya, transmisi wahyu dari Allah kepada para rasulNya melalui dua cara; melalui perantara dan tanpa melalui perantara.³¹ Cara yang pertama melalui perantara malaikat Jibril, malaikat yang memang bertugas sebagai pembawa wahyu. Adapun cara malaikat menyampaikan wahyu kepada rasul dibagi menjadi dua; pertama, datang dengan suara seperti lonceng (*miṣla ṣalṣalati al-jaras*). Cara ini dinilai sebagai metode pewahyuan yang paling berat bagi Rasulullah SAW, karena suara lonceng yang sangat dahsyat membuat hati tidak tenang. Proses ini dalam riwayat Ibnu Khaldun, Rasulullah SAW melepaskan sifat jasmaniyahnya sebagai manusia supaya dapat berinteraksi dengan malaikat yang bersifat ruhaniyah. Hal ini membutuhkan ketinggian taraf spiritual agar bisa setaraf dengan tingkat ruhaniyah malaikat. Pada keadaan sebaliknya, malaikat juga mengubut sifat ruhaniyahnya menjadi jasmaniyah seperti manusia.³² Kedua, malaikat menjelma menjadi seorang lelaki. Cara yang demikian dirasa lebih mudah oleh Rasulullah SAW sebab adanya keselarasan antara dua belah pihak yang berkomunikasi. Rasulullah SAW merasa lebih tenang karena merasa berbicara dengan saudara sendiri. Maksud dari Malaikat Jibril yang menampakkan dirinya sebagai sosok manusia laki-laki bukan berarti menghilangkan sisi ruhaniyahnya lalu kemudian benar-benar berubah zat menjadi seorang manusia laki-laki seutuhnya. Perubahan yang dialami Malaikat Jibril sewaktu menyampaikan wahyu yang demikian tersebut tidak lain adalah untuk menyenangkan Rasulullah SAW sebagai manusia.³³

Cara transmisi wahyu yang kedua tanpa melalui perantara yakni; melalui mimpi yang benar (*ru'yat al-ṣāliḥat*) dan kalam ilahi di balik tabir (*min warā'i ḥijāb*). Pertama, kondisi bermimpinya Rasulullah SAW merupakan rangkaian peristiwa sebelum turunnya wahyu dalam keadaan terjaga dan penuh kesadaran. Sebagian besar wahyu al-Qur'an diturunkan saat Rasulullah SAW dalam keadaan sadar. Namun, sebuah riwayat dari Anas bin Malik dalam Ṣaḥīḥ Muslim menjelaskan bahwa surat al-Kauṣar turun tanpa perantara melalui *ru'yat al-ṣāliḥah* yang dialami Rasulullah SAW. Saat itu Rasulullah SAW sedang tertidur di masjid, tiba-tiba terdengar suara dengkur Rasulullah SAW seraya mengangkat kepalanya dengan senyuman dalam raut wajah teduhnya. Sahabat pun bertanya mengenai penyebab tersenyum Nabi. Nabi Muhammad SAW menjawab, yang artinya “*telah turun kepadaku sebuah surat. Kemudian Nabi membaca; bismillāhi al-rahmāni al-rahīmi, innā a'taināka al-kausar, fa ṣalli lirabbika wanḥar, inna syāni'aka huwa al-abtar*”. Sedangkan kondisi kedua adalah pewahyuan tanpa perantara dalam bentuk kalam ilahi di balik tabir. Pewahyuan semacam ini diabadikan dalam al-Qur'an ketika Allah menurunkan

³⁰ Al-Qaṭṭhan, 29–30.

³¹ Al-Qaṭṭhan, 31.

³² Al-Qaṭṭhan, 34.

³³ Al-Qaṭṭhan, 34.

wahyu kepada Nabi Musa AS dan peristiwa isra mi'raj yang dialami oleh Nabi Muhammad SAW.³⁴

Sebelumnya, sejatinya perdebatan mengenai fenomena wahyu telah terjadi jauh pada masa kejayaan ahli kalam. Pembahasan wahyu dinilai menjadi standar penilaian status al-Qur'an dan bermuara pada pertanyaan, apakah ia makhluk yang bersifat baru atau ia bersifat qadim. Kesarjanaan muslim klasik memandang fenomena wahyu secara normatif. Alhasil, mereka menganggap mutakallimin terjerumus terlalu dalam pada metodologi filsafat dan tersesat ketika menerangkan kalam Allah. Wahyu Allah, bagi ahli kalam, terbagi menjadi dua macam; kalam *nafsi* dan kalam *lafzi*. Kalam *nafsi* ialah kalam yang kekal, tanpa huruf, suara, maupun bahasa, sehingga tidak terjangkau. Sedangkan kalam *lafzi* ialah kalam yang ditransferkan kepada Nabi, termasuk di dalamnya adalah empat kitab langit. Pertanyaan krusial kemudian muncul mengenai al-Qur'an dalam versi kalam *lafzi*, ia dihukumi makhluk atau bukan makhluk?. Sebagian dari ahli kalam berpendapat bahwa al-Qur'an sebagai kalam *lafzi* diberi status sebagai makhluk Allah. Mereka ini dinilai sesat karena tidak sejalan dengan para mujtahid dengan memandang al-Qur'an *qadim*. Analisis sifat Allah dari sudut pandang filosofis dinilai meruntuhkan nilai-nilai tauhid dan hanya menimbulkan keraguan terhadap Allah, sehingga yang demikian perlu dihindari.³⁵

Selain problem pandangan ahli kalam, perbedaan suasana keagamaan seringkali memicu sikap untuk merendahkan dan mengembangkan isu syubhat terhadap wahyu. Terdapat beberapa asumsi kelompok jahiliyah mengenai konsep pewahyuan yang telah sejak lama menjadi problem.³⁶

Asumsi pertama mengatakan bahwa al-Qur'an hadir dari pribadi Nabi Muhammad SAW, sehingga al-Qur'an bukanlah wahyu Tuhan. Nabi sendiri yang menciptakan makna dan menyusunnya sesuai dengan bahasa yang Nabi gunakan yakni bahasa Arab. Jikalau demikian, untuk apa Nabi harus merujuk segala kehormatan kepada pihak lain. Maka tidak mungkinlah al-Qur'an tersebut buatan Nabi. Retorika dan bahasa yang digunakan al-Qur'an bahkan tidak dapat ditandingi oleh bangsa Arab manapun. Asumsi yang demikian juga mengisyaratkan perangai yang tidak patut bagi seorang Nabi, yakni sifat pendusta dan curang. Hal ini bertolak belakang dengan fakta sejarah yang berkata bahwa Nabi Muhammad SAW adalah seorang yang jujur dan amanah. Maka demikian, asumsi ini dianggap batil oleh para ulama.³⁷

Pernyataan kedua mengasumsikan bahwa al-Qur'an berasal dari cipta karsa Nabi Muhammad. Mereka berasumsi ketajaman berfikir, penglihatan luas, kejernihan jiwa, hingga firasat kuat yang dimiliki Nabi dapat menghasilkan sebuah karya besar bernama al-Qur'an. Asumsi ini lagi-lagi dapat dinegasi.

³⁴ Al-Qaththan, 31–32.

³⁵ Al-Qaththan, 44–45.

³⁶ Dimiyathi, *Mawarid al-Bayan*, 17.

³⁷ Al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum Al-Quran*, 35–36.

Bagaimana mungkin seseorang dapat mengabarkan kisah umat terdahulu dengan tepat, presisi, dan beberapa cerita disampaikan detail seolah berada di tempat kejadian dan menjadi saksi mata, padahal perbedaan zamannya sangat jauh. Bahkan proses penciptaan alam semesta juga diberitakan. Tentulah mustahil kitab al-Qur'an diciptakan bahkan oleh seorang Nabi yang bahkan tidak mewarisi kitab samawi sebelumnya, sehingga asumsi ini juga tidak dapat dibenarkan.³⁸

Asumsi ketiga mengatakan bahwa ajaran yang dibawa Nabi Muhammad SAW dalam al-Qur'an diperoleh dari seorang guru. Memang pernyataan tersebut tidak dapat sepenuhnya disalahkan. Hanya saja jika guru yang dimaksud bukanlah Malaikat Jibril sebagai penyampai wahyu, maka asumsi tersebut tidak terbukti kebenarannya. Apabila yang dimaksud pertemuan Nabi dengan pendeta Buhaira³⁹ atau dengan Waraqah bin Naufal⁴⁰ dianggap sebagai sebuah majlis transfer ilmu, maka tidak ada satupun kalangan peneliti yang sepakat bahwa Nabi menemui mereka untuk berguru atau menimba ilmu dari pendeta-pendeta tersebut. Pertemuan sebelum nubuwah tidak disertai diskusi atau pembicaraan apapun, terlebih lagi setelah nubuwah. Justru para pendeta bertemu Nabi ingin bertanya dan menjadikan keNabian tersebut bahan debat maupun diskusi, sehingga mereka para pendeta yang mengambil manfaat dari Nabi. Kalaupun Nabi yang belajar dari mereka, pasti sejarah sendiri yang akan mengungkapkannya.⁴¹

B. Problematika Fenomena Pewahyuan dalam Sudut Pandang Kesarjanaan Muslim dan Kesarjanaan Barat

Jejak pembicaraan fenomena wahyu sebagai *ṣaqāfah* perlu dilacak demi mengetahui sudut pandang serupa mengenai konsep wahyu yang diusung oleh Naṣr Hāmid Abū Zayd. Hal ini penting untuk diketahui, bahwa sejatinya jejak pemikiran kesarjanaan muslim dan Barat telah berkembang dan tidak menutupi adanya keterkaitan pemikiran dan keberpengaruhan satu sama lain. Boleh jadi titik keberangkatan (*starting point*) kedua kubu ini berbeda; kesarjanaan muslim berangkat dari keimanan sementara kesarjanaan Barat berangkat dari skeptisisme atau semangat peneliti, namun tidak menutup kemungkinan bahwa apa yang menjadi kesimpulan mereka mengalami keterikatan satu sama lain. Pada kesempatan ini penulis membaginya menjadi dua sisi; kesarjanaan muslim kontemporer yang diwakili oleh; Abdullah Saeed, Fazlurrahman, dan Mohammed Arkoun dan kesarjanaan Barat yang diwakili oleh Richard Bell, Montgomery Watt, Wilfred Cantwell Smith. Nama-nama tersebut mewakili tokoh yang memiliki konsep yang bisa menerima konsep wahyu sebagai *ṣaqāfah*.

1. Kesarjanaan Muslim Kontemporer Memandang Fenomena Pewahyuan al-Qur'an

³⁸ Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, 48–49.

³⁹ di Syam semasa Nabi kecil

⁴⁰ sesaat setelah wahyu pertama turun

⁴¹ Lihat Q.S. al-Nahl/16: 103 Al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum Al-Quran*, 41–42.

a. Abdullah Saeed

Tradisi muslim selama ini meyakini bahwa firman Allah diturunkan ke bumi melalui perantara Malaikat Jibril berlamat kepada Nabi Muhammad SAW. Abdullah Saeed sangat menyayangkan peran Nabi dalam konsep pewahyuan yang demikian. Nabi hanya sebatas menjadi penerima dan tidak memiliki andil terhadap kandungan maupun bentuk wahyu. Abdullah Saeed, berpijak pada beberapa pandangan tokoh kontemporer lain yang satu semangat, mencoba menggagas peran Nabi yang tidak hanya menjadi penerima pasif.⁴²

Misalnya, hati Nabi Muhammad SAW menjadi wadah ruh di mana mental kata dan visi spiritual berada menurut pemikiran Fazlur Rahman. Sedangkan Abdul Karim Soroush menggagas al-Qur'an turun seperti bentuk inspirasi dalam berpuisi. Produksi wahyu al-Qur'an bersifat internal, adapun Nabi berperan aktif dalam produksi ayat al-Qur'an dari "inspirasi" tersebut. Wahyu ditranslasi menurut gaya bahasa yang Nabi ketahui, sehingga sejatinya wahyu beradaptasi dengan lingkungan di mana ia muncul. Arkoun menyatakan bahwa wahyu adalah produk semiotika masyarakat Arab, sehingga dalam menggali penafsirannya harus dikontekstualisasikan ke dalam budaya di mana ia diproduksi. Sama halnya dengan Naṣr Hāmid yang mengharuskan sisi kesejarahan teks agar melahirkan signifikansi yang relevan.⁴³

Teori yang dibawa oleh keserjanaan muslim kontemporer tersebut seringkali mendapat penolakan dari ulama tekstualis karena dianggap menyalahi konsep pewahyuan tradisional.⁴⁴ Di sisi lain Abdullah Saeed merasa konsep pewahyuan tradisional telah menafikan pengaruh konteks aktual pada tataran meta-historis, sehingga sulit untuk didekati melalui pendekatan kontekstual. Sebuah dilema bagi para ulama kontekstualis yang ingin mempertahankan teori tradisional.⁴⁵

Tak melupakan aspek tradisional dan tetap membawa semangat kontemporer, Abdullah Saeed merumuskan fenomena pewahyuan yang lebih memperhatikan konteks dengan membagi fenomena pewahyuan menjadi empat level. Pewahyuan level pertama disebut *pewahyuan yang gaib*. Level ini adalah keadaan di mana Tuhan pertama kali menurunkan al-Qur'an ke *al-lauh al-mahfūz*. Kode komunikasi atau bahasa al-Qur'an pada level ini tidak dapat diakses oleh manusia. Jikalau ada kode atau mode yang diakses, sifatnya hanyalah spekulatif.⁴⁶

⁴² Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, trans. oleh Ervan Nurtawab, 1 ed. (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), 91–92.

⁴³ Saeed, 92–96.

⁴⁴ Perihal memberikan peran aktif kepada Nabi dalam pewahyuan

⁴⁵ Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 96–97.

⁴⁶ Saeed, 96.

Pewahyuan memasuki level kedua saat Ruh yang diyakini sebagai malaikat membawa wahyu kepada Nabi, masuk ke dalam “hatinya”. Nabi mengartikulasikan wahyu yang semula tidak diketahui “kode” komunikasinya, menjadi lafal berbahasa Arab. Kendati demikian, penisbatan pencipta al-Qur’an tetap kepada Allah, sebab Allah lah yang memberi kemampuan kepada Nabi untuk mengekspresikan wahyu ke dalam bahasa Arab. Saeed tidak lagi berdebat mengenai al-Qur’an makhluk atau bukan makhluk, namun fokus kepada eksistensi al-Qur’an untuk kehidupan manusia dan membahas problematika kehidupan manusia. Melalui media bahasa Arab, al-Qur’an menjadikan manusia mampu berkomunikasi dengannya. Pada titik inilah al-Qur’an pertama kali masuk dalam konteks kemanusiaan dan menyejarah. Al-Qur’an yang Nabi lafalkan terikat oleh konteks. Maksudnya, al-Qur’an berdialog dengan beragam keadaan sosial beserta sejarahnya sehingga relevan dengan realitas yang terjadi.⁴⁷

Level ketiga disebut dengan aktualisasi pewahyuan, di mana wahyu telah menyatu dalam kehidupan umat muslim. Wahyu menjadi bagian penting dan senantiasa terlibat dalam kehidupan sosial masyarakat Islam. Level keempat pewahyuan adalah keadaan pasca wafatnya Nabi, ketika teks al-Qur’an dinyatakan telah selesai dan lengkap. Level ini memuat dua dimensi, *pertama* komunitas muslim yang berusaha menggali makna yang diinginkan wahyu. Komunitas penafsir muncul pada level ini sebagai akibat dari kegiatan interpretasi yang berlanjut. Ragam tafsir ini jika dikumpulkan secara progresif membawa kepada pemahaman wahyu al-Qur’an yang lebih baik. *Kedua*, pihak yang mendapat petunjuk dan tuntunan dari Allah karena kepekaannya yang lebih tinggi dalam mengamalkan kalamNya dalam kehidupan sehari-hari.⁴⁸

Pemahaman al-Qur’an akan terus terjalin sejak awal teks turun dengan konteks yang berbeda-beda. Akibatnya, beragam pemahaman baru muncul ditambah dengan akumulasi literasi dari generasi sebelumnya pada awal abad ke-7 M. Pewahyuan level keempat ini secara tidak langsung mengatakan bahwa pemahaman wahyu didapat dari usaha para ulama yang memiliki otoritas tertentu. Hasil penafsiran yang terus muncul dianggap sebagai perpanjangan tidak langsung dari wahyu yang orisinal.⁴⁹

Pemahaman Saeed mengenai wahyu berimplikasi pada metode penafsirannya yang ia sebut tafsir kontekstual. Penafsiran yang demikian harus memperhatikan nilai-nilai hierarki yang terkandung dalam ayat al-Qur’an. Meski tidak definitif, Saeed merumuskan hierarki yang membantu dalam memahami al-Qur’an secara kontekstual; nilai yang wajib, nilai fundamental, nilai perlindungan, nilai implementasi, dan nilai intruksional.⁵⁰

⁴⁷ Saeed, 98.

⁴⁸ Saeed, 98–99.

⁴⁹ Saeed, 99.

⁵⁰ Saeed, 109–10.

2. Fazlur Rahman

Perihal wahyu, Fazlur Rahman memberikan perhatian yang cukup intens. Ia merupakan seorang cendekiawan muslim dari India yang dinilai kontroversial karena pernyataannya mengenai status al-Qur'an sebagai kalam Tuhan sekaligus kalam Muhammad.⁵¹ Melalui bukunya, *Tema Pokok al-Qur'an*, ia menguraikan transmisi wahyu hingga kepada Nabi dan pengaruh wahyu dalam menciptakan kemantapan dalam diri Nabi, yang adapun produknya adalah al-Qur'an itu sendiri.⁵²

Pertama-tama Rahman menegaskan peran malaikat dalam transmisi wahyu—sebagaimana kita ketahui bahwa malaikat Jibril lah yang bertugas menyampaikan wahyu kepada Nabi. Rahman menyatakan dengan jelas bahwa anggapan “malaikat sebagai penyampai wahyu” adalah hal yang kurang tepat. Malaikat yang sering dibahas dalam al-Qur'an lebih merujuk pada hamba langit yang patuh mengabdikan kepada perintah Allah, mereka mengemban tugas-tugas khusus seperti mencabut nyawa, hingga menyangga arasy. Malaikat ini datang kepada Nabi-Nabi dan orang-orang beriman dalam rangka memberikan dukungan spiritual kepada mereka⁵³, tetapi al-Qur'an tidak menyebutkan bahwa malaikat bertugas sebagai pembawa wahyu. Allah sangat mungkin untuk mengirimkan wahyu kepada malaikat yang sedang melaksanakan tugasnya. Misalnya saja saat terjadinya Perang Badar, Allah menurunkan wahyu kepada para malaikat yang memberi semangat dan dukungan kepada kaum muslim, termaktub dalam Q.S. al-Anfāl/8: 12.⁵⁴

Alih-alih peran malaikat, Rahman banyak mengutip ayat al-Qur'an menyatakan bahwa “ruh” atau utusan spiritual lah yang menyampaikan wahyu kepada Nabi Muhammad. Penggunaan diksi “ruh” ini lah oleh Rahman ia teliti lebih dalam. Dalam konteks ini, Rahman tidak terburu-buru memaknai ruh sebagai malaikat, apalagi spesifik malaikat Jibril. Kepada Nabi-Nabi sebelum Nabi Muhammad SAW; Nabi Nuh, Nabi Ibrahim, dan Nabi Musa, nampaknya Allah berkomunikasi dengan mereka secara langsung. Kendati demikian, terdapat pernyataan umum dalam sebuah ayat Q.S. Gāfir/40: 15

...يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...

“Dia mengirimkan Ruh dari PerintahNya kepada yang dikehendakiNya di antara hamba-hambaNya”⁵⁵.

⁵¹ Jalaluddin, “Wahyu Menurut William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman,” 214.

⁵² Fazlur Rahman dan Anas Mahyuddin, *Tema Pokok al-Qur'an*, 1 ed. (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), 139.

⁵³ Contohnya malaikat datang kepada Nabi Ibrahim AS dan Nabi Luṭ AS yang diabadikan dalam Q.S. Hūd/11: 70 dan Q.S. Hūd/11: 81, dan orang beriman dalam Q.S. Fuṣṣilat/41: 30.

⁵⁴ Rahman dan Mahyuddin, *Tema Pokok al-Qur'an*, 139.

⁵⁵ Rahman dan Mahyuddin, 139.

Pernyataan yang demikian mengantarkan kepada kesimpulan bahwa para Nabi mendapat kemanfaatan dari Ruh Allah yang menyampaikan wahyu kepada mereka. Ruh ini—dengan diksi *Ruh Kami*—yang disebutkan dalam kehamilan Maryam AS (dalam Q.S. Maryam/19: 17; Q.S. al-Anbiyā'/21: 91; Q.S. al-Taḥrīm/66: 12) dan ditiupkan ke tubuh dan diri Nabi Adam AS (dalam Q.S. al-Hijr/15: 29; Q.S. al-Sajdah/32: 9; dan Q.S. Sād/38: 72). Sedangkan dalam hubungannya dengan Nabi Isa menggunakan diksi “Ruh Suci” (*rūḥ al-quddus*) dalam Q.S. al-Baqarah/2: 87; 253 dan Q.S. al-Mā'idah/5: 110.⁵⁶

Ruh suci ini pula yang disebut al-Qur'an menjadi agen penyampai wahyu,

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِمُسْلِمِينَ

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “*Rūḥ al-Quḍus*” menurunkannya (Al-Qur'an) dari Tuhanmu dengan hak untuk meneguhkan (hati) orang-orang yang telah beriman dan menjadi petunjuk serta kabar gembira bagi orang-orang muslim (yang berserah diri kepada Allah).” (Q.S. al-Naḥl/16: 102)

Oleh itu tidak diragukan lagi bahwa ruh tersebutlah yang menyampaikan wahyu kepada Nabi Muhammad SAW, Ruh Suci yang dalam ayat lain disebut dengan Ruh Kepercayaan.⁵⁷ Al-Qur'an menyatakan:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ

“Ia (Al-Qur'an) dibawa turun oleh *Rūḥ al-Amīn*.” (Q.S. Al-Syu'arā'/26:193)

Pertanyaan selanjutnya tentu saja mempertanyakan siapakah sesungguhnya *rūḥ al-amīn* itu. Rahman mengilustrasikan *rūḥ al-amīn* adalah sesuatu yang tidak jauh berbeda sifat-sifatnya dengan malaikat, hanya ia memiliki kedudukan yang lebih tinggi. Jika ia adalah termasuk ke dalam golongan malaikat, maka ia adalah malaikat yang paling dekat dan paling mulia di sisi Allah SWT. Al-Qur'an dalam beberapa bagiannya menyebutkan malaikat dan ruh dalam satu tempat.⁵⁸

نَزَّلَ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ

“Pada malam Lailatul Qadar itu turun para malaikat dan *Rūḥ* dengan izin Tuhannya untuk mengatur semua urusan.”(Q.S. al-Qadar/97: 4)

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

“Para malaikat dan *Rūḥ* naik (menghadap) kepada-Nya dalam sehari yang kadarnya lima puluh ribu tahun.”(Q.S. al-Ma'ārij/70: 4)

يَوْمَ تَعْرُجُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَدَانَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا

⁵⁶ Rahman dan Mahyuddin, 139–40.

⁵⁷ Rahman dan Mahyuddin, 140.

⁵⁸ Rahman dan Mahyuddin, 140–41.

“Pada hari ketika *Rūḥ* dan malaikat berdiri bersaf-saf. Mereka tidak berbicara, kecuali yang diizinkan oleh Tuhan Yang Maha Pengasih dan dia mengatakan yang benar.”(Q.S. al-Naba'/78: 38)

Masing-masing ayat di atas bercerita keberadaan ruh sebagai sesuatu yang berdiri sendiri di samping malaikat, menjadi sesuatu yang lain. Berbeda dengan ayat di bawah ini yang mengisyaratkan ruh adalah sesuatu yang dibawakan oleh malaikat.⁵⁹

يُنزِلُ الْمَلَكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ

“Dia menurunkan para malaikat membawa *rūḥ* dari perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya, yaitu (dengan berfirman), “Peringatkanlah (hamba-hamba-Ku) bahwa tidak ada tuhan selain Aku. Maka, bertakwalah kepada-Ku”. (Q.S. al-Nahl/16: 2)

Para penduduk Makkah berulang kali memberi desakan agar malaikat datang memberi wahyu kepada Nabi Muhammad SAW dengan ekspektasi penurunan wahyu yang inderawi; dapat dilihat dan didengar. Akan tetapi al-Qur’an menyangkal harapan mereka dengan pernyataan bahwa *ruh* lah yang membawa wahyu ke dalam hati Nabi Muhammad SAW.

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ۝ (194)

“Ia (Al-Qur’an) dibawa turun oleh *Rūḥ al-Amīn*. (Diturunkan) ke dalam hatimu (Nabi Muhammad) agar engkau menjadi salah seorang pemberi peringatan.” (Q.S. Al-Syu‘arā/26:193-194)

Keterangan ruh dari ayat di atas seringkali diidentikkan dengan Malaikat Jibril berdasarkan ayat Q.S. al-Baqarah/2: 97.

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ ...

“Katakanlah: siapa yang menjadi musuh Jibril sesungguhnya Dia (Allah) yang telah menurunkannya ke dalam hatimu (atau ia (Jibril) yang telah menyampaikan al-Qur’an ke dalam hatimu)” (Q.S. al-Baqarah/2: 97)

Bandingkan dengan terjemahan milik kemenag RI, “Katakanlah (Nabi Muhammad), “Siapa yang menjadi musuh Jibril?” Padahal, dialah yang telah menurunkan (Al-Qur’an) ke dalam hatimu dengan izin Allah...”⁶⁰.

Rahman merujuk pelaku dari kalimat *nazzala* adalah Allah dan kata *bi izni Allah* sebagai penekanan bahwa Allahlah yang menurunkan wahyu tersebut atas izin Allah sendiri. Artinya, Rahman hanya memberikan data lain yang menafsirkan *rūḥ al-amīn* sebagai Malaikat Jibril. Hal ini menandakan bahwa transmisi wahyu—baik wahyu itu sendiri dan penyampainya—bersifat spiritual dan terjadi di dalam hati Nabi. Atas keterangan ini, Rahman menganggap bahwa hadis yang menyatakan bahwa penampakan Jibril menjadi

⁵⁹ Rahman dan Mahyuddin, 141.

⁶⁰ “Qur’an Kemenag,” diakses 31 Agustus 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=97&to=97>.

sesosok laki-laki yang menyampaikan wahyu, dan disaksikan oleh sejumlah sahabat, adalah kisah yang diada-adakan.⁶¹

Literatur tersebut dijadikan Rahman untuk menolak asumsi Barat yang menuduh pengaruh tradisi kristiani dalam al-Qur'an⁶². Rahman menegaskan, kita tidak menerima asumsi Allah berbicara langsung kepada Nabi tanpa perantara apapun kemudian mengubah konsepnya menjadi adanya perantara dalam pewahyuan. Mereka berasumsi demikian karena menganggap konsep perantara pewahyuan berada pada wahyu yang turun saat periode Madinah, padahal al-Qur'an telah menyebutkan Q.S. al-Qadr/97: 4 sejak berpagi-pagi dan tetap menurunkan wahyu yang menggambarkan seolah Allah sedang berbicara langsung dengan Nabi.⁶³

Kendati demikian, ketika membahas cara transmisi wahyu, Rahman mengajak pembaca untuk menyatakan ketidaksetujuan pada pendapat bahwa Allah dapat berbicara kepada manusia secara langsung. Ia tetap berpegang pada pendapat orang-orang yang menyatakan pada "ruh adalah bentuk aktual dari wahyu". Ruh didefinisikan sebagai sebuah kekuatan yang darinya dapat dikembangkan menjadi operasi wahyu yang nyata.

"Mungkin yang dimaksud dengan Ruh itu adalah kekuatan, kemampuan, atau agensi yang berkembang di dalam hati Muhammad dan yang jika diperlukan dapat berubah menjadi operasi wahyu yang aktual; tetapi pada mulanya ruh itu "turun" dari "atas."⁶⁴

Hal penting lainnya yang tak kalah penting untuk dijadikan pertimbangan adalah kata *min amrihī* dan *min amrinā* yang mengikuti kata *rūh*. Ruh diasosiasikan dengan *amr* (perintah). Perintah ini dimaknai sebagai "induk dari segala kitab", digunakan diksi perintah karena sejatinya ia mengandung segala kewajiban yang harus dilaksanakan oleh manusia. Maka dari itu, hemat penulis hubungan Allah-malaikat-Nabi Muhammad-wahyu-al-Qur'an-ruh-perintah menurut Fazlur Rahman adalah "Jibril datang membawa (atau bersama) ruh al-amin yang bermuatan wahyu al-Qur'an. Ia dimasukkan ke dalam hati Nabi Muhammad SAW atas akibat dari *amr* Tuhan, kehendak atau kemauan Allah. Wahyu aktif itu berbentuk ide atau embrionik yang lambat laun dapat tumbuh detail-detailnya.⁶⁵ Ruh tersebut menjadi kekuatan dan kemampuan bagi Nabi, kemudian ketika dibutuhkan dapat menjadi wahyu nyata dalam bentuk teks al-Qur'an". Oleh karena itu, meski berpendapat bahwa dalam penciptaan al-Qur'an Nabi Muhammad memiliki peranan, namun sejatinya awal mula eksistensinya adalah kehendak Allah sehingga al-Qur'an dari Allah.⁶⁶

⁶¹ Rahman dan Mahyuddin, *Tema Pokok al-Qur'an*, 141.

⁶² Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 68.

⁶³ Rahman dan Mahyuddin, *Tema Pokok al-Qur'an*, 142.

⁶⁴ Rahman dan Mahyuddin, 142.

⁶⁵ Rahman dan Mahyuddin, 149.

⁶⁶ Rahman dan Mahyuddin, 145.

Status al-Qur'an yang berbentuk ide yang dimasukkan ke hati Nabi berimplikasi pada cara membaca atau menafsirkan al-Qur'an. Fazlur Rahman dikenal dengan teori *double movement* nya yang fokus kepada penelusuran ideal moral (tujuan) ayat al-Qur'an, sebab pada dasarnya semangat wahyu yang diturunkan kepada Nabi adalah semangat moralnya.⁶⁷

3. Mohammed Arkoun

M. Arkoun adalah sarjana muslim kontemporer yang membawa konsep-konsep baru dalam tradisi keilmuan al-Qur'an. Pemikirannya banyak dipengaruhi oleh Ferdinand De Saussure dalam pemahaman linguistik, Levi-Strauss dalam pemahaman strukturalisme, Michael Foucault dalam memahami epistemologi, hingga Jacques Derrida dalam pemahaman grammatologinya.⁶⁸ Gagasan Arkoun mengenai pewahyuan al-Qur'an dapat ditemukan dalam beberapa karyanya, seperti *Berbagai Pembacaan al-Qur'an* dan *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*.⁶⁹ Penulis mencantumkan Arkoun dalam rangka menginventarisasi jejak pemahaman wahyu dari para kesarjana muslim yang juga memandang al-Qur'an dari sisi historis dan linguistiknya.

Posisi kitab wahyu—al-Qur'an—dalam agama Islam adalah sebagai dasar. Kata *Qur'an* adalah bentuk *maṣdar* dari kata *qara'a*. Kata *qara'a* sendiri memiliki arti lebih dari sekedar “membaca”.⁷⁰ Hal ini menjadi menarik mengingat fakta historis saat ia diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW dalam pewahyuan yang pertama, al-Qur'an bukan dalam bentuk teks tertulis. Beberapa ayat al-Qur'an mengisyaratkan bahwa bacaan al-Qur'an sampai kepada Nabi melalui tradisi oral.⁷¹ Nabi diharuskan untuk mampu mengartikulasikan bacaan al-Qur'an sesuai dengan apa yang Nabi dengar.⁷² Itulah sebabnya Arkoun cenderung menyebut al-Qur'an dalam fase ini⁷³ dengan diksi *wacana Qur'anic* karena ia turun tidak berbentuk teks yang

⁶⁷ Ulya, “Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman : Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis,” *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 12, no. 2 (2011): 118, <https://doi.org/10.18860/ua.v0i0.2385>.

⁶⁸ Siti Nurmajah, “Relasi Wahyu dalam Tiga Agama Samawi (Kajian terhadap Pemikiran Mohammed Arkoun),” *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, no. 1 (10 Februari 2020): 2, <https://doi.org/10.24014/af.v18i1.7444>.

⁶⁹ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, trans. oleh Robert D. Lee (United States of America: Westview Press, 1994); Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, trans. oleh Yudian W. Asmin dan Lathiful Khuluq, 1 ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996); Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, trans. oleh Machasin (Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 1997).

⁷⁰ Dalam bahasa Inggris dipadankan dengan kata *to recite*.

⁷¹ Q.S. al-Qiyamah/75: 16-17.

⁷² Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, 30.

⁷³ Fase awal penurunan wahyu di mana al-Qur'an dibacakan kepada Nabi.

dibaca, namun sebuah wacana yang didengar.⁷⁴ Pembukuan wacana wahyu hingga berbentuk sesuatu teks bacaan utuh terjadi pada masa Khalifah Usmān bin Affān.⁷⁵ Perbedaan antara dua fase ini menurut Arkoun memberikan dampak besar kepada pemberian makna ketika dikaji melalui sudut pandang linguistik modern. Penamaan *al-furqān* untuk al-Qur'an bukannya tanpa sebab, Arkoun mengartikan nama tersebut sebagai "bukti yang membedakan", yakni wahyu.

"The Qur'an bears other names, such as al-kitāb, the Book, the writing "descended" from sky in the course of the "Blessed Night"; al-ẓikr, "the Warning" (and thus the peoples of the Book, ahl al-kitāb, are also called ahl al-ẓikr, those people who have received the warning or who cause the names of God and his teachings to be remembered); al-furqān, "the discrimination" or the discriminating proof, that is to say, the revelation".⁷⁶

Merumuskan konsep al-Qur'an dan wahyu menjadi hal yang penting bagi Arkoun.⁷⁷ Kendati demikian, Arkoun merasa kesulitan untuk merekonstruksi konsep wahyu itu, terlebih jika ingin melampaui batas-batas ortodoksi yang diajarkan secara berulang sehingga mengakar di kalangan penganut monoteisme.⁷⁸ Arkoun juga tidak ingin menerjemahkan kata *al-wahyu* karena ia rasa tak ada padanan kata yang relevan dan tepat untuk menggambarkan sisi religiusitasnya.⁷⁹

Pemaknaan wahyu selama ini bersifat parsial dan eksklusif untuk agama tertentu. Oleh itu Arkoun membawanya kepada lingkup yang lebih luas, yakni melibatkan relasi tiga agama samawi; Islam, Yahudi, dan Kristen.⁸⁰ Titik temu kajian wahyu tiga agama adalah "asal wahyu adalah berbagai bentuk interpretatif dari kalam Tuhan". Wahyu dalam tradisi Kristen dirujuk pada pribadi Yesus Kristus. Ia dianggap sebagai representasi firman Tuhan yang bereinkarnasi. Sedangkan perjanjian baru hanyalah dokumentasi dari para murid Yesus yang berisi ajaran Tuhan.

"Yesus Kristus, kata mereka, adalah Firman Tuhan yang telah menjadi daging. Ia merupakan perwujudan Tuhan, tanpa perantara seorang malaikat atau seorang Nabi, Firman Tuhan."⁸¹

⁷⁴ Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, 30; Arkoun, *Rethinking Islam*, 45–46.

⁷⁵ Fase inilah nantinya yang disebut dengan Korpus Resmi Tertutup (*Closed Official Corpus*).

⁷⁶ Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, 30.

⁷⁷ Dalam bahasa Inggris dipadankan dengan kata *to recite*.

⁷⁸ Arkoun, *Rethinking Islam*, 46.

⁷⁹ Arkoun, 47.

⁸⁰ Nurmajah, "Relasi Wahyu dalam Tiga Agama Samawi (Kajian terhadap Pemikiran Mohammed Arkoun)," 2.

⁸¹ Arkoun, *Rethinking Islam*, 48.

Berbeda dari konsep di atas, wahyu dalam tradisi Yahudi merupakan sepuluh penulisan Taurat (sepuluh perjanjian lama). Sedangkan wahyu dalam tradisi Islam direpresentasikan dalam bentuk mushaf.⁸² Perbedaan lain dari ketiga agama tersebut berada pada bahasa yang digunakan; al-Qur'an berbahasa Arab, sedangkan kitab suci Yahudi berbahasa Aramia. Bahasa yang digunakan dalam masing-masing kitab bergantung pada masyarakat yang menerimanya sehingga dapat dipahami dan sesuai dengan masyarakat kitab.⁸³

Penjelasan masyarakat kitab tidak sesimpel merujukannya kepada term "orang-orang kitab (*ahl al-kitāb*)". Terminologi ini memiliki arti lebih luas, ia mencakup komponen bersama pada penganut agama Yahudi, Kristen, serta Islam. Masyarakat ini mengacu pada kitab samawi yang berasal dari Tuhan yang Transenden dan diturunkan (diwahyukan/diilhamkan) kepada manusia. Kitab tersebut dipercaya oleh penganutnya dan dijadikan pedoman hidup. Pedoman yang meliputi norma, nilai ideal pemikiran, hingga sikap spiritual, etis, serta politis. Perumusan pedoman hidup tersebut dihasilkan dari pembacaan kitab suci melalui teknik yang dimiliki ahli agama. Ulama agama tersebut berada dalam pengawasan orang-orang beriman dalam interpretasinya.⁸⁴

Indikator di atas diperluas agar dapat mencakup relasinya terhadap tiga agama di atas. Pengertian *ahl al-kitāb* yang digunakan al-Qur'an merujuk kepada satu kitab, karena beberapa kitab samawi diturunkan kepada para utusan sebelum Nabi Muhammad SAW. Risalah tersebut bersumber dari *Umm al-Kitāb* yang berada dan terjaga dengan baik di *lauḥ al-mahfūz*. Wahyu yang diturunkan secara parsial ibarat buku yang diterbitkan dalam edisi-edisi. Pengetahuan yang benar, komprehensif, dan absolut berada di Kitab Induk (*Umm al-Kitāb*), sementara pengetahuan yang diturunkan di dunia bersifat parsial dan mengalami perbaikan berupa *nasakh mansukh*. Artinya, untuk menjangkau makna Kalam Allah dalam *Umm al-Kitāb* yang otentik dipengaruhi oleh teknik penafsiran. Pada titik inilah lahir berbagai pendekatan yang khas dalam masyarakat kitab.⁸⁵

Reinterpretasi konsep wahyu dewasa ini dihadapkan pada problem linguistik dan semantik yang harus dipecahkan. Kalam Allah yang bermuatan petunjuk kehidupan diturunkan dalam wacana Qur'ani, sejak Nabi-Nabi sebelum Nabi Muhammad SAW dalam bentuk kitab samawi yang lain. Kendati demikian, risalah yang disampaikan oleh Nabi Muhammad dalam tradisi Islam, Nabi-Nabi Israel dalam tradisi Yahudi, dan Yesus Kristus dalam tradisi Kristen, semuanya bermula dalam bentuk oral sebelum terkodifikasi

⁸² Nurmajah, "Relasi Wahyu dalam Tiga Agama Samawi (Kajian terhadap Pemikiran Mohammed Arkoun)," 1.

⁸³ Arkoun, *Rethinking Islam*, 50.

⁸⁴ Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, 86.

⁸⁵ Arkoun, 87.

dalam sebuah buku atau mushaf. Ajaran tersebut, melalui proses historis, terikat dalam sebuah *teks*.⁸⁶

Perjanjian lama (*Old Testament*), perjanjian baru (*New Testament*), dan mushaf al-Qur'an adalah wacana Qur'ani dalam bentuk *teks* dan telah dibukukan. Pada taraf ini, status wacana Qur'ani berubah menjadi korpus resmi tertutup (*Closed Official Corpus*) menurut proses yang telah dikembangkan dan atas pengawasan para sarjana. Disebut resmi karena *teks* yang terkodifikasi merupakan akibat dan hasil dari serangkaian keputusan otoritas yang diakui. Disebut tertutup karena formulasi *teks* yang dibukukan telah paten, tidak ada pihak yang berhak menambah, mengurangi, atau mengedit isi bacaan dalam korpus yang dianggap otentik. Peristiwa eliminasi atau substitusi adalah peristiwa sejarah yang tak perlu ditangisi. Bentuk korpus resmi tertutup inilah yang dapat diakses oleh umat yang dikenal dengan kitab suci.⁸⁷

Konversi tradisi lisan pewahyuan menjadi teks-teks yang dibukukan memunculkan fenomena percabangan kultural dan sejarah. Ia memposisikan *ahl al-kitāb* menjadi pihak yang harus menginterpretasikan pesan-pesan Tuhan untuk merumuskan hukum, norma dan moral, hingga politik. Ahli kitab menempati posisi strategis dalam hermeneutik. Hanya saja perkembangan kultural, Revolusi Inggris dan Revolusi Prancis, mengubah tatanan tersebut. Penemuan mesin ketik dan mesin cetak menjadikan buku sebagai instrumen penting dalam perluasan budaya dan alat peradaban. Fenomena ini berdampak kepada percetakan kitab suci dan memperluas jangkauannya hingga ke semua orang.⁸⁸

Perkembangan budaya kitab suci di satu sisi menuju perkembangan yang progresif menghindari transedensi, namun di sisi lain berperan membentuk masyarakat kitab yang tersekularkan. Pada titik inilah dibutuhkan integrasi global mengenai konsep wahyu, dibandingkan harus memisahkan agama dan berakhir pada perpecahan masyarakat kitab.⁸⁹ Kompetisi masyarakat kitab masih jelas tergambar dalam rangka mencari analisis yang segar dengan pendekatan ilmiah yang baru, demi terbukanya pandangan baru yang aplikatif terhadap permasalahan zaman.⁹⁰

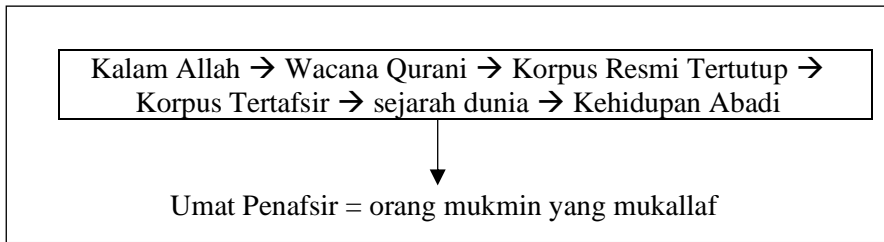
⁸⁶ Arkoun, *Rethinking Islam*, 50.

⁸⁷ Arkoun, 50.

⁸⁸ Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, 33.

⁸⁹ Arkoun, *Rethinking Islam*, 51.

⁹⁰ Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, 34.



Gambar 3 Skema Pemikiran Arkoun Tentang Penggarapan Diri atas Diri Masyarakat Kitab⁹¹

Serangkaian proses di atas, membawa Arkoun kepada definisi wahyu yang lebih adaptif terhadap agama samawi. Wahyu adalah akses menuju tempat terdalam dari diri manusia—hati (*al-qalbu*)—yang bisa mengantarkan kepada makna baru, membuka kemungkinan-kemungkinan tak terbatas untuk kehidupan manusia.

*“Revelation is the accession to the interior space of a human being—to the heart, the qalb, says the Qur’an—of some novel meaning that opens up unlimited opportunities or backcurrents of meaning for human existence.”*⁹²

Definisi wahyu yang demikian dapat mengakomodir wahyu-wahyu yang terkumpul dalam perjanjian lama, perjanjian baru, dan al-Qur’an. Ketiganya terintegrasi dan tidak boleh dikacaukan oleh sistem ideologi dogmatis.⁹³

Perbedaan Arkoun dengan mufassir lain adalah titik keberangkatannya. Arkoun, dalam memandang fenomena wahyu haruslah secara komprehensif dan runtut. Arkoun memulai dari kalam Allah yang tanpa suara dan huruf. Sementara para penafsir memulainya dari al-Qur’an versi korpus resmi tertutup yang “terlanjur” diklaim otentik. Fase wacana Qur’ani menjadi penting sebagai bahan interpretasi. Bukan bermaksud mengabaikan sumber-sumber terdahulu, akan tetapi penelitian agama dewasa ini telah bergeser fokus kepada penelitian yang menonjolkan sisi-sisi historis dan pemahaman asal muasal teologi, fungsi ideologis dan psikologis agama, hingga pembahasan semantik dan antropologi.⁹⁴

Arkoun, dalam *The Notion of Revelationnya*, menyatakan bahwa fenomena pewahyuan terbentuk dari struktur sosial dan politik masyarakat Makkah-Madinah abad ketujuh. Ia mengambil struktur semiotik-paradigmatik problematika masyarakat Arab Hijaz.⁹⁵ Maka dari itu, paradigma yang humanistik diperlukan untuk mendekati al-Qur’an. Arkoun menawarkan pembacaan al-Qur’an melalui pendekatan analisis semiotis, sosiokritis,

⁹¹ Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, 37.

⁹² Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, 34.

⁹³ Arkoun, 34.

⁹⁴ Arkoun, *Rethinking Islam*, 46.

⁹⁵ Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 95.

psikokritis, antropologis, dan sosial budaya kepada peneliti muda agar tidak terbelenggu pada konservatisme kajian Arab dan Islam yang enggan menggali pustakanya yang sangat kaya.⁹⁶

2. Kesarjanaan Barat Memandang Fenomena Pewahyuan al-Qur'an

a. Richard Bell

Dalil al-Qur'an yang memuat kisah pewahyuan tersebar di beberapa tempat, namun ilustrasi pewahyuan dengan melibatkan malaikat Jibril sebagai agen pengantar wahyu hanya terdapat pada tiga tempat—sebagian yang lain menyebutkan dua.⁹⁷ Minimnya penyebutan Jibril dan kemunculan ayat pada periode akhir ini memicu skeptisisme kesarjanaan Barat mengenai adanya pengaruh tradisi kristiani dalam wahyu al-Qur'an. Al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi dan berasal dari Tuhan dalam bentuk inspirasi.⁹⁸

Diksi *awhā* maupun *wahy* dalam teologi Islam menjadi terminologi teknis yang merujuk pada komunikasi pesan Tuhan, atau fenomena pewahyuan kepada Nabi Muhammad SAW. Kata wahyu atau mewahyukan, oleh Richard Bell, diartikan sebagai “bisikan” dan “membisikkan”. Al-Qur'an sendiri menggunakan diksi tersebut untuk menunjukkan komunikasi yang khusus. Richard Bell sampai di sini juga memberikan contoh-contoh fenomena pewahyuan yang tak hanya dialami oleh para Nabi, namun juga makhluk Allah yang lain. Terlebih kepada Nabi sebagai penerima wahyu, Bell memberi penjelasan bahwa bentuk wahyu yang didapat oleh seorang Nabi berbentuk kerangka praktis perilaku, sesuatu yang bukan diucapkan melainkan ditindakkan. Misalnya Nabi Nuh AS yang “dibisikkan” untuk membuat bahtera besar Q.S. Hūd/11: 36'; al-Mu'minūn/23: 27, Nabi Musa AS yang “dibisikkan” untuk memberangkatkan kaumnya di malam hari dan memukulkan tongkatnya di laut merah Q.S. Tāhā/20: 77; al-Syu'arā'/26: 52, hingga Nabi Muhammad SAW yang mendapat “bisikan-bisikan” untuk memeluk agama Ibrahim Q.S. al-Nahl/16: 123. Bisikan yang demikian seolah berbentuk kalimat matang yang begitu saja dimasukkan ke dalam fikiran seseorang.⁹⁹

Terdapat bentuk bisikan dengan formulasi berbeda yang berisi doktrin, daripada merujuk kepada sebuah perilaku. Misalnya adalah doktrin pada ayat Q.S. al-Kahf/18: 100; al-Anbiyā'/21: 108; Fuṣṣilat/41: 6.¹⁰⁰ Formulasi wahyu jenis ini bersifat singkat, sejenis ungkapan yang jika diucapkan maka akan

⁹⁶ Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, 43–44.

⁹⁷ Q.S. al-Baqarah/2: 97, Q.S. al-Baqarah/2: 98, dan Q.S. al-Taḥrīm/66: 4. Dari ketiga ayat tersebut, konteks Jibril menjadi agen spiritual pembawa wahyu hanya eksplisit pada satu ayat yakni Q.S. al-Baqarah/2: 97.

⁹⁸ Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 68.

⁹⁹ Richard Bell, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, trans. oleh Taufik Adnan Amal, 1 ed. (Jakarta: Penerbit CV. Rajawali, 1991), 31.

¹⁰⁰ Bell, 31.

muncul dalam pikiran hingga kesimpulan akhir yang menjadi solusi. Cara kerja ini tampak pada beberapa ayat al-Qur'an dengan ilustrasi sebuah komunikasi penggalan wahyu kepada Nabi, misalnya adalah kabar tentang yang gaib yang ada di surat Yūsuf. Pengertian yang demikian mewakili dasar kata wahyu sebagaimana yang al-Qur'an gunakan, *komunikasi sebuah gagasan lewat bisikan yang sangat cepat atau desakan*, atau dapat disebut sebagai “inspirasi sekilas”. Makna yang demikian cocok dengan apa yang dimaksud oleh *lisān al-‘Arab* di mana kecepatan dan kesekilasannya menjadi makna akar kata wahyu.¹⁰¹

Penjelasan yang demikian menjadi logis ketika Nabi yang memiliki jiwa perenung dan sekian lama mendalami pada renungannya, kemudian datang kepadanya solusi yang datang secara cepat dan sekilas. Maka kiranya jelas—menurut kesarjanaan Barat—bahwa diksi mewahyukan yang digunakan al-Qur'an untuk Nabi adalah bisikan yang berisi inspirasi. Pada periode awal, sosok bayangan dianggap menjadi pihak pengirim bisikan tersebut kepada Nabi untuk kemudian didistribusikan kepada umat. Premis-premis di atas, oleh Richard Bell, membawanya kepada hipotesis bahwa bisikan tersebut berupa desakan atau perintah untuk menyampaikannya kepada khalayak. Sebelum ayat yang menyebut “Jibril” turun, sumber bisikan seolah tidak diketahui, dan hanya meminta Nabi untuk mencari padanan kata. Richard Bell menafsirkan Q.S. al-Muzzammil/73: 1-8 sebagai desakan kepada Nabi untuk menyibukkan diri dalam menyusun inspirasi yang didapat dari sosok bayangan tadi menjadi kata-kata untuk disampaikan.¹⁰² Dengan demikian, klaim al-Qur'an disusun oleh Nabi Muhammad bersumber dari inspirasi “bisikan (wahyu)” dapat difahami.¹⁰³

Dalil-dalil al-Qur'an yang digunakan untuk melegitimasi peran khusus Jibril sebagai malaikat yang menyampaikan wahyu, rupanya dalam perspektif kesarjanaan Barat memiliki interpretasi lain. Minimnya penyebutan Jibril dalam ayat al-Qur'an—hanya di tiga tempat, sebagian lain hanya menyatakan dua tempat¹⁰⁴—memunculkan rasa skeptis kesarjanaan Barat. Alih-alih mengafirmasi pandangan sebelumnya, kesarjanaan Barat mengkritisi habis-habisan normativitas yang dibawa oleh kesarjanaan muslim sebab telah lalai dalam mengapresiasi rangkaian peristiwa misi keNabian Nabi Muhammad SAW sebagai pembawa risalah menurut bentangan kesejarahan dan sosio kulturalnya. Oleh karena itu, kesarjanaan Barat cenderung melihat peristiwa pewahyuan melalui sudut pandang historisitas.¹⁰⁵

¹⁰¹ Bell, 31–32.

¹⁰² Bell, 31–33.

¹⁰³ Bell, 34.

¹⁰⁴ Q.S. al-Baqarah/2: 97, Q.S. al-Baqarah/2: 98, dan Q.S. al-Taḥrīm/66: 4. Dari ketiga ayat tersebut, konteks Jibril menjadi agen spiritual pembawa wahyu hanya eksplisit pada satu ayat yakni Q.S. al-Baqarah/2: 97.

¹⁰⁵ Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 69.

Kemunculan Jibril pada Q.S. al-Baqarah/2: 97 disebut menjadi dalil yang menunjukkan bahwa al-Qur'an terkadang diturunkan tanpa perantara, dan di kesempatan lain melalui perantara.¹⁰⁶ Kemunculan ayat pada periode akhir ini memicu skeptisisme keserjanaan Barat mengenai adanya pengaruh tradisi kristiani dalam wahyu al-Qur'an. Al-Qur'an didapat Nabi dan berasal dari Tuhan dalam bentuk inspirasi.¹⁰⁷

b. Theodor Noldeke

Theodor Noldeke adalah seorang tokoh orientalis Barat yang menjadi peletak dasar disiplin baru dalam kajian al-Qur'an, yakni "sejarah al-Qur'an".¹⁰⁸ Bercara mengenai sejarah dan kronologi al-Qur'an tentu saja tidak terlepas dari pembicaraan mengenai wahyu. Pada bagian bukunya yang membahas tentang wahyu Muhammad, Noldeke mencoba mengomparasikan beberapa riwayat mengenai kategori pewahyuan, hingga melakukan kritik terhadapnya.¹⁰⁹

Riwayat bersandar kepada Aisyah istri Rasulullah menceritakan bagaimana wahyu itu diturunkan, maka Nabi menceritakannya dengan berbagai ilustrasi; wahyu datang bersama suara gemerincing lonceng/bel, atau di keadaan lain wahyu turun bersama malaikat yang datang menyerupai manusia sehingga memudahkan Nabi dalam memahami perkataannya. Tipe-tipe ini kemudian berkembang menurut tradisi muslim klasik.¹¹⁰

Noldeke juga menampilkan tipologi menurut al-Suyūṭi dalam al-Itqān sebagai contohnya. Pewahyuan dibagi menjadi beberapa tipe: 1) disertai bunyi bel; 2) inspirasi yang ditiupkan ruh suci (روح القدس) ke dalam hati Nabi Muhammad SAW; 3) Jibril berwujud dalam versi manusia; 4) pewahyuan yang langsung dari Tuhan, baik sewaktu terjaga maupun dalam tidur (mimpi). Sedangkan, al-Qaṣṣallāni dalam al-Mawāhib al-Laduniyya membagi pewahyuan menjadi beberapa kategori: 1) melalui mimpi; 2) Jibril memberikan ilham ke dalam hati Nabi; 3) Jibril menampakkan wujudnya sebagai seorang lelaki, yang menyerupai sosok bernama Daḥya atau Diḥya; 4) pewahyuan yang diiringi dengan gemerincing bel; 5) Jibril dalam eksistensinya yang sesungguhnya, yang mana hanya terjadi dua kali

¹⁰⁶ Bell, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, 29.

¹⁰⁷ Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 68.

¹⁰⁸ Awalnya dalam tradisi klasik kajian sejarah al-Qur'an masuk ke dalam rumpun ulumul Qur'an dalam bab Jam'ul Qur'an atau ilmu rasm. Kemudian hadirnya Theodor Noldeke membawa pengaruh signifikan terhadap perkembangan bahasan ini menjadi satu disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Sirajuddin Bariqi, "Pengaruh Theodor Nöldeke terhadap Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia," *SUHUF: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* 11, no. 2 (31 Desember 2018): 239–40, <https://doi.org/10.22548/shf.v11i2.331>.

¹⁰⁹ Bariqi, 244.

¹¹⁰ Theodor Noldeke dkk., *The History of The Quran*, trans. oleh Wolfgang H. Behn, vol. 8 (Brill, 2013), 18.

pewahyuan dengan tipe ini; 6) pewahyuan di langit/surga, misalnya wahyu perintah shalat; 7) pewahyuan dengan Tuhan di balik tabir; 8) Tuhan langsung tanpa perantara dan tabir apapun. Ulama lain menambahkan dua kategori lagi, Jibril dalam bentuk selain manusia dan Tuhan yang hadir langsung dalam mimpi.¹¹¹

Noldeke merasa perlu memberikan komentar kritis karena sebagian besar tipe pewahyuan tersebut tidak relevan terhadap keterangan ayat al-Qur'an maupun tradisi.¹¹² Misalnya saja kontroversi antara umat muslim mengenai pertanyaan “*apakah Nabi bertemu dan melihat Allah secara langsung sewaktu menerima wahyu?*”. Pandangan tersebut rupanya mendapat bantahan dari Sayyidah ‘Aisyah karena menganggap mereka sesat. Kendati demikian, pandangan ini tetap populer meski dianggap sebagai penafsiran yang tidak akurat terhadap beberapa ayat di dalam Surat al-Takwīr dan al-Najm.¹¹³ Kategori tentang pewahyuan secara langsung berkembang pasca mi'rajnya Nabi menjemput perintah shalat. Kemudian pendapat lain mencoba membuat sintesis dengan menyimpulkan kandungan Q.S. al-Najm/53: 11, bahwa Nabi melihat Allah melalui hatinya, *bi fu'ādihi*. Sementara model pewahyuan Jibril dalam versi Dahya juga perlu ditolak.¹¹⁴

Berkenaan dengan sejarah al-Qur'an, Noldeke memberikan catatan khusus terhadap inventarisasi wahyu untuk membuktikan orisinalitasnya dari Tuhan. Noldeke mengindikasikan adanya pengaruh ajaran agama sebelumnya, Yahudi dan Kristen.¹¹⁵

“The principal source of the revelations was undoubtedly Jewish scripture, a source, according to the rude faith of the Muslims, as well as to the entire Middle Ages and even a few of our contemporaries, literally infused into the prophets. Muḥammad’s entire doctrine carries already in its first sūras the obvious traces of this origin. It would be superfluous to explain here that not only most of the histories of the prophets in the Koran but also many of the dogmas and laws are of Jewish origin. In comparison, the influence of the Gospels on the Koran is much slighter. A closer investigation of the apparent Jewish and

¹¹¹ Noldeke dkk., 8:18–19.

¹¹² Berkaitan dengan kondisi pewahyuan, Noldeke dalam bukunya juga mengomentari kondisi psikologis nabi saat menerima wahyu. Orientalis Weil dan Bizantium menuduh nabi mengalami epilepsi karena mengalami serangan yang cukup serius, kepala menunduk, wajah yang pucat, dan mengucurkan keringat yang deras meski cuaca sedang sejuk. Tetapi keserjanaan kontemporer menolak asumsi ini, mengingat seseorang dengan kondisi sedang “tinggi” akibat ekstasi tidak mungkin dapat memunculkan al-Qur'an. Noldeke dkk., 8:19–23.

¹¹³ Noldeke dkk., 8:19.

¹¹⁴ Pemikiran mengenai Jibril berwujud sebagai lelaki bernama Dahya berlangsung sampai setelah para pasukan salah menangkap Dahya (Ibn Khalifa) yang berlarian di depan mereka pada tahun 625. Noldeke dkk., 8:20.

¹¹⁵ Bariqi, “Pengaruh Theodor Nöldeke terhadap Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia,” 244.

Christian elements in the Koran will lead to the conclusion that the primary elements shared by Christianity and Islam are of Jewish colouring."¹¹⁶

Kendati prototipe kitab suci agama Kristen dan Yahudi berasal dari asal yang sama, kedua alkitab telah mengalami pemalsuan. Adanya kejadian tersebut menjadikan Noldeke berasumsi bahwa Nabi telah mengantisipasi pemalsuan dengan berupaya mendokumentasikan wahyu yang baru beserta versi tulisnya.¹¹⁷ Tradisi mendukung hal tersebut dengan catatan eksplisit nama-nama pencatat wahyu.¹¹⁸

Noldeke mengutip Lammens—sebagai bahan komparasi—yang berkomentar mengenai Q.S. al-Qiyāmah/75: 16-17. Menurutnya, ayat tersebut adalah perintah Allah untuk Nabi Muhammad supaya tidak tergesa-gesa dalam menyusun al-Qur'an sebagai sebuah koleksi khusus, jadi Nabi dapat dengan leluasa mengubah substansi (teks)nya. Namun Noldeke membantah anggapan ini dengan menyatakan bahwa tergesa-gesa adalah penafsiran subjektif Nabi yang perlu dihindari sampai wahyu turun secara lengkap.¹¹⁹

Ayat-ayat (satuan wahyu) yang tergabung dalam sebuah surat (bentuk kelompok wahyu yang lebih besar) menjadi hal yang menarik bagi Noldeke untuk dilihat dari sudut pandang sastra. Hanya saja Noldeke kesulitan memahami rahasia komposisi ayat dalam surat karena susunannya yang homiletik.¹²⁰ Homogenitas dalam surat, atau ayat yang repetitif dalam sebuah surat tertentu mengantarkan kepada kesimpulan Noldeke bahwa tidak mungkin surat yang telah tertulis dibuat tanpa bantuan catatan apapun.¹²¹

Selama Nabi masih hidup, wahyu terus turun bagai aliran air yang lancar mengalir. Namun sejak wafatnya Nabi, aliran ini berhenti. Artinya, wahyu al-Qur'an telah berhenti dan perlu dikodifikasi agar umat selanjutnya mendapat akses terhadapnya. Otoritas korpus al-Qur'an kemudian berada pada tiga *khulafā' al-rasyidīn*.¹²²

c. Wilfred Cantwell Smith

Al-Qur'an yang dianggap kitab suci dan kitab kebenaran oleh umat muslim rupanya mendapat perhatian dari peneliti barat. Sebelum masuk lebih jauh mengenai al-Qur'an, Cantwell Smith memberikan mukaddimahya sebanyak dua bab menjelaskan konsep sejarah kitab suci (*scripture*). Salah satu

¹¹⁶ Noldeke dkk., *The History of The Quran*, 8:5.

¹¹⁷ Hemat penulis, di sini Noldeke mulai bersikap skeptis terhadap keotentikan al-Qur'an sebagai kitab suci setelah Injil.

¹¹⁸ Noldeke dkk., *The History of The Quran*, 8:209.

¹¹⁹ Noldeke dkk., 8:209.

¹²⁰ Karena memadukan antara seni dan firman Tuhan.

¹²¹ Noldeke dkk., *The History of The Quran*, 8:210.

¹²² Noldeke dkk., 8:211.

hasil kajian Smith mengungkap, kesulitan Barat memahami dogma kaum muslim atas “konsep kitab suci” disebabkan Barat tidak memiliki konsep tersebut sebelumnya.¹²³

Penelitiannya mengenai kitab suci agama-agama muncul dari perhatiannya kepada kitab suci agama Islam yakni al-Qur’an.¹²⁴ Cantwell Smith menemukan adanya keterkaitan antara tradisi al-Qur’an dan tradisi Bibel dalam agama Kristen. Menurut umat kristen, yang disebut dengan wahyu Tuhan yang utama ialah sosok pribadi Kristus dan Bibel yang menjadi bentuk dokumentasinya. Berbeda dengan tradisi Islam, wahyu yang sejajar dengan wahyu perspektif Kristen adalah *hadis* atau “tradisi” yang menjadi sumber kebenaran kedua dalam agama Islam. Belakangan kemudian, keserjanaan muslim dan Barat mengakui kesejajaran wahyu al-Qur’an adalah dengan pribadi Kristus.¹²⁵ Perlu diketahui bahwa Wilfred Cantwell Smith adalah seorang tokoh Barat yang mendalami agama Islam, dan lebih luasnya ketokohnya diperhitungkan dalam bidang perbandingan agama. Maka tidak heran jika dalam memandang al-Qur’an, Smith akan melihat dari sudut pandang agama lain.¹²⁶

Kitab suci memiliki realitas sejarahnya masing-masing. Pada titik ini, hubungan realitas dengan transeden telah terjadi sejak dulu sampai ia berada dalam lingkup sejarah dan dikondisikan oleh situasi historis. Maka sangat memungkinkan transedensi didekati melalui sisi historisitasnya. Di sinilah letak kerancuan umat muslim menurut orang Barat. Umat muslim sejak awal telah memandang al-Qur’an sebagai firman Tuhan. Maka dari itu, tidak mungkin memiliki pendapat yang tidak sejalan mengenai al-Qur’an dengan umat muslim kecuali dapat menghadirkan alasan penolakan tersebut. Perbedaan titik keberangkatan umat muslim dengan para peneliti membawa kepada perbedaan yang kontras. Para peneliti yang memiliki *pre-understanding* dan kecenderungan Kristen dan Yahudi atau sekuler dan ateis tentu akan menganggap pandangan trasendental umat Islam sebagai hal yang konyol, batil, hingga menganggapnya keliru. Logika yang demikian diakui sebagai pola pikir yang keliru.¹²⁷

Di samping itu semua, hal yang menjadi perhatian utama adalah pemahaman al-Qur’an sebagai kitab suci yang perlu diakui statusnya secara *de*

¹²³ Wilfred Cantwell Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, trans. oleh Dede Iswadi, 1 ed. (Jakarta: Penerbit Teraju, 2005), 75.

¹²⁴ Seorang fenomenolog bernama Van Der Leeuw dengan mantap mengatakan bahwa “Islam pada hakikatnya adalah agama kitab”, sebuah pernyataan karena kekayaan karya-karya kitab umat muslim yang senantiasa didokumentasikan kehidupan dan sejarah mereka. Smith, 76.

¹²⁵ Smith, 76–77.

¹²⁶ Ilim Abdul Halim, “Metode Perbandingan Agama Proporsional dalam Persepsi W.C. Smith,” *Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya* 4, no. 1 (2020): 38.

¹²⁷ Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, 119.

yure. Kebudayaan kelompok keagamaan non Barat sangat erat dengan warisan tradisi dengan pemahaman bahwa kitab suci sampai kepada umat manusia dengan cara diturunkan secara *verbatim* dari dunia yang tidak sama dengan manusia. Konsep inilah yang tidak dimiliki oleh Barat sehingga membawa kepada anggapan bahwa al-Qur'an dianggap berasal dari imajinasi yang turun dari dunia lain—bukan Tuhan. Al-Qur'an dinilai tidak sepenuhnya suci yang akhirnya berujung pada kesimpulan al-Qur'an bukanlah kitab suci dan sama seperti karya tulis pada umumnya. Barat menggunakan terminologi kitab suci untuk seluruh kitab tanpa melihat maknanya pada setiap kasus. Maka dari itu, Barat tidak bisa memahami al-Qur'an jika ia berstatus sebagai kitab suci.¹²⁸

d. William Montgomery Watt

William Montgomery Watt adalah seorang orientalis yang banyak melakukan kajian seputar agama Kristen dan Islam, ia mengembangkan ketertarikannya di dunia ini secara produktif dan positif.¹²⁹ Ia dikenal sebagai orientalis terakhir karena pemikiran yang dibawanya meredam antagonisme orientalis kepada Islam. Ia bersikap netral dalam mengkaji Islam, dengan tidak membandingkan al-Qur'an dengan al-Kitab seperti orientalis pendahulunya. Watt lebih mengkaji sosok Muhammad dalam karya-karyanya, salah satunya berjudul *Muhammad: Prophet and Statesman*.¹³⁰

Mengenai fenomena pewahyuan, Montgomery Watt membahasnya pada peristiwa pengangkatan Muhammad menjadi seorang nabi. Montgomery Watt menceritakan awal penerimaan wahyu dari mimpi-mimpi yang dialami oleh Nabi, bahwa Nabi didatangi sosok Wujud Agung yang bergerak mendekati diri Nabi.¹³¹ Menurutnya, keterangan ini digunakan sebagai legitimasi bahwa wahyu yang diturunkan kepada Nabi adalah Risalah Tuhan. Mulanya, wujud tersebut tidak didefinisikan secara jelas, namun pada keterangan selanjutnya Wujud Agung tersebut didefinisikan sebagai Malaikat Utama yang dikenal sebagai Roh. Perkembangan penafsirannya terhadap Wujud Agung tersebut, menurut Montgomery Watt, dipengaruhi oleh ajaran Agama Yahudi. Apapun pemahaman nabi atas sosok tersebut, yang terpenting adalah dukungan yang meyakinkan Nabi bahwa dirinya adalah utusan Tuhan untuk menyampaikan Risalah Tuhan.¹³²

¹²⁸ Smith, 120.

¹²⁹ Jalaluddin, "Wahyu Menurut William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman," 213.

¹³⁰ Erika Aulia Fajar Wati, "Sejarah Pewahyuan Al-Qur'an: Kajian atas Pendekatan Historis-Fenomenologis William Montgomery Watt: Kajian atas Pendekatan Historis-Fenomenologis William Montgomery Watt," *Jurnal Studi Islam Kawasan Melayu* 4, no. 1 (2021): 73–74.

¹³¹ Q.S. al-Najm/53: 1-8; bandingkan dengan Q.S. al-Takwīr/81: 15-25

¹³² William Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 14–15; Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 69.

Dua alasan yang menjadikan al-Qur'an diklaim sebagai Risalah dari Tuhan; *pertama*, Muhammad menerima risalah yang sampai kepadanya adalah sebuah kebenaran meski gagasan yang muncul berasal dari aspek eksternal yang telah menguasai pikirannya dan *kedua*, al-Qur'an turun dalam konteks Arab abad ketujuh, sehingga al-Qur'an tidak sekedar berbahasa Arab, namun merefleksikan bentuk pemikiran orang Arab masa tersebut. Berdasarkan hal tersebut, Montgomery mengatakan bahwa aspek intelektual Muhammad dan kaum muslimin masa awal harus ditelaah lebih mendalam agar makna implisitnya terungkap.¹³³

Uraian di atas cukup menggambarkan bahwa wahyu dalam khazahah Islam hadir melalui teks, bukan pribadi Nabi. Nabi selamanya memiliki peran sebagai mediator wahyu dari Tuhan untuk sampai kepada umat manusia. Meski terlihat berbeda pandangan antar satu tokoh dengan yang lainnya, sejatinya gagasan mengenai wahyu tidak keluar dari pandangan esensial bahwa Nabi bukanlah wahyu. Mobilitas perkembangan gagasan berada pada koridor kemunculan wahyu al-Qur'an di bumi ini, sejak sebelumnya ia berupa kalam Tuhan yang tanpa huruf dan tanpa suara.

¹³³ Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, 19.

BAB III

KONSEP WAHYU MENURUT NAŞR ḤĀMID ABŪ ZAYD DAN INVENTARISASI PERDEBATAN KESARJANAAN MUSLIM INDONESIA

A. Naşr Ḥāmid Abū Zayd: Biografi, Perjalanan Intelektual, dan Gagasan Wahyunya

1. Biografi, Perjalanan Intelektual, dan Karya Naşr Ḥāmid Abū Zayd

Naşr Ḥāmid Rizk Abū Zayd atau yang biasa dikenal dengan nama Naşr Ḥāmid, seorang islamolog kontemporer yang terkenal dengan pemikirannya yang “berbeda” dari ulama *mainstream*,¹ dilahirkan pada tanggal 10 Juli 1943 di desa Qahafah dekat Thantha Mesir dalam keluarga yang memegang teguh ajaran agama. Semasa kecil, Naşr Ḥāmid tidak asing dengan gerakan *Ikhwan al-Muslimin*. Ayahnya pernah menjadi tahanan sesaat sebelum dieksekusinya Sayyid Quthub, pimpinan gerakan tersebut.²

Eratnya hubungan Naşr Ḥāmid dengan *Ikhwan al-Muslimin* menjadikan Naşr bersemangat untuk bergabung gerakan ini sejak masih usia sebelas tahun pada 1954. Sebenarnya kepala cabang tidak memperkenankannya bergabung karena terlalu dini, namun karena Naşr kecil merajuk akhirnya ketua mengizinkannya. Karena bergabung dengan gerakan ini pula, Naşr Ḥāmid pernah menjadi tahanan selama sehari, ia dilepaskan karena masih di bawah umur. Sejak saat itu, Naşr Ḥāmid tertarik pada ideologi Sayyid Quthub dalam *al-Islam wa al-‘Adalah al-Ijtima’iyyah* (Islam dan Keadilan Sosial) yang menekankan pada keadilan yang bersifat humanis dalam menginterpretasikan Islam. Naşr Ḥāmid dikenal sebagai anak yang cerdas dibuktikan dengan hafalan Qur’annya yang sempurna pada usia 8 tahun. Ia juga biasa mengumandangkan azan di masjid dan menjadi imam shalat, suatu kebiasaan yang lumrah untuk orang dewasa bukan remaja seperti Naşr Ḥāmid.³

Naşr Ḥāmid menyelesaikan Sekolah Teknik di Thantha pada tahun 1960 dan bekerja sebagai teknisi di Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo.⁴ Meski demikian, ketertarikannya pada bidang kritik sastra mulai terlihat dari tulisannya yang dipublikasikan di jurnal *al-Adab*, jurnal di bawah pimpinan Amin al-Khulli, pada tahun 1964. Melalui dari karya-karya tersebut, hubungan intelektual antara Amin al-Khulli dan Naşr Ḥāmid dimulai. Sejak saat itulah, benang merah Naşr Ḥāmid dan pendekatan kesusastraan dalam studi al-Qur’an mulai tersambung dan

¹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur’an (Tema-tema Kontroversial)*, 5 ed. (Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, 2011), 98.

² Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 15.

³ Ichwan, “Beyond Ideological Intepretation,” 16.

⁴ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 16–17.

mempengaruhinya dalam memahami ‘*ulum al-Qur’an*.⁵ Al-Khuli memiliki peran besar dalam penggunaan pendekatan sastra untuk kajian al-Qur’an. Beberapa muridnya mengadopsi metodenya; ‘Aisyah bintu Syathi dalam *al-Tafsīr al-Bayāniy li al-Qur’ān al-Karīmnya* melakukan kajian al-Qur’an dengan fokus pada eksplorasi kosakata dan struktur ujaran al-Qur’an. Sedangkan murid al-Khuli yang lain bernama Muhammad Ahmad Khalfallah menekankan sisi psikologis dan narasi dari al-Qur’an dalam penafsirannya. Berbeda dari kedua murid al-Khuli, Naṣr Hāmid Abū Zayd tidak semata-mata *taqlid* kepada metode al-Khuli, namun juga mengambil pendapat Muhammad Abduh. Al-Qur’an tidak hanya dipandang sebagai sebuah kitab dengan fakta bahasa dan sastra yang luar biasa mempesona, namun juga al-Qur’an sebagai kitab petunjuk.⁶

Ketertarikannya di bidang sastra ia lanjutkan dengan mengenyam studi di Jurusan Bahasa dan Sastra di Universitas Kairo selama empat tahun (1968-1972). Ia lulus dengan predikat *cum laude* dan berhasil menjadi asisten dosen. Kebijakan baru bagi para asisten dosen baru mewajibkannya untuk mengambil studi magister dan doktoral dengan konsentrasi studi Islam, khususnya kajian al-Qur’an. Pada titik ini, Abū Zayd mengelaborasi keilmuannya sebelumnya, yakni sastra, dengan kajian al-Qur’an.⁷

Tiga tahun kemudian, pada tahun 1975, Abū Zayd berkesempatan untuk menimba ilmu di American University selama dua tahun karena menerima beasiswa dari Ford Foundation. Bersamaan dengan berakhirnya masa studi di American University di Kairo, dua tahun kemudian di tahun 1977 Abū Zayd memperoleh gelar magisternya dari Universitas Kairo di bidang Bahasa dan Sastra Arab. Tesisnya berjudul “*al-Ittijāh al-‘Aqli fī al-Tafsīr: Dirāsāt fī Qaḍīyyat al-Majāz fī al-Qur’ān ‘inda al-Mu’tazilah*”, melihat secara kritis mengenai teori majaz muktazilah dalam konteks ayat *muḥkamāt* dan ayat *mutasyabihāt* untuk melakukan penafsiran ayat al-Qur’an.⁸ Selain peran mengajarnya menjadi asisten

⁵ Moch. Nur Ichwan, “Al-Qur’an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur’an Naṣr Hāmid Abū Zayd),” dalam *Studi Al-Qur’an Kontemporer (Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir)* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogyakarta, 2002), 150.

⁶ Amin Al-Khuli dan Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, trans. oleh Khairon Nahdiyyin, 1 ed. (Yogyakarta: Adab Press, 2004), viii–x.

⁷ Sejatinya Naṣr Hāmid enggan bila harus berada dalam ranah tersebut. Ia berkaca pada pengalaman Muhammad Ahmad Khalafallah yang mengalami permasalahan serius ketika mengintegrasikan studi kritik sastra (literer) dengan kajian al-Qur’an dalam penulisan disertasinya. Kendati demikian, Naṣr Hāmid terus melaju dengan menerima keputusan lembaga dan melakukan studi al-Qur’an tentang problem interpretasi dan hermeneutika. Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 17.

⁸ Dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi “Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah Studi Tentang Problem Metafor Menurut Mu’tazilah”. Tesis ini dipublikasikan pada tahun 1982. Ayat yang dilabeli sebagai ayat *muḥkam* oleh Muktazilah bisa jadi dianggap *mutasyābih* oleh mazhab lain. Ketidakserasian ini berpotensi menjadi polemik. Diketahui bahwa pembagian status ayat-ayat tersebut tidak selalu sama antara satu mazhab dengan yang lain. Al-Qur’an dalam hal ini menjadi alat legitimasi dalam ranah intelektual, politik, hingga ekonomi. Ichwan, 17–18.

dosen di Universitas Kairo, Abū Zayd juga aktif mengajar bahasa Arab untuk orang asing (*li gairi al-naṭiqīna bihā*) di Kementerian Pendidikan dan Centre for Diplomats sepanjang tahun 1976-1978. Pada tahun 1978 pula, Naṣr Ḥāmid bergerak lebih dekat dengan hermeneutika Barat, yakni ketika ia menjadi *fellow* di Centre for Middle East Studies di Universitas Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat. Pada kesempatan tersebut, Abū Zayd mendalami ilmu-ilmu sosial dan homaniora, termasuk hermeneutika Barat. Ketertarikannya menghasilkan sebuah karya berjudul *al-Hirminiyūṭiqā wa Muḍilāt Tafsīr al-Naṣṣ*, sebuah tulisan yang ia klaim sebagai artikel hermeneutika pertama yang ditulis dalam bahasa Arab.⁹

Pendidikan doktoral Naṣr Ḥāmid masih sama, di jurusan studi Islam dan Bahasa Arab. Tulisan kritisnya mengenai al-Qur'an kembali tercermin dalam disertasinya yang berjudul *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muḥy al-Dīn ibnu 'Arabī* (Filsafat Ta'wil: Studi Hermeneutika al-Qur'an Muḥy al-Dīn ibnu 'Arabī). Tulisan yang dipublikasikan pada tahun 1983 tersebut membahas al-Qur'an digunakan demi kepentingan kelompok mazhab tertentu. Setelah meraih gelar PhD di bidang studi Islam dan Bahasa Arab pada tahun 1981, Abū Zayd meniti karirnya menjadi profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies, Jepang. Selama di Jepang dalam rentang 1985-1989, Abū Zayd sangat produktif menulis hingga lahirlah salah satu karya monumentalnya, *Maḥmū al-Naṣ: Dirāsah fī al-Qur'ān* disusul dengan karya paling kontroversialnya, *Naqd Kḥitāb al-Dīnī*, sekembalinya dari Jepang. Kitab *Maḥmū al-Naṣ* merupakan respon Abū Zayd atas penafsiran-penafsiran al-Qur'an yang ideologis dan menuntut klaim kebenaran antar kelompok. Maka dari itu, demi tercapainya interpretasi yang objektif, al-Qur'an harus dibaca menggunakan metodologi dan pendekatan yang ilmiah berkaitan dengan studi teks dan linguistik.¹⁰

Pada usianya ke-49 Naṣr Ḥāmid Abū Zayd menikah dengan Dr. Ibtihāl Aḥmad Kamāl Yūnis, guru besar di bidang Bahasa Perancis dan Sastra Perbandingan di Universitas Kairo. Bulan berikutnya, 9 Mei 1992, Abū Zayd mengajukan promosi profesor penuh di almamaternya. Tak disangka, ternyata peristiwa memilukan terjadi dalam perjalanan intelektualnya. Abū Zayd mengumpulkan beberapa karyanya untuk diujikan (dua buku; *al-Imam al-Syāfi'iy* dan *Naqd Kḥitāb al-Dīnī* dan sebelas artikel ilmiah lainnya). Kendati dua dari tiga komite menerima karya Abū Zayd, namun promosi profesornya akhirnya ditolak. Seorang anggota, Dr. Abd al-Ṣābūr Syāhīn, dalam risalahnya berjudul *Qiṣṣatu Abū Zayd wa Inḥisāru al-'Almāniyyah fī Jāmi'ati al-Qāhirah* menuliskan secara utuh alasan-alasan tertolaknya gagasan Naṣr Ḥāmid, sehingga pada akhirnya panitia menolak ajuan promosi guru besarnya.¹¹ Tak hanya itu, Abū Zayd dideportasi dari

⁹ Ichwan, 18.

¹⁰ Ichwan, 20-21.

¹¹ Sebuah tulisan dari Abd al-Ṣābūr Syāhīn secara lengkap mengupas 13 karya Abū Zayd yang diajukan sebagai bahan promosi Guru Besarnya. Pada akhir tulisannya, Syāhīn memberikan refleksi alasan Abū Zayd tidak layak naik pangkat sebagai profesor di Jurusan Bahasa Arab di Universitas Kairo. Alasan pertama yakni karya-karya ilmiah Abū Zayd cenderung bercorak teologis dan mendoktrin, sedangkan pendidikan yang ia tempuh

Mesir dan dianggap murtad. Klaim ini berakibat pada tuntutan Pengadilan Banding Kairo mengenai perceraian Abū Zayd dengan istrinya pada tanggal 14 Juni 1996, dengan dalih seorang kafir tidak boleh menikah dengan istri muslim.¹²

Kendati demikian, Abū Zayd tetaplah seorang yang aktif dalam menulis. Selama periode kasus Abū Zayd (1993-1996) beberapa buku berhasil ia tulis; *pertama* mengenai teori interpretasi dalam hermeneutika Barat dan semiotika Arab. Berbagai teori hermeneutika Barat dan semiotika Arab dari bermacam-macam tokoh diuraikan di buku yang berjudul *al-Isykāliyyāt al-Qirā'ah wa Aliyyāt al-Ta'wīl*. *Kedua*, buku berjudul *al-Mar'ah fī al-Khiṭāb al-Azmah* yang berisi kritikan terhadap tradisi patriarki dalam tradisi Arab Islam dan Islam secara global. Ia secara eksklusif mengkaji penafsiran al-Ṭabari dalam kitab tafsirnya yang meminjam mitologi Biblis guna menafsirkan Hawa (*eve*) untuk versi Hawa dalam al-Qur'an. Menurut Abū Zayd, penting sifatnya untuk mengkaji Tafsir al-Ṭabari karena pengaruhnya yang besar dalam pemikiran Islam.¹³

Di tengah kasus yang sengit, Abū Zayd berhasil memperoleh jabatan guru besar penuh pada bulan Juni 1995 dengan menyerahkan sembilan karya tulisnya kepada panitia promosi baru yang sama sekali berbeda dari panitia sebelumnya. Bersama istri yang masih bersamanya, Abū Zayd terbang menuju Leiden dan meninggalkan Mesir untuk menjadi profesor tamu di Universitas Leiden guna menyampaikan materi tentang studi Islam. Abū Zayd dideportasi dari Mesir dan akhirnya tinggal di Belanda, tempat pengasingannya, bersama istrinya. Karya pertama yang ia tulis didedikasikan untuk istrinya berjudul *Dawā'ir al-Khawf: Qirā'ah fī Khīṭāb al-Mar'ah* mengenai wacana perempuan.¹⁴

Meski sudah tiada, karya-karya Naṣr Ḥāmid tetap hidup dan selalu menjadi kajian menarik dalam ranah '*ulūm al-Qur'ān*. Karyanya banyak diterjemahkan

adalah jurusan bahasa sehingga sangat melenceng jauh. Doktrin tulisannya pun banyak ditentang para pembaca dan para pakar kebudayaan Islam sehingga karyanya sebatas diterbitkan di majalah-majalah. Tulisannya tentang Imam Syafi'i dinilai berisi catatan yang tidak pantas ditujukan kepada sang Imam. Sisanya adalah campuran pemikiran, ideologi, kritik, ekstremisme, dan dialektika. Semuanya dihentikan karena tidak muncul dalam kerangka materi bahasa Arab atau budaya Islam. Maka dari itu, karya-karyanya perlu dikaji ulang dan disesuaikan dengan spesialisasi ilmu pengetahuan yang sedang ia tekuni, Bahasa Arab. Selain itu, gagasan utama yang menyebabkan runtuhnya ortodoksi Islam—menurut Syāhīn—adalah memposisikan al-Qur'an sebagai teks manusiawi. Atas dasar tersebut, Abū Zayd gagal mendapatkan jabatan profesornya dan berbuntut menjadi kasus yang sangat panjang. Abd al-Ṣābūr Syāhīn, *Qiṣṣatu Abū Zayd wa Inḥisāru al-'Almāniyyah fī Jāmi'ati al-Qāhirah* (Kairo: Dar al-I'tisham, 1995), 32–33; Nur Zainatul Nadra Zainol, Latifah Abd Majid, dan Muhd Najib Abdul Kadir, "Naṣr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker," *International Journal of Islamic Thought* 5, no. 1 (1 Juni 2014): 66, <https://doi.org/10.24035/ijit.05.2014.008>.

¹² Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 22.

¹³ Ichwan, 23–24.

¹⁴ Ichwan, 25.

dalam banyak bahasa, di antaranya adalah bahasa Jerman, Belanda, Perancis, Turki, Persia, hingga Indonesia.¹⁵

2. Konsep Wahyu Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

a. Wahyu Sebagai Proses Komunikasi

Wahyu didefinisikan sebagai hubungan komunikasi yang bersifat rahasia antara penerima dan pengirim informasi melalui media tertentu yang dapat digunakan bersama.¹⁶ Sebuah puisi gubahan ‘Alqamah menggambarkan burung unta jantan dengan suasana hati gelisah dan tergesa-gesa menemui betina dan anak-anaknya yang terkena angin topan. Sesampainya burung unta jantan di sangkarnya, ia menemukan semua keluarganya selamat sehingga ia tenang.

يوحى إليها بأنقاض و نغمة * كما تراطن في أفدائها الروم¹⁷

“Membisikkan melalui puing-puing dan suaranya bagaikan bangsa Romawi bicara tak jelas dalam istananya”¹⁸

Kata *yūḥī* dipilih Alqamah untuk menggambarkan komunikasi antara burung unta jantan dan betina melalui media komunikasi berupa puing-puing dan suaranya. Media ini dipahami oleh kedua burung unta sebagai pengirim dan penerima informasi, namun tidak diketahui oleh sang penyair. Contoh lain adalah komunikasi bangsa Romawi di istana yang media komunikasinya tidak diketahui oleh pihak ketiga di luar istana. Kendati demikian, pihak lain tetap mengetahui bahwa telah terjadi sebuah komunikasi rahasia. Tak heran ‘Alqamah menganalogikan komunikasi burung unta dengan ucapan bangsa Romawi yang tak dapat dipahami.¹⁹

Al-Qur’an juga menggunakan kata *awḥā* pada Q.S. Maryam/19: 10-11 pada komunikasi antara Nabi Zakaria dan kaumnya, ketika meminta mereka untuk bertasbih sedang Nabi tidak berbicara kepada seorang manusiapun selama tiga hari. Al-Qur’an menggunakan kata *romza* pada Q.S. Āli ‘Imrān/3: 41 untuk menggambarkan komunikasi yang sama. Bahasa simbolik (sebagai media komunikasi) ini juga terjadi pada Maryam binti ‘Imran yang ditanya oleh kaumnya atas kelahiran Nabi Isa AS yang dirasa janggal.²⁰ Maryam binti Imran hanya memberi isyarat dengan menunjuk kepada anaknya tersebut. Kaumnya memahami isyarat Maryam dengan menjawab “bagaimana mungkin

¹⁵ Ichwan, 26.

¹⁶ Zayd, *Tekstualitas Al-Qur’an*, 34.

¹⁷ Zayd, *Maṣḥūm al-Naṣ (Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān)*, 32.

¹⁸ Zayd, *Tekstualitas Al-Qur’an*, 34.

¹⁹ Zayd, *Maṣḥūm al-Naṣ (Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān)*, 32.

²⁰ Janggal karena Maryam binti Imran adalah seorang wanita saleh dari keturunan yang saleh pula. Mustahil seorang perempuan saleh tiba-tiba hamil dan melahirkan anak tanpa adanya pernikahan.

kami bertanya kepada bayi?”—umumnya bayi belum dapat berbicara. Isyarat tersebut adalah wahyu, sebagaimana Nabi Zakaria kepada kaumnya.²¹

Berdasarkan contoh di atas, komunikasi/wahyu terjadi dalam taraf eksistensi yang sama dan menggunakan media yang saling dipahami kedua belah pihak sehingga proses komunikasi dapat terjadi. Sedangkan wahyu dalam konteks al-Qur'an terjadi antara Tuhan sebagai pengirim dan manusia (Nabi) sebagai penerima. Perbedaan eksistensi menjadikan gambaran komunikasi antara Tuhan dengan manusia menjadi hal yang tak lagi sederhana. Kendati demikian, komunikasi tersebut menjadi mungkin bagi Zayd karena masyarakat Arab, masyarakat di mana al-Qur'an turun, telah memiliki konsep tersebut. Masyarakat Arab pra Islam telah mempercayai komunikasi antar dua pihak yang berbeda eksistensi melalui fenomena puisi, jin, dan penyair/dukun/peramal.²² Hal ini yang mendasari kesimpulan Abū Zayd bahwa fenomena “wahyu” bersandar kepada konsep yang mengakar dalam budaya.

أَنَّ ظَاهِرَةَ ((الوحي)) استندت إلى مفهوم عميق في الثقافة.²³

b. Wahyu dalam Tradisi Arab Pra Islam

Masyarakat Arab pra Islam percaya bahwa bangsa jin membisikkan puisi-puisinya kepada penyair, juga membisikkan kabar langit kepada para dukun untuk mendukung ramalannya.²⁴ Tradisi syair dan perdukunan dalam masyarakat Arab pra Islam dikenal sebagai fenomena yang sama-sama berasal dari suatu “alam” di luar dunia yang tak kasat mata, yakni alam gaib tempat para jin. Lembah *'Abqar* adalah sebutan bagi tempat tinggal jin-jin yang mereka gambarkan memiliki terbagi atas kabilah-kabilah. Kedua dunia tersebut, oleh masyarakat Arab pra Islam, diasumsikan dapat terhubung satu sama lain dalam kondisi tertentu. Hanya orang-orang yang memiliki kemampuan berkomunikasi di atas rata-rata yang dapat berhubungan dengan sesuatu yang berbeda tingkatan eksistensinya. Eksistensi jin berbeda dengan manusia, sehingga menurut masyarakat Arab pra Islam para jin memiliki kemampuan menembus batas ruang antara langit dan bumi untuk mencuri berita langit. Kemudian, manusia yang memiliki kemampuan berinteraksi dengan jin memanfaatkan hal tersebut untuk mengetahui kabar gaib dari langit.²⁵

Manusia dan jin yang memiliki perbedaan tingkat eksistensi—bagi masyarakat Arab pra Islam—berkemungkinan untuk dapat berkomunikasi, berinteraksi, dan memiliki hubungan mutualisme. Rasonalitas Arab pra Islam yang demikian menjadi basis pemahaman konsep pewayhuan al-Qur'an bagi

²¹ Zayd, *Maḥmū al-Naṣ (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 32–33.

²² Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, 36.

²³ Zayd, *Maḥmū al-Naṣ (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 39.

²⁴ Zayd, 34.

²⁵ Zayd, 33–34.

mereka. Andai saja masyarakat Arab pra Islam tidak memiliki konsep tersebut, maka proses memahami fenomena pewahyuan akan menjadi hal yang mustahil. Penerimaan masyarakat Arab mengenai konsep penurunan wahyu kepada manusia melalui perantara malaikat menegaskan adanya jejak rasionalitas yang serupa dari perspektif budaya. Maka dari itu, peristiwa wahyu (al-Qur'an) tidak dapat dipisahkan dari realitas dan konsep budaya. Naṣr Ḥāmid menambahkan, bahwa ia (al-Qur'an) merupakan pancaran dari rupa budaya itu sendiri.²⁶

وهكذا كله يؤكد أنّ ظاهرة الوحي—القرآن—لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة و نابعة من مواضعها و تصوراتها.

“Semua ini menegaskan bahwa fenomena wahyu, al-Qur'an, bukanlah fenomena yang terpisah dari realitas atau fenomena yang merepresentasikan adanya loncatan dari realitas dan pelampauan atas hukum-hukum *kasunyatan*, tetapi ia merupakan bagian dari konsep-konsep budaya dan merupakan sesuatu yang muncul dari konvensi budaya itu sendiri.”²⁷

Mudah bagi masyarakat Arab pra Islam yang hidup saat turunnya al-Qur'an untuk menerima kabar bahwa adanya malaikat turun kepada manusia untuk menyampaikan “kalam”. Maka wajar saja jika masyarakat Arab dalam membaca teks al-Qur'an selalu mengembalikannya kepada kebudayaan yang mereka percayai sebelumnya sesuai dengan bait-bait syair maupun tradisi perdukunan. Adapun pengingkaran yang terjadi mereka tujukan kepada substansi wahyu serta pribadi Nabi sebagai utusan yang menerima wahyu.²⁸ Seseorang bernama al-A'syā menceritakan pengalamannya bersyair dengan bantuan jin yang bernama *Mishal*.

وما كنت شاحردا ولكن حسبتي \\ إذا ((مسحلا)) سدّي لي القول أنطق
شريكان فيما بيننا هوادة \\ صفيان جيّ وإنس موفق
يقول فلا أعيا لشئى أقوله \\ كفاني لا عي ولا هو أحرق

“Aku bukanlah *Syāhirdā*, akan tetapi kumerasa lebih berkompeten, jika *Mishal* memberiku arahan untuk berbicara. Kami saling bersekutu, saling berkompromi, antara jin dan manusia yang bersepakat. Dia berucap: diriku tidak merasa lelah atas apa yang kukatakan, cukuplah untukku tanpa kelelahan pun kesulitan.”²⁹

Menurut Naṣr Ḥāmid, konsep metafisik pewahyuan al-Qur'an meminjam konsep hubungan jin dan manusia dalam budaya Arab pra Islam. Premis tersebut yang menguatkan kesimpulan al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari realitas dan budaya. Tradisi Arab pra Islam meyakini bahwa dunia terbentuk dari alam yang tidak terpisah-pisah, namun saling terkait satu sama lain.³⁰ Surat al-Jin, sebuah surat yang secara eksklusif membahas tentang perubahan sifat jin setelah mendengar kabar wahyu Tuhan. Jin yang

²⁶ Zayd, 34.

²⁷ Zayd, 34; Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, 37.

²⁸ Zayd, *Maḥmūd al-Naṣr (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 34.

²⁹ Zayd, 34.

³⁰ Zayd, 37.

diceritakan dalam al-Qur'an sangat menggambarkan kondisi saat manusia berbondong-bondong meminta bantuan kepada bangsa jin. Di sisi lain, pada permulaan suratnya digambarkan kelompok jin yang mengimani al-Qur'an dan berhenti membawa kabar dari langit untuk para peramal. Surat ini secara tidak langsung menegaskan bagaimana al-Qur'an bersesuaian kepada data budaya, di sisi lain memberikan improvisasi data budaya demi kemaslahatan agama Islam.³¹

Peristiwa komunikasi dengan taraf eksistensi yang berbeda tidak menjadi persoalan bagi bangsa arab. Naṣr Ḥāmid, dalam konteks ini, menyamakan kedudukan Nabi dan tukang ramal dengan beberapa catatan. Perbedaannya ada pada usaha mendapatkan “wahyu” tersebut. Nabi sebagai utusan Tuhan mendapatkan wahyu secara fitrah sebagai konsekuensi menjadi “utusan Tuhan”. Berbeda dengan tukang ramal yang harus berusaha untuk mendapatkan “wahyu”—kabar langit—dengan bantuan sarana dan peralatan yang dapat mendukung peramal tersebut mencapai eksistensi alam jin dan menembus batas-batas alam manusia.³²

c. Wahyu al-Qur'an: Teks, Bahasa, dan Budaya

Proses pewahyuan al-Qur'an terjadi sangat kompleks. Ia melibatkan berbagai entitas yang tidak dalam taraf yang sama. Perbedaan tersebut tentu memunculkan pertanyaan kritis mengenai media komunikasi yang digunakan. Bagaimana teknisnya Allah, yang berbeda dari makhlukNya, berkomunikasi melalui wahyu. Al-Qur'an sebagai kalam Allah, ia berada di lauh al-mahfuz sebagai kalam yang tanpa huruf dan tanpa suara, dapat dikirimkan kepada Nabi dan sampai dalam bentuk berbahasa Arab. Berbagai pendapat ulama mengenai hal ini dikutip Naṣr Ḥāmid dalam bukunya, *pertama* Malaikat Jibril turun membawa al-Qur'an dari *lauh al-mahfuz* baik kata maupun maknanya. Kedua, pendapat lain yang mengatakan bahwa al-Qur'an sudah ada di lauh mahfuz dalam bentuk tulisan, hurufnya tertulis seukuran gunung Qaf yang besarnya dapat menyelimuti bumi seisinya. Naṣr Ḥāmid cenderung menolak pendapat yang kedua karena ia berlebihan dalam mengultuskan teks, menjadikannya sebagai teks ilustratif dan menjauhkannya dari esensinya sebagai teks bahasa yang harus dikaji karena kedalaman maknanya.³³

Wahyu di *lauh al-mahfuz* bersifat metafisik, ia tidak terakses kecuali apa yang disampaikan oleh teks.³⁴ Al-Qur'an yang menjadi konteks pembicaraan di sini, berstatus sebagai teks agama yang telah mapan dari sisi tersuratnya (meminjam istilah Arkoun, korpus tertutup). Teks yang awalnya memang bersifat ilahi, tidak terakses oleh manusia, ia dibawa oleh jibril dan untuk pertama kali berinteraksi dengan pikiran manusia. Interaksi Nabi dengan teks

³¹ Zayd, 35–36.

³² Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, 42.

³³ Zayd, 50.

³⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Kritik Wacana Agama*, trans. oleh Khoiron Nahdiyyin, 1 ed. (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003), 98.

menghasilkan gerak teks yang pertama berupa sebuah pemahaman. Menurut wacana agama klasik, pemahaman Nabi persis dengan makna objektif teks atau kehendak Tuhan. Sebaliknya, bagi Abū Zayd pemahaman ini bertendensi mengkultuskan dan menuhankan Nabi, cenderung menyembunyikan fakta watak manusiawi Nabi, dan secara parsial fokus terhadap sisi keNabiannya. Ia menolak klaim tersebut karena menyejajarkan pemahaman Nabi dengan intensi ilahi dapat menimbulkan kemusyrikan sebab mencampurkan “yang absolut” dengan “yang relatif”, “yang tetap” dengan “yang transformatif”.³⁵

Teks, baik teks ilahi maupun manusia, ditentukan oleh dialektika aspek tersuratnya yang bersifat konstan dan aspek tersiratnya yang bersifat transformatif. Meskipun sumber teks adalah Tuhan, tidak membuatnya terlepas dari hukum tersebut. Semenjak teks wahyu diturunkan, ia termanifestasi dalam bahasa dan sejarah—ketika lafal dan makna yang terkandung di dalamnya diperuntukkan kepada manusia yang berada dalam realitas sejarah tertentu. Pada saat ini teks ilahi bertransformasi menjadi teks yang termanusiawikan. Maka, teks tersebut ketika berinteraksi dengan nalar manusia dan menjadi sebuah *mafāhim* (konsep-konsep), ia tak lagi absolut dan mapan. Ia menyejarah dan berwujud dalam bahasa manusia. Sedangkan bahasa tidak terlepas dari budaya dan realitas yang terkandung di dalamnya.³⁶

“Teks semenjak momen pertama diturunkan—maksudnya bersamaan dengan bacaan Nabi pada saat diwahyukan—berubah dari sebagai teks ilahi menjadi pemahaman (teks manusiawi), sebab ia berubah dari yang diturunkan menjadi yang diinterpretasi”.³⁷

Sangat eksplisit Naṣr Ḥāmid menyatakan bahwa teks pada hakikatnya adalah produk budaya. Artinya, teks ada dan muncul di dalam realitas dan budaya. Keyakinan bahwa teks memiliki versi metafisiknya—yang bersifat dan bersumber dari ilahi—sejatinya tidak akan menyalahi fenomena teks yang menyejarah. Argumentasi ini dibangun dengan mengafirmasi pemilihan sistem bahasa tertentu sebagai bahasa pengantar al-Qur’an bukanlah dari pemilihan yang hampa dan tanpa penjelasan. Pemilihan bahasa tertentu menjadi legitimasi bahwa bahasa menjadi sarana sosial yang penting yang dapat mengungkap dan menyusun dunia. Jadi, tidak mungkin berbicara bahasa tanpa membicarakan budaya dan realitas di baliknya.³⁸

Menjadikan pengirim wahyu al-Qur’an—yakni Tuhan—sebagai kajian ilmiah adalah sebuah kemustahilan. Maka dari itu, Naṣr Ḥāmid menawarkan realitas dan budaya sebagai pengantar ilmiah bagi kajian teks al-Qur’an; Rasul sebagai sasaran pertama teks sekaligus realitas yang pertama kali berinteraksi dengan teks, dan budaya yang terkandung dalam sistem bahasa teks al-Qur’an. Melalui nalar demikian, kajian teks menggunakan realitas dan budaya dapat

³⁵ Zayd, 98–99.

³⁶ Zayd, 87.

³⁷ Zayd, 98.

³⁸ Zayd, *Mafhūm al-Naṣr (Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān)*, 24.

diawali dengan fakta empiris agar sampai kepada pemahaman ilmiah mengenai fenomena teks.³⁹

Sekali lagi penulis tekankan, Naṣr Ḥāmid menjadikan budaya dan realitas sebagai pengantar ilmiah kajian teks al-Qur'an.⁴⁰

ولما كان المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي, فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة.

Bersamaan dengan hal tersebut, Abū Zayd membagi fase tekstualitas al-Qur'an menjadi dua fase; *muntaj saqāfiy* (sebagai produk budaya) dan *muntijan li al-ṣaqāfah* (sebagai produsen budaya). Fase pertama adalah teks bersumber dari budaya. Argumentasi ini didukung dengan fakta bahwa teks al-Qur'an tidak diturunkan secara sekaligus sampai final dalam sekali waktu, namun teks tersebut adalah teks bahasa yang terbentuk dalam waktu 20 tahun lebih. Naṣr Ḥāmid menggunakan diksi “terbentuk” untuk menunjukkan perwujudan faktual teks dalam realitas dan budaya tidak didahului oleh eksistensi apapun dalam ilmu Tuhan maupun *lauḥ al-mahfūz*. Jika teks tersebut terbentuk dalam realitas dan budaya, maka keduanya memiliki peran dalam memproduksi teks.⁴¹

Maka dari itu, Abū Zayd menegaskan perlunya melibatkan dimensi historis dalam memahami teks keagamaan. Dimensi sejarah yang dimaksud bukanlah *asbāb al-nuzūl* (sebab turunnya al-Qur'an) maupun *nasakh-mansūkh* (perubahan hukum karena berubahnya kondisi).⁴² Dimensi sejarah yang harus digali adalah sejarah konsep yang terkandung dalam teks-teks tersurat. Pendekatan ini menjadi konsekuensi yang harus dijalankan teks berbahasa karena memiliki watak historisitas. Dimensi sosial konsep-konsep tidak boleh ditinggalkan agar makna teks tidak terabaikan, sebab kesejarahan bahasa berada pada sosiologitasnya.⁴³

“Disepakati bahwa historitas bahasa terletak pada sosiologitasnya. Ini menegaskan bahwa konsep-konsep memiliki dimensi sosialnya yang apabila diabaikan akan menyebabkan makna-makna teks itu sendiri akan terabaikan.”⁴⁴

Abū Zayd memiliki cita-cita besar dalam penelitiannya terhadap al-Qur'an sekaligus menjadi latar belakang ditulisnya kitab *Mafhum al-Naṣ: Dirāsāt fi 'Ulum al-Qur'an*. Pertama, menggiatkan dan menggunakan kembali studi kritik sastra pada kajian al-Qur'an (*al-dirāsāt al-adabiyyah wa al-naqdiyyah*). Bagi Abū Zayd, kajian terhadap Islam dan al-Qur'an utamanya disandarkan pada “teks”. Ketika risalah al-Qur'an diposisikan sebagai sebuah

³⁹ Zayd, 24.

⁴⁰ Zayd, 24.

⁴¹ Zayd, 24–25.

⁴² Meskipun demikian keduanya berperan untuk menegaskan praktik Islam dalam melakukan perbaikan dan perubahan secara gradual.

⁴³ Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 85–86.

⁴⁴ Zayd, 86.

teks linguistik, maka penggunaan metode linguistik dan kritik sastra menjadi sebuah keniscayaan.⁴⁵

Pengantar linguistik diperlukan untuk menyingkap hubungan antara teks dan budaya. Bahasa adalah sistem tanda yang darinya dihadirkan sebuah dunia secara simbolik. Ide abstrak dan dunia materi hadir melalui bahasa dalam bentuk simbol. Teks bahasa tidak lain merupakan pola yang menggambarkan realitas melalui efektivitas tertentu. Maka dari itu fungsi teks sangat terikat dengan dimensi budaya dan realitas. Pemilihan pendekatan bahasa (linguistik) untuk mengkaji teks al-Qur'an menjadi hal yang paling tepat.⁴⁶

Sudut pandang yang demikian, bagi Naṣr Ḥāmid, sekaligus menjadi jawaban atas seruan Amin al-Khūli dalam karyanya *Manāhij Tajdīd* untuk melakukan pengkajian terhadap al-Qur'an dengan menganggapnya sebagai sebuah teks.⁴⁷ Naṣr Ḥāmid, dalam usahanya mencapai tujuan tersebut, ia mengambil teori-teori terbaru meliputi bidang linguistik, semiotika, hingga hermeneutika. Kedua, tujuan Naṣr Ḥāmid melakukan pengkajian terhadap al-Qur'an adalah menghindari kepentingan-kepentingan ideologis dalam penafsiran al-Qur'an, sehingga pemahaman "objektif" tentang Islam dapat didefinisikan dengan baik.⁴⁸ Abū Zayd, dalam usahanya menggali makna teks al-Qur'an, tidak berhenti pada proses penafsiran namun sampai pada proses ta'wil. Kegiatan ta'wil cenderung membebaskan teks dari pengaruh ideologis dan kepentingan subjektif. Peran pembaca dalam menghadapi teks memang sangat penting. Namun penta'wil harus berdasar pada beberapa ilmu yang secara otomatis berkaitan dengan teks, dan tetap dalam naungan tafsir (tidak melupakan aspek *riwāyahnya*).⁴⁹

Fase kedua al-Qur'an sebagai produsen budaya (*muntijan li al-saqāfah*), artinya teks al-Qur'an mempengaruhi budaya dan menciptakan budaya baru. Teks tersebut menjadi teks pusat yang hegemonik terhadap teks lain, al-Qur'an menjadi standar validitas sebuah teks, al-Qur'an menjadi penentu legalitas teks lain, dan kepada al-Qur'an teks lain dianalogikan. Kedua fase ini tidak bersifat kontradiktif, sebab setelah teks ini diproduksi oleh budaya, teks sebagai produsen budaya menjadi proyeksi pasif bagi teks. Budaya dengan mekanismenya terus berinteraksi dengan teks dan menciptakan pembacaan

⁴⁵ Zayd, *Maḥmūd al-Naṣ* (*Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*), 27.

⁴⁶ Zayd, 25.

⁴⁷ Al-Khuli menggunakan diksi "al-Qur'ān al-'arabiyyah al-akbar" untuk mengungkapkan status al-Qur'an sebagai teks yang kitāb seharusnya dikaji menggunakan pendekatan sastra. Amin Al-Khuli, *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961), 302–15, <https://archive.org/details/mnahij.tajdid/page/n303/mode/2up>; Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zayd)," 152.

⁴⁸ Zayd, *Maḥmūd al-Naṣ* (*Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*), 22–22; Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zayd)," 153.

⁴⁹ Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, 318–19.

baru. Begitulah al-Qur'an dibaca dan diinterpretasi ulang sehingga senantiasa memproduksi makna.⁵⁰

Welstanchaung Wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd	Dasar Berpikir
Wahyu	Teks metafisik bersifat ilahi yang tidak dapat diakses kecuali melalui teks yang tersurat.
<i>Authorship</i> Allah	Allah sebagai pengirim wahyu serta menjadi <i>author</i> wahyu al-Qur'an.
Tradisi Komunikasi	Komunikasi berbeda eksistensi tak lagi menjadi permasalahan karena Arab Pra Islam memiliki tradisi komunikasi serupa antara jin yang mencuri kabar langit untuk dibagikan kepada para penyair.
Naṣ	Teks literal yang sifatnya tetap.
Teks Manusia	Teks literal yang berinteraksi dengan akal manusia dan menjadi konsepsi/mafahim sehingga statusnya "termanusiawikan".
<i>Muntaj saqāfi</i>	Konsep pewahyuan al-Qur'an tidak asing bagi bangsa Arab pra Islam karena telah memiliki tradisi syair dan jin pembawa kabar dari langit.
	Teks pada hakikatnya adalah produk budaya. Artinya, teks ada dan muncul di dalam realitas dan budaya.
Teks Historis	Al-Qur'an diturunkan secara bertahap selama lebih dari dua puluh tahun. Artinya teks terbentuk dalam realitas budaya selama ia diturunkan. Maka dari itu, dimensi historis perlu dikaji dalam memahami teks al-Qur'an. Sebab ia menjadi teks yang menyebar.
Teks Linguistik	Wahyu al-Qur'an dikirim oleh Allah melalui Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW. Permasalahannya adalah sang pengirim (Allah) tidak dapat dijadikan sebagai objek kajian ilmiah. Maka dari itu budaya di balik teks menjadi pengantar kajian ilmiah al-Qur'an. Pengantar linguistik diperlukan untuk menyingkap hubungan antara teks dan budaya.
<i>Ta'wīl</i>	Ta'wīl cenderung membebaskan teks dari pengaruh ideologis dan kepentingan subjektif. Teks tersebut digali makna terdalamnya sampai didapatkan sejarah konsepnya yang dapat adaptif sepanjang zaman dan persoalan.

⁵⁰ Zayd, *Maḥmūd al-Naṣr (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 24–25.

<i>Muntijun li al- šaqāfah</i>	Budaya dengan mekanismenya terus berinteraksi dengan teks dan menciptakan pembacaan baru. Saat teks terus-menerus memproduksi, artinya ia menjadi produsen budaya.
------------------------------------	--

Tabel 1 *Welstanschaung* Wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Dasar Berpikirnya

Teks literal al-Qur'an yang sampai kepada Nabi menjadi satu-satunya akses atas Teks metafisika wahyu di *laūh mahfūz*. Teks tersebut saat diturunkan, bersinggungan dengan manusia, secara langsung berubah menjadi *mafḥūm al-naṣ* berbentuk konsep-konsep. Pemahaman Nabi menjadi hasil pertama pertemuan teks dengan pikiran manusia. Pada saat itulah teks yang awalnya bersifat ilahi, berubah menjadi manusiawi.⁵¹ Teks al-Qur'an turun dengan bahasa Arab, di mana bahasa tidak mungkin terlepas dari budaya di baliknya. Oleh itu, teks pada esensinya adalah produk budaya yang muncul dari realitas dan budaya.⁵² Teks-teks al-Qur'an turun secara bertahap dalam realitas budaya masyarakat Arab dan menyebar. Aspek historisitasnya menjadi kunci dalam menggali makna al-Qur'an. Objektivitas makna digali melalui pena'wilan, penggalian sejarah konsep, hingga teks yang sejatinya telah final tersebut senantiasa memunculkan makna yang relevan.⁵³ Pada titik tersebut, al-Qur'an menjadi produsen budaya.⁵⁴

Gagasan wahyu menurut Naṣr Ḥāmid memunculkan beberapa kata kunci yang dapat dikembangkan menjadi *worldview/welstanchaung* baru; wahyu, *authorship* Allah, Wahyu Pra Islam, *naṣ*, teks manusia, produk budaya (*muntaj šaqāfi*), teks historis, teks linguistik, takwil, dan produsen budaya (*muntij al-šaqāfi*). *Worldview* tersebut menjadi konsepsi—sekaligus limitasi dari penulis—yang memunculkan respon beragam dari keserjanaan muslim di Indonesia baik berupa kritikan maupun dukungan

⁵¹ Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, 98.

⁵² Zayd, *Mafḥūm al-Naṣ (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 24–25.

⁵³ Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 85–86.

⁵⁴ Zayd, *Mafḥūm al-Naṣ (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 24–25.

B. Inventarisasi Perdebatan Kesarjanaan Muslim Indonesia Terhadap Konsep Wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

1. Pendapat Kesarjanaan Muslim Indonesia yang Menolak Konsep Wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

a. Adnin Armas: Al-Qur'an Bukan Produk Budaya

Adnin Armas⁵⁵ merupakan seorang peneliti di INSIST⁵⁶, sebuah lembaga yang sering memberi kritikan soal pengaruh pemikiran Barat dalam studi Islam.⁵⁷ Salah satu tokoh yang tak luput dari kritiknya adalah Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, tertuang dalam bukunya yang berjudul *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*. Adnin Armas mula-mula menguraikan pemikiran Naṣr Ḥāmid yang berhubungan dengan pewahyuan untuk selanjutnya ia kritik, meliputi *naṣ insāniy* (teks manusiawi), *naṣ lugawiy* (teks bahasa), teks historis. Semua aspek tersebut adalah hal yang membawa Naṣr Ḥāmid kepada kesimpulan al-Qur'an produk budaya, sesuatu yang sangat ditentang oleh Adnin Armas.⁵⁸

Adnin Armas dengan tegas menyatakan al-Qur'an tidak dapat diklaim sebagai produk budaya. Ajaran yang dibawa al-Qur'an bukan merupakan sebuah kesinambungan dari budaya jahiliyah yang ada.⁵⁹ Mengutip Riwayat

⁵⁵ Adnin Armas adalah seorang akademisi lulusan Pondok Pesantren Modern Darussalam Gontor Ponorogo pada tahun 1992. Sebelum mengambil pendidikan magister dan doktoralnya di International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, Malaysia, Armas mengenyam pendidikan sarjananya dalam bidang Filsafat di Universitas Islam Antarbangsa Malaysia (UIA). Armas mengambil fokus pendidikan magisternya di bidang Pemikiran Islam dengan menulis tesis berjudul *Fakhrudin al-Razi on Time* saat tahun 2003. Karir Armas di kancah keilmuan tidak berhenti di INSISTS, ia menjabat sebagai Pemimpin Redaksi Majalah Gontor sekaligus merangkap sebagai sekretaris MIUMI Pusat. "Profil Pendiri," INSISTS: Committed to the Truth, 22 Desember 2015, <https://insists.id/profil-peneliti/>; Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 1 ed. (Jakarta: Gema Insani, 2005), 173.

⁵⁶ Institute of Islamic Thought and Civilizations (INSISTS) berdiri pada tanggal 4 Maret 2003 (1 Muharram 1424 H) di Malaysia. INSISTS memiliki visi-misi dalam menyajikan klarifikasi dan rumusan atas konsep dan metodologi dalam ruang pemikiran dan peradaban Islam agar senantiasa sejalan dengan permasalahan yang sedang dihadapi oleh umat, meliputi; epistemologi, falsafah, pendidikan, peradaban, sejarahm ekonomi, politik, sosial, hingga kesetaraan gender. INSISTS, yang diprakarsai oleh beberapa mahasiswa dan dosen International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) asal Indonesia dan Malaysia, hadir dalam rangka merespon pemikiran keislaman yang bersumber dari pemikiran, ideologi, dan budaya modern. Salah satu tokoh yang berpengaruh yakni Adnin Armas yang menjabat sebagai Ketua Yayasan INSISTS Bina Tamaddun Islam. "Latar Belakang," INSISTS: Committed to the Truth, 22 Desember 2015, <https://insists.id/latar-belakang/>; "Visi Misi - INSISTS," INSISTS: Committed to the Truth, diakses 25 Oktober 2023, <https://insists.id/visi-dan-misi/>; "Profil Pendiri."

⁵⁷ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 173.

⁵⁸ Armas, 69–74.

⁵⁹ Armas, 75.

Ibnu Ishāq, al-Qur'an adalah sesuatu yang sangat asing bagi budaya orang-orang Quraish. Armas merujuk kepada beberapa ayat al-Qur'an untuk menjelaskan kondisi betapa Nabi Muhammad SAW sangat ditentang oleh bangsa Arab Jahiliyah karena membawa tradisi dan ajaran yang jauh berbeda dari nenek moyang mereka. Tuduhan penyair gila⁶⁰, tukang tenung/peramal,⁶¹ hingga orang gila⁶² berkali-kali mereka lemparkan kepada Nabi karena membawa ajaran dalam al-Qur'an.⁶³

Al-Qur'an juga menolak budaya Arab Jahiliyah yang saling menyombongkan syair-syair mereka. Meski berkumpul bekerja sama, mereka tak akan pernah bisa menandingi keindahan bahasa al-Qur'an.⁶⁴

قُلْ لِّبَنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

“Katakanlah, “Sungguh, jika manusia dan jin berkumpul untuk mendatangkan yang serupa dengan Al-Qur'an ini, mereka tidak akan dapat mendatangkan yang serupa dengannya, sekalipun mereka membantu satu sama lainnya.” (Q.S. al-Isrā'/17: 88).⁶⁵

Begitulah realita kebudayaan Arab jahiliyah pra Islam yang jauh berbeda dengan kebudayaan Arab. Justru al-Qur'an lah yang mengubah secara besar-besaran tradisi Arab jahiliyah menjadi budaya Islam (yang dibawa oleh al-Qur'an). Maka dari itu, al-Qur'an bukanlah produk budaya, namun justru al-Qur'an lah yang memproduksi kebudayaan.

“Al-Qur'an bukanlah produk budaya Arab jahiliyah. Namun justru kebudayaan Jahiliyyah Arab yang diubah pada zaman Rasulullah SAW. Jadi, budaya pada zaman Rasulullah SAW adalah produk dari al-Qur'an, bukan sebaliknya”.⁶⁶

Al-Qur'an memang disampaikan Rasulullah SAW kepada masyarakat Arab abad ketujuh, hanya saja fakta ini tidak serta merta membawa kepada kesimpulan al-Qur'an terbentuk dalam situasi, kondisi, dan budaya yang berkembang pada abad ketujuh Masehi. Naṣr Ḥāmid menyebut al-Qur'an sebagai teks historis karena ia secara implisit terdiri atas realitas, budaya, dan bahasa yang memiliki konteks spesifik. Namun, di kenyataan yang lain al-Qur'an memiliki ajaran transhistoris dan melampaui historisitasnya sendiri.

⁶⁰ Q.S. al-Ṣaffāt/37: 36; Q.S. al-Qalam/68: 51.

⁶¹ Q.S. al-Ṭūr/52: 29.

⁶² Q.S. al-Ḥijr/15: 6; Q.S. al-Qalam/68: 2; Q.S. al-Takwīr/81: 22.

⁶³ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 74; Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyyah: Kitab Induk Sejarah Perjalanan Hidup Nabi Muhammad SAW*, trans. oleh Lajnah Ta'lif wa Nasyr Nahdlatul Ulama, 1 ed., vol. 1 (Yogyakarta: Pustaka Hati, 2021), 379.

⁶⁴ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 74.

⁶⁵ “Qur'an Kemenag,” diakses 12 September 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/17?from=88&to=88>.

⁶⁶ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 75.

Ajaran al-Qur'an terus menerus relevan dalam segala (*sāliḥun li kulli zamān wa makān*).⁶⁷

Penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar al-Qur'an tidak dapat menurunkan statusnya menjadi teks bahasa Arab biasa (*naṣ lugawiy*), disamaratakan dengan teks sastra Arab pada umumnya. Adnin Armas mengutip pendapat al-'Aṭṭās untuk menguatkan argumennya, bahwa bahasa Arab yang digunakan oleh al-Qur'an tidak sepenuhnya sama dengan bahasa Arab umumnya. Bahasa Arab yang digunakan al-Qur'an adalah bahasa Arab bentuk baru.⁶⁸ Buktinya, tidak semua orang Arab—bahkan para Sahabat Nabi—dapat memahami kosakata al-Qur'an. Ada beberapa kosakata yang terasa asing, seperti 'Abdullah bin 'Abbas yang tidak memahami makna kata *fāṭir*, *gislīn*, *ḥanānan*, *al-raqīm*, dan *awwāh*⁶⁹, padahal beliau termasuk Sahabat Nabi yang alim ilmu takwil. Al-Qur'an juga memuat hingga 50 ragam dialek bahasa Arab dan memuat kosakata asing, seperti Romawi, Persia, Ethiopia, Barbar, hingga Ibrani. *Al-Aḥruf al-muqaṭṭa'ah* yang hingga saat ini masih terus dikaji jika dikonfirmasi bukan bagian dari perkembangan sastra Arab ketika itu.⁷⁰ Hal ini menunjukkan bahasa al-Qur'an ia tidak sama dengan bahasa sehari-hari bangsa Arab.

Diksi pilihan ayat-ayat al-Qur'an membawa kepada perkembangan makna dan istilah yang khas dengan ajaran Islam.⁷¹ Tak hanya sampai di sana, al-Qur'an juga mengembangkan makna-makna yang memiliki relasi dengan kata kunci. Misalnya kata *muruwah* (penghormatan) dan *karāmah* (kemuliaan). Dua kata tersebut termasuk ke dalam hal yang penting dalam kehidupan masyarakat jahiliyah. Penghormatan dan kemuliaan dalam tradisi jahiliyah berkaitan erat dengan banyaknya anak, harta, dan kekuasaan. Namun al-Qur'an menggunakan kata-kata tersebut dan merelasikannya dengan faktor kunci yang jauh berbeda yakni ketaqwaan, sebagaimana yang tertulis dalam Q.S. al-Ḥujurāt/49: 13.⁷² Budaya jahiliyah juga tidak pernah menghubungkan kemuliaan dengan literatur atau unggah-ungguh bahasa, meskipun mereka sangat mengapresiasi karya sastra. Al-Qur'an menggunakan kata *karīm* (kemuliaan) dan mengasosiasikannya dengan “perkataan” untuk menunjukkan ajaran bertutur kata yang baik. Perkembangan medan semantik juga dapat dilihat dalam arti kata *ikhwah* (persaudaraan), yang pada masa jahiliyah

⁶⁷ Armas, 78.

⁶⁸ Armas, 75.

⁶⁹ Armas, 77; Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, 1 ed., vol. 1 (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1999), 374–417 Lihat selengkapnya Bab 36: Fī Ma'rifati Garībihi.

⁷⁰ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 77.

⁷¹ Perkembangan makna ini sangat jelas ke-ada-annya. Kajian semantika al-Qur'an perlu melihat perkembangan makna mulai dari pra-Quranik hingga pasca-Quranik menunjukkan bahwa al-Qur'an membawa makna dan terminologi yang khas. Berbeda dari bahasa Arab saat itu. Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*, 35.

⁷² Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 75–76.

direlaskan dengan hubungan yang terikat erat dengan pertalian darah dan arogansi kesukuan. Sementara term *ikhwah* pasca datangnya Islam mengubah makna tersebut lebih dekat kepada persaudaraan yang dilandasi keimanan.⁷³ Begitulah al-Qur'an memang kitab suci, bukan teks berbahasa Arab biasa yang sama kedudukannya dengan teks-teks umumnya.

Klaim Naṣr Ḥāmid bahwa al-Qur'an berubah dari teks ilahi menjadi teks manusiawi⁷⁴ juga tidak bisa dibenarkan. Al-Qur'an bukanlah buah karya Nabi Muhammad SAW sebagaimana yang tertulis pada Q.S. al-Ḥāqqah/69: 44-46 bukan pula kata-kata yang berasal dari hawa nafsu Nabi sebagaimana al-Qur'an menyatakan hal tersebut dalam Q.S. al-Najm/53: 3-4. Menganggap al-Qur'an beserta keindahan sastranya sebagai teks bahasa biasa (yang disusun oleh manusia, yakni Nabi Muhammad), sama saja menganggap bahwa Rasulullah SAW adalah seorang ahli bahasa dan sastra karena dengan karyanya membawa dampak yang begitu besar pada perubahan kebudayaan arab. Padahal faktanya, Rasulullah SAW adalah seorang yang *ummi*.⁷⁵

Menurut Naṣr Ḥāmid, klaim al-Qur'an adalah teks manusiawi yang berbahasa arab bertujuan agar pembaca al-Qur'an tidak bersifat eksklusif bagi pihak tertentu. Kendari Naṣr Ḥāmid mengakui bahwa sejatinya al-Qur'an berasal dari Tuhan, ia mengatakan pengkajian al-Qur'an tidak membutuhkan metodologi khusus. Tujuannya agar al-Qur'an dapat dijangkau oleh siapa saja.⁷⁶ Namun, sudut pandang yang demikian menghantarkan pada relativisme tafsir yang tiada ujung. Meskipun terdapat puluhan ribu kitab tafsir, para mufassir mencapai mufakat dalam banyak perkara. Jadi, menurut Adnin Armas konsep-konsep yang diajukan oleh Naṣr Ḥāmid mulai dari al-Qur'an produk budaya, al-Qur'an teks bahasa Arab biasa, al-Qur'an teks manusiawi, hingga teks historis adalah pemikiran-pemikiran yang keliru.⁷⁷

b. Fahmi Salim: Kerancuan Berfikir Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

Fahmi Salim⁷⁸, dalam tulisannya berjudul *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, banyak memberikan catatan kritis terhadap pemikiran

⁷³ Armas, 76.

⁷⁴ Status al-Qur'an sejak diturunkannya ia kepada Nabi Muhammad SAW berubah dari teks ilahi menjadi teks manusiawi, karena ia berubah dari fase tanzil menuju fase ta'wil. Zayd, *Naqd Kḥiṭāb al-Dīniy*, 93.

⁷⁵ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 77-78.

⁷⁶ Zayd, *Naqd Kḥiṭāb al-Dīniy*, 73; Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 73.

⁷⁷ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 74-80.

⁷⁸ Fahmi Salim memulai studinya di Universitas al-Azhar sejak tingkat sarjana pada Jurusan Tafsir di Fakultas Ushuluddin dan berhasil lulus dengan predikat Jayyid Jiddan ma'a Martabat al-Syaraf. Fahmi Salim Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 517; Fahmi Salim juga aktif dalam beberapa kegiatan. Ia aktif berkiprah melalui media Pusat Dakwah al-Qur'an Al-Fahmu Institute yang ia dirikan dan ia pimpin. Selain itu, ia menjabat sebagai Anggota Komisi Dakwah MUI Pusat untuk periode 2020-2025,

Abū Zayd, termasuk di dalamnya adalah perihal wahyu.⁷⁹ Fahmi Salim menyanggah secara tajam gagasan Zayd mengenai status teks al-Quran manusiawi, historisitas al-Qur'an, hingga peran Nabi dalam pewahyuan.

Penggunaan bahasa manusia sebagai media pengantar teks al-Qur'an rupanya menjadi pembahasan yang panjang. Menurut Abū Zayd, kalam Tuhan perlu berhumanisasi⁸⁰ melalui bahasa manusia jika ingin berinteraksi dengan manusia. Premis ini mengantarkan Naṣr pada kesimpulan "*al-Qur'an adalah berbahasa manusia*". Menurutnya, sejak pertama kali penurunannya kepada Nabi, al-Qur'an berinteraksi dengan manusia dan secara otomatis beralih dari teks *tanzili* menjadi teks *ta'wili*. Bagi Abū Zayd, pemahaman Nabi itulah bentuk pergerakan pertama teks yang berinteraksi dengan akal manusia. Mengutip tulisan Abū Zayd berjudul *Voice of an Exile: Reflections on Islam* yang diterbitkan dalam bahasa Inggris, Zayd mengatakan dengan tegas bahwa al-Qur'an adalah perkataan Nabi Muhammad yang diriwayatkan bahwa ia ialah wahyu Tuhan. "*The word of Muhammad reporting what he asserts is the word of god, this is the Quran*".⁸¹

Al-Qur'an, oleh Abū Zayd, disebut sebagai produk budaya karena ia terbentuk dalam pusran realitas kebudayaan Arab selama lebih dari dua dekade, sekaligus disebut sebagai produsen budaya karena al-Quran menjadi rujukan teks-teks lain dan bersifat sentral. Abū Zayd juga mengklaim al-Qur'an sebagai teks bahasa sebab di dalamnya terkandung kultur dan realitas manusia. Sementara itu, baik bahasa, budaya, dan realitas merupakan fenomena historis. Sebab itu, Abū Zayd juga menyematkan status teks historis pada al-Qur'an. Akibatnya, al-Qur'an bagi Zayd benar-benar dinyatakan sebagai teks manusia yang kedudukannya sejajar dengan teks-teks lain, sehingga metode khusus tidak diperlukan dalam pengkajian al-Qur'an. Harapan Zayd adalah al-Quran dapat diakses oleh semua kalangan; muslim,

setelah sebelumnya menjabat sebagai Wakil Ketua Majelis Tabligh PP Muhammadiyah selama tujuh tahun sejak 2015. Tak sampai di sana, Fahmi Salim menjadi pengajar di Fakultas Agama Islam di UHAMKA (Universitas Prof. Dr. HAMKA) Jakarta. Karya tulis Fahmi yang mengkritik pemikiran liberal Islam ia teruskan dalam disertasinya yang berjudul "Tafsir-Tafsir Menyimpang di Indonesia pada Abad 15 Hijri". "Profil Khodimul Markaz Dr. Fahmi Salim, MA," Al Fahmu Institute, 22 Desember 2015, <https://fahamalquran.com/profil-pendiri/>.

⁷⁹ Sebelum diterbitkan dalam versi bahasa Indonesia, tulisan tersebut merupakan karya ilmiah tesis untuk program magisternya yang ia tempuh di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir. Tesisnya mendapat banyak pujian dari berbagai pihak hingga mendapat predikat *Tawṣiyah bi Ṭab'ihā wa Tabādulihā bayna al-Jāmi'āt* (Rekomendasi untuk Ditetapkan dan Pertukaran antar Universitas). Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, xii; Begitu pula Guru Besar Ilmu Tafsir di Fakultas Dirāsāt al-Islāmiyyah al-Azhar Kairo, Prof. Dr. Ali Hasan Sulaiman, yang memuji sanggahan kritis Fahmi Salim atas tesis-tesis yang dibawa oleh Naṣr Hāmid Abū Zayd. Salim, 517.

⁸⁰ Beradaptasi dengan lingkungan manusia. Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 220.

⁸¹ Salim, 220–21.

non muslim, hingga atheis sekalipun.⁸² Lebih jauhnya, pandangan ini berakibat pada diproduksinya makna yang terus berubah dan tidak boleh terpaku pada petunjuk di mana teks awal diproduksi.⁸³

Abū Zayd juga mengasumsikan a-Qur'an sebagai teks bahasa karena melihat realitas dan kultur yang lekat dengan bahasa manusia. Realitas, kultur, dan bahasa adalah fenomena historis; dan masing-masing memiliki kondisinya yang khusus. Karena alasan-alasan itulah, menurutnya, al-Qur'an juga adalah teks historis. Historisitas teks, realitas, kultur, dan bahasa menunjukkan—tanpa sedikit keraguan—bahwa al-Qur'an adalah teks manusia.⁸⁴

Realitaslah yang membentuk teks al-Qur'an, sehingga realitas yang menentukan arah pemaknaan, sistem, dan orientasi teks al-Qur'an. Anggapan yang demikian meruntuhkan nilai al-Qur'an yang dibangun untuk sejarah. Al-Qur'an tidak memiliki fungsi penggerakannya, karena harus mengikuti realitas. *Bukankah pergerakan sejarah adalah cermin dan konflik antara teks daan realitas?* Sebuah paradoks ketika realitas jahili—yang dianggap realitas pembentuk teks—saling berbanding terbalik dengan visi ideal al-Qur'an.⁸⁵

Sejak al-Qur'an diturunkan dan berinteraksi dengan akal Nabi, ia berubah dari teks ilahi menjadi teks manusiawi.⁸⁶ Nabi yang dianggap sebagai penafsir pertama, bersamaan dengan hal tersebut apa yang datang dari Nabi dianggap tidak absolut karena aspek kemanusiaan Nabi yang bersifat relatif, *nisbi*.⁸⁷ Anggapan ini membawa klaim bahwa kualitas pemahaman Nabi tidak harus dianggap sama dengan petunjuk asli teks atau petunjuk intrinsik teks.⁸⁸ Pertanyaannya, *“apakah Rasulullah ketika memahami dan menafsirkan al-Qur'an sudah sesuai dengan maksud Allah?”*. Mengafirmasi pertanyaan tersebut artinya makna dari lafal al-Qur'an bersifat ilahi. Namun jika jawabannya adalah tidak, bagaimana mungkin Allah sengaja mengutus seorang rasul kemudian memiliki pemahaman yang keliru mengenai yang wahyu diturunkan kepadanya. Menurut ulama *ushul* aspek manusiawi Rasulullah hanyalah tampak pada dimensi non-syariat, hal itu juga dibarengi dengan perbaikan sehingga tidak berlaku kesalahan yang lama.⁸⁹

Maka dari itu, memposisikan peran Nabi dengan tepat dalam peristiwa pewahyuan adalah kunci menjawab kerancuan berpikir Naṣr Ḥāmid.

⁸² Salim, 221–22.

⁸³ Salim, 302.

⁸⁴ Salim, 221.

⁸⁵ Salim, 463.

⁸⁶ Salim, 331.

⁸⁷ Salim, 333.

⁸⁸ Salim, 226; Salim, 308.

⁸⁹ Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 320.

“Maka di sini penting sekali untuk dicatat bahwa garis demarkasi antara subjek dan objek dalam kajian teks agama yang sakral bergerak pada 2 level”⁹⁰

Level pertama gerak ini adalah *level vertikal*, yang terdiri atas *Mursil* (Pengirim wahyu) yakni Allah, *Risalah* yakni al-Qur’an, dan *Mursal* (penerima wahyu) yakni Nabi Muhammad SAW. Sedangkan level horizontal adalah interaksi manusia dengan teks al-Qur’an dalam upayanya membumikannya. Di sinilah letak kekeliruan Abū Zayd menganggap Allah dan Rasul berada pada level interaksi yang berbeda, sebaliknya memposisikan Nabi setara dengan manusia pada umumnya. Peletakan posisi Nabi seperti Zayd ini menyebabkan isu humanisasi teks al-Qur’an karena menganggap pemahaman Nabi adalah relatif, berubah-ubah, dan *ta’wiliy*. Sebaliknya, jika posisi dan peran Nabi berada pada posisi yang benar, isu memanusia-wikan teks tidak akan terjadi, sebab Nabi membawa petunjuk ilahiah dari teks *tanzili*.⁹¹

“Hemat kami, jika kita dapat mendudukan aspek humanitas Rasulullah SAW sesuai proporsi yang adil dan perunjuk nash-nash Qur’ani sendiri, tidak ada lagi klaim kesenjangan berupa ketidaksesuaian maksud Tuhan dengan pemahaman Nabi SAW atau nash yang ditanzulkan kepadanya. Karena terang sekali bahwa fungsi utama risalah ilahi yang berupa nash-nash verbal dan Rasul pilihan Allah adalah untuk membina sistem kehidupan berupa “*Din*” yang Ia ridhai, yang untuk memenuhi tujuan itu nash-nash ilahi diturunkan dan Rasul-Rasul pilihanNya diutus ke tengah manusia”⁹²

Mengutip Q.S. al-An’ām/6: 8-9, Fahmi Salim menerangkan aspek humanitas yang sama sekali tidak menjadi penghalang sampainya petunjuk ilahi kepada manusia. Justru Nabi memiliki peran yang fundamental, yang mana dalam proses transmisi wahyu memang mengharuskan peran manusia pada taraf realitas manusia.⁹³

وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَّفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ (8) وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَكِنَّا عَلَيْنَاهُمْ مَا يَلْسُنُونَ (9)

“Seandainya Kami jadikan dia (rasul) itu (dari) malaikat, tentu Kami jadikan dia (berwujud) laki-laki, dan pasti Kami buat mereka tetap ragu sebagaimana kini mereka ragu. (8) Mereka berkata, “Mengapa tidak diturunkan malaikat kepadanya (Nabi Muhammad)?” Andaikata Kami turunkan malaikat, niscaya selesailah urusan (mereka dibinasakan karena pengingkaran) kemudian mereka tidak lagi ditangguhkan (sedikit pun untuk bertobat)” Q.S. al-An’ām/6: 8-9.⁹⁴

⁹⁰ Salim, 331.

⁹¹ Salim, 331–32.

⁹² Salim, 333–34.

⁹³ Salim, 332–33.

⁹⁴ “Qur’an Kemenag,” diakses 27 Oktober 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=8&to=9>.

Al-Qur'an sendiri menerangkan bagaimana Allah menjaga dan membina sistem agama (*dīn*) dalam 4 periode; *al-i'dād* (persiapan)⁹⁵, *ikhtiyār* (pemilihan), *tasdīd ilāhi* (dukungan dan bimbingan), dan *riqābah ilāhiyyah* (pengawasan) supaya Nabi dalam mengemban tugasnya untuk memberikan penjelasan atas wahyu al-Qur'an tidak keliru maupun menyeleweng, jika terjadi kesalahan maka Allah akan menegur dan meluruskan. Al-Qur'an secara sistematis menjelaskan hubungan yang intim antara Allah dan RasulNya dalam konteks pembinaan sistem agama.⁹⁶ Al-Qur'an menyampaikan bahwa Rasul dalam menyampaikan dan menjelaskan wahyu dari Tuhan senantiasa di bawah bimbingan Allah Ta'ala. Pembinaan sistem agama pun tidak berhenti pada pemilihan sang utusan Allah dan dakwahnya kepada umat manusia, namun proyek Ilahi tersebut terus dijaga sesuai dengan apa yang Allah kehendaki dan ridhai. Dengan begitu, perkembangan makna petunjuk wahyu tidak menjadi bola liar yang berjalan mengikuti perkembangan manusia.⁹⁷

Memisahkan keterangan Nabi mengenai wahyu dari petunjuk Tuhan (di balik teks wahyu) sama saja meruntuhkan ajaran agama itu sendiri. Selanjutnya, anggapan itu menimbulkan asumsi bahwa ajaran agama (*syari'at*) tak lebih dari produk olah pikir manusia yang senantiasa relatif dan tidak objektif. Abū Zayd dengan gagasannya tersebut⁹⁸ sama saja mengatakan bahwa agama adalah produk manusia.

“...asumsi itu akan menghancurkan setiap petunjuk agama, karena petunjuk agama itu hanyalah produk olah pikir manusia yang relatif dan berubah-ubah. Kesimpulannya adalah agama sebagai akumulasi petunjuk-petunjuk yang mendasari pembentukan sistem nilai dan aturan yang mengikat (*syariah*) tidak lebih sebagai produk manusia.”⁹⁹

Fahmi Salim memiliki dugaan yang kuat terhadap kelompok sekular—termasuk Naṣr Ḥāmid—yang beranggapan demikian, bahwa mereka terlampau khawatir mengenai banyaknya *ikhtilaf* dan keberagaman aliran yang saling berebut mengklaim kebenaran dengan membawa dalil teks. Kelompok sekular ini melewati jalur cepat dengan langsung kepada kesimpulan “meragukan adanya petunjuk teks yang hakiki”. Atau, jika mereka mempercayai keberadaan petunjuk teks dari Tuhan, maka mereka berfikir manusia yang bersifat relatif akan kesulitan untuk mendapatkan hakikat petunjuk tersebut.¹⁰⁰

Merespon hal tersebut, Fahmi salim mengajak pembacanya untuk membedakan antara “kreasi agama” dengan “proyeksi agama”. Kreasi agama adalah produk Tuhan, murni dari Tuhan, dan berasal dari Tuhan. Kreasi agama

⁹⁵ Fase pembinaan tahapan persiapan ini secara tersirat dijelaskan pada Q.S. Ṭāhā/20: 39; Q.S. al-Duḥā/ : 6-8; Q.S. al-Insyirāh/ : 1-2.

⁹⁶ Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 334–35.

⁹⁷ Salim, 334.

⁹⁸ dengan gagasan *naṣ insāni* dan posisi pemahaman Nabi yang sama dengan manusia biasa yang berpotensi keliru dan tidak sesuai petunjuk Tuhan.

⁹⁹ Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 337.

¹⁰⁰ Salim, 338.

ini termanifestasi dalam bentuk teks wahyu, penjelasan, juga keNabian. Sedangkan proyeksi agama merupakan pengamalan historis syariat agama dalam bingkai kemanusiaan. Pada fase inilah agama dan realitas bertemu, begitu pula dimensi manusiawi dan ilahi. Fase di mana akal dan teks agama dari Tuhan bertemu dan berinteraksi sehingga muncullah gagasan dan pengalaman manusia tentang agama beserta keragaman atasnya.¹⁰¹

Kesadaran ini diperlukan sebagai modal untuk membedakan antara agama sebagai produk *built up* dan ajaran agama yang senantiasa dinamis sesuai kebutuhan manusia. Mencampur antara konsep dan aplikasi (aksi) hanya akan membawa kepada proliferasi petunjuk agama sejumlah akal manusia yang bersentuhan dengan agama. Padahal, terdapat norma agama yang tak dapat berubah sebagai produk *built up* ketuhanan. Hal tersebut terwujud dalam dua elemen; *pertama* yakni aturan baku dalam versi teks maupun penjelasannya yang termaktub dalam al-Qur'an dan sunnah, *kedua* yakni aturan normatif yang dihasilkan dari ijtihad yang memenuhi standar keilmuan yang ketat, serta tidak menyalahi elemen yang pertama. Dua elemen tersebut masuk ke dalam norma agama paling dasar yang tidak berubah. Adapun selain keduanya termasuk ke dalam eksperimen dan proyeksi agama yang senantiasa berinteraksi dan berdialektika dengan realitas yang mengitarinya.¹⁰²

Historisitas al-Qur'an Naṣr Ḥāmid turut menjadi sasaran pemikiran kritis Fahmi Salim. Sejak awal, Allah SWT telah berfirman dalam al-Qur'an bahwa Allah yang menurunkannya, begitu pula yang menjaganya.¹⁰³ Al-Qur'an terjaga dari segi lafal, sistematika, hingga petunjuk di baliknya demi menjadikan nilai-nilai ajarannya meliputi aqidah dan syariah relevan hingga kapanpun dan di manapun. Prinsip keterjagaan tersebutlah yang seharusnya dipegang teguh oleh kaum muslim, bukannya bertolak kepada historisitas hukum dan makna. Teori historisitas Naṣr Ḥāmid berkiblat pada Louis Althusser dengan menegasi semua pembacaan yang diklaim objektif, bahwa sejatinya semua pembacaan adalah subjektif berdasar kepada masing-masing pembaca. Baginya al-Qur'an tak lebih dari diskursus sejarah yang tidak memiliki makna transenden yang kekal.¹⁰⁴

Fahmi Salim mengajukan sebuah pertanyaan untuk meninjau kembali teori historisitas Naṣr, "*Apakah al-Qur'an diturunkan hanya berupa lafal tanpa makna yang terkandung? Atau al-Qur'an turun sekaligus dengan maknanya?*". Apabila asumsi Abū Zayd mengafirmasi pertanyaan yang pertama, maka ia secara tidak langsung menganggap Allah telah berbicara kepada manusia melalui wahyu yang tidak memiliki maksud apapun, kemudian menjadi sesuatu yang sia-sia. Sebaliknya jika Abū Zayd menyetujui pertanyaan kedua, sekiranya pertanyaan lanjutan dapat mengkritisi

¹⁰¹ Salim, 338–39.

¹⁰² Salim, 339–40.

¹⁰³ Q.S. al-Ḥijr/15: 9.

¹⁰⁴ Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 314–15.

pemikirannya, “apa artinya makna objektif al-Qur’an ketika setiap manusia berhak memaknai al-Qur’an berdasarkan subjektivitasnya?”.¹⁰⁵

Agama dengan teks wahyunya bermuatan pesan-pesan tuhan yang meliputi petunjuk kehidupan manusia. Indikator kokohnya teks wahyu didasarkan pada bangunan epistemologi, ontologi, dan aksiologi pada teori dan praktik dalam berkehidupan. Maka dari itu, bagaimana mungkin teks wahyu (al-Qur’an) dinilai tidak memiliki sistem petunjuk¹⁰⁶—dengan tidak adanya makna intrinsik teks—untuk menyingkap kemauan Tuhan. Padahal pada kenyataannya al-Qur’an memiliki bangunan epistemologi, ontologi, hingga aksiologi yang kuat dalam segi teori dan praktisnya.¹⁰⁷ Ayat al-Qur’an turun berupa ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*. Ayat-ayat al-Qur’an menafsirkan satu dengan yang lainnya, dengan aturan pemahaman ayat *mutasyābihāt* dikembalikan kepada ayat *muḥkamāt*. Begitu pula historisitas tertolak dengan adanya *asbāb al-nuzūl* yang membantu penafsir untuk memahami al-Qur’an berdasarkan pada konteks ia turun, bukan masa setelah turunnya al-Qur’an.¹⁰⁸

Realitas yang dinilai membentuk teks harus dibantah. Pada dasarnya, misi utama teks adalah membawa visi yang berseberangan dengan realitas jahili¹⁰⁹ dalam dimensi pengalaman, pemikiran, dan mekanismenya. Al-Qur’an menjadi antitesis atas kebudayaan jahili. Apabila ditemukan kesinambungan antara teks dan realitas, artinya al-Qur’an tidak menyalahi sistem semesta, manusia, dan fakta pembukuannya. Mereka adalah kesatuan organik yang sistemnya saling bersinergi dalam tataran hakikat dan nilai.¹¹⁰

Fokus Naṣr Ḥāmid kepada pembaca melahirkan pertanyaan yang mendasar mengenai fungsi bahasa; apakah sebatas untuk menyampaikan, atau sebatas menerima (meresepsi). Apabila fungsi bahasa terbatas untuk menyampaikan, maka pendengar harus tau pasti maksud pembaca. Sebaliknya jika fungsi bahasa sebatas menerima, maka pendengar dapat memahami kalimat pembaca secara subjektif. Fahmi Salim mengutip kaidah “filsafat pemahaman” dari pakar muslim untuk menjadi standar pembacaan teks (dengan memperhatikan ketiga aspek; pembicara, pendengar, dan makna asal).

الاستعمال من صفة المتكلم والحمل من صفة السامع أو المخاطب والواضع قبلهما

¹⁰⁵ Salim, 319–20.

¹⁰⁶ Tuduhan ini didasarkan pada gagasan Naṣr Ḥāmid yang menjadikan Rasul berada dalam kategori relatif, sehingga tak seorang manusiapun yang mampu menangkap maksud Tuhan secara langsung (*direct*). Salim, 329.

¹⁰⁷ Salim, 331.

¹⁰⁸ Salim, 318.

¹⁰⁹ Realitas jahili dinilai sebagai sesuatu yang rusak, tersesat, dan menyimpang sehingga al-Qur’an datang dengan konsep yang jauh berbeda; perbaikan, sesuai jalur, dan tidak menyimpang.

¹¹⁰ Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur’an Kaum Liberal*, 463–64.

“Pemilihan diksi adalah wewenang pembicara, pemahaman adalah hak pendengar, dan makna asal yang ada sebelum penggunaan dan pemahaman harus diindahkan”.

Tekstualitas al-Qur’an menjadikan distorsi atas fungsinya sebagai kitab petunjuk. Al-Qur’an bebas ditafsirkan dengan kehendak dan kebutuhan pembaca, maka sejatinya teks telah dikebiri karena tidak tersisa satupun nilai darinya. Naṣr Ḥāmid telah menghapus unsur paling dasar dari al-Qur’an, yakni “petunjuk” karena memisahkannya dari penulis/pembicara, yakni Allah.¹¹¹ Teori tersebut menjadi bantahan atas isu pluralitas pembacaan teks kitab suci seperti yang dibanggakan Abū Zayd. Dengan begitu, pemahaman pembaca tidak menjadi bola liar tafsir teks suci.¹¹²

Penulis menyimpulkan, tiga hal yang menjadi fokus Fahmi salim dalam menyanggah gagasan wahyu Naṣr Ḥāmid; (1) kekeliruan Abū Zayd dalam memposisikan peran Nabi dalam proses pewahyuan,¹¹³ (2) humanisasi teks al-Qur’an tidaklah tepat karena ia menganggap teks agama sama dengan teks *mainstream* buah pemikiran manusia, hal ini berakibat pada status agama sebagai produk manusia,¹¹⁴ dan (3) historisitas al-Qur’an yang berdampak kepada resepsi liar yang dikaitkan kepada al-Qur’an.¹¹⁵

c. Quraish Shihab: Enam Kekeliruan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

Quraish Shihab, meskipun sama-sama menimba ilmu di negeri kinanah¹¹⁶, rupanya memiliki perbedaan pandangan dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Terdapat satu sesi khusus dalam Kaidah Tafsirnya¹¹⁷ dengan judul “Benarkah al-Qur’an Produk Budaya?” yang memberikan sanggahan untuk gagasan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Setidaknya ada tujuh titik kontra narasi dari Quraish Shihab yang tertuang dalam tulisannya tersebut, yang masing-masingnya disertai dalil al-Qur’an sebagai pendukung.

Quraish Shihab¹¹⁸, dalam mukadimahya, menyatakan bahwa dirinya bukanlah pribadi yang mudah dalam melabeli seorang muslim telah keluar dari

¹¹¹ Salim, 463.

¹¹² Salim, 322–23.

¹¹³ Salim, 336.

¹¹⁴ Salim, 337.

¹¹⁵ Salim, 323.

¹¹⁶ Ali Geno Berutu, “Analisis Tafsir Al-Misbah Karya Quraish Shihab,” *Journal of Chemical Information and Modeling* 53, no. 9 (2018): 4.

¹¹⁷ Lebih lengkapnya, buku tersebut berjudul *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an*.

¹¹⁸ Sejak usianya ke-14, Quraish Shihab merantau ke Negri Kinanah untuk melanjutkan pendidikannya di Tsanawiyah Al-Azhar Cairo hingga magister (1958-1968). Dengan tesis berjudul “al-I’jāz at-Tasyrī’i al-Qur’ān al-Karīm”, Quraish Shihab meraih gelar M.A. Sebelum mengambil program doktor, sebelas tahun Quraish Shihab kembali ke tanah air dan berkiprah di dunia pendidikan membantu ayahnya dalam mengelola perguruan tinggi negeri dengan menjabat sebagai Wakil Ketua Rektor di IAIN Alauddin

koridor Islam. Shihab juga menyatakan bahwa dirinya terbuka pada pemikiran-pemikiran kontemporer bagi kemajuan ilmu al-Qur'an. Quraish Shihab juga menyatakan dirinya bukan seorang yang anti terhadap penggunaan hermeneutika Barat dalam kajian al-Qur'an¹¹⁹, selama dalam batas yang ditetapkan oleh para ulama, yakni berpandangan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya. Pelopor hermeneutika seharusnya mewajarkan hal ini, sebab sejak awal status dari teks yang dikaji adalah berbeda. Hermeneutika mengkaji teks yang dikarang oleh manusia, sedangkan al-Qur'an—dalam keyakinan umat Islam—merupakan kalam Sang Pencipta, walaupun keyakinan mereka tidak sama dengan umat Islam. Hanya saja, Quraish Shihab sangat menyayangkan, ternyata seseorang yang melanggar batas tersebut adalah seorang yang justru dari kaum muslim sendiri.¹²⁰

“Benarkah ada seorang yang mengaku muslim, lalu berpandangan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya yang disusun oleh Nabi Muhammad SAW? Enggan rasanya penulis mengiyakan pertanyaan ini, walau ditemukan dalam masyarakat Islam, baik dalam bentuk tertulis, maupun melalui penafsiran yang dapat mengantarkan kepada pembenaran pertanyaan di atas.¹²¹

Sanggahan pertama Quraish Shihab langsung menuju gagasan yang menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan hasil renungan Nabi Muhammad SAW. Hal ini menjadi sesuatu yang tidak mungkin, karena Nabi mengetahui ancaman azab Allah yang pedih jika Nabi berani mengganti wahyu yang

di bidang Akademis dan Kemahasiswaan pada tahun 1972-1980 dan aktif melakukan penelitian dan riset terkait kerukunan beragama di Indonesia Timur. Quraish Shihab melanjutkan studi doktoralnya pada tahun 1980 di Kairo, Mesir dengan mengambil peminatan di bidang Studi Tafsir Al-Quran. Meraih predikat Mumtāz Ma'a Martabat al-Syaraf al-Ūlā (Summa Cum Laude), Quraish Shihab secara resmi menyandang gelar doktor dengan disertasi berjudul *Nazm al-Durar li al-Biqā'i Tahqīq wa Dirāsah*. Tak lama, Quraish Shihab kembali ke Indonesia untuk mengabdikan diri di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta sebagai dosen di program sarjana, magister, dan doktoral. Shihab juga menjabat sebagai Rektor IAIN Jakarta pada tahun 1992-1998 selama dua periode. Selanjutnya Shihab dilantik menjadi Menteri Agama pada masa kabinet Pembangunan IV selama dua bulan di tahun 1998. Pada tahun berikutnya, 1999, Quraish Shihab menjabat sebagai Duta Besar Republik Indonesia untuk negara Republik Arab Mesir di Kairo. Berjudul, “Analisis Tafsir Al-Misbah Karya Quroish Shihab,” 4; Pada tahun 2004, Quraish Shihab mendirikan Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) yang aktif hingga sekarang dalam membumikan nilai al-Qur'an dalam konteks masyarakat yang plural. “Pusat Studi Al-Quran,” diakses 18 Desember 2023, <https://www.psq.or.id/>.

¹¹⁹ Quraish Shihab dapat dikatakan sebagai mufassir yang moderat dalam menyikapi kehadiran hermeneutika dalam tradisi keilmuan tafsir al-Qur'an. Buku *Kaidah Tafsirnya* juga memuat beberapa aliran hermeneutika Barat. Baginya, tidak semua aliran hermeneutika harus ditolak mentah-mentah. Pasti ada sebagiannya yang dapat diambil manfaatnya. Hermeneutika dapat digunakan dalam kajian al-Qur'an dengan catatan-catatan khusus Shihab, *Kaidah Tafsir*, 426–43.

¹²⁰ Shihab, 468.

¹²¹ Shihab, 468.

disampaikan kepada Nabi.¹²² Quraish Shihab menghadirkan dalil naqli dari al-Qur'an yang terdapat di dua titik koordinat.

وَإِذَا تَنَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّمَا يَنْزِلُ عَلَيْنَا آيَاتٌ بِأَرْزَاقٍ غَيْرٍ مُّثَلِّفَاتٍ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّائِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۚ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

“Apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami secara jelas, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami (di akhirat) berkata, “Datangkanlah kitab selain Al-Qur'an ini atau gantilah!” Katakanlah (Nabi Muhammad), “Tidaklah pantas bagiku menggantinya atas kemauanku sendiri. Aku tidak mengikuti, kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut akan azab hari yang dahsyat jika mendurhakai Tuhanku”.(Q.S. Yūnus/10: 15)¹²³

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (46) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (47)

“Sekiranya dia (Nabi Muhammad) mengada-adakan sebagian saja perkataan atas (nama) Kami, (44) niscaya Kami benar-benar menyiksanya dengan penuh kekuatan. (45) Kemudian, Kami benar-benar memotong urat nadinya. (46) Maka, tidak ada seorang pun dari kamu yang dapat menghalangi (Kami) darinya (pemotongan urat nadi itu). (47) (Q.S. al-Hāqqah/69: 44-47)¹²⁴

Quraish Shihab juga mencantumkan kutipan sebagai contoh pernyataan yang menggiring opini mengenai al-Qur'an produk budaya. Kutipan tersebut menyatakan al-Qur'an komunikatif adalah ketika manusia sebagai pembacanya diberikan kebebasan ruang untuk menafsirkan al-Qur'an. Maksudnya adalah melakukan *bracketing* atau meninggalkan prasangka dari al-Qur'an itu sendiri yang terlanjur dianggap anti kritik dan Maha Suci. Maka dari itu, dewasa ini diperlukan nalar dan paradigma baru yang mengafirmasi al-Qur'an produk budaya manusia, dalam rangka upaya untuk menangkap kehadiran Tuhan.¹²⁵

Quraish Shihab agaknya berhati-hati dalam merespon pernyataan di atas. Apabila yang dimaksud al-Qur'an adalah interpretasi, maka kebatilan pernyataan tersebut bukan terletak pada esensi tapi hanya sebatas kekeliruan pemilihan diksi. Justru bukan sesuatu yang wajar apabila seseorang secara berlebihan memiliki anggapan bahwa hasil penafsiran ulama terdahulu, pun kontemporer, adalah sesuatu yang suci dan haram untuk dikritik. Selama ada perintah untuk memikirkannya, selama itu pula al-Qur'an selalu terbuka untuk penafsiran baru—selama hal baru tersebut berdasar pada keilmuan yang telah

¹²² Berkaca dari sebuah peristiwa di mana kaum musyrik mengajukan usulan kepada Nabi untuk mengubah kandungan beberapa ayat al-Qur'an. Kemudian al-Qur'an memberikan tuntunan kepada Nabi cara menjawab ajakan konyol tersebut

¹²³ “Qur'an Kemenag,” diakses 18 Agustus 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/10?from=15&to=15>.

¹²⁴ “Qur'an Kemenag,” diakses 18 Agustus 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/69?from=44&to=47>.

¹²⁵ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 470.

disepakati, kaidah tafsir, pengetahuan bahasa Arab, sebagaimana telah dirumuskan oleh para ulama dan pakar hermeneutika al-Qur'an. Sebuah kekeliruan yang besar yang menganggap ulama terdahulu melakukan monopoli kebenaran dan mengharuskan ulama generasi setelahnya untuk bertaklid kepada mereka. Sekali lagi, Quraish Shihab benar-benar tekankan, apabila diksi al-Qur'an yang dimaksud adalah "penafsirannya", maka kekeliruannya tidak fatal dan dapat dikoreksi. Quraish Shihab pun sejatinya meragukan, *apakah memang begitu maksud dari pernyataan tersebut?*.¹²⁶

Sanggahan kedua bermula dari komentar penggunaan bahasa Arab, yang merupakan bahasa manusia, sebagai bahasa pengantar al-Qur'an. Sedangkan bahasa merupakan produk budaya. Maka dari itu logika tersebut membawa kepada konklusi bahwa al-Qur'an adalah produk budaya. Naṣr Ḥāmid, dalam *Mafhūm al-Naṣnya*, dengan jelas menyebut "*teks pada esensinya dan kandungannya adalah produk budaya dan hal itu adalah sebuah aksioma yang tak perlu dilakukan pembuktian*".¹²⁷ Bahasa dan kebudayaan merupakan dua sistem memiliki kaitan yang erat dalam kehidupan manusia; bahasa menjadi media dalam berinteraksi, sedangkan kebudayaan mengatur bagaimana manusia berinteraksi. Adapun bahasa dan kebudayaan berperan menjadi sarana keberlangsungan sarana itu sendiri.¹²⁸

Quraish Shihab menyetujui pernyataan bahwa teks al-Qur'an memanglah menggunakan bahasa Arab, bahasa manusia. Adapun bahasa manusia memanglah produk budaya. Kendati demikian, penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar al-Qur'an, menurut Quraish Shihab, bukanlah untuk melegitimasi bahwa al-Qur'an adalah produk budaya. Akan tetapi penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar al-Qur'an tidak lain bertujuan untuk memudahkan manusia dalam memahaminya. Begitu pula tentang budaya, al-Qur'an memang diturunkan kepada masyarakat yang berbudaya. Melalui budaya tersebut, Allah memudahkan umat manusia dengan menggunakan budayanya sebagai contoh nyata dalam menyampaikan pesan-pesan ilahi. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya redaksi al-Qur'an yang meluruskan kebudayaan jahiliyah, atau mengukuhkannya. Sama halnya dengan penggunaan bahasa Arab, kebudayaan yang ditampilkan dalam redaksi al-Qur'an adalah demi memudahkan umat untuk memahami al-Qur'an dan menjadikannya kitab petunjuk. Kekeliruan besar bagi pihak yang menganggap al-Qur'an produk budaya, dalam artian teks dan kandungannya adalah cipta karsa dan hasil karya manusia sebagaimana definisi budaya. Adapun narasi-narasi Naṣr Ḥāmid dalam bukunya cenderung mengarah kepada kesimpulan yang kedua.¹²⁹

¹²⁶ Shihab, 471–72.

¹²⁷ Zayd, *Mafhūm al-Naṣ (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 24.

¹²⁸ Ahmad Mujib, "Hubungan Bahasa dan Kebudayaan," *Adabiyāt: Jurnal Bahasa dan Sastra* 8, no. 1 (2009): 145.

¹²⁹ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 473.

Bagaimanapun vonis telah jatuh. Para ulama yang menjatuhkan vonis tersebut menguatkan anggapan tersebut dengan tulisan Naṣr Ḥāmid lainnya. Misalnya ajakan demitologisasi teks al-Qur'an, yakni sebuah cara yang digunakan hermeneutika untuk memahami teks Bibel. Demitologisasi al-Qur'an bermaksud untuk memberikan makna yang logis dan ilmiah.¹³⁰ Kritikan Naṣr Ḥāmid tertuju pada pemahaman umat Islam yang menggambarkan adalah Tuhan sebagai *Maharaja* dengan kerajaan dan singgasanaNya, malaikat sebagai bala tentaraNya, penggambaran harfiah mengenai deskripsi siksa dan pahala, catatan amal, peristiwa kiamat, hingga fase perjalanan melalui titian *sirāt*. Bagi Naṣr Ḥāmid, semua pemahaman tersebut adalah mitos.¹³¹

Sikap Naṣr Ḥāmid yang melabeli hal-hal tersebut sebagai mitos, terlepas dari logis-tidaknya interpretasi, *ṣahīh* maupun *bāṭil*, sama halnya dengan berpendapat bahwa teks al-Qur'an adalah budaya dan menggunakan bantuan narasi-narasi mitos guna mencapai tujuannya.¹³² Pandangan ini tentu saja tidak berbanding lurus dengan Q.S. al-An'ām/6: 25 yang berkata *hanya orang kafir lah yang menganggap al-Qur'an adalah sebuah mitos*.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً لَا يُؤْمِنُوهَا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

“Di antara mereka ada yang mendengarkan engkau (Nabi Muhammad membaca Al-Qur'an), padahal Kami menjadikan di hati mereka penutup, (sehingga mereka tidak) memahaminya, dan (Kami jadikan) pada telinga mereka penyumbat. Jika mereka melihat segala tanda kebenaran, mereka tetap tidak beriman padanya, sehingga apabila mereka datang kepadamu untuk membantahmu, orang-orang kafir itu berkata, “Ini (Al-Qur'an) tiada hanyalah dongengan orang-orang terdahulu.”(Q.S. al-An'ām/6: 25)¹³³

Logika penggunaan mitos demi melegitimasi pesan-pesan ilahi juga tidak bisa dibenarkan, karena menggunakan cara yang salah demi meraih tujuan tidak dibenarkan dalam Islam.¹³⁴

Setelah demitologisasi, Quraish Shihab juga me-*counter* konsep wahyu Naṣr Ḥāmid diawali dengan *istifham inkary*¹³⁵, “Benarkah al-Qur'an produk budaya?”. Bila al-Qur'an memanglah hasil buah pikiran Nabi Muhammad

¹³⁰ sesungguhnya meyakini bahwa eksistensi metafisik mendahului teks akan menghapuskan pemahaman ilmiah dari sebuah teks. Zayd, *Maḥmūd al-Naṣ (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 24.

¹³¹ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 474.

¹³² Shihab, 474.

¹³³ “Qur'an Kemenag,” diakses 7 September 2023, <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/6?from=25&to=25>.

¹³⁴ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 475.

¹³⁵ Pertanyaan retorik yang (sejatinya) tak memerlukan jawaban.

yang seorang manusia, maka seharusnya kaumnya yang lain dapat menjawab tantangan al-Qur'an untuk mendatangkan semisalnya.¹³⁶

“Mengapa mereka tidak tampil menyambut tantangan itu? Kalau memang ada yang mampu menyusun semacamnya tentu ada yang tampil? Bukankah itu jalan yang termudah untuk membuktikan ketidakbenaran klaim beliau sebagai utusan Allah yang menerima wahyu al-Qur'an? Bahkan mengapa kaum musyrik itu menempuh jalan sulit, yakni mengangkat senjata sehingga membunuh dan terbunuh guna membuktikan kebohongan Nabi SAW?”¹³⁷

Namun seperti yang telah diketahui, tak seorangpun yang mampu menjawab tantangan al-Qur'an sebab hal itu di luar batas kemampuan otak manusia, meskipun manusia bekerja sama. Kaum musyrik selalu saja mengingkari dan memilih jalur peperangan, sehingga justru semakin jelas ketidaksejajaran al-Qur'an dengan karya apapun. Jika al-Qur'an dibandingkan dengan al-hadīṣ yang sudah jelas perkataan Nabi Muhammad, maka perbedaan gaya bahasa serta keindahannya sungguh terlihat jelas. Terlebih dengan syair karangan masyarakat jahiliyah jika dibandingkan dengan al-Qur'an juga memiliki kualitas yang jauh berbeda.¹³⁸ Mengutip Q.S. al-Nūr/24: 11¹³⁹ dan Q.S. al-Kahfi/18: 23¹⁴⁰, Quraish Shihab menyanggah konsep wahyu Abū Zayd¹⁴¹. Beberapa kejadian menyatakan bahwa Nabi Muhammad menunggu

¹³⁶ Beberapa ayat al-Qur'an yang memberi tantangan kepada siapapun yang mampu menghadirkan semacam teks al-Qur'an: Q.S. al-Baqarah/2 :23; Q.S. Yūnus/10: 38; Q.S. Hūd/11: 13.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۖ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang apa (Al-Qur'an) yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Nabi Muhammad), buatlah satu surah yang semisal dengannya dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar” (Q.S. al-Baqarah/2 :23)

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۖ وَإِذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Bahkan, apakah (pantas) mereka mengatakan, “Dia (Nabi Muhammad) telah membuat-buat (Al-Qur'an) itu.”? Katakanlah (Nabi Muhammad), “(Kalau demikian,) buatlah satu surah yang semisal dengannya dan ajaklah siapa yang dapat kamu (ajak) selain Allah (untuk menolongmu), jika kamu orang-orang yang benar.” (Q.S. Yūnus/10: 38)

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ ۖ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Bahkan, apakah mereka mengatakan, “Dia (Nabi Muhammad) telah membuat-buat (Al-Qur'an) itu.” Katakanlah, “(Kalau demikian,) datangkanlah sepuluh surah semisal dengannya (Al-Qur'an) yang dibuat-buat dan ajaklah siapa saja yang kamu sanggup (mengundanginya) selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.”(Q.S. Hūd/11: 13)

¹³⁷ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 477.

¹³⁸ Shihab, 475–76.

¹³⁹ Ayat ini berbicara tentang rumor yang dituduhkan kepada istri Nabi, Sayyidah 'Aisyah RA.

¹⁴⁰ Ayat ini mengingatkan Nabi untuk tidak menjanjikan suatu keterangan apapun bagi kaum musyrik dengan, kecuali disertai pernyataan “*in syā'a Allah*”.

¹⁴¹ Yang menganggap al-Qur'an sebagai produk budaya.

turunnya wahyu, bahkan hingga berhari-hari. Begitu pula apabila turun sebuah wahyu, Nabi tak akan bisa menolaknya. Nabi tak mungkin mengada-ada perihal wahyu yang ia dapat, meski sejatinya Nabi sangat membutuhkan jawaban atau keterangan dengan segera dan mendesak.¹⁴²

Komentar keenam dikemukakan untuk menyanggah pernyataan bahwa sebuah produk lahir karena faktor penyebab yang logis, yakni al-Qur'an sebagai produk lahir karena faktor penyebab yakni kebudayaan. Quraish Shihab kembali menggunakan pertanyaan retorik untuk memulai sanggahannya, “*apakah ada faktor logis dari kebudayaan jahiliyah yang menjadi sebab lahirnya produk (al-Qur'an)?*”. Quraish Shihab meminjam teori mukaddimah (teori sebab-akibat) milik seorang ulama Mesir bernama Abbas Mahmud al-'Aqqād dalam *Maṭla' al-Nūr* untuk menjelaskan logika fenomena pewahyuan al-Qur'an yang memiliki sebab turun.¹⁴³

Variasi mukaddimah bagi munculnya sesuatu itu bermacam-macam. *Pertama*, mukaddimah membawa kepada *natījah* (akibat) dan berakhir di sana, misalnya suatu penyakit (sebagai mukaddimah) yang mengantarkan kepada kematian (*natījah*). Pola yang demikian normal terjadi dalam kehidupan. *Kedua*, mukaddimah yang *natījahnya* (akibatnya) datang setelahnya ketika disertai dengan usaha memperbaiki penyebabnya. Seperti halnya seseorang yang sedang sakit (mukaddimah) yang mengusahakan kesembuhan (*natījah*) melalui pengobatan (usaha). Kemudian jenis mukaddimah *ketiga*, sebuah usaha yang seolah menjadi *natījah* (akibat) dari sebuah mukaddimah (penyebab). Misalnya sebuah penyakit (mukaddimah) yang seolah menjadi penyebab ditemukannya sebuah obat. Kendati demikian, sejatinya obat bukan akibat dari penyakit.¹⁴⁴ Berdasarkan uraian di atas, al-'Aqqād membagi aneka mukaddimah menjadi dua; *pertama*, tipe mukaddimah yang mencapai akibat dan berjalan sesuai dengan hukum alam (*sunnatullah*). *Kedua*, tipe mukaddimah yang mencapai akibat dan berjalan karena adanya pemeliharaan dari Allah secara langsung (*ināyatullah*). Contohnya, seseorang yang menderita sebuah penyakit akut, namun ia tidak memiliki kesadaran dan keinginan untuk sembuh. Ia pun enggan untuk berobat. Kemudian ternyata orang tersebut sembuh tanpa melalui tata penyembuhan sebagaimana biasanya. Maka yang demikian sudah pasti dibalik kesembuhan yang dicapai terdapat *Tangan Pemeliharaan Allah 'Azza wa Jalla* yang disebut dengan *'ināyatullah*.¹⁴⁵

¹⁴² Shihab, *Kaidah Tafsir*, 476.

¹⁴³ Abbas Mahmud Al-'Aqqad, *Mathla' al-Nur* (Inggris: Hindawi, 2017), 7–8.

¹⁴⁴ Misalnya, sebuah penyakit baru muncul dan belum ditemukan obatnya. Para peneliti dan dokter kemudian bekerjasama untuk menemukan obat yang dapat menyembuhkan penyakit tersebut. Pada kasus ini, obat seolah menjadi akibat dari penyakit. Padahal hakikatnya, obat bukan akibat dari sebuah penyakit.

¹⁴⁵ Al-'Aqqad, *Mathla' al-Nur*, 7; Shihab, *Kaidah Tafsir*, 477.

Begitulah logika turunnya wahyu Allah berupa al-Qur'an di tengah masyarakat Arab dan dunia. Turunnya al-Qur'an merupakan kejadian yang diakibatkan oleh *'ināyatullah*, bukan karena Nabi, apalagi melalui proses budaya. Quraish Shihab menambahkan, bagaimana mungkin kebudayaan jahiliyah dan penuh kemusyrikan dapat melahirkan kebudayaan yang mengesakan Tuhan, bagaimana mungkin kebudayaan dengan fanatisme kesukuan dapat melahirkan agama yang humanis, bagaimana mungkin kebudayaan beriman setelah pembuktian mukjizat melahirkan keimanan yang muncul sebelum adanya mukjizat, dan bagaimana mungkin kebudayaan yang sungguh melecehkan derajat perempuan dapat melahirkan agama yang sangat ramah dan menjunjung tinggi kehormatan perempuan.¹⁴⁶

Lebih jauh, Al-'Aqqād secara tegas mengatakan bahwa jahiliyyah bukanlah mukaddimah dari hadirnya agama Islam. Masyarakat jahiliyyah tidak mengecam kebudayaan maupun tradisi yang telah mereka anut. Justru segala kekacauan ini merupakan "pasien" yang meraih kesembuhan dengan hadirnya Nabi Muhammad SAW. Mereka tidak memiliki kesadaran untuk dapat sembuh dari "penyakit"¹⁴⁷ tersebut. Tetapi Allah dengan *'ināyah*Nya mengantarkan mukaddimah kepada *natījah*. Tanpa mereka berusaha untuk sembuh dari penyakit kebodohan, Allah berikan petunjuk dengan hadirnya utusanNya dan kitabNya.¹⁴⁸

Demikianlah narasi-narasi kritis dari Quraish Shihab disertai dengan dalil *'aqli* dan *naqli* dalam merespon konsep wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Quraish Shihab dalam epilog bagian tersebut menegaskan kepada para peneliti untuk tidak berkata bahwa ajaran yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW tidak bersumber dari dirinya sendiri maupun produk budaya Arab di mana beliau hadir.¹⁴⁹

2. Pendapat Kesarjanaan Muslim Indonesia yang Menerima Konsep Wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

a. Moch. Nur Ichwan: Hubungan Teks al-Qur'an, Bahasa, Budaya, dan Sejarah Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

Moch Nur Ichwan memiliki minat besar dalam kajian hermeneutika al-Qur'an.¹⁵⁰ Tugas akhir (skripsi)nya secara eksklusif mengulas dunia ini.

¹⁴⁶ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 477–78.

¹⁴⁷ Kebobrokan budaya jahiliyyah yang turun menurun, fanatisme kesukuan, kekuasaan tirani, hingga merendahkan perempuan secara tidak humanis.

¹⁴⁸ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 478.

¹⁴⁹ Shihab, 480.

¹⁵⁰ Moch. Nur Ichwan adalah seorang yang memiliki minat besar di bidang hermeneutika al-Qur'an. Perjalanan intelektualnya dimulai dari Madrasah al-Islam dan Pesantren Darul Hikam, Joresan, Ponorogo. Pendidikan sarjananya ia tempuh di Fakultas Ushuluddin (saat ini menjadi) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sementara magister dan doktoralnya ia tempuh di Belanda, S2 di Universitas Leiden, sementara S3 di Internasional

Meskipun tidak secara langsung membahas Naṣr Hāmid Abū Zayd dalam tulisannya tersebut, Ichwan banyak bersinggungan dengan literatur teori hermeneutika sehingga mengantarkannya kepada bacaan “kasus Abū Zayd”. Saat ia berkesempatan untuk melanjutkan perjalanan intelektualnya di Universitas Leiden, Ichwan yang sejak awal tertarik dengan Abū Zayd memutuskan untuk mengkaji hermeneutikanya lebih mendalam.¹⁵¹

Kajian wahyu merupakan salah satu ujung tombak kajian Islam, karena kajian teks keagamaan selalu mengarah kepada studi teks—secara spesifik adalah teks al-Qur’an. Pun teks al-Qur’an yang secara dogmatis merupakan wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi melalui malaikat Jibril. Ichwan dalam karyanya, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’an*, memberikan sorotan kepada gagasan Abū Zayd bagaimana fenomena wahyu keagamaan¹⁵² dapat diterima oleh nalar masyarakat Arab pra-Islam.¹⁵³

Abū Zayd menilai bahwa fenomena pewahyuan tidak terlepas dari budaya ia berasal. Masyarakat Arab pra-Islam telah mengenal hubungan manusia dengan entitas yang tidak tampak. Budaya puisi/syair dan ramalan yang didapat dari jin melalui “wahyu” atau kabar langit yang mereka curi, menjadi basis kultural pemahaman mengenai konsep fenomena pewahyuan al-Qur’an. Keyakinan ini yang menjadikan masyarakat Arab pra-Islam tidak asing dengan fenomena pewahyuan di mana malaikat berinteraksi dengan Nabi yang seorang manusia.¹⁵⁴

Melalui pemahaman yang demikian, Abū Zayd sekaligus memberikan *counter* terhadap pemahaman masyarakat Arab pra-Islam dari sudut pandang teologis dan kultural. Syair dan ramalan para *kāhin* (tukang tenung) yang semula bersifat otoritatif kebenarannya, sejak al-Qur’an turun, ia mendekonstruksi posisi vital penyair dan peramal. Begitu pula jin yang semula bebas mencuri kabar langit untuk dibocorkan kepada para peramal dan penyair, semenjak wahyu al-Qur’an turun, para jin akan dilempari dengan bintang sehingga terbakar dan tak dapat mencuri kabar langit. Ayat al-Qur’an¹⁵⁵ yang menarasikan hal tersebut menggeser budaya pra-Islam yang syair-sentris menuju al-Qur’an-sentris dan budaya yang penyair dan peramal-sentris menuju Nabi-sentris.¹⁵⁶

Institute for Asian Studies (IIAS). Tahun 2023 Ichwan meraih jabatan akademik tertinggi, Guru Besar di bidang Ilmu Sosial Politik Islam di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 217.

¹⁵¹ Ichwan, xi–xii.

¹⁵² Fenomena komunikasi berbeda entitas, yang terjadi adalah transmisi wahyu dari malaikat kepada manusia (Utusan Tuhan).

¹⁵³ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 69.

¹⁵⁴ Ichwan, 69; Zayd, *Maḥmūm al-Naṣ (Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān)*, 34.

¹⁵⁵ Ayat al-Qur’an yang termaktub dalam surat al-Jinn

¹⁵⁶ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 69.

Wahyu adalah kegiatan transmisi pesan (risalah). Adapun kalam Allah adalah pesan (risalah). Jadi, wahyu dikatakan sebagai penyampaian kalam Allah (risalah). Abū Zayd mengadopsi teori model komunikasi Roman Jakobson untuk memandang fenomena ini. Allah berperan menjadi pembicara/pengirim, al-Qur'an sebagai risalah, Malaikat Jibril sebagai canel dan bahasa Arab menjadi kode komunikasinya, kemudian Nabi Muhammad SAW menjadi penerimanya. Pada ranah ini, Abū Zayd tidak ingin mendiskusikan faktor pembicara dan memilih mengikuti aliran "kematian pengarang". Abū Zayd menilai Allah sebagai pembicara berada di luar jangkauan manusia. Kendati demikian, Abū Zayd tetap memproklamkan authorship Allah dalam konteks al-Qur'an, dengan batasan kajian ini berada pada wilayah teologis agar tidak terjatuh kepada pandangan mitologis.¹⁵⁷

Konsep transmisi wahyu menurut ulama klasik tak luput dari kritik Naṣr Ḥāmid karena mengantarkan kepada diskusi yang bersifat mitologis dan jauh dari tradisi ilmiah. Abū Zayd menolak pandangan al-Qur'an diturunkan dalam dua fase; fase "sekaligus" dari *lauḥ al-mahfūz* menuju langit dunia dan fase "bertahap" dari langit dunia menuju Nabi Muhammad SAW berdasarkan kondisi tertentu. Meskipun begitu Abū Zayd tetap berpegang pada keyakinan bahwa al-Qur'an adalah kitab wahyu. Secara hermeneutika, hal yang paling penting adalah al-Qur'an berkedudukan sebagai teks yang sampai dan dapat diakses manusia, bukan al-Qur'an yang berada di *lauḥ al-mahfūz*.¹⁵⁸

Pandangan hermeneutis Abū Zayd berdampak pada sudut pandang Abū Zayd terhadap hakikat teks al-Qur'an. Abū Zayd merujuk hakikat teks dengan istilah khas Abū Zayd, di antaranya adalah teks al-Qur'an produk budaya, teks manusiawi, teks linguistik, hingga teks historis. Terminologi ini muncul seiring dengan fakta bahwa teks lahir dalam sebuah struktur budaya tertentu, ditulis dan patuh kepada budaya ia muncul, dan bahasa menjadi sistem pemaknaan yang utama. Asal usul ilahiah bahkan tidak menafikan posisi al-Qur'an sebagai teks linguistik yang tunduk pada pemahaman dan penafsiran pembaca (yakni manusia). Al-Qur'an juga diposisikan sebagai teks historis yang terikat oleh ruang dan masa dalam masyarakat tertentu. Adapun al-Qur'an dalam esensinya sebagai kalam Allah, menurut Abū Zayd, berada di luar jangkauan manusia.¹⁵⁹

Bagi Zayd sisi baku dari al-Qur'an adalah kata literalnya (*manṭūq*), sedangkan ketika ia bertemu dengan akal manusia al-Qur'an menjadi sebuah konsep (*mafāhim*) yang melebur sisi bakunya karena ia bergerak memproduksi makna. Sisi yang baku ini yang disebut dengan sebagai sifat ilahiah dari al-Qur'an, sementara perubahan dan relativitas bersifat manusiawi. Maka teks

¹⁵⁷ Ichwan, 69–70.

¹⁵⁸ Ichwan, 71.

¹⁵⁹ Ichwan, 71.

literal al-Qur'an yang *ilahi* menjadi teks manusiawi ketika bersinggungan dengan perspektif manusia.¹⁶⁰

Ichwan memberikan catatan mengenai penyematan status manusiawi terhadap teks al-Qur'an. Ichwan menilai Abū Zayd tidak konsisten karena artikel karya Abū Zayd yang diterbitkan dalam bahasa Inggris. Zaid menyatakan, "*historisitas al-Qur'an sebagai sebuah teks tidak, dan seharusnya tidak, berarti bahwa ia adalah sebuah teks manusiawi*"—berbeda dari pernyataan di bukunya yang lain. Awalnya Ichwan berspekulasi bahwa Abū Zayd sedang melakukan pengamanan terhadap diri sendiri mengingat kasus yang terjadi padanya sebelumnya. Rupanya kalimat yang kontradiktif ini, dalam wawancara Ichwan bersama Abū Zayd, memberi penjelasan bahwa perbedaan pembaca mempengaruhi gagasan yang dibawa Zayd. Gagasan al-Qur'an teks manusiawi Zayd tulis dengan bahasa Arab ia tulis supaya cendekiawan muslim lebih berpikir kritis terhadap kitab sucinya. Sedangkan artikel setelahnya yang berbahasa Inggris Abū Zayd mencoba merepresentasikan pendapat umat muslim secara global. Hal ini terasa janggal bagi Ichwan dan mengarah kepada dualisme makna.¹⁶¹

Abū Zayd menghubungkan "bahasa" dan "budaya" melalui "alam" (wujud fisik dan sosial) dalam sebuah lingkaran yang dialektis.¹⁶² Naṣr Hāmid Abū Zayd memandang hubungan ketiga entitas tersebut melalui dua sudut pandang; ontologis¹⁶³ dan epistemologis¹⁶⁴. Maka dari itu, ketika dibawa kepada konteks hermeneutika al-Qur'an, bahasa al-Qur'an—yang menggunakan bahasa Arab—merefleksikan budaya Arab abad ke-7, kemudian budaya tersebut merefleksikan entitas fisik dan sosial yang ada pada masa tersebut.¹⁶⁵

Fakta bahwa al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur selama lebih dari dua dasawarsa dalam pandangan Abū Zayd menjadi gagasan yang berbeda dari tradisi klasik. Fenomena tersebut, bagi Abū Zayd, menunjukkan hubungan dialektis antara teks, budaya, dan realitas dalam bingkai kesejarahan. Abū Zayd membagi fenomena ini menjadi fase pembentukan teks (formasi teks, *maḥal al-takwīn*), di mana budaya dan bahasa menjadi subyek sedangkan teks menjadi obyek¹⁶⁶ dan fase fungsi formatif struktur linguistik teks (*maḥal al-takawwun*), di mana teks berperan sebagai subjek sementara

¹⁶⁰ Ichwan, 72–73.

¹⁶¹ Ichwan, 73–74.

¹⁶² Ichwan menggambarkan hubungan antara bahasa, budaya, serta alam ke dalam sebuah diagram. Lihat diagram... Ichwan, 72.

¹⁶³ Alam-budaya-bahasa, artinya alam tercerminkan dalam budaya, dan budaya tercerminkan dalam bahasa.

¹⁶⁴ Bahasa-budaya-alam, artinya bahasa mencerminkan budaya, dan budaya mencerminkan alam.

¹⁶⁵ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 72.

¹⁶⁶ Fase ini budaya dan bahasa berperan menjadi subjek, sementara teks menjadi objek Ichwan, 74.

budaya dan bahasa menjadi objeknya¹⁶⁷. Pada konteks inilah Naṣr Ḥāmid menyebut al-Qur'an sebagai produk budaya dan bergerak menjadi produsen budaya.¹⁶⁸

Gagasan Abū Zayd mengenai kritik sejarah dan kritik sastra untuk mengkaji al-Qur'an memberikan warna baru dalam aktivitas pembacaan al-Qur'an. Kritik sejarah diperlukan untuk memberi kesadaran konteks historis, makna, wacana, dan teori teks al-Qur'an itu sendiri. Namun yang lebih penting adalah kritik sastra Abū Zayd yang berfungsi mencari signifikansinya. Kritik sastra mengajak kepada peninjauan ulang terhadap apa yang selama ini dipikirkan tentang esensi al-Qur'an, ilmu interpretasinya, serta aktivitas penggalian kemungkinan-kemungkinan pesan di balik teks dan signifikansinya (*al-magzā*). Melalui kritik sastra, dimensi-dimensi yang terabaikan, tak terucap, terpendam, tidak hadir, dan jauh harus diikutsertakan.¹⁶⁹

Demi mencapai tujuan tersebut, Abū Zayd menundukkan al-Qur'an pada penelitian ilmiah sehingga memunculkan isu desakralisasi dan demistifikasi teks al-Qur'an. Al-Qur'an diberlakukan sebagaimana teks profan lainnya; menjadi produk budaya, teks bahasa, teks sejarah, hingga teks manusiawi. Abū Zayd tidak menafikan hakikat teks al-Qur'an sebagai teks ilahi, pemahaman dan penafsiran manusia atas teks al-Qur'an lah yang bersifat manusiawi.¹⁷⁰ Mencari hakikat teks al-Qur'an memiliki konsekuensi untuk pengkajian diskursus wahyu, sebab bagaimanapun al-Qur'an adalah kitab wahyu. Abū Ḥāmid menyoroti bahasa keagamaan sebagai aspek krusial dalam hermeneutika al-Qur'an. Abū Zayd menghubungkan bahasa al-Qur'an sebagai bahasa keagamaan (*al-lughah al-dīniyyah*) dengan budaya dan sejarah. Teori kritik sastranya seringkali disamakan dengan hermeneutika Bibel, padahal embrio kritik sastra Abū Zayd adalah teori kritik sastra Amin al-Khuli.¹⁷¹ Abū Zayd berkontribusi dalam dinamika Islam modern yang lebih humanis. Melalui teori kritik sastranya, ia lebih berani dari para pendahulunya melampaui batas-batas sakral dan permasalahan teologis yang sensitif. Ia berusaha menggeser interpretasi al-Qur'an dari monopoli ulama kepada keserjanaan liberalis dengan menggunakan hermeneutika dan studi kritik ilmiah.¹⁷²

¹⁶⁷ Ichwan, Sedangkan fase ini teks berubah menjadi subjek, sementara budaya dan bahasa menjadi objeknya.

¹⁶⁸ Ichwan, 74.

¹⁶⁹ Ichwan, 162.

¹⁷⁰ Ichwan, 162; 164.

¹⁷¹ Ichwan, 163–64.

¹⁷² Ichwan, 165.

b. Amin Abdullah: Historisitas Al-Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

Sosok Naṣr Ḥāmid Abū Zayd begitu familiar pada ranah akademisi hermeneut al-Qur'an di Indonesia. Amin Abdullah¹⁷³ adalah salah satu akademisi yang banyak memuji karya Naṣr Ḥāmid, dalam ceritanya menemukan karyanya di Paris pada tahun 1994. Amin Abdullah yang saat itu menjabat sebagai rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta membawa karya-karya Abū Zayd¹⁷⁴ ke Indonesia untuk ditelaah lebih lanjut. Tak lupa, Amin Abdullah mengenalkan buku-buku Naṣr Ḥāmid kepada lingkungan Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI).¹⁷⁵ Amin mengklaim bahwa tema-tema yang menyinggung pemikiran Naṣr Ḥāmid dapat ditemukan pada beberapa skripsi maupun tesis mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Menurutnya, tema ini cocok untuk lingkungan akademik seperti di kampus.¹⁷⁶ Perbincangan Amin Abdullah dengan perwakilan dari Jaringan Islam Liberal (JIL), Ulil Abshar Abdalla mengenai Naṣr Ḥāmid Abu Zad menarik untuk ditelaah. Status al-Qur'an *muntāj* dan *muntij al-ṣaqāfiy* agaknya perlu dikonfirmasi lebih awal. Predikat tersebut adalah sebuah keniscayaan. Terlebih posisinya sebagai produsen budaya, karena sebuah kitab suci pasti dapat menggerakkan masyarakat sebagaimana pergerakan kebudayaan bangsa Arab yang signifikan dari abad ke VII sampai XI.¹⁷⁷

Amin Abdullah mengenai tuduhan kepada Abū Zayd “al-Qur'an dipengaruhi oleh aspek historis, sehingga menurunkan derajatnya yang sejatinya azali”. Amin Abdullah menimpalinya dengan dalih pemikiran yang demikian sejatinya telah ada sejak periode klasik. Amin Abdullah menambahkan, apa yang dikatakan Abū Zayd adalah sisi historisitas penafsiran dari teks suci al-Qur'an. Penafsiran yang mementingkan historisitas selalu melihat dimensi perubahan dalam aspek sosial-politik, ekonomi, dan budaya. Amin Abdullah memakai paradigma Alfin Tofler untuk menunjukkan

¹⁷³ Nama M. Amin Abdullah sudah tidak asing lagi di kalangan akademisi muslim Indonesia. Beberapa posisi penting ditempati oleh Amin Abdullah, ia pernah menjabat sebagai rektor IAIN Yogyakarta (Sekarang UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta) adalah menjadi Ketua Majelis Tarjih dan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah. Hanya saja, pada Mukhtar Muhammadiyah ke-45 di Malang, Jawa Timur tahun 2005, Amin Abdullah dikeluarkan dari jajaran pimpinan Muhammadiyah sebab ia tak lagi mendapat dukungan dari warga Muhammadiyah. Meski berlatar belakang Pendidikan Filsafat Islam (meraih gelar Ph. D dari Department of Philosophy, Faculty of Art and Sciences di Middle East Technical University [METU] Ankara, Turki, 1990), Amin Abdullah mendapat julukan “Bapak Hermeneutika Indonesia” karena giatnya mempromosikan hermeneutika al-Qur'an di Indonesia. Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, 141.

¹⁷⁴ Di antara karya Naṣr Ḥāmid yang menarik perhatian Amin Abdullah adalah *Naqd Khiṭāb al-Dīniy* (Kritik Wacana Agama), *Naqd al-Naṣ* (Kritik Teks), dan lain-lain.

¹⁷⁵ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, 168–69.

¹⁷⁶ Husaini, 170.

¹⁷⁷ Husaini, 170.

pergantian era menyebabkan banyak perubahan. Tujuannya adalah penafsiran kitab suci yang senantiasa dinamis dari satu masa ke masa lain.¹⁷⁸

Tindak lanjut dari paradigma ini adalah *al-qirā'ah al-muntijah* (pembacaan produktif), dibandingkan melakukan pembacaan repetitif (*al-qirā'ah al-mutakarrirah*)¹⁷⁹. Model pembacaan ini melibatkan pemahaman seseorang atau kelompok terhadap perubahan-perubahan sejarah. Sisi historisitas ini meliputi kondisi sosial-politik, ekonomi, dan budaya. Jadi pada dasarnya pembacaan produktif senantiasa melibatkan dimensi historisnya seperti yang telah disebutkan sebelumnya.¹⁸⁰ Mirip dengan penafsiran kontekstual yang juga menjadikan aspek sosiologi dan sejarah sebagai pertimbangan dalam penafsiran.¹⁸¹

Dituduh memberi kritik atas agama karena karya Naṣr Ḥāmid yang berjudul *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy*, Amin Abdullah mengajak pembaca untuk membedakan antara *dīn* (agama) dan *al-afkār al-dīni* (pemikiran keagamaan). Firman Tuhan berada pada wilayah agama yang sifatnya absolut, *qath'i*, dan tetap karena bersumber dari Tuhan. Berbeda lagi dengan rumusan agama yang diformulasikan oleh para ulama, intelek agama, atau organisasi yang berwenang, maka hal ini masuk ke dalam wilayah pemikiran keagamaan sehingga dapat diberi status sebagai produk budaya. Sifat dari pemikiran keagamaan adalah dapat ditinjau kembali, dipertanyakan, dan dikaji ulang (*qābil li al-niqāsy wa al-taghyīr*) karena memiliki peluang kesalahan—tidak sesuai dengan apa yang sesungguhnya agama inginkan. Kendati demikian, terkadang pemikiran keagamaan sulit dibedakan dari agama itu sendiri.¹⁸²

Adapun kritik Abu Zayd sejatinya ditujukan kepada *al-afkār al-dīni*. Negara Mesir memiliki perkembangan pemikiran keagamaan yang luar biasa kompleks, mengingat wilayahnya berada di pertemuan multi-peradaban; Timur Tengah, Barat, Afrika, dan Eropa. Berbagai peradaban tersebut memberikan pengaruh terhadap pemikiran keagamaan dan masing-masing berebut klaim paling otentik. Hal tersebut menyebabkan pemikiran keagamaan yang kaku dan tidak mementingkan dimensi historis.¹⁸³

Sayangnya, pemikiran Abū Zayd dianggap menyalahi ortodoksi Islam sehingga ia dikafirkan oleh ulamanya sendiri. Menurutnyalah tantangan yang sedang ia hadapi, *al-takfīr fi zaman al-takfīr*, di mana perbedaan gagasan menjadi hal yang tabu. Amin Abdullah menambahkan, konteks pengkafiran

¹⁷⁸ Husaini, 171–72.

¹⁷⁹ Pembacaan repetitif adalah pembacaan yang bertumpu pada masa lampau saat *the golden age of Islam* untuk diterapkan pada masa sekarang. Pembacaan ini kurang adaptif dengan isu terbaru karena meninggalkan aspek historisitasnya. Husaini, 172.

¹⁸⁰ Husaini, 172.

¹⁸¹ Husaini, 173.

¹⁸² Husaini, 173–74.

¹⁸³ Husaini, 174.

yang saat ini berkembang bukanlah pada wilayah akidah, namun lebih pada *takfir* kepada pihak yang berbeda cara pandang keilmuan dan epistemologi. Seringkali persoalan terjadi hanya karena perbedaan sumber bacaan dan sudut pandang dalam melihat persoalan, multiperspektif. Terlebih persoalan yang menjadi kekhawatiran Zayd memang hal yang kompleks dan diperlukan aktivitas berfikir yang mendalam. Diperlukan epistemologi dan teori keilmuan yang sistematis, teoritis, dan kompleks untuk menguraikan penafsiran al-Qur'an agar bisa menjawab problem zaman dan tidak mengalami rigiditas. Teman-teman dialog Zayd mayoritas menginginkan hal yang instan dan cepat sampai pada tujuan, tanpa melalui logika berfikir yang rumit. Maka dari itu, perbedaan dalam pemikiran agama tak seharusnya dipermasalahkan dan kemudian dianggap sebagai perbedaan dalam agama.¹⁸⁴

c. Mun'im Sirry: Ajakan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd untuk Mengapresiasi Al-Qur'an Secara Otentik dalam Bingkai Kekinian

Sentralnya posisi al-Qur'an dalam kehidupan dan agama umat Islam menyebabkan sikap kaum muslim yang mudah tersinggung ketika kitab sucinya tersebut dipersoalkan. Literatur klasik mengenai wahyu menyatakan bahwa wahyu dari Allah diturunkan baik makna dan lafalnya kepada Nabi melalui perantara Malaikat Jibril. Teori ortodoks klasik ini secara tidak langsung menyatakan bahwa Nabi tidak memiliki peran apapun kecuali hanya sebagai penerima wahyu. Padahal, apakah ada jaminan bahwa al-Qur'an telah kita terima saat ini—yang merupakan hasil kodifikasi zaman Khalifah Utsman—sesuai dengan wahyu al-Qur'an yang ada pada zaman Nabi? Doktrin ortodoks begitu mendarah daging sehingga menjadikan al-Qur'an sebagai korpus tertutup¹⁸⁵. Konsekuensinya, metode analisis untuk mendekati al-Qur'an sangat terbatas, begitu pula tafsir korpus tertutup berada pada posisi yang otoritatif dalam tradisi Islam.¹⁸⁶

Masifnya ortodoksi cara pandang umat Islam mengenai wahyu tersebut menyebabkan penolakan keras terhadap gagasan baru para pemikir muslim, hingga pada titik melabeli mereka sebagai kafir/murtad. Mun'im Sirry¹⁸⁷

¹⁸⁴ Husaini, 175–76.

¹⁸⁵ Meminjam istilah Arkoun, *Closed Official Corpus*.

¹⁸⁶ Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 12–13.

¹⁸⁷ Mun'im Sirry adalah seorang putra Madura yang saat ini berkarir sebagai asisten profesor di Faculty of Theology, University of Notre Dame, Amerika. Sejak kecil ia adalah seorang yang tekun mengembara mencari ilmu. Ia menjadi santri di Pesantren Al-Amin lalu mengenyam pendidikan sarjana dan magisternya di Internasional Islamic University, Islamabad, Pakistan. Tak sampai di sana, ia menambah gelar akademik magisternya di University of California Los Angeles, dan doktoralnya di University of Chicago. Perpaduan horizon akademik antara Indonesia-Pakistan-Amerika membawa Mun'im Sirry kepada banyak ketertarikan dalam kajian al-Qur'an, hermeneutika, teologi, dan perbandingan agama. Pada tahun 2018, ia pernah menjadi dosen tamu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk mengisi mata kuliah Studi Akademik al-Qur'an dan Tafsir. "Mun'im

menjadi salah satu akademisi yang memiliki pandangan positif dan cenderung mengapresiasi upaya keserjanaan muslim yang berani berbicara mengenai hal-hal yang selama ini “tabu” untuk dibicarakan dalam konteks al-Qur’an. Salah satunya adalah isu keterciptaan al-Qur’an. Perdebatan alot mengenai status al-Qur’an makhluk atau bukan makhluk yang sampai berujung pada peristiwa *mihnah* rupanya meninggalkan aspek-aspek yang selama ini rigid dan tidak pernah disentuh, bahkan diselesaikan. Kekuatan politik masa Khalifah al-Makmun mendiskriminasi pemikiran teologis yang tidak sesuai dengan penguasa. Muktażilah menjadi aliran teologis yang dinilai berseberangan dengan teologi penguasa saat itu yakni Asy’ariyyah. Keunggulan intelektual Muktażilah tenggelam akibat relasi kuasa tersebut, sedangkan teologi Asy’ariyyah menjadi dasar pemikiran kaum intelektual Sunni. Aliran Muktażilah memiliki anggapan bahwa al-Qur’an yang sudah tertulis dalam bahasa Arab adalah kalam yang diciptakan. Sebaliknya, Asy’ariyyah menganggap al-Qur’an yang sampai kepada manusia adalah *tasybih* (penyerupaan) dari kalam Ilahi yang *qadim* dan bukan berstatus makhluk, sebab itu tidak ada cara lain untuk mendekati al-Qur’an selain secara literal. Atas hal tersebut, Mun’im berkomentar bahwa ortodoksi ini yang menjadi penghambat berbagai upaya lain mendekati al-Qur’an sebagai sebuah teks, pun sebagai fenomena historis, kultural, maupun sastra.¹⁸⁸

Naşr Hāmid Abū Zayd menjadi salah satu yang sarjana muslim yang vokal dalam membahas isu keterciptaan al-Qur’an dengan landasan berfikir *mu’tazili*. Ketika al-Qur’an berbahasa Arab yang saat ini diterima oleh manusia merupakan sesuatu yang tidak eternal, maka artinya al-Qur’an diciptakan dalam ruang “konteks”. Maka dari itu, untuk mendapatkan pesan dan kandungan al-Qur’an, pembaca/penafsir perlu memahami konteks yang menyertai teks wahyu tersebut. Sudut pandang ini membuka kemungkinan penafsiran yang lebih adaptif, karena risalah Tuhan tersebut perlu difahami berdasarkan “semangat”nya, bukan sekadar lafal tertulisnya. Konsekuensinya, menurut Abū Zayd, peran menafsirkan al-Qur’an adalah milik semua pihak. Sedangkan pihak lain tidak membedakan antara semangat hukum Tuhan dengan lafal literalnya, lalu menganggap kalam Allah adalah *qadim*, eternal, tidak diciptakan, dan tidak berubah mengakibatkan haramnya reinterpretasi ketika menghadapi permasalahan yang baru. Naşr Hāmid mengkritik para penolak tekstualitas al-Qur’an, karena sama artinya mereka sedang memaksa para pembaca untuk berpatokan kepada satu makna terbatas.¹⁸⁹ Begitupun

Sirry: Mujtahid Mazhab Revisionis - Alif.ID,” diakses 21 Desember 2023, <https://alif.id/read/arivaie-rahman/munim-sirry-mujtahid-mazhab-revisionis-b223589p/>; Marketing Communications: Web | University of Notre Dame, “Mun’im - Sirry | Department of Theology | University of Notre Dame,” Department of Theology, diakses 21 Desember 2023, <https://theology.nd.edu/people/munim-sirry/>.

¹⁸⁸ Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 14–15.

¹⁸⁹ Terbatas maksudnya adalah wacana agama yang dimaknai ulang dan diijthadi tidak diperkenankan keluar dari koridor ahli fikih. Mekanisme pemaknaan teks terbatas

pembacanya terbatas pada pihak-pihak tertentu yang dianggap otoritatif dalam menjaga dan mempertahankan kalam Tuhan tersebut.¹⁹⁰

Teks, tepat ketika dibacakan kepada Nabi (saat pewahyuan), bertransformasi dari statusnya sebagai teks ilahi menjadi teks manusiawi (pemahaman). Ia berubah dari “yang diwahyukan” menjadi “yang ditafsirkan”. Pemahaman Nabi menjadi produk pertama hasil interaksi teks dengan nalar manusia.¹⁹¹ Ketika al-Qur’an diwahyukan kepada Nabi, maka ia secara otomatis memasuki dimensi historis manusia, lalu menjadi teks sebagaimana teks lainnya.¹⁹² Akibat gagasannya ini Abū Zayd harus dideportasi dari negaranya yakni Mesir, dipaksa bercerai dengan istrinya, hingga dituduh telah murtad. Ulama konservatif menuduh Naṣr Ḥāmid telah melakukan desakralisasi teks al-Qur’an karena gagasan al-Qur’an teks manusiawi. Namun Mun’im Sirry menganggap kesimpulan ini terlalu terburu-buru sehingga membawa anggapan yang sesat mengenai gagasan Abū Zayd. Padahal menurutnya, Abū Zayd tidak menafikan posisi Allah sebagai *author*/pencipta wahyu. Zayd juga tidak menyamakan wahyu sebagai inspirasi dalam pribadi Nabi, sebagaimana yang diyakini wahyu dalam pribadi Kristus.

“Abū Zayd sama sekali tidak menolak kesucian asal-usul wahyu al-Qur’an. Ia mengatakan secara gamblang bahwa wahyu berasal dari Tuhan. Juga, ia tidak mengaburkan konsep wahyu yang diterima Nabi dengan, misalnya, inspirasi dalam pengertian yang diyakini orang-orang Kristen terhadap Bibel”.¹⁹³

Abū Zayd membedakan teks metafisikal dan teks fisikal. Menurutnya, teks metafisikal berada di *al-laūh al-mahfūz*, ia adalah sebuah teks suci yang orisinal yang tidak dapat diketahui kecuali yang dikatakan melalui teks fisikal. Teks fisikal inilah yang sampai kepada kita melalui dimensi kemanusiaan, bersifat historis, sehingga senantiasa dinamis. Mun’im Sirry mengafirmasi pendapat ini, namun dengan catatan bahwa pemikiran ini berbeda dari ortodoksi yang selama ini diyakini umat muslim. Benarlah adanya jika tak seorangpun mengklaim dirinya mengetahui kehendak Tuhan, kendati teks fisikal tersebut menyampaikan kehendak Tuhan. Hanya saja dampak epistemologis dari gagasan tersebut membawa kepada desakralisasi dalam pembacaan al-Qur’an—bukan desakralisasi al-Qur’an—sebagai akibat dari penempatan al-Qur’an sebagai korpus terbuka sama seperti teks lainnya.¹⁹⁴

pada teks syariat saja, sedang teks akidah dan kisah tidak mendapat perhatian sebesar syariat. Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 86.

¹⁹⁰ Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 17.

¹⁹¹ Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 98.

¹⁹² Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 17.

¹⁹³ Sirry, 18.

¹⁹⁴ Sirry, 18.

Sekularisasi teks menjadikan kedudukan teks keagamaan tak lebih dari sebuah teks linguistik, yakni sebuah produk budaya di mana ia dilahirkan.¹⁹⁵

Mun'im Sirry menggunakan pendekatan sosiologi realis untuk menelusuri realitas historis al-Qur'an perspektif Abū Zayd. Berbagai ideologi berkompetisi satu sama lain demi mencapai kepentingan politik dan ekonomi jangka pendek. Implikasi kontestasi tersebut memaksakan pemahaman—yang diklaim benar—mengenai al-Qur'an harus berdasarkan konteks masyarakat tertentu yang dianggap dominan—suku Quraisy. Dampaknya masyarakat tertentu diperkuat menempati kelas-kelas atas. Fenomena ini sesuai dengan observasi Abū Zayd, mengenai akses keinginan Tuhan yang benar hanya berada pada orang-orang agama (*rijāl al-dīn*) kendati mereka bias akan ideologi yang dianutnya.¹⁹⁶

Perlu diingat, teks al-Qur'an meskipun suci dan diwahyukan oleh Allah, ia memiliki konstruk historis dan budaya. Namun gagasan ini ditolak sebab tidak selaras dengan pernyataan *al-Qur'an sebagai kalam Allah yang abadi dan qadim (terdahulu, tidak diciptakan)*. Padahal pemikiran tersebut tak lebih dari dogma madzhab teologi klasik tertentu. Hal ini pula yang menjadi sebab tertolakannya pemberian status al-Qur'an sebagai teks historis. Padahal memosisikan al-Qur'an sebagai teks historis dapat membuka pendekatan sosio-historis dan metodologi linguistik modern untuk pembacaan al-Qur'an yang lebih kreatif dan produktif. Kegiatan interpretasi dan re-interpretasi akan terus berlangsung bersama perkembangan zaman, demi terhindarnya al-Qur'an dari manipulasi politik dan pragmatisme ideologis.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Sirry, 19.

¹⁹⁶ Sirry, 19.

¹⁹⁷ Sirry, 19–20.

BAB IV

PERDEBATAN KONSEP WAHYU NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAYD PERSPEKTIF SOSIOLOGI PENGETAHUAN KARL MANNHEIM

A. Peta Argumentasi Pro Kontra Konsep Wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

Konsep wahyu yang diusung oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd menimbulkan respon pro dan kontra dari keserjanaan muslim Indonesia. Terdapat lima titik gagasan yang menjadi *trigger* atau pemantik fenomena ini; al-Qur'an teks manusia, al-Qur'an produk budaya (*muntaj ṣaqāfiy*), al-Qur'an teks historis, al-Qur'an teks linguistik, dan al-Qur'an produsen budaya (*muntijun li al-ṣaqāfah*). Penulis akan menarasikan peta argumentasi dengan menyebutkan gagasan pemantik secara singkat, diikuti dengan argumentasi pro dan kontra—tidak selalu berurutan.

Al-Qur'an Teks Manusia

Al-Qur'an sejak diturunkan kepada Nabi, berubah status dari teks ilahi menjadi teks manusiawi. Al-Qur'an dalam hierarkinya sebagai *Kalam Allah* berada di luar jangkauan manusia,¹ sehingga al-Qur'an diturunkan dari wataknya yang ilahi menjadi manusiawi. Persinggungan al-Qur'an dengan akal manusia menjadikan statusnya sebagai teks yang termanusiawikan. Teks literal bersifat tetap, ketika berdialektika dengan akal manusia berubah menjadi teks konsep (*mafāhim*) yang senantiasa memproduksi makna. Pemahaman Nabi menjadi produk pertama hasil interaksi manusia dengan teks wahyu.²

Bagi pendukung gagasan Abū Zayd, dasar berfikir yang demikian dapat diterima. Namun rupanya keadaan sebaliknya terjadi. Status teks manusia yang ditujukan kepada al-Qur'an menjadi pemantik kasus Naṣr Ḥāmid yang membawanya kepada pemurtadan hingga deportasi. Meski memaparkan landasan berpikir yang sedemikian rupa demi membangun gagasan tersebut, tetap tak menjauhkannya dari perdebatan. Bagi kubu kontra, pernyataan al-Qur'an teks manusia adalah tesis yang tertolak. Argumentasi ini dibangun dengan mengutip beberapa dalil naqli yang diambil dari al-Qur'an: Q.S. Al-Ḥāqqah/69: 44-47; Q.S. al-Najm/53: 3-4; dan Q.S. Yunus/10: 15. Satu suara, ayat-ayat tersebut menyatakan bahwa al-Qur'an bukanlah hasil renungan Nabi Muhammad SAW, tidak berasal dari hawa nafsunya, dan bukan pula hasil karyanya. Terlebih lagi Rasulullah adalah seorang yang *'ummi* sehingga tak mungkin dapat melahirkan karya yang sastranya semegah al-Qur'an.³

Tuduhan pemahaman Nabi sebagai sesuatu yang relatif mengantarkan pada isu humanisasi teks—dan merupakan kekeliruan berpikir. Seharusnya isu teks

¹ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 71.

² Ichwan, 72–73.

³ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 77–78; Shihab, *Kaidah Tafsir*, 468.

manusiawi tidak akan muncul jika peran Nabi dalam sketsa pewahyuan diposisikan dengan tepat. Abū Zayd menolak untuk menjadikan pemahaman Nabi dan teks wahyu ilahi dalam satu garis sejajar. Menurutnya, hal tersebut menggabungkan sesuatu absolut dan sesuatu relatif sehingga dapat menjatuhkan ke jurang kemusyrikan.⁴ Naṣr Ḥāmid menganggap Allah dan Rasul—karena perbedaan eksistensi—berada pada level interaksi berbeda. Padahal, level komunikasi Allah dengan Rasul berbeda dengan komunikasi Rasul dengan umat manusia. Allah sebagai pengirim wahyu, risalah wahyu, dan Rasulullah sebagai penerima berada pada garis vertikal. Sedangkan manusia dalam upayanya membumikan al-Qur’an berada pada garis horizontal.⁵ Fungsi keNabian sejatinya telah dijelaskan oleh al-Qur’an sendiri yakni sebagai penjelas/pemberi penjelasan teks wahyu.⁶

Rasul secara khusus dipilih Tuhan, membawa pesan Tuhan untuk disampaikan kepada umat manusia. Rasul memiliki peran krusial dalam sistem agama sehingga pemahamannya tidak dapat dipisahkan dari petunjuk Tuhan di balik teks wahyu. Allah tidak mungkin mengutus Rasul dengan pemahaman yang keliru. Jadi sejatinya dimensi manusiawi pada seorang Nabi sama sekali tidak menjadi penghalang sampainya petunjuk ilahi kepada manusia.⁷ Penjelasan di atas menjadi bukti bahwa agama beserta ajaran yang terkandung dalam teks wahyu memiliki bangunan epistemologi yang mapan dan kokoh. Bukti wahyu memiliki kemapanan dan objektivitas dalam sistem penanda yakni kemampuannya menjadi landasan teori dan praktik kemanusiaan Al-Qur’an tidak tumbang dalam menjawab permasalahan manusia yang beragam dan dinamis selama berabad-abad.⁸

Memanusiawikan teks al-Qur’an artinya memperbolehkan semua orang untuk mengakses al-Qur’an tanpa menggunakan metodologi khusus sehingga al-Qur’an tidak lagi eksklusif bagi pihak tertentu. Sudut pandang ini seolah bertujuan membela seluruh kebutuhan semua pihak, padahal sejatinya pandangan ini hanya menghantarkan pada bola liar relativisme tafsir. Maka dari itu tesis al-Qur’an teks manusiawi tidak dapat diterima⁹.

Meski begitu, tuduhan desakralisasi al-Qur’an oleh Naṣr Ḥāmid seharusnya tidak perlu terburu-buru dijatuhkan. Status al-Qur’an sebagai teks manusia tidak lantas menafikan posisi Allah sebagai *author* al-Qur’an.¹⁰ Abū Zayd juga tidak mempercayai wahyu dalam pengertian “inspirasi dalam pribadi Nabi”

⁴ Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 98–99.

⁵ Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur’an Kaum Liberal*, 331.

⁶ Q.S. al-Naḥl/16: 64.

⁷ Q.S. al-An’ām/6: 8-9

⁸ Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur’an Kaum Liberal*, 331; 320.

⁹ Zayd, *Naqd Kḥiṭāb al-Dīniy*, 73; Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur’an: Kajian Kritis*, 73.

¹⁰ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 69–70; Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 18.

sebagaimana wahyu dalam pribadi Kristus pada tradisi kristen.¹¹ Abū Zayd juga telah membedakan antara teks metafisik di *laūh al-mahfūz* dan teks fisik yang diterima Nabi. Teks fisik inilah yang dimaksud Abū Zayd; turun dalam bingkai manusiawi, bersifat historis, dan senantiasa bergerak.¹² Gagasan tersebut dapat diterima, dengan konsekuensi epistemologis yang membawa kepada sekularisasi teks dan “desakralisasi pembacaan (penafsiran) al-Qur’an”¹³ karena menganggap al-Qur’an sebagai korpus terbuka dan sejajar dengan teks sastra lainnya.¹⁴

Catatan kritis lain mengenai al-Qur’an teks manusiawi berada pada inkonsistensinya dalam penyematan status tersebut. Alih-alih sedang melakukan pengamanan diri dari kasusnya, Naṣr Hāmid dalam karya ilmiahnya berbahasa Inggris tidak secara lantang menyatakan al-Qur’an teks manusiawi karena perbedaan audiens. Naṣr secara sadar menyatakan bahwa historisitas tidak harus mengantarkan al-Qur’an kepada taraf teks manusia. Rupanya Naṣr hanya ingin memberikan pemantik kepad internal Islam agar melakukan olah pikir lebih atas kitab sucinya sendiri. Alasan non-akademis tersebut tidak seharusnya menjadi argumentasinya mencabut status teks manusia.¹⁵

Al-Qur’an Produk Budaya

Pewahyuan al-Qur’an merupakan komunikasi antara dua entitas yang berbeda; Tuhan dan manusia, dengan perantara malaikat. Menjadi sebuah kemustahilan bagi teori komunikasi yang mengharuskan kesetaraan antara pengirim dan penerima. Naṣr Hāmid menjadikan fenomena syair dan puisi para penyair dan peramal sebagai dasar kultural fenomena wahyu al-Qur’an. Tradisi tersebut memungkinkan komunikasi antara manusia dengan entitas yang berbeda, yakni jin dan hal tak tampak lainnya.¹⁶ Teknis pewahyuan al-Qur’an telah dikenal masyarakat Arab pra Islam. Oleh karena itu mereka tidak memperlakukan prosedur pewahyuan dengan perbedaan entitas. Al-Qur’an lahir dalam budaya penyair dan peramal sentris. Kemudian al-Qur’an menjadi teks hegemonik atas syair-syair jahiliyah, sekaligus menjadi counter ajaran teologis dan kultural bangsa Arab pra Islam, menjadi Nabi-sentris dan al-Qur’an-sentris.¹⁷

Pada ranah kajian ilmiah, Tuhan tidak mungkin dijadikan sebagai pengantar ilmiah kajian teks al-Qur’an. Maka dari itu, Abū Zayd menjadikan budaya dan realitas sebagai alternatifnya.¹⁸ Ketika al-Qur’an turun kepada Nabi dan termanusiawikan, ia (teks al-Qur’an) termanifestasikan dalam bentuk bahasa dan

¹¹ Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 18–19.

¹² Sirry, 18.

¹³ Desakralisasi pembacaan al-Qur’an berbeda dengan desakralisasi al-Qur’an. Desakralisasi al-Qur’an maksudnya menegasi kesucian al-Qur’an.

¹⁴ Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 18–19.

¹⁵ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 73–74.

¹⁶ Ichwan, 69.

¹⁷ Ichwan, 69.

¹⁸ Zayd, *Maḥmū al-Naṣ (Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān)*, 24.

menyejarah dalam realitas manusia.¹⁹ Tidaklah mungkin sebuah teks berbahasa berbicara tanpa melibatkan realitas dan budaya di baliknya, sebab teks pada esensinya adalah produk budaya. Atas dasar tersebut, Naṣr Ḥāmid menjadikan fase tekstualitas al-Qur'an yang pertama sebagai *muntaj saqāfiy*.²⁰

Tesis tersebut rupanya memperkeruh kasus Naṣr Ḥāmid dan menjadi pernyataan yang lekat dengan tokoh satu ini, *al-Qur'an produk budaya*. Bagi kubu oposisi gagasan ini tentu tertolak. Al-Qur'an tidak dapat diposisikan sebagai produk budaya sebab tidak adanya kesinambungan antara al-Qur'an dengan budaya jahiliyah. Termasuk budaya syair mereka jauh berbeda dengan ajaran al-Qur'an. Kehebatan syair jahiliyyah sama sekali tidak mampu menandingi kehebatan dan keberpengaruhannya al-Qur'an, buktinya para penyair tak satupun menjawab tantangan al-Qur'an untuk mendatangkan semisal al-Qur'an.²¹

Budaya yang dibawa al-Qur'an terasa asing bagi masyarakat Quraisy, bahkan al-Qur'an menolak budaya Arab jahiliyah dan kemusyrikan.²² Tidaklah logis jika budaya yang penuh dengan kemusyrikan (menyekutukan Tuhan) dapat melahirkan ajaran Islam yang mengesakan Tuhan.²³ Kehadiran al-Qur'an di tengah masyarakat bukanlah sebagai legitimasi status produk budaya. Kebudayaan yang direfleksikan al-Qur'an menjadi contoh nyata bagaimana pesan Tuhan diaktualisasikan. Teks al-Qur'an tidak lahir dari realitas dan kebudayaan, namun turunnya al-Qur'an adalah sebab *'inayatullah*.

Berbeda dengan nalar yang dibangun kubu kontra, memposisikan budaya sebagai pengantar kajian al-Qur'an membawa angin segar bagi perkembangan penafsiran. Sebelumnya, perdebatan sengit mengenai isu keterciptaan al-Qur'an berakhir pada peristiwa *Minhah*. Literatur klasik membatasi pendekatan kajian al-Qur'an karena menganggapnya sebagai korpus tertutup dan tidak boleh dipertanyakan kembali. Sebaliknya, jika al-Qur'an difahami sebagai sesuatu yang tidak eternal dan tercipta dalam ruang konteks, maka al-Qur'an akan difahami menurut "semangat"nya—tidak sekedar literal. Sudut pandang ini memperbesar peluang penafsiran al-Qur'an yang lebih adaptif. Membatasi gerakan teks pada lafal literal artinya memaksakan para pembaca pada satu makna terbatas. Sedangkan selama ini otoritas makna—yang dianggap makna objektif—dibawa oleh pihak-pihak tertentu yang dianggap berwenang. Sayangnya, tidak semua pembacaan dapat mewakili problematika pembaca secara menyeluruh.²⁴

Para oposisi Naṣr Ḥāmid menganggapnya telah keluar dari ortodoksi Islam karena memposisikan al-Qur'an produk budaya—bukan dari Tuhan. Maka dari itu, perlu dibedakan antara agama dan pemikiran agama. Agama bersifat *qath'i*,

¹⁹ Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 98.

²⁰ Zayd, *Maḥmūd al-Naṣr (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 24–25.

²¹ Q.S. al-Baqarah/2 :23; Q.S. Yūnus/10: 38; Q.S. Hūd/11: 13.

²² Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 74–75; Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 463.

²³ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 477–78.

²⁴ Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 12–13.

sedangkan pemikiran agama menerima pertanyaan dan kajian ulang. Pemikiran agama inilah yang oleh Naṣr Ḥāmid dianggap sebagai produk budaya. Tidak ada yang bermasalah dengan kritik Naṣr Ḥāmid karena masih berada pada wilayah *afkār al-dīniy* (pemikiran keagamaan). Sangat disayangkan karena pemikiran cemerlang Naṣr Ḥāmid yang perbedaannya di wilayah sudut pandang dan epistemologi—bukan di wilayah akidah—dikafirkan oleh ulamanya sendiri. Tidak seharusnya perbedaan dalam wilayah pemikiran agama dianggap sebagai perbedaan dalam agama.²⁵

Al-Qur'an Teks Historis

Argumentasi teks al-Qur'an produk budaya dikuatkan oleh Naṣr Ḥāmid dengan fakta turunnya al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW secara bertahap—tidak sekaligus sampai final. Artinya, teks al-Qur'an terbentuk dan menyebar dalam sebuah konteks realitas dan budaya di mana ia di turunkan. Hal inilah yang mendasari Abū Zayd dalam memberikan status al-Qur'an sebagai teks historis.²⁶

Hal ini didukung dengan argumentasi pihak pro, bahwa turunnya al-Qur'an secara berangsur-angsur menunjukkan historisitasnya. Fenomena tersebut menjadi bukti hubungan dialektis teks-budaya-realitas dalam bingkai historisitas.²⁷ Historisitas al-Qur'an menciptakan model pembacaan produktif (al-Qira'ah al-Muntijah) agar senantiasa relevan. Sebuah penafsiran yang didapat dengan mementingkan aspek historisitasnya. Ia melihat dimensi perubahan dalam aspek sosial-politik, ekonomi, dan budaya.²⁸ Kritik historis harus dilakukan demi menemukan konteks kesejarahan dan “*al-ma'nā*” teks, wacana, serta teorinya. Historisitas ini akan berkaitan erat dengan kritik sastra yang mencari *al-magzā* (signifikansi) teks.²⁹

Kelompok yang sedari awal tidak mendukung gagasan Abū Zayd menemukan kekeliruan di sana. Naṣr Ḥāmid, dengan alasan historisitasnya menggantungkan signifikansi teks kepada realitas sehingga tidak terbatas pada masa pembentukan teks. Ia telah menjadikan makna dan petunjuk teks pada masa turunnya wahyu yang seharusnya bersifat hakikat menjadi metafor.³⁰

Al-Qur'an pun memiliki konsepsi ayat *muḥkamāt* yang menjadi titik kembali ayat-ayat *mutasyābihāt*. Begitu pula ilmu *asbāb al-nuzūl*, bagian dari Ulumul Qur'an, yang telah mapan menjadi alat yang membantu para penafsir untuk memahami konteks makna ayat saat ia diturunkan, bukan petunjuk setelah

²⁵ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, 174–76.

²⁶ Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 85–86; Zayd, *Maṣhūm al-Naṣ (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 24–25.

²⁷ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 74.

²⁸ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, 172.

²⁹ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 162.

³⁰ Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 317.

diturunkan. Seorang penafsir seharusnya menafsirkan al-Qur'an bersinergi dengan makna-makna yang dikenal dan dipakai saat wahyu turun. Menjadi kesepakatan umat ketika menafsirkan harus menimbang petunjuk asli dan konteks awal al-Qur'an turun.³¹

Ajaran al-Qur'an transhistoris dan melampaui historisitasnya sendiri karena sifatnya yang memang sejatinya akan selalu relevan, *ṣālihun li kulli zamān wa makān*.³² Turunnya wahyu secara berangsur-angsur justru menunjukkan bahwa wahyu al-Qur'an bukan berasal dari Rasulullah—seperti yang pernah dituduhkan.³³ Seringkali Nabi sangat membutuhkan jawaban atau keterangan dengan segera dan mendesak, namun Nabi tak mungkin mengada-ada perihal wahyu yang ia dapat.³⁴

Al-Qur'an Teks Linguistik

Menurut Abū Zayd, penggunaan Bahasa Arab sebagai bahasa pengantar al-Qur'an menguatkan argumentasinya untuk membawa al-Qur'an ke ruang kajian modern. Budaya dan realitas di balik bahasa dapat dikaji melalui teori linguistik modern, sehingga memungkinkannya menjadi tujuan utamanya yakni memproduksi budaya.³⁵ Begitulah hubungan dialektis yang terjadi, bahasa merefleksikan budaya, dan budaya merefleksikan alam. Jika dibawa kepada konteks al-Qur'an yang berbahasa Arab, ia mencerminkan kultural bangsa Arab abad ketujuh, kemudian budaya bangsa Arab tentu saja merefleksikan kehidupan sosial pada masa tersebut.³⁶ Sejak awal, Naṣr Hāmid memang tidak mengikuti konsep transmisi wahyu ulama klasik³⁷ karena mengantarkannya kepada mitologisasi yang tidak ilmiah. Oleh itu, Naṣr Hāmid ingin mendekonstruksi pewahyuan dengan konsekuensi teks manusia, teks historis, dan teks linguistik.³⁸

Kritik sastra Abū Zayd bersandar kepada Amin al-Khuli. Al-Qur'an diposisikan sebagai teks linguistik-historis-humanis, sebab bahasa Arab dalam al-Qur'an bersifat manusiawi, sehingga tidak dapat dipisahkan dari kaidah umum Bahasa Arab dan kebudayaan masyarakat Arab abad ketujuh masehi. Adapun yang perlu ditegaskan ialah, al-Qur'an bersifat ilahiah, adapun yang bersifat manusiawi adalah interpretasi manusia atasnya.³⁹

Penggunaan kritik sastra dalam kajian al-Qur'an memberikan warna baru dalam kegiatan penafsiran al-Qur'an. Kritik sastra tidak mengabaikan dimensi-

³¹ Salim, 318–19.

³² Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 78.

³³ The wor of Muhammad reporting what he asserts is the word of God, this is the Quran Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 220–21.

³⁴ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 476.

³⁵ Zayd, *Mafhūm al-Naṣ (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*, 25.

³⁶ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 72.

³⁷ Membagi pewahyuan menjadi dua fase; lauh al-mahfuz ke langit dunia, langit dunia ke Nabi

³⁸ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 71.

³⁹ Ichwan, 164.

dimensi yang selama ini tak terucap, tenggelam, dan tidak hadir. Kritik sastra membawa kesadaran akan perlunya tinjauan ulang atas persepsi yang telah ada sebelumnya mengenai esensi al-Qur'an, tafsirannya, serta penggalian signifikansinya serta makna-makna di balik teks yang berkemungkinan dihadirkan.⁴⁰

Sebaliknya, penyematan “teks linguistik” pada al-Qur'an artinya memposisikan al-Qur'an sejajar dengan teks-teks bahasa lainnya, sehingga tidak perlu metode khusus untuk mengkaji al-Qur'an.⁴¹ Menganggap Teks al-Qur'an sebagai teks sastra biasa artinya menganggap Rasulullah sebagai ahli sastra, padahal Nabi adalah seorang *ummiy*.⁴² Menganggap al-Qur'an sebagai teks bahasa biasa menyebabkan demitologisasi teks dengan maksud memberikan makna ilmiah dan logis terhadap term tertentu yang tidak perlu diilmiahkan.⁴³

Padahal sejatinya Bahasa Arab, sebagai bahasa pengantar al-Qur'an, sengaja dipilih agar manusia lebih mudah dalam memahaminya.⁴⁴ Meskipun, kenyataannya tidak semua terminologi dalam al-Qur'an dapat dipahami oleh bangsa Arab. Namun hal ini di sisi lain menjadi bukti bahwa al-Qur'an bukan teks sastra biasa karena ia menggunakan Bahasa Arab versi baru sekaligus menciptakan istilah-istilah baru.⁴⁵

Al-Qur'an Produsen Budaya (Muntijun li al-Šaqāfah)

Pada bagian akhir, kedua kubu seolah sepakat dengan status produsen budaya yang disematkan pada al-Qur'an. Perbedaan keduanya berada pada titik awal fungsi al-Qur'an sebagai produsen budaya. Argumentasi pro Naṣr Ḥāmid menyatakan bahwa *muntijun li al-šaqāfah* adalah fase kedua setelah al-Qur'an sebagai produk budaya. Fase ini menyatakan fungsi formatifnya sebagai produsen budaya. Teks kini berperan sebagai subjek sementara budaya dan bahasa menjadi objeknya. Kendati demikian, predikat *muntijun li al-šaqāfah* adalah sebuah keniscayaan bagi kitab suci, dibuktikan dengan perubahan kebudayaan Arab abad VII sampai XI secara signifikan.⁴⁶ Sedangkan menurut argumentasi kelompok kontra, al-Qur'an menghapus budaya Jahiliyah Pra Islam dan memproduksi budaya al-Qur'an sejak masa Rasulullah SAW. Maka dari itu, sejak awal al-Qur'an tidak lahir dari budaya, namun menciptakan budaya.⁴⁷

Tabel di bawah ini menampilkan peta argumentasi pro-kontra konsep wahyu Naṣr Ḥāmid. Tabel isu berisi terminologi yang memuat gagasan pemantik

⁴⁰ Ichwan, 162.

⁴¹ Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 302.

⁴² Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 77–78.

⁴³ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 474.

⁴⁴ Shihab, 473.

⁴⁵ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 77–78.

⁴⁶ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, 170.

⁴⁷ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 75; Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an Kaum Liberal*, 463–64.

perdebatan, kolom argumentasi pro memuat argumen yang mendukung gagasan wahyu Nasr Hamid, sebaliknya kolom argumentasi kontra berisi argumen yang menolak gagasan Abū Zayd tentang wahyu. Adapun kolom catatan kritis berisi argumen dari tokoh pro, namun berisi kritikan terhadap gagasan Abū Zayd.

ISU	ARGUMENTASI PRO	ARGUMENTASI KONTRA	CATATAN KRITIS
Teks Manusiawi	Al-Qur'an sebagai <i>kalam Allah metafisik</i> tidak bisa diakses oleh manusia, sehingga harus dimanusiawikan.	Q.S. Al-Ḥāqqah/69: 44-47; Q.S. al-Najm/53: 3-4; dan Q.S. Yunus/10: 15 bahwa al-Qur'an bukanlah karya Nabi, bukan hasil renungan Nabi, maupun untaian kata yang berasal dari hawa nafsunya.	Inkonsistensi Nasr Hamid dalam penyematan status teks manusiawi pada al-Qur'an.
	Nasr Hamid tidak menafikan Allah sebagai <i>author</i> al-Qur'an, sehingga tidak dapat dinilai sebagai desakralisasi al-Qur'an karena pemberian status al-Qur'an manusiawi.	Fungsi keNabian sejatinya telah dijelaskan oleh al-Qur'an sendiri yakni sebagai penjelas/pemberi penjelasan teks wahyu.	Terjadi desakralisasi pembacaan al-Qur'an, bukan desakralisasi al-Qur'an.
	Al-Qur'an tetap bersifat ilahi, yang manusiawi adalah interpretasi atas teks al-Qur'an	Menempatkan level komunikasi antara Allah dan Rasul pada satu garis vertikal, sehingga menjadikan Rasul untuk mengetahui pesan Tuhan di balik teks secara tepat.	Argumentasi pro yang lain menyatakan desakralisasi teks al-Qur'an adalah konsekuensi karena menundukkannya kepada kajian ilmiah
	Pemikiran turunnya derajat azali al-Qur'an akibat turunnya ke dunia telah ada sejak periode klasik.	Memanusiawikan teks al-Qur'an artinya mengantarkan	

	Sehingga gagasan ini bukannya tanpa pijakan.	kepada relativisme tafsir.	
Al-Qur'an Produk Budaya (Muntaj Šaqāfiy)	Teknis pewahyuan al-Qur'an telah dikenal masyarakat Arab pra Islam sehingga mereka tidak memperlakukan prosedur pewahyuan dengan perbedaan entitas.	Tidak mungkin budaya monoteisme lahir dari budaya politeisme.	
	Al-Qur'an lahir dalam budaya penyair dan peramal sentris. Kemudian al-Qur'an menjadi teks hegemonik atas syair-syair jahiliyah, sekaligus menjadi <i>counter</i> ajaran teologis dan kultural bangsa Arab pra Islam, menjadi Nabi-sentris dan al-Qur'an-sentris.	Budaya syair Arab tidak menjadi dasar kultural diproduksinya al-Qur'an. Al-Qur'an menolak budaya syair Arab melalui tantangan yang tak pernah terjawab; Q.S. al-Baqarah/2 :23; Q.S. Yūnus/10: 38; Q.S. Hūd/11: 13.	
	Agama bersifat qath'i, sedangkan pemikiran agama menerima pertanyaan dan kajian ulang. Pemikiran agama inilah yang dianggap sebagai produk budaya. Adapun kritik Nasr Hamid berada pada wilayah afkar al-dini (pemikiran keagamaan).	Al-Qur'an sengaja lahir di tengah masyarakat yang berbudaya dan menjadikan budaya manusia sebagai permisalan nyata dalam aktualisasi pesan-pesan Tuhan.	
	Memposisikan al-Qur'an sebagai sesuatu yang tidak eternal dan tercipta dalam "konteks"	Menjadikan realitas sebagai titik tolak berarti menghapus "petunjuk" sebagai	

	memungkinkan penafsiran yang lebih adaptif.	esensi utama turunya al-Qur'an.	
		Menggunakan teori mukaddimah al-'Aqqād, turunya al-Qur'an adalah sebab <i>'ināyatullah</i> , bukan karena Nabi, maupun sebab budaya.	
Teks Historis	Al-Qur'an turun secara berangsur-angsur menunjukkan historisitasnya.	ilmu <i>asbāb al-nuzūl</i> menjadi alat yang membantu para penafsir untuk memahami konteks makna ayat saat ia diturunkan, bukan petunjuk setelah diturunkan.	
	Kritik historis bertujuan mengungkap konteks, makna, hingga wacana.	Historisitas menjadikan makna dan petunjuk teks pada masa turunya wahyu yang seharusnya bersifat hakikat menjadi metafor.	

	<p>Historisitas al-Qur'an menciptakan model pembacaan produktif (al-Qira'ah al-Muntjah) agar senantiasa relevan. Sebuah penafsiran yang didapat dengan mementingkan aspek historisitasnya. Ia melihat dimensi perubahan dalam aspek sosial-politik, ekonomi, dan budaya.</p>	<p>Ajaran al-Qur'an transhistoris dan melampaui historisitasnya sendiri karena sifatnya yang <i>ṣālihun li kulli zamān wa makān</i>.</p>	
Teks Linguistik	<p>Bahasa Arab dalam al-Qur'an bersifat manusiawi, maka konsekuensinya didekati dengan pendekatan bahasa.</p>	<p>Penggunaan Bahasa Arab sebagai bahasa pengantar teks al-Qur'an semata-mata bertujuan memudahkan manusia untuk mengakses dan memahaminya.</p>	
	<p>Konsep transmisi wahyu ulama klasik (membagi pewahyuan menjadi dua fase; lauh al-mahfuz ke langit dunia, langit dunia ke Nabi) mengantarkan kepada mitologisasi dan tidak ilmiah. Oleh itu, Hāmid ingin mendekonstruksi pewahyuan dengan konsekuensi teks manusia, teks historis, dan teks linguistik.</p>	<p>Bahasa Arab al-Qur'an adalah Bahasa Arab versi baru. Al-Qur'an menciptakan terminologi baru yang sebelumnya tidak ada.</p>	
	<p>Bahasa Arab al-Qur'an merefleksikan budaya Arab abad ke-7, di balik budaya terdapat realitas sosial pada masa tersebut.</p>	<p>Menganggap Teks al-Qur'an sebagai teks sastra biasa artinya menganggap Rasulullah sebagai ahli sastra,</p>	

		padahal Nabi adalah seorang ummiy.	
	Kritik sastra menjadi konsekuensi logis sebuah bahasa didekati. Kritik sastra mencari signifikansi teks (semangat teks yang bisa dibawa kepada problem apapun dan kapanpun), sehingga teks senantiasa relevan	Menganggap al-Qur'an sebagai teks bahasa biasa menyebabkan demitologisasi teks dengan maksud memberikan makna ilmiah dan logis terhadap term tertentu.	
Al-Qur'an Produsen Budaya (Muntijun li al- Şaqāfah)	Predikat muntij al-saqafi adalah sebuah keniscayaan bagi kitab suci, dibuktikan dengan perubahan kebudayaan Arab abad VII sampai XI secara signifikan.	Al-Qur'an menghapus budaya Jahiliyah Pra Islam dan memproduksi budaya al-Qur'an pada masa Rasulullah SAW.	Di titik ini, semua argumen sepakat. Perbedaannya, al-Qur'an produsen budaya bagi kubu pro adalah fase kedua setelah statusnya sebagai produk budaya. Sedangkan bagi kubu kontra, al-Qur'an sejak pertama kali memang berfungsi sebagai produsen budaya.
	Fase kedua al-Qur'an adalah fungsi formatifnya sebagai produsen budaya. Teks kini berperan sebagai subjek sementara budaya dan bahasa menjadi objeknya.		

Tabel 2 Peta Argumentasi Perdebatan Konsep Wahyu Naşr Ḥāmid Abū Zayd

B. Pandangan Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim Terhadap Perdebatan Wahyu Naşr Ḥāmid Abū Zayd di Kalangan Kesarjanaan Muslim Indonesia

1. Ideologi dan Utopia

Sosiologi Pengetahuan berkekuatan menguak struktur dan kehidupan sosial yang mendasari sebuah pengetahuan, gagasan, dan pemikiran. Sistem gagasan

tersebut dibagi menjadi ideologi dan utopia.⁴⁸ Masing-masing kubu baik pro dan kontra tentu memiliki ideologi dan utopia yang menjadi sistem gagasan mereka. Berdasarkan ideologinya, argumentasi kontra menganut aliran konservatisme tradisional sedangkan argumentasi pro menganut aliran liberalisme.

Benarlah jika perkembangan pemikiran Islam di Indonesia mendapatkan pengaruh dari dunia Barat dan Timur sehingga tidak heran jika pemikiran keagamaan terdiktomi menjadi bermacam corak dan aliran. Aliran liberalisme masuk ke Indonesia sejak kolonialisme Barat, terutama masa penjajahan Belanda.⁴⁹ Pada akhir abad ke 17, akar liberalisme dalam konteks kebebasan intelektual muncul dan merambah kepada pemikiran keagamaan.⁵⁰ Agama akhirnya diposisikan sebagai sesuatu yang progresif dan dimodernisasi oleh ilmu pengetahuan supaya senantiasa relevan dalam menghadapi isu-isu budaya modern.⁵¹ Liberalisme dalam konteks pemikiran Islam memiliki misi reinterpretasi al-Qur'an dan al-Sunnah dengan mempertimbangkan konteks dan sejarah sosial masyarakat Islam berbasis ilmiah, linguistik, kritik historis, serta ilmu sosial yang menunjang.⁵² Pemikiran Islam Liberal melandaskan pemikirannya pada nilai-nilai kebebasan (liberal).⁵³ Di Indonesia, gerakan Islam Liberal dipelopori oleh Ulil Abshar Abdalla, Luthfie Assyaukani, dan Hamid Basyaib yang mendirikan JIL (Jaringan Islam Liberal) pada 8 Maret 2001. Dua tokoh lain, yang meski tidak secara terang-terangan mendeklarasikan paham ini, sering dikaitkan dengan perkembangan Islam Liberal di Indonesia adalah Nurcholis Majid yang memelopori Gerakan Pemikiran Islam dan K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur).⁵⁴

Berbalik dengan liberalisme, paham konservatif mempertahankan dan melestarikan tradisi yang telah ada sebelumnya serta cenderung menolak pembaruan yang drastis (radikal). Konservatif dalam konteks pemikiran Islam berarti aliran yang cenderung mempertahankan penafsiran dan sistem sosial yang telah mapan sebelumnya, sebaliknya menolak pemikiran yang mendukung dekonstruktif terhadap ajaran Islam secara liberal.⁵⁵ Sebelum terpapar paham liberal, pada dasarnya Islam Indonesia cenderung berwatak konservatif. Banyak

⁴⁸ Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 87.

⁴⁹ Muhammad Abror Rosyidin, "Liberalisme dan Konservatisme dalam Kajian Islam Indonesia," *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 8, no. 1 (2023): 31.

⁵⁰ Liberalisme ini merambah kepada pemikiran keagamaan yang berkembang menjadi tiga fase; (1) doktrin rasionalisme yang memberdayakan akal manusia, keutamaan individu yang bisa berkembang dan dikembangkan, dan Tuhan tidak transenden, (2) doktrin romantisisme yang berpandangan bahwa individu bisa menjadi sumber nilai, di mana religiusitas dapat menjadi Kesadaran Tuhan, dan fase terakhir (3) semangat modernisme dan postmodernisme yang menekankan gagasan tentang perkembangan. Rosyidin, 29–30.

⁵¹ Rosyidin, 30.

⁵² Rosyidin, 23.

⁵³ Rosyidin, 25.

⁵⁴ Rosyidin, 32–33.

⁵⁵ Rosyidin, 25.

aspek yang menyebabkan konservarifisme tumbuh subur di Indonesia. Misalnya kuatnya pengaruh Timur Tengah yang dibawa oleh para alumni dan pelajar Indonesia yang belajar di sana. Mereka membawa corak Islam yang tekstualis dan harfiah kepada masyarakat Indonesia. Kemudian sistem pemerintahan Indonesia yang demokratis menyebabkan pudarnya paham liberal yang dibawa Barat sejak kependudukan penjajah di Indonesia.⁵⁶

Para pakar membedakan Islam fundamentalis dengan tradisional. Paham fundamentalis cenderung sangat puritan dan membatasi penerimaan tradisi lokal, dengan slogannya mengembalikan segala sesuatu kepada al-Qur'an dan Sunnah. Sementara tradisional berkelembangan pada taraf kitab-kitab para ulama *salaf al-ṣāliḥ* sebagai pertimbangan dan rujukan. Kendati demikian, tradisional berpegang teguh pada tradisi yang telah mapan, sangat menghormati pendapat ulama klasik, dan menganggap semua problematika umat telah dibahas tuntas oleh ulama salaf (terdahulu).⁵⁷

Ideologi-ideologi tersebut tentu memiliki respon yang berbeda kepada gagasan Abū Zayd yang mendekonstruksi konsep wahyu. Sejak awal, pemikiran Abū Zayd mengkritisi pemikiran klasik yang cenderung bersifat teologis dan sarat akan kepentingan kelompok. Ia menawarkan cara pembacaan baru terhadap teks berupa teori-teori sosial modern; ilmu linguistik, historisitas teks, hingga hermeneutika al-Qur'an. Menurutnya, manusia tidak dapat mengakses Tuhan sehingga kajian ilmiah lebih logis untuk diterapkan, daripada menjadikan Tuhan sebagai pengantar kajian teks. Maka dari itu, Abū Zayd menjadikan budaya (yang berada di balik teks al-Qur'an berbahasa Arab) sebagai pengantar kajian teks. Berdasarkan pada ciri-cirinya yang mendukung penafsiran ulang terhadap teks al-Qur'an, penggunaan teori modern, dan gerakan pembacaan produktif, gagasan Abū Zayd ini beraliran liberal.

Seperti yang dikatakan Sosiologi Pengetahuan, ber-ideologi artinya “mengungkapkan sesuatu” yang secara bersamaan sedang “menyembunyikan sesuatu yang lain”. Peta argumentasi di atas memperlihatkan bagaimana kedua kubu mengomentari (baik menguatkan maupun menegasi) sesuatu dengan titik keberangkatan yang berbeda. Artinya, ketika pihak kontra berkomentar mengenai satu gagasan, ia sedang menyembunyikan gagasan lain—terlihat dari hal yang dikomentari oleh pihak pro.

Bagi penganut liberalisme, teks merupakan produk budaya. Maka dari itu, yang perlu dilakukan adalah meluaskan aspek sosial teks-teks al-Qur'an, tidak terbatas pada keterangan asbabun nuzul dari para ulama yang didapat dari tradisi sanad ketat, namun ia menerima keterangan para sejarawan. Hal tersebut adalah yang dimaksud dengan historisitas al-Qur'an, demi al-Qur'an yang senantiasa relevan dan produktif. Pembacaan ini diperoleh dengan memaksimalkan peran teks dalam produksi makna dengan melibatkan budaya sebagai realitas persoalan. Penawaran hermeneutika al-Qur'an sebagai epistemologi kajian al-Qur'an adalah

⁵⁶ Rosyidin, 34.

⁵⁷ Rosyidin, 36.

konsekuensi logis atas hal tersebut. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa al-Qur'an tetap gagah dengan sakralitasnya. Al-Qur'an menerima pendekatan apapun, *tidak takut* dikaji melalui teori apapun. Keragaman metodologi maupun pendekatan tidak lantas mendesakralisasi al-Qur'an.

Liberalisme, bagi penganut konservatisme tradisional dianggap sebagai sesuatu yang utopis karena seharusnya masyarakat didasarkan pada teks yang paten dan jelas, sebuah "*naṣ*". Tekslah yang harus dijadikan pedoman manusia, sehingga sejatinya teks yang memproduksi budaya. Konservatisme memegang teguh slogan "*lā ḥukma illā Allah*", tidak ada hukum (selain) hukum Allah, teks tidak dikendalikan oleh realitas.

Liberalisme mencampuradukkan wacana Islam dan Barat, sesuatu yang tidak seharusnya terjadi. Adapun penggunaan wacana Barat dalam kajian al-Qur'an hanyalah sebagai pelengkap, bukan pengganti. Harus disadari bahwa terdapat batas tinggi antara nalar berpikir Islam dengan nalar berpikir Barat, sehingga metode berpikir mereka tidak dapat semerta-merta digunakan begitu saja. Oleh itu, penggunaan hermeneutika sebagai alternatif menafsirkan al-Qur'an bukanlah tindakan yang tepat karena dianggap sebagai cara berpikir agama lain. Secara tidak langsung, historisitas al-Qur'an juga menjadi utopis karena secara keilmuan, *asbāb al-nuzūl* telah menjadi cabang dari Ulumul Qur'an yang mapan dari sisi epistemologi, ontologi, dan aksiologinya. Ulumul Qur'an lebih dari cukup untuk mengakomodir permasalahan umat.

Utopia Pro	Utopia Kontra
Problematika realitas sebagai dasar teks yang produktif dan relevan.	Masyarakat yang berdasar kepada teks yang jelas.
Al-Qur'an terbuka untuk didekati teori/metode apapun.	Wacana Islam tidak bisa dicampur dengan wacana Barat.
Hermeneutika menjadi tawaran epistemologi kajian al-Qur'an.	Hermeneutika bukan cara berpikir yang <i>islāmiy</i> .
Historisitas untuk menggali konteks ayat	Asbabun Nuzul untuk menggali konteks ayat
Semangat teks (signifikansi) yang senantiasa digali	<i>Lā ḥukma illā Allah</i>

Tabel 3 Utopia Pro dan Kontra

2. Tahapan Imputasi

a. Imputasi Taraf Asal-Usul Bermakna

Argumentasi pendukung konsep wahyu Abū Zayd⁵⁸ tentu memiliki nalar berpikir yang serupa dengannya. Sebaliknya, jika dilihat dengan sudut pandang konservatif tentu akan menimbulkan respon pertentangan—yang akan kami uraikan pada paragraf yang akan datang. Kalimat-kalimat khas pendukung pemikiran liberal memenuhi argumentasi pro Abū Zayd. Ciri Islam liberal dapat diketahui dari sikapnya memandang dan menafsirkan teks keagamaan; melakukan pembacaan produktif di semua lini persoalan keagamaan, mengutamakan semangat “etika keberagaman” dibandingkan makna literal teks, mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural, membela kelompok minoritas dan tertindas, meyakini pluralisme agama dan sekularisasi antara agama dan politik.⁵⁹

Kelompok liberalis selalu menginginkan perubahan yang signifikan. Kelompok ini cenderung mendiskreditkan literatur klasik sebagai sesuatu yang perlu diperbarui karena tidak dapat mewartakan persoalan kekinian.⁶⁰ Ortodoksi klasik yang masif menjadi tantangan terbesar bagi pemikir liberalis karena “ketakutan” kaum konservatif ketika kitab sucinya dipersoalkan. Posisi sakral al-Qur’an dalam dunia Islam menyebabkan al-Qur’an tidak boleh diganggu gugat. Ajaran tradisional hanya menjadikan pemikiran Islam terbatas sehingga tidak berkembang.⁶¹

Sama seperti kekhawatiran Naṣr Ḥāmid tentang terbatasnya produktivitas makna al-Qur’an karena “monopoli” aliran teologis tertentu yang sedang berkuasa. Setiap elemen pembaca memiliki kesempatan yang sama untuk memaknai teks keagamaan. Bagi kelompok ini, teks al-Qur’an mengandung makna dan signifikansi. Signifikansi tekslah yang selalu dibawa ke mana ia akan dibawa. Meski terjatuh ke dalam relativisme, yang terpenting adalah teks dapat menjadi jawaban persoalan hidup bagi pembacanya yang dinamis.

Maka dari itu, liberalis mencari cara untuk mendobrak pintu-pintu batas tersebut demi revitalisasi teks-teks keagamaan. Sikap *ta’aqquli*—dibanding *ta’abbudi*—adalah sikap yang dipegang teguh oleh para liberalis. Naṣr Ḥāmid

⁵⁸ Meskipun Abū Zayd menolak penafsiran ideologis, secara sadar maupun tidak, Abū Zayd menawarkan pendekatan yang ideologis pula; sekularis akademisme. Ichwan dalam bukunya mengkritik hal ini dan di sisi lain mewajarkannya. Menurutnya, subjektivisme dan ideologi seseorang tidak seharusnya dihilangkan. Justru ideologi menjadi hal penting dalam membangun teori hermeneutika. Abū Zayd sendiri menempatkan dirinya sebagai keserjanaan muslim sekularis, yang artinya intelektual muslim yang memperjuangkan pemahaman ilmiah atas agama dan penafsiran hakiki. Ichwan, *Meretas Keserjanaan Kritis Al-Quran*, 159–60.

⁵⁹ Rosyidin, “Liberalisme dan Konservatisme dalam Kajian Islam Indonesia,” 38.

⁶⁰ Asep Setiawan, “Hermeneutika Al-Qur’an ‘Mazhab Yogya’ (Telaah Atas Teori Ma’na>-Cum-Maghza> Dalam Penafsiran Al-Qur’an),” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 17, no. 1 (2016): 70, <https://doi.org/10.14421/gh.2016.1701-04>.

⁶¹ Sirry, *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*, 12–13.

sendiri dalam bukunya tertulis, Islam mengajarkan untuk menggunakan akal sebagai landasan berpikir, sedangkan keadilan menjadi landasan perilaku sosial.⁶² Dimensi-dimensi termarjinalkan justru menjadi *highlight* dari kelompok ini. Isu tekstualitas al-Qur'an yang meniscayakan dekonstruksi wahyu membawa konsekuensi logis yang mengikutinya, berupa teks manusia, teks historis, dan teks linguistik. Kritik sastra yang diusung Naṣr Ḥāmid berfungsi memunculkan probabilitas makna yang kaya, serta mengkaji potensi-potensi yang selama ini terabaikan dan tersisihkan.⁶³

Ciri Liberalis	Argumentasi yang dibangun
Ijtihad di semua dimensi	Upaya mengembangkan pembacaan produktif (<i>al-Qira'ah al-Muntijah</i>)
	Menjadikan teks al-Qur'an sebagai teks profan agar bebas didekati dengan lebih banyak teori
Religio Etik di atas makna literal	Mencari signifikansi (<i>al-Magzā</i>)
Kebenaran Relatif	Setiap orang berhak melakukan pembacaan al-Qur'an sehingga al-Qur'an menjadi petunjuk bagi seluruh elemen, bukan pihak tertentu saja
Membela kelompok minoritas	Kritik sastranya fokus mencari kemungkinan makna yang sering terabaikan
Sekularisasi	Agama tidak selayaknya dicampuri dengan teologi penguasa.

Tabel 4 Tabel 2 Tahapan Imputasi 1 Pemikiran Liberal Kelompok Pro Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

Sedangkan argumentasi kontra dibangun dari konstruksi konservatifisme tradisional yang memiliki beberapa ciri; eksklusif dan fanatis, teosentris, dan statis, menganggap segala yang berkaitan dengan agama harus dibela, mengkultuskan ulama klasik, tekstualis-literalis.⁶⁴

Eksklusifitas menjadikan kelompok konservatif tradisional menolak pendapat kelompok lain karena menganggap kelompoknya paling benar. Kelompok konservatif tradisional cenderung bersikap *jabbāriy*. Mereka tak ingin al-Qur'an diciderai dengan pertanyaan-pertanyaan yang dianggap melampaui batas, tak boleh dan tak perlu dipertanyakan. Hal ini juga yang menyebabkan pola pemikiran yang jumud dan menolak perubahan. Sekali lagi, hal ini karena menganggap perspektif mereka adalah yang paling benar dan tidak menyalahi ortodoksi, tanpa adanya riset lanjut apakah teori lama masih relevan dan aplikatif terhadap isu terkini. Hal ini dapat dilihat dari narasi-narasi kontra

⁶² Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 58–59.

⁶³ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran*, 162.

⁶⁴ Rosyidin, "Liberalisme dan Konservatifisme dalam Kajian Islam Indonesia," 42–43.

yang tidak segan-segan menjatuhkan vonis murtad kepada Naṣr Hāmīd. Sakralisasi al-Qur'an harus sedemikian dijaga dari pendekatan-pendekatan yang tidak semestinya untuk al-Qur'an. Kelompok ini selalu mengagungkan keilmuan-keilmuan karya ulama klasik dan tidak menerima pendekatan yang berbeda dari ulama salaf.

Kelompok liberalis mengkritik kejumudan Ulumul Qur'an klasik dalam memandang isu kekinian yang seringkali tertindas. Tujuan yang ingin dicapai oleh kelompok liberalis memang seolah berdampak baik. Hanya saja, untuk menuju sesuatu yang terpuji tentu saja diperlukan jalan/metode/alat/pendekatan yang juga baik dan benar. Maka dari itu, penggunaan Ulumul Qur'an adalah hal final yang harus digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an.

Salah satu invasi asing yang masuk ke ranah pemikiran adalah penggunaan hermeneutika Barat beserta liberalismenya (kebebasan) dalam mengkaji teks-teks al-Qur'an.⁶⁵ Hermeneutika bukan bagian dari keilmuan Islam, bahkan tidak diajarkan dalam tradisi Islam, sehingga ia bukanlah alat yang tepat untuk menggali makna al-Qur'an. Watak teks al-Qur'an tidak dapat disamakan dengan teks-teks pada umumnya. Misalnya, daripada menggunakan historisitas, menggunakan asbabun nuzul adalah jalan terbaik mengetahui konteks ayat. Daripada menggunakan ilmu linguistik modern, lebih baik menggunakan ilmu balaghah atau ilmu ma'ani al-Qur'an yang lebih sesuai dengan karakteristik Bahasa Arab.

Narasi konservatisme tradisional juga tidak lepas dari dalil naqli sebagai basis argumen terkuat yang tidak terpatahkan. Ayat al-Qur'an dipahami secara tekstualis digunakan untuk membungkam kelompok liberalis. Misalnya saja Q.S. al-Baqarah/2 :23; Q.S. Yūnus/10: 38; Q.S. Hūd/11: 13 sebagai dasar al-Qur'an bukan produk budaya. Syair arab tidak dapat menjadi dalil kultural lahirnya al-Qur'an, karena kenyataannya tak ada satupun manusia yang mampu menjawab tantangan al-Qur'an untuk mendatangkan semisalnya. Q.S. Al-Ḥāqqah/69: 44-47; Q.S. al-Najm/53: 3-4; dan Q.S. Yunus/10: 15 menjadi dasar argumen bahwa Nabi tidak mungkin mengarang ayat al-Qur'an. Oleh itu al-Qur'an tidak mungkin diturunkan derajatnya sebagai teks manusia. Argumentasi bahwa Nabi menunggu petunjuk wahyu datang didukung dengan dalil naqli Q.S. al-Nūr/24: 11⁶⁶ dan Q.S. al-Kahfi/18: 23⁶⁷. Fakta ini menunjukkan bahwa Nabi tidak berperan memproduksi teks.

⁶⁵ Amin Nasir, "Sintesis Pemikiran M. Amin Abdullah dan Adian Husaini (Pendekatan dalam Pengkajian Islam)," *FIKRAH* 2, no. 1 (27 Juni 2014): 142, <https://doi.org/10.21043/fikrah.v2i1.553>.

⁶⁶ Ayat ini berbicara tentang rumor yang dituduhkan kepada istri Nabi, Sayyidah 'Aisyah RA.

⁶⁷ Ayat ini mengingatkan Nabi untuk tidak menjanjikan suatu keterangan apapun bagi kaum musyrik dengan, kecuali disertai pernyataan "*in syā'a Allah*".

Ciri Konservatif	Argumentasi yang dibangun
Eksklusif dan Fanatik	Merasa kelompoknya paling benar
	Tidak ingin al-Qur'an dipersoalkan, sedangkan apa yang dilakukan Abu Zayd telah menembus batas sakralitas al-Qur'an
Teosentris dan Statis	Al-Qur'an adalah kalam Allah yang suci.
	Pintu ijtihad telah ditutup. Ulumul Qur'an klasik masih relevan hingga saat ini, sehingga hermeneutika tidak diperlukan.
Membela Agama	Menjatuhkan vonis murtad kepada Nasr Hamid karena dinilai menyalahi ortodoksi Islam
Pengkultusan Ulama Klasik	Menggunakan perangkat Ulumul Qur'an klasik untuk menafsirkan al-Qur'an.
	Demi mencapai penafsiran yang baik, dibutuhkan alat yang baik pula untuk mencapainya. Hermeneutika bukan bagian dari keilmuan Islam, sehingga tidak sepatutnya digunakan.
Tekstualis-Literalis	Menggunakan dalil naqli untuk membangun argumentasi al-Qur'an bukan produk budaya, bukan teks manusia.

Tabel 5 Tabel 2 Tahapan Imputasi 1 Pemikiran Konservatif Tradisionalis Kelompok Kontra Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

Kedua kubu baik pro maupun kontra sungguh memiliki nalar berpikir yang cukup kontras. Masing-masing memiliki kondisi ideal yang ingin dicapai. Pada tahapan selanjutnya akan dibahas strategi menyebarkan paham dan gagasannya sehingga memunculkan peta fenomena pro-kontra yang lebih kompleks dan tersingkap.

b. Imputasi Taraf Asal-Usul Faktual

Tahapan imputasi pertama menghasilkan kecenderungan dari kelompok-kelompok yang saling kontradiktif dalam menanggapi gagasan wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Kelompok pro cenderung beraliran liberal sedangkan kelompok kontra cenderung beraliran konservatif tradisionalis. Tahapan imputasi tersebut menguraikan nalar berpikir yang khas sesuai kecenderungannya, meski terkadang tidak disadari oleh masing-masing tokoh. Penyingkapan-penyingkapan tersebut menjadi modal untuk imputasi tahap kedua. Tahapan imputasi kedua ini menggali sejauh mana argumentasi tersebut disebarluaskan.

Perkembangan pemikiran Islam Liberal di Indonesia tidak jauh dari persentuhannya dengan tokoh liberal dari Barat—baik muslim maupun bukan.

Intelektual muslim yang menimba ilmu di Barat seringkali membawa paham ini dan menyebarkannya di Indonesia. Para sarjana ini masuk sebagai pengajar di perguruan tinggi Islam. Transfer paham ini dilakukan melalui proses sistematis-konspiratif dalam tubuh sistem pendidikan untuk menciptakan tokoh-tokoh liberalis, menjadi anak ideologis.⁶⁸ Berkunjungnya Naṣr Ḥāmid ke Indonesia, misalnya, menyebabkan lebarnya sayap gagasan Abū Zayd di Indonesia. Ditambah lagi buku-bukunya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia mempermudah akses bagi kelompok pendukung gagasannya.⁶⁹ Begitu pula yang dilakukan kubu pro dalam menyebarkan pemahamannya, yakni melalui pendidikan, diskusi ilmiah, buku-buku, dan pembelajaran dengan interaksi pemikiran Barat.

Sedangkan menilik dari sejarahnya, Islam—dalam pengaruh Arab, Mesir, dan Persia—hadir pada abad ke-13 sedangkan pengaruh Belanda hadir tiga abad setelahnya.⁷⁰ Pelabelan konservatif tradisional dirujuk pada kelompok agama yang telah terlebih dahulu mengakar di Indonesia sebelum kedatangan Belanda.⁷¹ Ajaran tradisional memiliki ruang lebih luas daripada liberalis yang sering dianggap menyimpang. Maka dari itu, dalam konteks membatasi tersebarnya gagasan Naṣr Ḥāmid, kelompok ini menyebarkan ajaran-ajaran normatifnya melalui ceramah-ceramah di masjid, membangun pusat dakwah di berbagai media elektronik maupun cetak, pendirian lembaga pendidikan (madrasah dan pesantren), buku-buku, dan juga tulisan ilmiah.⁷² Masing-masing kubu memiliki dasar kekuatan kelompoknya masing-masing, baik berupa komunitas, pendukung, lembaga/instansi yang menaungi

c. Imputasi Sosiologis

Menurut Sosiologi Pengetahuan, nalar berpikir dapat diketahui melalui pemahaman terhadap asal-usul sosial. Tidaklah cukup menjelaskan gagasan seorang individu tanpa melihat gagasan tokoh sezamannya atau tokoh pendahulunya. Seorang individu ketika berbicara, maka sejatinya ia berpikir menurut nalar berpikir kelompoknya. Maka keseluruhan pandangan individu harus digali menurut pihak-pihak yang terafiliasi dengannya. Jalinan gagasan tersebut saling terkait, kemudian saling mempengaruhi.⁷³ Sosiologi Pengetahuan perlu menelusuri akar pengetahuan melalui pengalaman berdasarkan kelas, gender, generasi, ras, dan lainnya untuk dihubungkan dengan gagasan sebuah

⁶⁸ Darwin Zainuddin, *Dinamika dan Aktivitas Gerakan Liberalisasi Islam di Indonesia (Sebuah Tantangan Masa Depan Dakwah Islamiyah)* (Medan: Perdana Publishing, 2015), 63.

⁶⁹ Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*, 168.

⁷⁰ Irvan Tasnur, "Akar dan Perkembangan Konservatisme Islam dalam Perpolitikan Indonesia," *Jurnal Review Politik* 9, no. 1 (2019): 56.

⁷¹ Tasnur, 57.

⁷² Rosyidin, "Liberalisme dan Konservatisme dalam Kajian Islam Indonesia," 34.

⁷³ Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, 2–3.

kelompok⁷⁴ “*Ia mengucapkan bahasa kelompoknya; ia berpikir dengan cara pikir kelompoknya.*”⁷⁵

1) Kerumunan

Sifat kerumunan adalah hadirnya sekelompok secara spontan dan tiba-tiba akibat stimuli yang sama. Terkadang, reaksi kerumunan bersifat seragam akibat stimuli yang sama. Kerumunan tersebut disebut masa pasif, yang jika digerakkan berpotensi menjadi kelompok yang terorganisasi.⁷⁶ Kerumunan dalam konteks fenomena pro-kontra wahyu Naṣr Ḥāmid dapat dilihat dari majlis-majlis taklim atau pengajian di luar ruang akademik.⁷⁷

Peneliti akan mencantumkan kerumunan yang terbentuk dari para *muballigh* yang berkomentar mengenai hermeneutika, orientalis, hingga pembahasan langsung mengenai Naṣr Ḥāmid. Gus Ulil Abshar Abdalla, dalam sebuah kegiatan bernama “Democracy Project” yang digagas oleh kanal YouTube “Islam dan Demokrasi”, menjelaskan secara singkat mengenai gagasan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Ulil Abshar juga menepis tuduhan para pakar yang menganggap hermeneutika eksklusif untuk mengkaji Teks Bibel—meski memang hermeneutika berasal dari tradisi Kristen. Menurut Ulil Abshar, hermeneutika adalah ilmu yang mengkaji penafsiran teks, yakni teks secara universal, termasuk al-Qur’an. Sehingga pendekatan yang digunakan oleh Naṣr Ḥāmid tidak perlu dianggap sebagai sesuatu yang aneh.

Teori yang dibawa Naṣr Ḥāmid mengajak pembaca agar tidak melupakan konteks turunnya ayat. Konteks ini digunakan untuk mencari ide pokok ayat yang dapat dibawa sampai kapanpun dalam menafsirkan al-Qur’an. Pembacaan yang demikian mengantarkan kepada al-Qur’an yang senantiasa relevan. Penjelasan tersebut—meski tidak semuanya—memunculkan komentar bernada mendukung Ulil Abshar, “*mantap mas Ulil*”. Unggahan ini telah ditonton sebanyak 6.305 kali dan dikomentari oleh 17 akun warganet.⁷⁸

Kemudian kegiatan pengajian ustadz Firanda Andirja yang disiarkan melalui kanal YouTube resminya, “Firanda Andirja”, berjudul *Hermeneutika, Ustadz Dr. Firanda Andirja, MA*. Ustadz Firanda mengomentari syubhat aplikasi hermeneutika al-Qur’an, salah satunya adalah al-Qur’an produk budaya. Ustadz Firanda memulai pembahasan isu keterciptaan al-Qur’an dari

⁷⁴ Fanani, *Metode Studi Islam (Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Sudut Pandang)*, 52–53; 218.

⁷⁵ Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, 3.

⁷⁶ Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, 118; Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 94.

⁷⁷ Menurut peneliti, majlis ta’lim atau majlis dakwah adalah kerumunan dalam konteks fenomena pro-kontra ini. Mereka menunjukkan respon yang sama, khas dengan adanya kontak fisik, bujukan, seruan, dan sorai. Hemat penulis, kontak fisik kerumunan dapat dikontekstualisasikan dalam arti kekinian pada interaksi netizen di media sosial.

⁷⁸ “[Democracy Project] Ulil Abshar Abdalla tentang Naṣr Ḥāmid Abu Zayd,” YouTube, 15 Oktober 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=EXHi0gZLYm0>.

pendekatan teologis, bahwa “teks” al-Qur’an tidak berasal dari Allah karena Allah berbicara dengan *kalam nafsi*. Konsekuensinya, Nabi Muhammad SAW memiliki peran dalam menciptakan teks al-Qur’an versi berbahasa Arab. Kesimpulannya, al-Qur’an adalah bahasa Muhammad.⁷⁹

Ironisnya, Paus Benedik mengamini bahwa al-Qur’an seluruhnya dari Allah, tapi kenapa umat Islam sendiri tidak meyakinkannya. Hermeneutika menjadikan al-Qur’an sebagai produk budaya, kerjasama antara Allah (bagian makna) dan Muhammad (bagian teks), dan pemahaman ini menghilangkan sakralitas al-Qur’an. Ustadz Firanda juga secara eksplisit menyebut tokoh yang berafiliasi dengan paham liberal hermeneutika al-Qur’an yang tidak seharusnya diikuti, salah satunya adalah Ulil Abshar Abdalla. Ustadz Firanda mengkritik produk hermeneutika yang *nota bene* menangkap ide pokok ayat untuk diterapkan dalam sebuah hukum. Cara yang demikian telah menghilangkan *hudūd Allah*. Ustadz Firanda menutup majlisnya dengan mengutip Q.S. al-Baqarah/2: 61 dengan mengaitkannya kepada hermeneutika al-Qur’an, untuk apa mengganti sumber-sumber Islam yang baik dengan hermeneutika dari orang kafir yang jelas banyak syubhatnya dan menghasilkan hukum bathil.⁸⁰

Ustadz Firanda berhasil menyampaikan pemahaman hermeneutika sesuai dengannya. Unggahan ini telah ditonton sebanyak 29.138 kali dan mendapatkan 62 komentar.⁸¹ Penjelasan ustadz Firanda Andirja mendapat banyak sanjungan dari para netizen, “*MasyaAllah, ustadz Firanda luas sekali ilmunya*”, “*Barokallah fik ustadz Firanda*”, “*Masyaalloh, barakallahufikum ustad*” diikuti dengan komentar serupa dari akun lainnya. Komentar lain mengungkapkan pemahaman Ustadz Firanda disetujui, “*Hermeneutika merupakan metode penafsiran dari luar Agama Islam dan oleh Islam liberal dimasukkan ke Agama Islam untuk dijadikan salah satu metode penafsiran, akibatnya kekacauan di Agama Islam*”.

Kedua unggahan tersebut tampak kontras dari jumlah komentar maupun jumlah penonton. Itu artinya, konten-konten penolakan hermeneutika banyak diamini oleh jamaah karena tidak menyalahi apa yang telah diajarkan sebelumnya. Meskipun demikian, keberadaan kelompok pegiat hermeneutika tidak bisa diabaikan begitu saja keberadaannya. Masing-masing dari muballigh tersebut memiliki kerumunannya.

2) Publik atau Khalayak Umum

Publik dan kerumunan memiliki ciri yang berbeda. Publik bereaksi atas pemicu yang sama, secara fisik tidak berdekatan, namun secara aktual

⁷⁹ Firanda Andirja, “Hermeneutika - Ustadz Dr. Firanda Andirja, MA,” YouTube, 16 November 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=HTCIPaYpEuc>.

⁸⁰ Andirja.

⁸¹ Per tanggal 27 Desember 2023 pukul 08:51.

memiliki orientasi dan tujuan yang sama.⁸² Masing-masing memiliki perannya dalam mengkritik, mendukung, menghargai, dan hak bersuara.⁸³ Publik dari fenomena pro-kontra digali berdasarkan pada sitasi masing-masing karya tokoh pro-kontra yang disitasi oleh para peneliti pada karya ilmiahnya.

Peneliti menginventarisasi karya tulis ilmiah yang melakukan sitasi terhadap buku-buku keenam tokoh baik pro dan kontra. Masing-masing sitasi dicari berdasarkan judul buku yang digunakan sebagai referensi tesis ini. Setelah muncul artikel dan karya tulis ilmiah secara umum yang menjadikan buku tersebut referensi, penulis memlimitasi artikel yang menjadikan Naṣr Ḥāmid sebagai topiknnya.

Berdasarkan data di google scholar, Moch. Nur Ichwan dengan karyanya berjudul *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an* telah disitasi sebanyak 122 kali dan 16 kali pada tulisan ilmiah yang berkaitan dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Sementara itu, pendapat Amin Abdullah yang dimuat dalam buku *Hegemoni Kristen-Barat dalam Perguruan Tinggi Islam di Indonesia* yang telah dirujuk sebanyak 175 kali, sementara pada tulisan ilmiah bertajuk Naṣr Ḥāmid disitasi sebanyak dua kali. Mun'im Sirry dengan karyanya *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama* telah disitasi 45 kali, sementara kaitannya dengan Naṣr Ḥāmid disitasi sebanyak tujuh kali. Buku-buku tersebut menjadi rujukan karya-karya yang memuat studi kritis pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, studi komparasi, kritik terhadap Abū Zayd, dan aplikasi hermeneutika Abū Zayd terhadap sebuah persoalan.

KU Moch. Nur Ichwan	KU Amin Abdullah	KU Mun'im Sirry
Majāz dalam Penafsiran Perspektif Naṣr Ḥāmid Abū Zayd	Konsep Desakralisasi Al-Qur'an Menurut Naṣr Hamid Abu Zayd	Tekstualitas Al-Qur'an: Kajian Literatur Al-Qur'an Naṣr Hamid Abu Zaid
Qir'ah Siyāqīyah Naṣr Ḥāmid Abū Zayd Tentang Hak-Hak Wanita dalam Al-Qur'an	Desakralisasi Teks Wahyu: Kajian Terhadap Pemikiran Naṣr Hamid Abu Zaid	Polygamy In Naṣr Hamid Abu Zayd's Perspective
Kesinambungan Dan Perubahan dalam Pemikiran Kontemporer Tentang Asbab Al-Nuzul: Studi Pemikiran Muhammad Syahrūr dan Naṣr Hamid Abū Zayd		Model Pembacaan Kontekstual Naṣr Hamid Abu Zayd Terhadap Teks Suci Keagamaan (Al-Qur'an)

⁸² Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 96.

⁸³ Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, 120–21.

Konsep Nāsikh-Mansūkh Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd		Hermeneutika al-Qur'an: Model Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd
Korelasi Pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid dalam Mafhum Al-Nashsh Dengan Ideologi Mu'tazilah		Kedudukan Sunnah dalam Penafsiran al-Qur'an Kontemporer: Perspektif Khaled M. Abou Elfaḍl Dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd
Kajian Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer: Telaah Kritis Terhadap Model Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid		Nasr Hamid Abu Zayd dan Teori Interpretasinya
Aplikasi Hermeneutika Nashr Ḥāmid Abū Zaid Terhadap Hadis Nabi (Studi Pada Hadis "Perintah Memerangi Manusia Sampai Mereka Mengucapkan Tiada Tuhan ...		Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd
Tawaran Dan Kritik: Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid		
Mempertimbangkan Nilai Adil Dalam Warisan: Perspektif Naṣr Ḥāmid Abū Zayd		
Moderatisme Dalam Tafsir (Studi Terhadap Respons Nashr Hamid Abu Zayd Atas Dampak Dikotomi Akal Dan Wahyu Dalam Tafsir)		
Tekstualitas Al-Qur'an: Kajian Literatur Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid		

Poligami Dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zaid Dan Relevansinya Dengan Pasal 3 Uu Perkawinan No 1 Tahun 1974		
Hermeneutik Nasr Abu Zayd Dalam Memahami Al-Quran		
Memahami Hadis-Hadis Keutamaan Menghafal Al-Qur'an Dan Kaitannya Dengan Program Hafiz Indonesia Di Rcti (Aplikasi Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid)		
Qira'ah Muntijah: Tawaran Model Pembacaan Al-Qur'an Ala Nashr Hamid Abu Zayd		
Pembaruan Hukum Islam Melalui Konsep Al-Ta'wil Nashr Hamid Abu Zayd		
Poligami Dalam Perspektif Nasr Hamid Abu		
Tafsir Kontemporer Kajian Pemikiran Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid		
Makna Qitâl Dalam Perspektif Nashr Hamid Abu Zayd		
Polygamy In Nasr Hamid Abu Zayd's Perspective		
Kritik Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi Terhadap Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd		

Hermeneutika Al-Qur'an; Kajian Atas Pemikiran Fazlur Rahman Dan Nasr Hamid Abu Zayd Tentang Hermeneutika Al-Qur'an		
Posisi Sunnah dalam Pembacaan Al-Qur'an Kontemporer Nasr Hamid Abu Zayd		
Diskursus Gender Dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zayd		
Al-Quran Sebagai Produk Budaya Studi Analisa Kritis Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd		
Pandangan Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Al- Quran Dan Interpretasinya		
Wanita Dalam Al-Qur'an Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd		
Poligami Dalam Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd Dan Muhammad Quraish Shihab		
Aplikasi Pendekatan Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Qs. Al-Nisa'(4): 3 Dan Al-Nahl (16): 3-4		
Sunnah Dalam Nalar Islam Kontemporer Nasr Hamid Abu Zayd		
Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd Dalam Metode Perkembangan Tafsir Modern		
Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd		

Model Pembacaan Kontekstual Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Teks Suci Keagamaan (Al-Qur'an)		
Hermeneutika al-Qur'an: Model Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd		
Kedudukan Sunnah Dalam Penafsiran al-Qur'an Kontemporer: Perspektif Khaled M. Abou Elfaḍl Dan Nasr Ḥâmid Abû Zayd		
Hermeneutika Al Quran: Kritik Atas Pemikiran Nasr Abu Zaid		
Indigenous Islam And Puritan Islam In Indonesia Through Nasr Hamid Abu Zayd's Hermeneutic Studies		
Studi Kritis Atas Kritik Muhammad 'Imarah Terhadap Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid		
Kritik Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Konsep Sunnah Al-Syafi'i		
Nasr Hamid Abu Zayd Dan Teori Interpretasinya		
Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd		

Tabel 6 Khalayak Umum Argumentasi Pro

Adapun Adnin Armas dengan karyanya berjudul *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis* hingga tahun 2023 telah disitasi sebanyak 150 kali dan 13 kali pada tulisan ilmiah yang berkaitan dengan Nasr

Hāmid Abū Zayd.⁸⁴ Sementara itu, tesis Fahmi Salim yang telah dibukukan telah disitasi sebanyak 160 kali sejak pertama diterbitkan. Sebanyak 12 tulisan berbicara mengenai Naṣr Hāmid mengutip karya Fahmi Salim. Karya Quraish Shihab berjudul Kaidah Tafsir disitasi sebanyak 121 kali dalam penelitian ilmiah, dan disitasi 11 kali dalam karya yang berkaitan dengan Naṣr Hāmid Abū Zayd. Karya-karya ini meliputi kajian teoritis, aplikasi, dan kritikan terhadap gagasan Naṣr Hāmid.⁸⁵

KU Adnin Armas	KU Fahmi Salim	KU Quraish Shihab
Pendekatan Hermeneutik Dalam Studi Al-Qur'an (Studi Analisis Kritis Terhadap Pemahaman Naṣr Hamid dalam Bukunya Mafhum Al-Nash Dan Dirosah Fi Ulumul Qur'an)	Kedudukan Sunnah Dalam Penafsiran al-Qur'an Kontemporer: Perspektif Khaled M. Abou Elfaḍl dan Naṣr Hāmid Abū Zayd	Konsep Asbab Al-Nuzl Menurut Naṣr Hamid Abu Zayd
Nasr Hamid Abu Zaid Dan Hermeneutika Teks Al-Qur'an	Hermeneutika Al Quran: Kritik Atas Pemikiran Nasr Abu Zaid	The Application of Hermeneutics in The Islamic Study of Nasr Hamid Abu Zayd
Desakralisasi Teks Wahyu: Kajian Terhadap Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid	Indigenous Islam and Puritan Islam in Indonesia Through Nasr Hamid Abu Zayd's Hermeneutic Studies	Penerapan Hermeneutika dalam Kajian Islam Nasr Hamid Abu Zayd
Analisis Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dalam Buku Voice an Exile: Reflection on Islam	Konsep Asbab Al-Nuzl Menurut Naṣr Hamid Abu Zayd	Konsep <i>Adalah</i> dan Musawah Menurut Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd
Analisis Metode Hermeneutika Dalam Al-Qur'an Atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid	The Application of Hermeneutics in The Islamic Study of Nasr Hamid Abu Zayd	Teks Al-Qur'an dalam Pandangan Naṣr Hamid Abu Zayd

⁸⁴ Peneliti menggunakan kata kunci “Nasr Hamid Abu Zayd” dengan rentang tahun 2003-2023 pada sitasi buku Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis di Google Scholar. “Pencarian Artikel Google Scholar,” diakses 16 Desember 2023, https://scholar.google.co.id/scholar?hl=en&as_sdt=2005&sciodt=0%2C5&as_ylo=2003&as_yhi=2023&cites=4618401799277276714&scipsc=1&q=nasr+hamid+abu+zayd&btnG=&oq=Nasr+Hamid.

⁸⁵ Menurut peneliti, data tersebut dapat menggambarkan khalayak umum masing-masing kubu baik pro maupun kontra.

Hermeneutika Al-Qur'an: Model Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd	Penerapan Hermeneutika Dalam Kajian Islam Nasr Hamid Abu Zayd	Studi Kritis Atas Kritik Muhammad'imarah Terhadap Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid
Studied Controversial Issues and Analyze Nasr Hamid Abu Zayd Thoughts Contained In Voice Of Exile: Reflections On Islam	Konsep Adalah Dan Musawah Menurut Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd	Pandangan Hukum Ekonomi Syariah Terhadap Konsep Hermeneutika Dalam Perspektif Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid (Studi Kasus Hukum Bunga Bank)
Tafsir Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd	Teks Al-Qur'an Dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zayd	Penafsiran Ayat-Ayat Mansukh Dalam Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab (Pendekatan Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid)
Nasr Hamid Abu Zayd as A Modern Muslim Thinker	Studi Kritis Atas Kritik Muhammad'imarah Terhadap Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid	Kritik Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Konsep Sunnah Al-Syafi'i
The Application of Hermeneutics in the Islamic Study Of Nasr Hamid Abu Zayd	Al-Qur'an Sebagai Muntaj Şaqāfi: Studi Atas Pemikiran Nasr Hāmid Abū Zaid	Nasr Hamid Abu Zayd Dan Teori Interpretasinya
Penerapan Hermeneutika Dalam Kajian Islam Nasr Hamid Abu Zayd	Pandangan Hukum Ekonomi Syariah Terhadap Konsep Hermeneutika Dalam Perspektif Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid (Studi Kasus Hukum Bunga Bank)	Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd
Konsep Adalah Dan Musawah Menurut Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd	Kritik Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Konsep Sunnah Al-Syafi'i	
Studi Kritis Atas Kritik Muhammad 'Imarah Terhadap Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid		

3) Masa Abstrak atau Publik Abstrak

Masa abstrak bersatu akibat pemicu yang sama—namun keterlibatannya hanya sebagian.⁸⁶ Kesatuan ini disebut masa abstrak karena pengalaman dan kesamaan yang mereka rasakan, tonton, dan dengar. Kendati demikian, respon masa abstrak bisa berupa penolakan maupun penerimaan.⁸⁷ Meski persoalan Abū Zayd tidak—belum pernah—menjadi tren di kalangan awam, persoalan lebih mendasar mengenai liberalisme dalam pemikiran Islam dan hermeneutika al-Qur'an sempat menjadi pemantik munculnya krumunan. Sebuah unggahan Facebook dari Mun'im Sirry berisi kritikan kepada pemikiran ortodoks “bahasa Arab sebagai bahasa Tuhan karena al-Qur'an berbahasa Arab” menuai banyak respon. Menurutnya, pendapat kaum ortodoks adalah hal yang *absurd* jika menyimpulkan Bahasa Arab sebagai Bahasa Tuhan dari Bahasa al-Qur'an yang berbahasa Arab. Hal ini sekaligus membantah pendapat kaum ortodoks yang menilai bahwa al-Qur'an diturunkan berupa lafal dan maknanya dalam Bahasa Arab. Lagipula berdasarkan usianya, Bahasa Arab muncul sekitar 25 abad yang lalu, yakni pada abad ke-8 sebelum masehi.

“... Umur bahasa Arab itu ya sekitar 2500-an tahun. Mungkin lebih. Ada yang bilang abad ke-8 sebelum masehi. Tentang kapan tepatnya bahasa Arab mulai digunakan dan asal-usulnya masih menjadi perdebatan di kalangan para ahli. Terlepas dari perdebatan itu, semua sepakat bahwa bahasa Arab bermula di suatu periode tertentu. Lalu, bagaimana mungkin Tuhan berbahasa Arab padahal, dibandingkan bahasa Semitiknya lainnya, bahasa Arab tidak tua-tua banget? Bahasa Arab, dan bahasa apapun di dunia ini, diciptakan oleh manusia. Tentang bagaimana bahasa Arab berkembang secara bertahap, terutama huruf-hurufnya, itu sudah menjadi penelitian banyak ahli. Jika sebelum disampaikan oleh Nabi al-Quran sudah tertulis di *Lauhul mahfuz* dengan huruf-huruf Arab, kira-kira bagaimana bentuk huruf Arabnya di sana? Huruf Arab itu berubah dari zaman ke zaman. Lagi pula, umur huruf-huruf Arab itu lebih belakangan dari bahasanya sendiri. Sebelum huruf-huruf Arab digunakan, mereka yang berbahasa Arab menggunakan huruf-huruf *Shafa'iyah (Safaitic)*.”⁸⁸

“Jika bahasa Arab itu bahasa Tuhan, lalu bagaimana dgn wahyu yg diterima Nabi2 non-Arab sebelum Muhammad? Ya jawabannya seperti yg saya tulis itu. Jika jawaban tersebut *nda* masuk akal, ya sama sulitnya

⁸⁶ Soekanto, *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*, 97.

⁸⁷ Mannheim, *Sosiologi Sistematis*, 121–22.

⁸⁸ Mun'im Sirry, ““Tuhan Berbahasa Arab?,”” Facebook - Mun'im Sirry, 25 November 2023, https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=799994065263166&id=100057577384763&mibextid=Zmo65R.

menerima klaim lafaz al-Quran yg berbahasa Arab berasal dari Tuhan. Tapi jika *njenengan* mengimani itu ya *monggo*.”⁸⁹

Kedua unggahan facebook beruntun tersebut telah disukai sebanyak 430 kali dan dibagikan sebanyak 42 kali memicu 75 komentar netizen facebook yang beragam; sentimen negatif, sentimen positif, komentar bernada provokatif, komentar bernada tuduhan, hingga komentar berisi pertanyaan lanjutan. Contoh komentar bersentimen positif berasal dari akun Eji Anugrah Romadhon dan Mega.

“Saya sepakat dengan Anda Mas, karena saya beragama Islam tapi saya juga memakai akal saya. Semoga keragaman pendapat ini menjadi berkah untuk kebaikan kita di dunia dan akherat.”

“Menarik. Semoga ada lanjutannya paparan ini.”

“Mayoritas mengimani seperti itu karena mereka tidak belajar mendalam tentang al-Qur’an. Mereka hanya cukup tahu dasar-dasar dan mengamalkan”

Contoh komentar bersentimen negatif (tidak menyetujui) berasal dari Fauzi dan Bening.

“Jikalau Nabi Muhammad bukan dikhususkan untuk tanah Arab, misalnya dikhususkan di Asgard. Maka wahyunya pun akan berbahasa Asgard, Kitab sucinya pun akan berbahasa Asgard. Kisah lokal dan konsep reward dan punishment nya pun akan disesuaikan dengan keadaan tanah Asgard. Saya lebih cocok dengan pemahaman seperti itu.”

“Tuhab tidak berbahasa Arab, maupun berbahasa Ibrani, atau bahasa China kepada Nabi khong Chu dll, tapi ia akan berbahasa kepada manusia utusannya, sesuai dengan bahasa manusia utusannya itu juga. Itulah yang dimaksud dengan Qur’an Ibrahim ayat 4. Mungkin begitu, Prof.”

Contoh komentar berisi permintaan penjelasan lebih lanjut.

“Bagaimana pendapat lain yang berbeda dengan kelompok ortodoks, Pak? Menurut mereka, bagaimana proses turunnya wahyu hingga “menjadi bahasa Arab” seperti dalam al-Qur’an? Semoha Pak Mun’im Sirry berkenan membahasnya dalam tulisan berikutnya”

⁸⁹ Mun’im Sirry, “Gara2 ada yg tanya sumber bacaan, saya pagi2,” Facebook - Mun’im Sirry, 25 November 2023, https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=800261045236468&id=100057577384763&mibextid=Zmo65R.

Terdapat pula komentar berisi tuduhan kepada akun pengunggah yang berasal dari Jrs Toraj.

“Prof Mun’im Sirry apa atheis? Maaf to the point saja pertanyaan saya?”

Tuduhan ini juga menciptakan komentar baru, seperti “pertanyaan ini muncul karena belum kenal beliau”, “ga sekalian nyutuh pak prof ngaji dulu?” yang artinya corak pemikiran Mun’im Sirry yang liberal telah memiliki masa abstraknya tersendiri.⁹⁰

4) Kelompok Terorganisasi dan Tipe Pengelompokan

Rekonsepsi wahyu al-Qur’an Naṣr Ḥāmid Abū Zayd berimplikasi pada pengaplikasian hermeneutika dalam kajian al-Qur’an dan tafsir. Sedangkan sejak awal, tidak semua pihak satu suara mengenai hermeneutika al-Qur’an. Para pakar tafsir dan ulumul Qur’an di Indonesia terbagi menjadi dua kelompok; para pendukung hermeneutika al-Qur’an dan para penentang hermeneutika al-Qur’an. Hiruk pikuk pembelaan dan penyalahan dapat ditemui di buku-buku mengenai hermeneutika al-Qur’an. Selain itu, dikotomi ini terlihat di pada taraf institusi perguruan tinggi; satu pihak yang memasukkan mata kuliah hermeneutika pada jurusan Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, dan perguruan tinggi lainnya yang tidak memasukkan mata kuliah hermeneutika.

Amin Abdullah dan Moch. Nur Ichwan berada di bawah institusi yang sama, yakni UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, di mana hermeneutika diajarkan, dikaji, dan diaplikasikan dalam tugas akhir di sana.⁹¹ Artinya, institusi ini menjadi tanah yang subur bagi pertumbuhan hermeneutika—dan pendekatan Barat pada umumnya. Begitu pula Mun’im Sirry yang saat ini menjabat sebagai asisten profesor teologi di Fakultas Teologi, University of Notre Dame. Minat publikasi Mun’im Sirry yang tercantum pada web resmi kampusnya adalah kajian al-Qur’an dan hubungan antar agama. Artinya, pemikirannya tentang al-Qur’an bebas diajarkan di sana. Selain itu, Sirry pernah diundang menjadi dosen tamu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia mengampu mata kuliah Studi Akademik al-Qur’an dan Tafsir.⁹²

Berbeda dari tokoh di atas, kubu kontra memiliki afiliasi kelompok yang jauh berbeda. Adnin Armas menduduki jabatan ketua INSIST (Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations), sebuah lembaga yang bertujuan

⁹⁰ Menurut peneliti, sebuah unggahan di media sosial dapat menjadi sebuah stimuli yang menghadirkan kerumunan. Kerumunan tersebut hadir dengan cara yang sama yakni dengan memberikan komentar, menyukai, atau membagikan. Meski kenyataannya respon yang muncul beragam karena kehadiran kerumunan tidak hanya hadir dari pengikut.

⁹¹ Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, 170.

⁹² Arivaie Rahman, “Mun’im Sirry: Mujtahid Mazhab Revisionis,” *Alif.ID* (blog), 8 Oktober 2019, <https://alif.id/read/arivaie-rahman/munim-sirry-mujtahid-mazhab-revisionis-b223589p/>.

untuk reformulasi metodologi khazanah pemikiran Islam agar relevan dengan permasalahan kekinian, dengan konsep pandangan hidup Islam.⁹³ Adapun Quraish Shihab mendirikan Pusat Studi Qur'an yang bercita-cita membumikan al-Qur'an di tengah masyarakat yang heterogen, mengembangkan metodologi studi al-Qur'an yang selaras dengan perkembangan problematika zaman, termasuk di dalamnya adalah melakukan kajian kritis terhadap tafsir klasik maupun kontemporer.⁹⁴ Sedangkan Fahmi Salim dengan lembaga al-Fahmu Institutinya mengembangkan dakwah Islam berbasis al-Qur'an.⁹⁵ Institusi kelompok pro yang sangat produktif memproduksi kajian al-Qur'an menggunakan pendekatan dari Barat, sebaliknya lembaga/institusi kelompok kontra lebih aktif melakukan kajian al-Qur'an berkiblat pada tradisi keilmuan Islam klasik dan mengkritisi hermeneutika sebagai model pembacaan di luar tradisi keilmuan Islam.

Sedangkan masing-masing kelompok berdasarkan komunitas keagamaannya dibagi menjadi dua; NU dan Muhammadiyah. Meski keduanya tidak melabeli organisasinya sebagai organisasi liberal maupun konservatif, tetapi dalam pengamalannya, Muhammadiyah dan NU memiliki cara yang berbeda. Tokoh Muhammadiyah yang berada di kubu pro adalah Amin Abdullah, sedangkan yang berdiri di kubu kontra adalah Fahmi Salim dan Adnin Armas. Tokoh NU yang berada di kubu pro adalah Mun'im Sirry dan Moch. Nur Ichwan, sedangkan tokoh kontra yang berkiblat di NU di antaranya Quraish Shihab. Hal ini menunjukkan komunitas atau organisasi keagamaan tidak dapat dijadikan patokan dalam menilai gagasan seseorang, sedangkan lembaga atau institusi yang menaunginya memiliki peran dalam penyebaran pemahaman mereka menjadi lebih luas.

5) Negara

Setiap negara memiliki idealismenya dalam mengatur kebebasan berpendapat, baik dalam ranah akademik maupun sosial politik. Negara memiliki kewenangan untuk memberi keluasaan maupun batasan bagi penyelenggaraan kegiatan akademik. Perdebatan ini berada di wilayah akademik, sehingga peraturan yang disorot adalah bagaimana negara hadir melalui otoritasnya. Adapun Indonesia merupakan sebuah negara yang memiliki iklim akademik beragam. Negara menaungi bentuk pemikiran yang beragam dan kebebasan berpikir, selama nalar berpikir dapat dipertanggungjawabkan. Argumentasi tersebut selaras dengan sistem negara yang dianut oleh Indonesia, yakni Negara Demokrasi.

“Kebebasan akademik dan otonomi keilmuan memiliki keterkaitan erat dengan hak asasi manusia. Keterkaitan antara kebebasan akademik dan

⁹³ “Visi Misi - INSISTS.”

⁹⁴ “VISI MISI – Pusat Studi Al-Quran,” diakses 18 Desember 2023, <https://www.psq.or.id/visi-misi/>.

⁹⁵ “Profil Al Fahmu,” *Fahamal-Qur'an* (blog), diakses 21 Desember 2023, <https://fahamal-Qur'an.com/profil-alfahmu/>.

otonomi keilmuan dengan hak asasi manusia, setidaknya dapat dilihat dari dua segi, (1) dari segi subjek hak asasi manusia atas pendidikan pada umumnya serta hak ekonomi, hak sosial, hak budaya, hak sipil dan politik; dan (2) dari segi subjek kebebasan akademik dan otonomi keilmuan.”⁹⁶

Negara hadir memberikan hak kebebasan berpikir kepada warga negaranya, tanpa banyak memberikan respon terhadap dinamika keilmuan, khususnya di lingkungan akademik.

“Dalam penyelenggaraan Pendidikan dan pengembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi berlaku kebebasan akademik, kebebasan mimbar akademik, dan otonomi keilmuan.”⁹⁷

Mengenai fenomena ini, negara tidak berperan banyak dalam menjembatani antar kubu. Ia hadir memberikan kebebasan berpikir di bawah metodologi ilmiah yang bisa dipertanggungjawabkan. Akan tetapi, di balik dinamika perdebatan tersebut, kedua kubu sama-sama memiliki utopia, yakni: ingin menjunjung tinggi agama Islam di segala sendi kehidupan. Semua pihak ingin selalu menjadikan teks al-Qur’an sebagai aturan hidup. Kedua kelompok ini sama-sama menyebarkan pola penafsirannya masing-masing, dengan menimbang konteks ke-Indonesia-an. Kedua ini hanya berbeda pada ranah epistemologi dan ontologi dalam memandang wahyu dan penggunaan hermeneutika dalam kajian al-Qur’an.

⁹⁶ Natangsa Surbakti, “Kebebasan Akademik dan Otonomi Keilmuan Hukum di Indonesia,” *Jurisprudence* 1, no. 2 (September 2004): 160.

⁹⁷ “Undang-undang Republik Indonesia Tentang Pendidikan Tinggi,” Pub. L. No. 12, § Bagian Kedua: Pengembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi, Pasal 8 (2012), h. 10, <https://diktis.kemenag.go.id/prodi/dokumen/UU-Nomor-12-Tahun-2012-ttg-Pendidikan-Tinggi.pdf>.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Peta argumentasi fenomena pro-kontra gagasan wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd berawal dari lima pernyataan pemantik; al-Qur'an teks manusia (*naṣ insāniy*), al-Qur'an produk budaya (*muntaj ṣaqāfiy*), al-Qur'an teks historis (*naṣ tārikhiy*), al-Qur'an teks linguistik (*naṣ lugawiy*), dan al-Qur'an produsen budaya (*muntijun li al-ṣaqāfah*).

Pertama, al-Qur'an teks manusiawi diperdebatkan karena perbedaan pandangan mengenai peran Nabi dalam pewahyuan. Menurut kubu pendukung gagasan Naṣr Ḥāmid, Nabi yang seorang manusia pilihan tentu memiliki peran aktif dalam pewahyuan. Nabi dengan dimensi manusiawinya harus menerima wahyu yang bersifat ilahi. Interaksi pertama kali teks dengan Nabi—sebagai manusia—menjadikan teks tersebut berubah dari teks ilahi berbentuk *manṭūq* menjadi teks manusia berbentuk *mafhūm*. Hakikatnya teks al-Qur'an memang bersifat ilahi, namun interpretasi manusia terhadap teks al-Qur'an lah yang bersifat manusiawi. Sebaliknya, gagasan tersebut ditolak karena interaksi Nabi dengan Tuhan berada dalam taraf yang sama, sehingga tidak perlu memanusiaawikan teks wahyu.

Kedua, gagasan al-Qur'an produk budaya didukung oleh sarjana muslim yang pro Naṣr Ḥāmid dengan argumentasi teks al-Qur'an lahir dalam budaya syair Arab pra Islam. Teks wahyu menjadi *counter* teologis dan budaya Arab pra Islam. Memposisikannya sebagai sesuatu yang tercipta dalam sebuah “konteks” menjadikan al-Qur'an ditafsirkan secara lebih adaptif. Produk budaya yang dimaksud oleh Naṣr Ḥāmid adalah *al-afkār al-dīnīy* (pemikiran agama), bukan agama yang sedari awal bersifat *qaṭ'iy*. Sebaliknya, al-Qur'an produk budaya ditentang keras oleh kelompok kontra karena ajaran ketauhidan tidak mungkin lahir dari budaya jahiliyah yang musyrik. Budaya syair arab juga tidak dapat dikatakan sebagai basis budaya diproduksinya al-Qur'an, mengingat tantangan al-Qur'an untuk mendatangkan semisalnya yang tak pernah terpenuhi. Adapun budaya yang tercermin dalam ayat-ayat al-Qur'an semata-mata menjadi permissalan nyata dalam penyampaian pesan Tuhan kepada manusia. Kemunculan al-Qur'an adalah *'ināyatullah* dan bukan sebagai produk budaya.

Ketiga, al-Qur'an sebagai teks historis menimbulkan perdebatan. Gagasan ini didukung karena menurut mereka, turunnya al-Qur'an secara berangsur-angsur membuktikan sisi historisitasnya. Sisi historisitas al-Qur'an harus ditampilkan demi mengungkap konteks, makna, dan wacana teks. Historisitas al-Qur'an akan menggiatkan pembacaan produktif demi hasil penafsiran yang terus relevan. Membawa argumentasi yang berbeda, kelompok kontra menolak gagasan ini. Al-Qur'an bukanlah teks sejarah, sebab ajaran al-Qur'an yang dengan sendirinya bersifat transhistoris dan *ṣāliḥun li kulli zamān wa makān*.

Keempat, gagasan al-Qur'an teks linguistik diterima karena status tersebut memungkinkan al-Qur'an didekati dengan teori linguistik modern sehingga

ditemukan semangat teksnya. Sebaliknya ia tertolak karena Bahasa Arab al-Qur'an adalah Bahasa Arab versi baru sehingga tidak dapat disamakan dengan teks bahasa pada umumnya. Al-Qur'an tidak bisa disebut teks linguistik Arab yang profan. Kelima, al-Qur'an produsen budaya diterima kedua kubu, namun dengan titik keberangkatan yang berbeda. Kubu kontra sejak awal menilai bahwa al-Qur'an menciptakan budaya baru di atas budaya Arab jahiliyah, sedangkan kubu pendukung mencapai titik "al-Qur'an produsen budaya" setelah melalui fase al-Qur'an produk budaya.

2. Menanggapi fenomena di atas, Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim memandang perbedaan ideologi dan utopia kedua kelompok menjadi dasar perdebatan konsep wahyu Naṣr Ḥāmid. Beberapa dimensi harus ditelaah guna membedah Sosiologi Pengetahuan fenomena tersebut. Pertama, utopia masing-masing kelompok. Utopia kontra senantiasa menginginkan tradisi keislaman yang terjaga dengan standar *salaf al-ṣāliḥ*, sedangkan kelompok kontra senantiasa menginginkan perubahan karena melihat zaman yang selalu berubah. Kedua, ideologi yang berbeda juga mendasari fenomena tersebut; argumentasi pro dibangun dari ideologi liberalis, sedangkan argumentasi berdasar pada aliran konservatif tradisional. Tahapan imputasi dilakukan setelah mengetahui ideologi dan utopia, imputasi pertama menghasilkan ciri khas masing-masing kubu dalam menyampaikan argumen sesuai dengan ideologinya. Imputasi kedua menghasilkan cara kelompok pro menyebarkan pemahamannya, yakni melalui institusi pendidikan yang bersinggungan dengan pemikiran Barat, diskusi ilmiah dengan tema kajian Barat, dan penulisan buku dan karya tulis ilmiah bertema serupa. Sedikit berbeda, kelompok kontra mempertahankan pemahamannya melalui ceramah-ceramah di masjid, membangun pusat dakwah, pendirian lembaga pendidikan (madrasah dan pesantren) berbasis *turās*, buku-buku, dan juga tulisan ilmiah. Penyebaran paham tersebut tidak akan berhasil tanpa didasari dengan imputasi sosiologis atau kelompok sosial yang mendukungnya. Masing-masing kubu telah memiliki massa dan khalayaknya masing-masing yang tidak dapat dinafikan keberadaannya. Ideologi tersebut telah tertanam kuat dengan organisasi dan komunitas yang mendukung gagasan baik pro maupun kontra.

B. Implikasi Hasil Penelitian dan Saran

Sosiologi Pengetahuan sangat efektif dalam mengkaji fenomena perbedaan sudut pandang atas sebuah gagasan. Ia menguraikan secara rinci perbedaan-perbedaan yang mendasari lahirnya respon yang kontradiktif. Secara umum, penelitian semacam ini dapat diaplikasikan ke dalam pemikiran tokoh kontroversial dalam studi al-Qur'an—dan dalam kasus pro kontra lainnya. Penelitian semacam ini mengajak peneliti dan pembaca untuk melihat sebuah diskursus secara lebih komprehensif dan tidak parsial.

Penelitian ini hanya membahas perdebatan pro-kontra konsep wahyu Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dilihat dari teori Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim. Penelitian ini terbatas pada enam kesarjanaan muslim di Indonesia, masing-

masing tiga pada kubu pro dan tiga di kontra. Penelitian ini tidak membahas pendapat mana yang lebih valid atau tidak valid.

Penelitian ini jauh dari kata sempurna, efisiensi waktu penelitian menjadikan peneliti tidak menampilkan lebih banyak tokoh. Kendati demikian, peneliti telah semaksimal mungkin menelusuri argumentasi-argumentasi kesarjanaan muslim di Indonesia yang merespon gagasan Abū Zayd. Pada penelitian berikutnya, harapannya peneliti dapat menjaring lebih banyak argumen dan respon dari pakar tafsir sehingga hasil penelitian menjadi lebih komprehensif dari sebelumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Akbar, Ali. "Nasr Hamid Abu Zayd: Revelation as a Linguistic Manifestation of the Communicative Interaction between God and the Prophet." Dalam *Contemporary Perspectives on Revelation and Qu'ranic Hermeneutics*, 127–60. Edinburgh University Press, 2022. <https://doi.org/10.1515/9781474456180-008>.
- Al Fahmu Institute. "Profil Khodimul Markaz Dr. Fahmi Salim, MA," 22 Desember 2015. <https://fahamalquran.com/profil-pendiri/>.
- Al-'Aqqad, Abbas Mahmud. *Mathla' al-Nur*. Inggris: Hindawi, 2017.
- Alfitri. "Studi Qur'an Kontemporer: Telaah atas Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd." *Millah* 2, no. 1 (2002): 50–66.
- Al-Khuli, Amin. *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961.
- Al-Khuli, Amin, dan Naṣr Hāmid Abū Zayd. *Metode Tafsir Sastra*. Diterjemahkan oleh Khairon Nahdiyyin. 1 ed. Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Al-Qaththan, Manna' Khalil. *Mabahits fī 'Ulum Al-Quran*. Dar al-'Ilmi wa al-Iman, t.t.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqan fī 'Ulum al-Qur'an*. 1 ed. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1999.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. 1 ed. Tangerang Selatan: PT Pustaka Alvabet, 2019.
- Anas, Mohamad. "Gagasan Baru tentang Wahyu: Ke Arah Dialog Kritis Antaragama (Membangun Masyarakat Kitab bersama Mohammed Arkoun)." *Islamic Insights Journal* 1, no. 1 (13 Maret 2019): 61–80. <https://doi.org/10.21776/ub.iiij.2019.001.01.7>.
- Andirja, Firanda. "Hermeneutika - Ustadz Dr. Firanda Andirja, MA." YouTube, 16 November 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=HTCIPaYpEuc>.
- Arifin, Muhammad Syamsul. "Konsep Muntaj Tsaqafi Dalam Studi Al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd." *Studia Quranika* 1, no. 1 (15 Juni 2016): 73–96. <https://doi.org/10.21111/studiquran.v1i1.736>.
- Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Quran*. Diterjemahkan oleh Machasin. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), 1997.
- . *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Diterjemahkan oleh Robert D. Lee. United States of America: Westview Press, 1994.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*. 1 ed. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Az-Zarqoni, Muhammad Abdul 'Adzim. *Manahil al-'Irfan fī Ulum Al-Quran*. Kairo: Dar al-Hadits, 2017.
- Bariqi, Sirajuddin. "Pengaruh Theodor Nöldeke terhadap Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia." *SUHUF: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya* 11, no. 2 (31 Desember 2018): 237–56. <https://doi.org/10.22548/shf.v11i2.331>.

- Bell, Richard. *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal. 1 ed. Jakarta: Penerbit CV. Rajawali, 1991.
- Berutu, Ali Geno. "Analisis Tafsir Al-Misbah Karya Quroish Shihab." *Journal of Chemical Information and Modeling* 53, no. 9 (2018).
- Dame, Marketing Communications: Web | University of Notre. "Mun'im - Sirry | Department of Theology | University of Notre Dame." Department of Theology. Diakses 21 Desember 2023. <https://theology.nd.edu/people/munim-sirry/>.
- Dimiyathi, Muhammad Afifuddin. *Mawarid al-Bayan fi 'Ulumi al-Qur'an*. 6 ed. Malang: Maktabah Lisan 'Arabiyy, 2018.
- Fahamalquran. "Profil Al Fahmu." Diakses 21 Desember 2023. <https://fahamalquran.com/profil-alfahmu/>.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur'an (Tema-tema Kontroversial)*. 5 ed. Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, 2011.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam (Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Sudut Pandang)*. 1 ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Fauzan, Ahmad. "Teks al-Qur'an dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zayd." *KALIMAH* 13, no. 1 (31 Maret 2015): 71. <https://doi.org/10.21111/klm.v13i1.279>.
- Firdaus, Muhamad Yoga, Izzah Faizah Siti Rusydati Khaerani, dan Hanna Salsabila. "Diskursus Al-Qur'an dan Prosesi Pewahyuan." *Madania: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 12, no. 1 (Juni 2022): 1–6.
- Gregory, Baum. *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme (sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim rentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif)*. Diterjemahkan oleh Achmad Murtajib Chaeri dan Masyhuri Arow. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogyakarta, t.t.
- Halim, Ilim Abdul. "Metode Perbandingan Agama Proporsional dalam Persepsi W.C. Smith." *Religious: Jurnal Studi Agama-agama dan Lintas Budaya* 4, no. 1 (2020): 38–49.
- Hannase, Mulawarman. "Transmisi Wahyu: Antara Filsafat Takwil Nasr Hamid Abu Zaid dan Teori 'Message Production' Ilmu Komunikasi." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Keislaman* 1, no. 2 (14 Oktober 2019): 1–16. <https://doi.org/10.36671/mumtaz.v1i2.7>.
- Hisyam, Ibnu. *Sirah Nabawiyah: Kitab Induk Sejarah Perjalanan Hidup Nabi Muhammad SAW*. Diterjemahkan oleh Lajnah Ta'lif wa Nasyr Nahdlatul Ulama. 1 ed. Vol. 1. Yogyakarta: Pustaka Hati, 2021.
- Husaini, Adian. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Depok: Gema Insani, 2006.
- Ichwan, Moch. Nur. "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd)." Dalam *Studi Al-Qur'an Kontemporer (Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir)*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogyakarta, 2002.
- Ichwan, Moch Nur. "Beyond Ideological Intepretation: Nasr Abū Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutic." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 38, no. 1 (2000): 14–38. <https://doi.org/10.14421/ajis.2000.381.14-38>.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran (Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd)*. Studi Al-Quran. Jakarta Selatan: Teraju, 2003.

- Ichwan, Mohammad Nor. *Qur'anic Soteriology: Doktrin Teologis Tentang Keselamatan dan Nasib Pemeluk Agama Lain dalam Perspektif al-Qur'an*. Semarang: RaSAIL Media Group, 2019. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/49231/1/Moh.%20Nor%20Ichwan.pdf>.
- INSISTS: Committed to the Truth. "Latar Belakang," 22 Desember 2015. <https://insists.id/latar-belakang/>.
- INSISTS: Committed to the Truth. "Profil Pendiri," 22 Desember 2015. <https://insists.id/profil-peneliti/>.
- INSISTS: Committed to the Truth. "Visi Misi - INSISTS." Diakses 25 Oktober 2023. <https://insists.id/visi-dan-misi/>.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Agus Fahri Husein, Supriyanto Abdullah, dan Amirudin. 2 ed. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogyakarta, 2003.
- Jalaluddin, Mufti. "Wahyu Menurut William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman." *Ushuluna Jurnal Ilmu Ushuluddin* 7 (1 Desember 2021): 207–24. <https://doi.org/10.15408/ushuluna.v7i2.21512>.
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*. Diterjemahkan oleh F. Budi Hardiman. 1 ed. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1991.
- . *Sosiologi Sistematis*. Diterjemahkan oleh Alimandan. 1 ed. Jakarta: Bina Aksara, 1986.
- Miftahuddin, dan Irma Riyani. "Wahyu dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zayd." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (Juni 2018): 12–21. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v3i1.3127>.
- Mufidah, Fajriatul. "The Revelation in the Perspective of Mohammed Arkoun and Nasr Hamid Abu Zayd: A Comparative Study." Undergraduate, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2012. <http://digilib.uinsa.ac.id/20575/>.
- Mujib, Ahmad. "Hubungan Bahasa dan Kebudayaan." *Adabiyyāt: Jurnal Bahasa dan Sastra* 8, no. 1 (2009).
- "Mun'im Sirry: Mujtahid Mazhab Revisionis - Alif.ID." Diakses 21 Desember 2023. <https://alif.id/read/arivaie-rahman/munim-sirry-mujtahid-mazhab-revisionis-b223589p/>.
- Muzayyin. "Kritik Terhadap Konsep Tanzil Nasr Hamid Abu Zayd dan Implikasinya Terhadap Status al-Qur'an." *El-Mu'Jam. Jurnal Kajian Al Qur'an dan Al-Hadis* 1, no. 1 (5 Desember 2021): 27–47. <https://doi.org/10.33507/el-mujam.v1i1.333>.
- Nasir, Amin. "Sintesis Pemikiran M. Amin Abdullah dan Adian Husaini (Pendekatan dalam Pengkajian Islam)." *FIKRAH* 2, no. 1 (27 Juni 2014). <https://doi.org/10.21043/fikrah.v2i1.553>.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa dan Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 2006.
- Noldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser, dan Otto Pretzl. *The History of The Quran*. Diterjemahkan oleh Wolfgang H. Behn. Vol. 8. Brill, 2013.

- Nurmajah, Siti. “Relasi Wahyu dalam Tiga Agama Samawi (Kajian terhadap Pemikiran Mohammed Arkoun).” *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 18, no. 1 (10 Februari 2020): 1. <https://doi.org/10.24014/af.v18i1.7444>.
- “Pencarian Artikel Google Scholar.” Diakses 16 Desember 2023. https://scholar.google.co.id/scholar?hl=en&as_sdt=2005&scioldt=0%2C5&as_ylo=2003&as_yhi=2023&cites=4618401799277276714&scipsc=1&q=nasr+hamid+abu+zayd&btnG=&oq=Nasr+Hamid.
- “Pusat Studi Al-Quran.” Diakses 18 Desember 2023. <https://www.psq.or.id/>.
- Putra, Nusa, dan Santi Lisnawati. *Penelitian Kualitatif Pendidikan Agama Islam*. Pertama. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012.
- Qohhar, Mutsanna Abdul. “Konsep Desakralisasi al-Qur’an Menurut Nasr Hamid Abu Zayd.” Tesis, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2015.
- “Qur’an Kemenag.” <https://quran.kemenag.go.id/>
- Rahman, Arivaie. “Mun’im Sirry: Mujtahid Mazhab Revisionis.” *Alif.ID* (blog), 8 Oktober 2019. <https://alif.id/read/arivaie-rahman/munim-sirry-mujtahid-mazhab-revisionis-b223589p/>.
- Rahman, Fazlur. Diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin. *Tema Pokok al-Qur’an*. 1 ed. Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- Rahmat, Pupu Saeful. “Resume Ragam Penelitian Kualitatif.” *Jurnal Equilibrium* 5 (2019): 1–8. <https://doi.org/10.31227/osf.io/wtnzc>.
- Ritzer, George, dan Douglass J. Goodman. *Teori Sosiologi Modern*. Diterjemahkan oleh Alimandan. 6 ed. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, t.t.
- Rosyidin, Muhammad Abror. “Liberalisme dan Konservatisme dalam Kajian Islam Indonesia.” *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam* 8, no. 1 (2023).
- Saeed, Abdullah. *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab. 1 ed. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Qur’an Kaum Liberal*. 3 ed. Depok: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2012.
- Sansan Ziaul Haq. “Fenomena Wahyu Al-Quran.” *Jurnal Al-Fanar* 2, no. 2 (28 Februari 2020): 113–32. <https://doi.org/10.33511/alfanar.v2n2.113-132>.
- Setiawan, Asep. “Hermeneutika Al-Qur’an ‘Mazhab Yogya’ (Telaah Atas Teori Ma’nā-Cum-Maghzā Dalam Penafsiran Al-Qur’an).” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 17, no. 1 (2016): 67–94. <https://doi.org/10.14421/qh.2016.1701-04>.
- Shihab, Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Quran*. III. Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2015.
- Sirry, Mun’im. “Gara2 ada yg tanya sumber bacaan, saya pagi2.” Facebook - Mun’im Sirry, 25 November 2023. https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=800261045236468&id=100057577384763&mibextid=Zmo65R.
- . *Tradisi Intelektual Islam (Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama)*. Malang: Madani, 2015.
- . “‘Tuhan Berbahasa Arab?’” Facebook - Mun’im Sirry, 25 November 2023.

- https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=799994065263166&id=100057577384763&mibextid=Zmo65R.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Kitab Suci Agama-Agama*. Diterjemahkan oleh Dede Iswadi. 1 ed. Jakarta: Penerbit Teraju, 2005.
- Soekanto, Soerjono. *Karl Mannheim Sosiologi Sistematis*. Jakarta: Penerbit CV. Rajawali, 1985.
- Sunarwoto. “Naṣr Hāmid Abū Zayd dan Rekonstruksi Studi-Studi Alquran.” Dalam *Hermeneutika Alquran Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- Surbakti, Natangsa. “Kebebasan Akademik dan Otonomi Keilmuan Hukum di Indonesia.” *Jurisprudence* 1, no. 2 (September 2004).
- Syāhīn, Abd al-Sābūr. *Qiṣṣatu Abū Zayd wa Inḥisāru al-‘Almāniyyah fī Jāmi’ati al-Qāhirah*. Kairo: Dar al-I’tisham, 1995.
- Tasnur, Irvan. “Akar dan Perkembangan Konservatisme Islam dalam Perpolitikan Indonesia.” *Jurnal Review Politik* 9, no. 1 (2019).
- Tohir, M. “Al-Qur’an dalam Pandangan Hermeneutika Nasr Hamd Abu Zayd.” *al-Thiqah* 2, no. 1 (April 2019).
- Ulya. “Hermeneutika Double Movement Fazlur Rahman : Menuju Penetapan Hukum Bervisi Etis.” *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 12, no. 2 (2011): 111–27. <https://doi.org/10.18860/ua.v0i0.2385>.
- Undang-undang Republik Indonesia Tentang Pendidikan Tinggi, Pub. L. No. 12, § Bagian Kedua: Pengembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi, Pasal 8 (2012). <https://diktis.kemenag.go.id/prodi/dokumen/UU-Nomor-12-Tahun-2012-ttg-Pendidikan-Tinggi.pdf>.
- “VISI MISI – Pusat Studi Al-Quran.” Diakses 18 Desember 2023. <https://www.psq.or.id/visi-misi/>.
- Wati, Erika Aulia Fajar. “Sejarah Pewahyuan Al-Qur’an: Kajian atas Pendekatan Historis-Fenomenologis William Montgomery Watt: Kajian atas Pendekatan Historis-Fenomenologis William Montgomery Watt.” *Jurnal Studi Islam Kawasan Melayu* 4, no. 1 (2021).
- Watt, William Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statesman*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- YouTube. “[Democracy Project] Ulil Abshar Abdalla tentang Nasr Hamid Abu Zayd,” 15 Oktober 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=EXHi0gZLYm0>.
- Zahedi, Mohamed Sadiq, dan Majid Ebrahimi. “The Nature of Revelation: A Comparison of the Ideas of and Nasr Hamid Abu Zayd.” *Philosophical Meditations* 4, no. 12 (22 Mei 2014): 143–63.
- Zainol, Nur Zainatul Nadra, Latifah Abd Majid, dan Muhd Najib Abdul Kadir. “Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker.” *International Journal of Islamic Thought* 5, no. 1 (1 Juni 2014): 62–70. <https://doi.org/10.24035/ijit.05.2014.008>.
- Zainuddin, Darwin. *Dinamika dan Aktivitas Gerakan Liberalisasi Islam di Indonesia (Sebuah Tantangan Masa Depan Dakwah Islamiyah)*. Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Zayd, Naṣr Hāmid Abū. *Al-Imam al-Syafi’i wa Ta’sis al-Idiyulujjiyyah al-Wasathiyyah*. Kairo: Maktabah Madbouly, 1996.

- . *Kritik Wacana Agama*. Diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin. 1 ed. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003.
- . *Maḥmūm al-Naṣ (Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān)*. Maroko: al-Markaz al-Šaqāfi al-'Arabi, 2014.
- . *Naqd Khiṭāb al-Dīniy*. 4 ed. Kairo: Maktabah Madbouly, 2003.
- . *Tekstualitas Al-Qur'an (Kritik terhadap Ulumul Qur'an)*. Diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2001.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Lathifatul Asna
2. Tempat & Tgl. Lahir : Kudus, 30 Maret 2023
3. Alamat Rumah : Besito, Gebog, Kudus
HP : 085-725-296-873
E-mail : lathifaasna_2104028020@student.walisongo.ac.id

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal:
 - a. MI NU Al-Khurriyah 01 Besito (2005-2010)
 - b. MTs Manba'ul Ulum Gebog (2010-2013)
 - c. MA Unggulan Amanatul Ummah Surabaya (2014-2017)
 - d. UIN Walisongo Semarang (2017-2021)
2. Pendidikan Non-Formal:
 - a. PonPes Al-Furqon Tulis (2008-2014)
 - b. PonPes Nurul Ummah Pacet Mojokerto (2014-2017)
 - c. Ma'had al-Jami'ah UIN Walisongo Semarang (2017-2020)

C. Prestasi Akademik

- a. Juara 1 Debat Bahasa Arab UIN Walisongo Semarang (2018)
- b. Juara 2 Debat Bahasa Arab Festival Bahasa Asing (FBA) Ma'had al-Jami'ah UIN Walisongo Semarang (2018)
- c. Juara 3 Debat Bahasa Arab Musabaqah al-Lughah al-'Arabiyah (MLA) ke-7 IAIN Salatiga Se-Jateng DIY (2018)
- d. Best Student Ma'had al-Jami'ah Walisongo Semarang (2018)
- e. Wisudawan Terbaik Fakultas Ushuluddin dan Humaniora (2021)
- f. Artikel Terpilih dan Presentator Western Australia Indonesia Forum (WAIF) (2021)

D. Karya Ilmiah

- a. The Hermeneutics of Reception Toward Social Media Ethics in KH. Taufiqul Hakim's Interpretation On Chapter al-Hujurat Verses 6 and 10-13 (A Study of Tafseer al-Mubarak)
- b. Hermeneutics of Reception by Hans Robert Jauss: An Alternative Approach Toward Quranic Studies
- c. The Process of Human Creation in The View of HAMKA With The Nazhariyyat al-Siyaq Approach (Analysis of The Book of al-Azhar)

Semarang, 8 Desember 2023



Lathifatul Asna
NIM: 2104028020