

**DESAKRALISASI TEKS WAHYU:
KAJIAN TERHADAP PEMIKIRAN NASR HAMID ABU ZAID**

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
untuk melengkapi salah satu syarat guna memperoleh gelar Magister Agama

Oleh

Nama: Akbar Al Fahmy Hasbullah, M.Ed.

NPM: 2076137002

Program Studi: Filsafat Agama



**FILSAFAT AGAMA
PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
RADEN INTAN LAMPUNG
1444 H/2023**

**DESAKRALISASI TEKS WAHYU:
KAJIAN TERHADAP PEMIKIRAN NASR HAMID ABU ZAID**

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung
untuk melengkapi salah satu syarat guna memperoleh gelar Magister Agama

Oleh

Nama: Akbar Al Fahmy Hasbullah, M.Ed.

NPM: 2076137002

Program Studi: Filsafat Agama



Tim Pembimbing:

Dr. Suhandi, M.Ag.

Prof. Dr. H. M. Afif Anshori, M.Ag.

**FILSAFAT AGAMA
PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
RADEN INTAN LAMPUNG
1444 H/2023**

PERNYATAAN ORISINILITAS

Saya yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Akbar Al Fahmy Hasbullah, M.Ed.
NPM : 2076137002
Jenjang : Strata Dua (S2)
Program Studi : Filsafat Agama
Judul Tesis : **Desakralisasi Teks Wahyu: Kajian Pemikiran
Nasr Hamid Abu Zaid**

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Apabila ternyata di dalam naskah tesis ini dapat dibuktikan terdapat unsur-unsur jiplakan, saya bersedia diproses sesuai dengan peraturan yang berlaku .

Bandar Lampung, 20 Juni 2023
Saya yang menyatakan

A 1000 Rupiah postage stamp with a signature over it. The stamp features the Garuda Pancasila emblem and the text '1000', 'METERAI TEMPEL', and the serial number 'F3F3AKX216123687'.

Akbar Al Fahmy Hasbullah, M.Ed.
NPM. 2076137002

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Akbar Al Fahmy Hasbullah, M.Ed.
NPM : 2076137002
Jenjang : Strata Dua (S2)
Program Studi : Filsafat Agama
Judul Tesis : **Desakralisasi Teks Wahyu: Kajian Pemikiran
Nasr Hamid Abu Zaid**

Menyatakan bahwa dalam dokumen ilmiah Tugas Akhir (tesis) ini tidak terdapat bagian dari karya ilmiah lain yang telah diajukan untuk memperoleh gelar akademik di suatu lembaga Pendidikan Tinggi, dan juga tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang/lembaga lain, kecuali yang secara tertulis disitasi dalam dokumen ini dan disebutkan secara lengkap dalam daftar pustaka.

Dengan demikian saya menyatakan bahwa dokumen ilmiah ini bebas dari unsur plagiasi dan apabila dokumen ilmiah Tugas Akhir (tesis) ini di kemudian hari terbukti merupakan plagiasi dari hasil karya penulis lain dan/atau dengan sengaja mengajukan karya atau pendapat yang merupakan hasil karya penulis lain, maka penulis bersedia menerima sanksi akademik dan/atau sanksi hukum yang berlaku.

Bandar Lampung, 20 Juni 2023

Saya yang menyatakan

A 1000 Rupiah postage stamp with a signature over it. The stamp features the Garuda Pancasila emblem and the text 'REPUBLIK INDONESIA', '1000', and 'METERAI TEMPEL'. The serial number '1E3F3AKX216123687' is visible at the bottom left of the stamp.

Akbar Al Fahmy Hasbullah, M.Ed.

NPM. 2076137002

MOTTO

اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ

Artinya: Ikutilah orang yang tiada minta balasan kepadamu; dan mereka adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.

(Q.S. Yasin: 21)

خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ (رواه الطبراني)

Artinya: sebaik-baik manusia adalah orang yang paling bermanfaat bagi manusia.” (HR. Thabrani)



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
PROGRAM PASCA SARJANA (PPs)

Jl. ZA Pagar Alam Kedaton Bandar Lampung Telp (0721)5617070

PERSETUJUAN PEMBIMBING & KETUA PRODI

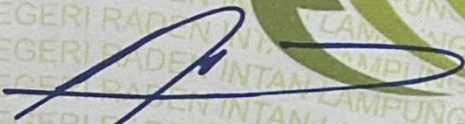
Judul Tesis : **Desakralisasi Teks Wahyu: Kajian Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid**
Nama : **Akbar Al Fahmy Hasbullah, M.Ed.**
NPM : **2076137002**
Program studi : **Filsafat Agama**

MENYETUJUI

Untuk Diujikan dan Dipertahankan Dalam Sidang Terbuka
Program Studi Magister Filsafat Agama
UIN Raden Intan Lampung

Pembimbing I

Pembimbing II


Dr. Suhandi, M.Ag.
NIP. 197111171997031003


Prof. Dr. H. M. Afif Anshori, M.Ag.
NIP. 196003131989031004

Ketua Prodi

Ilmu Al-Quran Tafsir Dan Filsafat Agama


Dr. Hj. Siti Badi'ah, M.Ag.
NIP. 197712252003122001



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
PROGRAM PASCA SARJANA (PPs)**

Jl. ZA Pagar Alam Kedaton Bandar Lampung Telp (0721)5617070

PENGESAHAN

Tesis dengan judul “Desakralisasi Teks Wahyu: Kajian Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid”
oleh Akbar Al Fahmy Hasbullah, M.Ed. NPM: 2076137002 Program Pascasarjana Filsafat
Agama telah diujikan dalam Sidang Terbuka Pada Hari Selasa, 20 Juni 2023.

Tim Penguji

Ketua Sidang : Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, M.Si. (.....)

Sekretaris : Dr. Hj. Siti Badi'ah, M.Ag. (.....)

Penguji I : Dr. Imam Iqbal, S.Fil.I., M.Si. (.....)

Penguji II : Dr. Suhandi, M.Ag. (.....)

Penguji III : Prof. Dr. H. M. Afif Anshori, M.Ag. (.....)

Tanggal Lulus Ujian : 20 Juni 2023

Mengetahui

Direktur Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung

Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, M.Si.

NIP. 198008012003121001

KATA PENGANTAR

Tiada kata indah yang lebih pantas untuk peneliti tulis selain ungkapan syukur kehadirat Allah swt, yang telah memberikan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya, sehingga peneliti dapat menyelesaikan tesis ini. Shalawat serta salam senantiasa tersanjung agungkan kepada junjungan Nabi Agung Muhammad SAW, yang telah mewariskan dua sumber cahaya kebenaran dalam perjalanan manusia hingga akhir zaman yaitu *Al-Quran* dan *Al-Hadits*. Tesis yang berjudul **“Desakralisasi Teks Wahyu: Kajian Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid”** ini, disusun untuk memperoleh gelar magister agama pada Program Pascasarjana Prodi Filsafat Agama UIN Raden Intan Lampung.

Pada kesempatan ini penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penyelesaian tesis ini, di antaranya:

1. Bapak Prof. Dr. Wan Jamaluddin, Ph. D., selaku Rektor UIN Raden Intan Lampung yang telah memberikan kesempatan kepada peneliti untuk menimba ilmu pengetahuan di kampus tercinta UIN Raden Intan Lampung;
2. Bapak Prof. Dr. Ruslan Abdul Ghofur, M.S.I, selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung beserta staf pimpinan dan karyawan yang telah berkenan memberikan kesempatan dan bimbingan kepada peneliti selama studi;
3. Ibu Dr. Hj. Siti Badi'ah, M.Ag., selaku Ketua Prodi sekaligus sebagai pembimbing II yang telah bersusah payah meluangkan waktu, tenaga, dan pikiran, serta memberikan pengarahan dalam penyelesaian tesis ini;
4. Bapak Dr. H. Suhandi, M.Ag., selaku Dosen Pembimbing I dan Prof. Dr. H. M. Afif Anshori, M.Ag. selaku Dosen Pembimbing II, yang dengan susah payah memberikan bimbingan dan pengarahan secara ikhlas dalam penyelesaian tesis ini;
5. Bapak dan ibu dosen Program Pascasarjana Prodi Filsafat Agama UIN Raden Intan Lampung yang telah ikhlas memberikan ilmu-ilmu dan motivasi kepada peneliti dalam menyelesaikan studi di kampus ini;
6. Kepala Perpustakaan UIN Raden Intan Lampung, beserta staf yang telah turut membantu memberikan data berupa literatur sebagai sumber dalam penelitian tesis ini;
7. Kepala Perpustakaan Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, juga kepala Perpustakaan Program pascasarjana UIN

Raden Intan Lampung beserta staf yang juga berperan besar dalam membantu peneliti mendapatkan literatur;

8. Kedua orang tua yang tercinta, H. Hasanudin BS dan Ibu Yohanah yang telah memberikan bimbingan, dukungan moral, dan spiritual selama studi, serta senantiasa memberikan kasih sayang yang tidak ternilai harganya dan selalu memberikan dorongan serta pengertiannya selama masa studi di UIN Raden Intan Lampung;
9. Istri tercinta Intan Muflihah, M.Pd.I., dan putra/I kami Aesya Misykah Reyhana dan Alzam Rafardan, mereka jualah salah satu alasan kenapa studi ini harus segera diselesaikan;
10. Keluarga besar IKPM Gontor Cab. Lampung, teman-teman di prodi FA, serta guru-guru di SD Islam At-Tamam yang telah memberikan motivasi dan dukungan dan yang selalu ada dalam kebersamaan, baik suka maupun duka, serta semua orang yang terlibat dalam menyelesaikan tesis ini yang selalu setia menemani dan memberikan motivasi demi terselesaikannya tesis ini.

Semoga amal dan jasa, yang telah diberikan dicatat oleh Allah swt, sebagai amal ibadah dan mendapatkan ridha dari Allah swt. Akhir kata, peneliti sadar bahwa tesis ini masih sangat jauh dari kata sempurna dan banyak sekali kekurangan. Bahkan jika tanpa dibimbing oleh pembimbing peneliti tidak mampu berbuat apa-apa. Hal ini disebabkan karena keterbatasan ilmu yang peneliti miliki.

Untuk itu, dengan segala kerendahan hati peneliti mengharapkan kritik dan saran yang sifatnya membangun dari para pembaca demi perbaikan dan penyempurnaan tesis ini. Mudah-mudahan penelitian ini bermanfaat bagi peneliti secara pribadi dan bagi para pembaca sekalian, serta menjadi amal shalih. Amiin ya rabbal'alam.

Bandar Lampung, 6 Juni 2023



Akbar Al Fahmy Hasbullah
NPM.2076137002

ABSTRAK

Sebuah pemikiran memiliki peran yang penting bagi seseorang. Jika benar pemikirannya maka akan berdampak kepada suatu pemahaman yang mengarah kepada baiknya sikap serta perilakunya. Namun, jika rusak pemikirannya maka sangat berakibat kepada rusaknya sikap serta perilakunya dan bahkan bisa berdampak kepada rusaknya keimanan seseorang. Nasr Hamid Abu Zaid adalah salah seorang cendekiawan yang sangat kontroversial, salah satu ulama Islam modernis. Abu Zaid tidak takut untuk mengkritik keaslian dan kesucian teks wahyu dengan mencetuskan konsep desakralisasi teks wahyu. Hal itulah yang mendorong peneliti untuk membuat makalah berbasis kajian terhadap konsep desakralisasi teks wahyu dan implikasinya terhadap studi Al-Qur'an.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan mengambil data primer dan sekunder dari literatur (*library research*). Analisis data yang digunakan adalah analisis isi, yaitu teknik yang digunakan untuk menganalisis dan memahami teks. Berdasarkan hasil penelitian diketahui bahwa faktor utama yang melatar belakangi konsep desakralisasi teks wahyu oleh Abu Zaid adalah pengaruh paham marxisme, pendekatan metodologis studi sastra dan penggunaan metode hermeneutika untuk menafsirkan teks wahyu dalam al-Qur'an. Berdasarkan ketiga faktor tersebut, maka Abu Zaid berani dan yakin mencetuskan konsepnya. Konsep tersebut lahir dari ide dan pemikirannya yang kontroversial, dan yang terpenting adalah: (1) Teks wahyu merupakan produk budaya; (2) teks wahyu adalah fenomena sejarah; (3) al-Qur'an adalah teks dan karya Muhammad yang manusiawi; (4) teks wahyu tidak lebih dari teks Arab biasa, seperti teks lainnya; (5) teks wahyu boleh ditafsirkan siapa saja, bahkan seorang ateis, dan (6) fase konsep turunnya teks wahyu menurutnya tidak sepenuhnya *tanzil* namun ada peran *ta'wil* Nabi. Kemudian penelitian ini pun mengungkap dampak negatif konsep tersebut terhadap perkembangan studi al-Qur'an, diantaranya yang paling kritis adalah: (1) dekonstruksi al-Qur'an; (2) relativisme interpretasi; dan (3) ketidakpercayaan dan penghinaan terhadap ulama.

Kata Kunci: *Al-Qur'an, Nasr Hamid Abu Zaid, Teks, Wahyu, Desakralisasi.*

ABSTRACT

A thought has an important role for someone. If the thought is correct, it will have an impact on an understanding that leads to good attitudes and behavior. However, if one's thinking is damaged, it will greatly damage one's attitude and behavior and can even impact one's faith. Nasr Hamid Abu Zaid is one of the most controversial scholar, one of the clerics of modernist Islam. Abu Zaid was not afraid to criticize the authenticity and sanctity of the revealed text by instigating the concept of desacralization of the revealed text. This is what prompted the researcher to create a paper based on a study of the concept of desacralization of the text of revelation and its implications for the study of the Qur'an.

This study used a qualitative method by taking primary and secondary data from the literature (library research). The data analysis used is content analysis, namely the technique used to analyze and understand text. Based on the research results, it is known that the main factors behind the concept of desacralization of the text of revelation by Abu Zaid are the influence of Marxism, a methodological approach to literary studies and the use of the hermeneutical method to interpret the text of revelation in the Qur'an. Based on these three factors, Abu Zaid was brave and confident in coming up with the concept. The concept was born from his controversial ideas and thoughts, and most importantly: (1) Revelation texts are cultural products; (2) the text of revelation is a historical phenomenon; (3) the Qur'an is the humane text and work of Muhammad; (4) the text of the revelation is nothing more than an ordinary Arabic text, like any other text; (5) Anyone can interpret the text of revelation, even an atheist, and (6) according to him, the concept phase of the revelation text is not completely *tanzil*, but there is the role of the Prophet's *ta'wil*. Then this research also reveals the negative impact of this concept on the development of al-Qur'an studies, among which the most critical are: (1) deconstruction of the Qur'an; (2) interpretation relativism; and (3) distrust and contempt of the clergy.

Keywords: Al-Qur'an, Nasr Hamid Abu Zaid, Text, Revelation, Desacralization.

المُلخَص

الفكر له دور مهم لشخص ما. إذا كان الفكر صحيحًا ، فسيكون له تأثير على الفهم الذي يؤدي إلى المواقف والسلوكيات الجيدة. ومع ذلك، إذا تضرّر تفكير المرء، فإنّه سيضّر بشكل كبير بموقفه وسلوكه ويمكن أن يؤثر حتى على إيمانه. نصر حميد أبو زيد هو أحد أكثر الحداثيين الجدلي، وهو من رجال الدين الليبراليين. لم يكن أبو زيد يخشى انتقاد أصالة وحرمة نص الوحي من خلال التحريض على مفهوم تدنيسية نص الوحي. وهذا ما دفع الباحث إلى تأليف ورقة مبنية على دراسة لمفهوم تدنيسية نص الوحي وآثاره على دراسة القرآن.

استخدمت هذه الدراسة طريقة نوعية من خلال أخذ البيانات الأولية والثانوية من الأدبيات (بحث المكتبة). تحليل البيانات المستخدمة هو تحليل المحتوى ، أي التقنية المستخدمة لتحليل وفهم النص. بناءً على نتائج البحث ، من المعروف أن العوامل الرئيسية وراء مفهوم تدنيسية عن النص المنزل لأبي زيد هي تأثير الماركسية ، ونهج المنهج للدراسات الأدبية ، واستخدام المنهج الهيرمينوطيقي لتفسير النص المنزل في القرآن. بناءً على هذه العوامل الثلاثة، كان أبو زيد شجاعًا وواثقًا في ابتكار المفهوم. نشأ هذا المفهوم من أفكاره وأفكاره المثيرة للجدل ، وأهمّها: (1) نصوص الوحي منتج ثقافي، (2) نص الوحي ظاهرة تاريخية، (3) القرآن هو النص الإنساني وعمل محمد، (4) أن نص الوحي ليس أكثر من نص عربي عادي كأبي نص آخر، (5) يمكن لأي شخص أن يفسر نص الوحي ، حتى ولو كان ملحدًا ، (6) وبالنسبة له ، فإن مرحلة المفهوم لنص الوحي ليست تنزيلاً بالكامل ، ولكن هناك دور تأويل النبي. ثم يكشف هذا البحث عن الأثر السلبي لهذا المفهوم على تطور دراسات القرآن ، ومن أهمها: (1) تفكيك القرآن، (2) نسبية التفسير، (3) وعدم الثقة وازدراء نحو رجال الدين.

الكلمات المفتاحية: القرآن، نصر حميد أبو زيد، نص، نزول، تدنيسية.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Mengenai transliterasi Arab-Latin ini digunakan sebagai pedoman Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543b/U/1987, sebagai berikut :

1. Konsonan

| Arab | Latin | Arab | Latin | Arab | Latin | Arab | Latin |
|------|----------|------|-------|------|------------------------------|--|-------|
| ا | A | ذ | Dz | ظ | Zh | م | M |
| ب | B | ر | R | ع | ' (Koma terbalik di atas) | ن | N |
| ت | T | ز | Z | | | و | W |
| ث | Ts | س | S | غ | Gh | ه | H |
| ج | J | ش | Sy | ف | F | ء (Apostrof, tetapi tidak dilambangkan apabila terletak di awal kata) | |
| ح | <u>H</u> | ص | Sh | ق | Q | | |
| خ | Kh | ض | Dh | ك | K | | |
| د | D | ط | Th | ل | L | ي | Y |

2. Vokal

| Vokal Pendek | | Contoh | Vokal Panjang | | Contoh | Vokal Rangkap | |
|--------------|---|--------|---------------|---|---------|---------------|----|
| ----- | A | جَدَل | ا | Â | سَارَ | ي...ي | Ai |
| ----- _ | I | سَيَل | ي | Î | قَيْلَ | و...و | Au |
| ----- و | U | ذُكِرَ | و | Û | يَجُورَ | | |

3. Ta Marbutah

Ta Marbutah yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasroh* dan *dhammah*, transliterasinya adalah / t /. Sedangkan *ta marbutah* yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah / h /. Seperti kata : *Thalhah*, *Raudhah*, *Jannatu al-Na'im*.

4. *Syaddah* dan Kata Sandang

Dalam transliterasi, tanda *syaddah* dilambangkan dengan huruf ganda yang diberi tanda *syaddah*. Seperti kata : *Nazzala, rabbana*. Sedangkan kata sandang “*al*” tetap ditulis “*al*”, baik pada kata yang dimulai dengan huruf *qamariyyah* maupun *syamsiyyah*. Contohnya: *al-Markaz, al-Syamsu*.¹

5. Singkatan

1. SWT = Subhanahu wata’ala
2. SAW = Shallallahu alaihi wasalam
3. As = Alaihi al-Salam
4. M = Masehi
5. QS = Quran dan Surat
6. H. = Hijriyah
7. r.a = Radhiyallahu anhu
8. w = Wafat

¹*Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Mahasiswa* (Lampung : IAIN Raden Intan, 2022), 20-21.

DAFTAR ISI

| | |
|--|------------|
| HALAMAN JUDUL | 1 |
| PERNYATAAN ORISINILITAS | i |
| PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI | ii |
| MOTTO | iii |
| PERSETUJUAN | iv |
| PENGESAHAN | vi |
| KATA PENGANTAR | vii |
| ABSTRAK | ix |
| PEDOMAN TRANSLITERASI | xii |
| DAFTAR ISI | xiv |
| BAB I PENDAHULUAN | |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Rumusan Masalah | 9 |
| C. Tujuan Penelitian dan Manfaat Penelitian | 10 |
| D. Telaah Pustaka | 10 |
| E. Kerangka teoritik | 12 |
| F. Metode penelitian | 13 |
| G. Teknik Analisis Data | 16 |
| H. Sistematika Pembahasan | 19 |
| BAB II DISKURSUS TEORI WAHYU DAN DESAKRALISASI | |
| A. Wahyu | 21 |
| 1. Definisi Wahyu secara Etimologi dan Terminologi | 21 |
| 2. Karakteristik Wahyu | 24 |
| 3. Jenis-Jenis Wahyu | 25 |
| 4. Wahyu dalam Pandangan Filsuf Barat | 27 |
| 5. Wahyu dalam Pandangan Filsuf Islam | 28 |
| B. Sejarah Pemeliharaan Otentisitas Wahyu | 30 |
| 1. Cara Penyampaian Wahyu | 30 |
| 2. Tahapan Turunnya Wahyu kepada Rasulullah SAW | 31 |
| 3. Muatan Wahyu Secara Global | 34 |
| 4. Sejumlah Bukti Kuat Otentisitas Wahyu | 35 |
| C. Desakralisasi Wahyu | 37 |
| 1. Definisi Desakralisasi Wahyu | 37 |
| 2. Upaya-upaya Desekaralisasi Wahyu | 38 |
| 3. Desakralisasi Wahyu Perspektif Johann Solomo Semler (1725-1791) dan Schleiermacher (1768-1834) | 40 |
| 4. Antara Metodologi Tafsir dan Hermeneutika | 44 |
| BAB III PEMIKIRAN NASR HAMID ABU ZAID | |
| A. Riwayat Hidup Nasr hamid Abu Zaid | 48 |

| | |
|--|----|
| B. Sosio Kultur Akademis Nasr hamid Abu Zaid | 49 |
| C. Karya-Karya Nasr Hamid Abu Zaid | 56 |
| D. Pokok-Pokok Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid | 57 |
| E. Pemikiran tentang Wahyu | 70 |

BAB IV PEMBAHASAN & HASIL PENELITIAN

| | |
|---|----|
| A. Konsep Desakralisasi Teks wahyu Nasr hamid Abu Zaid | 77 |
| 1. Kerangka Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid | 79 |
| 2. Perangkat Metodologi Nasr Hamid Abu Zaid dalam Analisis Teks Wahyu | 80 |
| a) Studi Sastra | 80 |
| b) Pengaruh Marxisme | 85 |
| c) Hermeneutika | 86 |
| B. Implikasi Konsep Desakralisasi Teks Wahyu Nasr hamid Abu Zaid terhadap Studi Pemikiran Al-Qur'an Saat Ini | 92 |
| C. Kajian terhadap Konsep Desakralisasi Teks Wahyu Nasr hamid Abu Zaid.... | 94 |

BAB V PENUTUP

| | |
|----------------------|-----|
| A. Kesimpulan | 101 |
| B. Saran-saran | 103 |

| | |
|-----------------------------|------------|
| DAFTAR PUSTAKA | 104 |
|-----------------------------|------------|

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Teks wahyu yang tertuang dalam al-Qur'an adalah mukjizat Islam yang abadi dan senantiasa berdampingan dengan kemajuan ilmu pengetahuan. Ia diturunkan Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw. untuk mengiring manusia dari kondisi yang gelap menuju yang terang, serta membimbing mereka ke jalan yang lurus.¹

Allah Swt. telah mengabarkan kepada kita bahwa al-Qur'an senantiasa terjaga keotentikannya, sebagaimana Allah Swt. menjaga kesakralannya ketika turun ke bumi, tak satupun setan yang mampu menyentuh maupun mereka daya atasnya.² Firman-Nya:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

“Sesungguhnya Kami yang menurunkan al-Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.” (Qs. Al-Hijr: 9)³

Allah Swt. meyakinkan kebenaran al-Qur'an dan juga menantang bagi siapapun yang meragukan kebenaran al-Qur'an untuk membuat yang semisal al-Qur'an. Demikian pula Allah Swt. telah memastikan bahwa tak satupun jin maupun manusia dapat menandinginya, bahkan meskipun mereka seluruhnya berkumpul untuk itu. Firman-Nya:

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ

وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

¹ Manna' Khalil al-Qatan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Mudzakir AS., (Jakarta: Litera AntarNusa, 2004), h. 1.

² Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, (Bandung: Mizan Media Utama, 1980), h. 23.

³ Al-Qur'an al-Karim, (Damaskus: Dar Ibnu 'Ashashah, 1403 H.), h. 262.

“Katakanlah, Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa al-Qur’an ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan dia, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain”.” (Qs. Al-Isra’: 88)⁴

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ ۗ مُفْتَرِيْتٍ وَّادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ
اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ

“Bahkan mereka mengatakan, Muhammad telah membuat-buat al-Qur’an itu.” Katakanlah, (Kalau demikian), maka datangkanlah sepuluh surat yang dibuat-buat yang menyamainya, dan panggillah orang-orang yang kamu sanggup (memanggilnya) selain Allah, jika kamu memang orang-orang yang benar.” (Qs. Al-Hud:13).⁵

وَاِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ ۗ وَّادْعُوا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ
اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۗ اِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وُقُوْدُهَا النَّاسُ وَاَلْحِجَارَةُ ۗ
اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang al-Qur’an yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), maka buatlah satu surat (saja) yang semisal al-Qur’an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar. Maka jika kamu tidak dapat membuat(nya) dan pasti kamu tidak akan dapat membuat(nya), peliharalah dirimu dari neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan bagi orang-orang kafir. (Qs. Al-Baqarah: 23-24)⁶

Jadi, al-Qur’an adalah satu-satunya kitab suci yang menyatakan dirinya bersih dari keraguan (*lā raiba fīh*), dijamin keseluruhan isinya (*wa innā lahu lahāfīẓun*), dan tiada mungkin dibuat tandingannya (*lā yaṭuna bimīshihī*). Oleh

⁴ Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, (al-Madinah al-Munawarrāh: Mujamma’ al-Malik Fahd li Tiba’ah al-Mushaf asy-Syarif, 1418 H), h. 391.

⁵ Departemen Agama RI, *al-Qur’an...*, h. 437.

⁶ Abu Umar Abdillah, *Terapi Kerasukan JIL*, (Solo: Wacana Ilmiah Press [WIP], 2006), h. 88-90.

karena itu, kaum muslimin yakin bahwa al-Qur'an adalah *lafzan wa ma'nan* (baik lafadz maupun maknanya) dari Allah.⁷

Sudah menjadi *sunnatullāh* bahwa kaum orientalis-liberalis, baik dari kalangan barat maupun manusia non barat yang sudah *westernized* (para orientalis-misionaris) akan senantiasa memusuhi dan mempengaruhi umat Islam agar mengamini pandangan-pandangan mereka.⁸ Mereka ingin umat Islam melakukan seperti apa yang mereka lakukan, menggugat dan mempersoalkan sesuatu yang sudah jelas dan mapan, sehingga timbul keraguan terhadap yang shahih dan benar. Untuk memberi kesan seolah-olah objektif dan otoritatif, para orientalis-misionaris ini biasanya berkedok sebagai pakar (*expert scholars*) mengenai bahasa, sejarah, agama, dan *tamadun* (kebudayaan) Timur, baik yang Jauh (*For Eastern*, seperti Jepang, Cina dan India) maupun yang Dekat (*Near Eastern*, seperti Persia, Mesir dan Arabia).⁹

Salah satu objek sasaran tembak para orientalis dan misionaris terhadap sesuatu yang sudah jelas dan mapan dalam Islam adalah terkait otentisitas dan kesakralan teks wahyu dalam kitab suci al-Qur'an. Pada tahun 1927, Alphonse Mingana, pendeta Kristen asal Irak dan mantan guru besar di Universitas Birmingham, Inggris, mengumumkan bahwa:

*“The time surely come to subject the text of the Kuran to the same criticism as that to which we subject the Hebrew and Aramaic of the Jewish Bible, and the Greek of the Christian scriptures.”*¹⁰

“Sudah tiba saatnya sekarang untuk melakukan studi kritis terhadap teks wahyu (al-Qur'an) sebagaimana telah kita lakukan terhadap kitab suci Yahudi yang berbahasa Ibrani-Arami dan kitab suci Kristen yang berbahasa Yunani.”

⁷ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular- Liberal*, (Jakarta: Gema Insani [GIP], 2006), h. 305.

⁸ Hal ini sesuai firman Allah Swt.:

“Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka.” (al-Baqarah [2]: 120). (Lihat Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, ..., h. 32).

⁹ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani [GIP], 2008), h. 2-3.

¹⁰ Alphonse Mingana, “*Syriac Influence on the Style of the Kuran*”, dalam *Journal John Rylands University Library*, (Manchester: 1927), Vol. XI: 77-79. Lihat juga Syamsuddin Arif, “*al- Quran, Orientalis dan Luxenberg*”, dalam *al-Insan, Jurnal Kajian Islam*, (Jakarta: 2005), Vol. 1, No.1: 9.

Seruan semacam ini dilatarbelakangi oleh kekecewaan sarjana Kristen dan Yahudi terhadap kitab suci mereka dan juga disebabkan oleh kecemburuan mereka terhadap umat Islam dan kitab suci al-Qur'an.¹¹

Tentu saja Mingana bukan yang pertama kali melontarkan seruan semacam itu, dan ia juga tidak sendirian. Jauh sebelum dia, tepatnya pada tahun 1834 di Leipzig (Jerman), seorang orientalis bernama Gustaf Flugel menerbitkan mushaf hasil kritik filologinya. Naskah yang dibuatnya itu ia namakan *Corani Textus Arabicus*. Kemudian muncul Theodor Noldeke yang ingin merekonstruksi sejarah al-Qur'an dalam karyanya *Geschichte des Qorans* (1869), sebuah upaya yang belakangan ini ditiru oleh segelintir kaum liberal di Indonesia.

Kemudian pada tahun 1937 datang Arthur Jeffery yang berambisi membuat edisi kritis al-Qur'an, mengubah Mushaf Utsmani yang ada dan menggantikannya dengan mushaf baru. Orientalis asal Australia yang pernah mengajar di American University Cairo dan menjadi guru besar di Columbia University ini, konon ingin merestorasi teks al-Qur'an berdasarkan *kitab al masahif* karya Ibnu Abi Dawud as Sijistani yang ditengarai merekam bacaan-bacaan dalam beberapa mushaf tandingan (*rival codices*). Jefery bermaksud meneruskan usaha Gotthelf Bergstrasser dan Otto Pretzl, dua orientalis Jerman yang pernah berjibaku mengumpulkan foto lembaran-lembaran naskah (manuskrip) al-Qur'an dengan tujuan membuat edisi kritis al-Qur'an. Proyek tersebut gagal karena semua arsipnya di Munich hancur musnah tertimpa bom saat Perang Dunia Kedua berkecamuk.¹²

Berlanjut hingga kini, para orientalis terus-menerus mengaplikasikan metodologi Bibel dalam studi al-Qur'an. Baru-baru ini ketika mereview *Die Syro-Aramaeische Lesart des Koran; Ein Beitrag zur Entschlusselung der Qur'ansprache* (Cara membaca al-Qur'an dengan bahasa Syria-Aramaik: Sebuah sumbangsih upaya pemecahan kesulitan memahami bahasa al-Qur'an),

¹¹ Perlu diketahui bahwa mayoritas ilmuwan dan cendekiawan Kristen sudah lama meragukan otentisitas Bible. Mereka terpaksa menerima kenyataan pahit bahwa Bible yang ada di tangan mereka sekarang ini terbukti bukan asli, alias palsu. Terlalu banyak campur tangan manusia di dalamnya, sehingga sukar untuk dibedakan mana yang benar-benar Wahyu dan mana yang bukan. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Kurt Aland dan Barbara Aland. Lihat Syamsuddin Arif, "al-Qur'an, Orientalis...", Vol. 1, No. 1: 10.

¹² Syamsuddin Arif, *Orentalis dan Diabolisme...*, h. 4-5.

karya Christoph Luxernberg, Robert R. Phenix Jr. and Cornelia B. Horn menyatakan:

*“Not in the history of commentary on the Qur’an has a work like this been produced. Similar works can only be found in the body of text-critical scholarship on the Bible.”*¹³

“Tidak di dalam sejarah tafsir al-Qur’an seperti ini pernah dihasilkan. Karya-karya yang sama hanya dapat ditemukan di dalam bentuk keserjanaan kritik teks Bibel.”

Akibat penerapan *biblical criticism* dalam studi al-Qur’an, para orientalis melontarkan berbagai pendapat yang kontroversial mengenai al-Qur’an seperti: al-Qur’an telah mengalami berbagai penyimpangan; standarisasi al-Qur’an disebabkan rekayasa politik dan manipulasi kekuasaan; Utsman bin Affan Ra. salah karena telah mengkodifikasi al-Qur’an; perlunya mewujudkan al-Qur’an edisi kritis; al-Qur’an ditulis bukan dengan bahasa Arab, tetapi bahasa Aramaik; al-Qur’an adalah karangan Muhammad Saw.; terdapat sejumlah kesalahan dalam penulisan al-Qur’an; tidak ada di dalam al-Qur’an yang orisinal dan berasal dari langit karena wujudnya pengaruh Yahudi-Kristen yang sangat dominan dalam al-Qur’an, tindakan menyamaratakan *qira’ah mutawatirah* dengan *qira’ah syazzah*, tindakan mengubah kata dan kalimat dalam al-Qur’an, dan lain sebagainya.¹⁴

Sayangnya, langkah-langkah para orientalis dan misionaris Yahudi-Kristen yang menyerang dan mendekonstruksi kitab suci al-Qur’an dengan menggunakan metodologi Bibel justru secara latah ditiru dan diikuti oleh kalangan cendekiawan modernis Islam, di antaranya adalah Fazlurahman, M. Arkoun, Syahrur dan Nasr Hamid Abu Zaid.¹⁵

Hanya saja pemikiran para cendekiawan modernis Islam terkait kitab suci al-Qur’an tidak dibahas semuanya dalam penelitian ini. Penelitian ini

¹³ Robert R. Phenix Jr. and Cornelia B. Horn, Christoph Luxernberg (ps), *Die syro- aramaeische Lesart des Koran; Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Qur’ansprache*, dalam *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, (Berlin: 2003), Vol. 6, No. 1: 164.

¹⁴ Adnin Armas, *Metodologi Orientalis dalam Studi al-Qur’an*, dalam *Jurnal Islamia*, (Jakarta: 2005), Vol. 2, No. 3: 28.

¹⁵ Henri Shalahuddin, *Menimbang Framework Studi Tafsir*, dalam *Jurnal Islamia*, (Jakarta: 2009), Vol. 5, No. 1: 33.

lebih difokuskan kepada pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid yang fenomenal lagi kontroversial terkait otoritas teks al-Qur'an. Mengapa peneliti lebih memilih nasr Hamid dari ketiga cendekiawan lainnya, pasalnya, dia memiliki perspektif unik terhadap teks wahyu dibandingkan Fazlurahman, M. Arkoun, Syahrur.¹⁶ Ia berpandangan bahwa historitas teks, realitas, budaya, dan bahasa (yaitu Bahasa Arab) menunjukkan bahwa teks wahyu adalah teks manusiawi (*nass insani*).¹⁷ Dengan kata lain, ia telah meletakkan drajat teks wahyu sejajar dengan teks-teks bahasa lainnya dalam budaya. Maka al-Qur'an dalam pandangan fisiknya adalah produk budaya (*muntaj tsaqafiy*)¹⁸ bangsa Arab yang berada dalam genggaman manusia (*textus receptus*) serta terbuka terhadap berbagai macam penafsiran yang ingin dicapai oleh siapa saja dengan kepentingan mereka masing-masing.

Alasan lain penelitian ini lebih difokuskan kepada pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid yang kontraversial terkait al-Qur'an, karena tidak sedikit dari mahasiswa, dosen sampai kalangan cendekiawan yang kagum dan gandrung pada pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid yang kontroversial tersebut. M. Amin Abdullah, Rektor UIN Yogyakarta, misalnya, dalam sebuah perbincangan dengan Ulil Abshar Abdalla dari Jaringan Islam Liberal (JIL), 30 Agustus 2004, secara berlebihan menyampaikan pengagumannya kepada pemikiran Nasr Hamid yang dikenalnya melalui sejumlah buku karangannya, saat dia berkunjung ke Paris. Setelah membaca buku-buku tersebut, dia berkomentar:

“Ternyata isinya memang bagus dan sesuai dengan perkembangan studi Islam kontemporer. Saya kira, tema seperti *Naqd al-Kitab ad Dini'* merupakan tema yang cocok untuk dibahas (diajarkan?) di lingkungan IAIN atau PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam).”¹⁹

Pengaguman berlebihan lainnya terhadap Nasr Hamid juga ditulis oleh Moch. Nur Ichwan terhadap gurunya di Leiden University ini. Disebutkan

¹⁶ Kata “desakralisasi” berasal dari kata dasar “sakral” yang bermakna “suci; keramat.” (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), hlm 684). Jadi, desakralisasi bermakna tidak menganggap suci atau keramat (sesuatu). Jika kata “desakralisas” disandingkan dengan “al-Qur'an, maka artinya adalah tidak menganggap al-Qur'an itu sebagai sesuatu yang suci atau keramat (dimuliakan).

¹⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Kitab al-Diniy* (Kairo: Sina li al-Nasyr, Cet.2, 1994), 126.

¹⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imam al-Syafi'i wa Ta'asis al-Aidiulujiyyat al-Wasatiyyat* (Imam Syafi'i dan Pembentukan Ideologi Moderat), (Beirut: Al Markaz al-Tsaqafi al-Arabi. 2007), 2002.

¹⁹ Lihat Henri Shalahuddin, *al-Qur'an Dihujat*, (Jakarta: al-Qalam, kelompok Gema Insani (GIP), 2007), h. 86.

dalam Master Tesisnya yang telah diterbitkan dalam bahasa Indonesia, dia menulis, “Teori hermeneutika al-Qur’an Nasr Hamid Nasr Hamid adalah salah satu contoh yang paling baik dari *trend* ini.”²⁰

Fenomena pengaguman terhadap Nasr Hamid diperagakan oleh seorang intelektual yang mengajar di IAIN Sunan Ampel Surabaya, Suhalwi Ruba, di depan para muridnya. Bagaimana mungkin seorang dosen yang bernama Suhalwi Rumba, 51 tahun, pada 5 Mei 2006 lalu, secara sadar dan meyakinkan menginjak-injak *Lafazh* Allah di hadapan mahasiswanya untuk memberikan doktrin bahwa posisi al-Qur’an benar-benar hasil budaya manusia. Alasannya karena dia menganggap bahwa al-Qur’an sebagai kalam Allah adalah makhluk ciptaan-Nya, sedangkan al-Qur’an sebagai *Mushaf* adalah budaya karena bahasa Arab, huruf hijaiyah, dan kertas merupakan hasil karya cipta manusia. “Sebagai budaya, al-Qur’an tidak sakral (suci). Yang sakral adalah Kalamullah secara substantif,” tuturnya seperti yang dilaporkan majalah GATRA, edisi 7 Juni 2006.²¹

Pengaguman secara berlebihan terhadap Nasr Hamid juga diperagakan oleh seorang mahasiswa Fakultas Syariah IAIN Semarang, M. Kholidul Adib Ach. Hanya berdasarkan buku karangan Abu Zaid yang berjudul *al-Imām al-Syafi’i wa Ta’sis al-Aidiulujiyyāt al-Wasatiyyāt* (Imam Syafi’i dan pembentukan ideologi moderat), dia berani menyerang integritas kepribadian dan keilmuan Imam Syafi’i. Dia menulis:

Syafi’i memang terlihat sangat serius melakukan pembelaan terhadap al-Qur’an Mushaf Utsmani, untuk mempertahankan hegemoni Quraisy... Maka, dengan melihat realitas tersebut di atas, sikap moderat Syafi’i adalah moderat semu. Sebenarnya, sikap Syafi’i yang demikian itu, tak lepas dari bias ideologis Syafi’i terhadap Suku Quraisy.²²

Pola pemahaman yang relatif terhadap al-Qur’an juga diperkuat oleh Fakhruddin Faiz, dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang kini tengah menyelesaikan S3-nya di universitas yang sama. Secara tegas, Faiz justru menempatkan dirinya sebagai pengikut dan “juru tafsir” Nasr

²⁰ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’an: Teori Hermeneutika al-Qur’an*, (Jakarta, Teraju, 2003), h. 60. Lihat juga Henry Shalahuddin, *al-Qur’an Dihujat...*, h. 93-94.

²¹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas...*, h. 97.

²² Lihat Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani (GIP): 2006), h. 143.

Hamid, khususnya mengenai isu al-Qur'an sebagai produk budaya (*muntāj tsaqāfiy*). Ketika memandang al-Qur'an, Faiz melancarkan pertanyaan dikotomis, yaitu sejauh manakah al-Qur'an itu berdimensi Ilahiyah, dan sejauh mana ia berdimensi manusiawi? Secara meyakinkan, Faiz memperjuangkan ide al-Qur'an sebagai produk budaya yang digagas Nasr Hamid. Menurutnya, gagasan Nasr Hamid ini dimaksudkan untuk mendobrak manipulasi pemahaman teks yang banyak terjadi dalam peradaban Islam. Manipulasi ini banyak dilakukan para ulama terdahulu dalam menyikapi teks secara berlebihan dan mengabaikan realitas. Melalui sebuah pertanyaan yang dilontarkan Nasr Hamid tentang pengertian teks dan cara memahaminya, Faiz kemudian membenarkan kesimpulan Nasr Hamid bahwa al-Qur'an adalah *cultural product, al muntāj ats tsaqāfi* atau produk budaya. Karena dengan menggunakan alat bedah semiotik dan hermeneutika, Nasr Hamid dipandang Faiz telah berhasil mengatasi pemurtarbalikan terhadap pemahaman teks.²³

Terkait pendapat Abu Zaid dan kalangan dekonstruksionis bahwa al-Qur'an adalah teks manusiawi dan karangan Muhammad Saw., maka pendapat mereka ini sungguh telah mencederai konsep dasar tentang al-Qur'an yang selama ini diyakini kaum muslimin, bahwa al-Qur'an, baik makna maupun lafazhnya adalah dari Allah. Quraish Shihab menjelaskan bahwa Nabi Muhammad Saw. hanyalah sekedar menyampaikan, dan tidak mengapresiasi atau mengolah wahyu yang diterimanya, untuk kemudian disampaikan kepada umatnya, sesuai dengan interpretasinya yang dipengaruhi kejiwaan, sosial, dan budaya, setempat dan seketika itu. Posisi beliau dalam menerima dan menyampaikan wahyu memang "pasif", hanya sebagai "penyampai" apa-apa yang diwahyukan kepadanya. Beliau tidak menambah dan mengurangi apa-apa yang disampaikan Allah kepada beliau melalui Malaikat Jibril. Beliau pun terjaga dari segala kesalahan, karena beliau *ma'shum* (an-Najm [53]: 3).²⁴

Selanjutnya, Imam As Syafi'i menegaskan, sebagai bukti otentik bahwa Nabi Muhammad tunduk dan patuh atas apa yang diwahyukan dan Nabi tidak memiliki hak atas perubahan, pergeseran makna, lafaz bahkan penambahan dan

²³ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat...*, h. 99-100.

²⁴ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), h. 166-167.

pengurangan teks itu sendiri.²⁵ Hal ini jelas direkam dalam Al-Qur'an yang artinya:

Katakanlah: "Tidaklah patut bagiku (Muhammad) menggantinya dari pihak diriku sendiri. Aku tidak mengikut kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (kiamat).

Demikianlah sejumlah contoh singkat bagaimana gagasan-gagasan dan pemikiran seorang Nasr Hamid Abu Zaid yang kontroversial tersebut diadopsi, dibela, dan diperjuangkan di sejumlah Lembaga Tinggi Ilmiah (Universitas) oleh para penggemarnya. Ketertarikan penulis untuk meneliti pandangan desakralisasi teks wahyu Nasr Hamid tentu bukan hal kebetulan sama sekali. Mungkin dapat disebut alasan filosofis, penulis ikut prihatin terhadap maraknya penodaan-penodaan fisik maupun verbal terhadap kesucian Kitab Suci, al-Qur'an, khususnya kasus-kasus yang bermunculan di negeri ini maupun luar negeri dan semakin menjadi-jadi seperti dibahas di atas. Maka diperlukan pengetahuan filosofis-metafisis guna membangkitkan kesadaran literasi yang tinggi dari segenap cendekiawan dan intelektualis untuk belajar pandangan baru yang dibawa Nasr Hamid.

Oleh karena itu, pandangan dan pemikiran Nasr Hamid ini sangat penting untuk dikaji, dikritik dan dibahas secara mendalam, terutama terkait konsep desakralisasi teks wahyu dalam al-Qur'an yang dicetuskannya. Pencetusnya boleh saja telah tutup usia, namun warisan pemikirannya akan langgeng dan terukir dalam tinta sejarah peradaban.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah yang telah disebutkan di atas, maka perumusan masalah dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep desakralisasi teks wahyu yang dicetuskan Nasr Hamid Abu Zaid dan latar belakangnya?
2. Apa saja implikasi aksiologis dari konsep desakralisasi teks wahyu ini terhadap studi al-Qur'an?
3. Bagaimana mengkaji konsep desakralisasi teks wahyu Nasr Hamid Abu

²⁵ Ahmad Nahrawi Abdus-Salam, *Al-Imam Asy-Syafi'i fi Madzhabaih Al-Qadim wa Al-Jadid*, (Kairo: Dārul-Kutub, 1994). h. 160.

Zaid secara epistemologis?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Kegiatan penelitian ini dilaksanakan dalam rangka untuk mencapai tujuan sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui konsep desakralisasi teks wahyu yang dicetuskan oleh Nasr Hamid Abu Zaid.
2. Membangun Kajian terhadap konsep desakralisasi teks wahyu Nasr Hamid Abu Zaid.
3. Untuk mengetahui apa saja implikasi dari konsep desakralisasi teks wahyu ini terhadap studi al-Qur'an.

Adapun hasil penelitian ini diharapkan akan memberikan manfaat kepada semua pihak, baik kalangan akademisi maupun umat Islam pada umumnya. Secara spesifik hasil penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat dalam hal-hal berikut:

1. Manfaat akademik: Memberikan sumbangan ilmiah dalam memperkaya wawasan ilmu pengetahuan, khususnya ilmu pengetahuan agama tentang sakralitas al-Qur'an, yang dibutuhkan oleh kalangan akademisi untuk menambah wacana dan khazanah ilmiah.
2. Manfaat praktis: Memberikan informasi yang sangat berharga kepada umat Islam secara umum terkait kekeliruan konsep desakralisasi teks wahyu, supaya mereka tidak terpengaruh dengan statemen-statemen para tokoh Islam Liberal yang mengatakan bahwa al-Qur'an tidak sakral.

D. Telaah Pustaka

Penelitian dengan memakai Nasr Hamid Abu Zaid sebagai obyek material penelitian memang telah dilakukan oleh para mahasiswa dan cendekiawan, baik di dalam maupun di luar negeri diantaranya:

1. Penelitian yang dilakukan oleh Fahmi Salim dalam bentuk tesis di Universitas al-Azhar Kairo, Mesir pada 2007, yang sudah dibukukan dan dialih-bahasakan ke Indonesia dengan judul *“Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum*

Liberal”.²⁶ Penelitian ini difokuskan untuk mengkaji dan menelusuri akar sejarah hermeneutika yang berasal dari tradisi keilmuan Barat (Yahudi-Kristen) hingga diterapkan oleh cendekiawan muslim modernis -seperti Hasan Hanafi, Mohammad Arkoun, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, dan tak ketinggalan Nasr Hamid Abu Zaid- untuk mengganti metodologi tafsir dan takwil al-Qur’an yang khas dalam tradisi keilmuan Islam. Penelitian ini terlalu luas pembahasannya dan hanya sedikit mengulas konsep desakralisasi teks wahyu yang dicetuskan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, bahkan di dalamnya tidak dibahas apa saja implikasi konsep desakralisasi ini dalam studi al-Qur’an.

2. Penelitian lain tentang Nasr Hamid Abu Zaid dilakukan oleh Adnin Armas pada 2005 dalam bukunya yang berjudul “*Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur’an: Kritik Kritis*.”²⁷ Sebagaimana tesis Fahmi Salim di atas, buku ini ditulis dengan tujuan untuk mengkritisi dan menelusuri akar sejarah metodologi Bibel yang digunakan para orientalis dan misionaris Yahudi-Kristen untuk menghujat dan mendekonstruksi kitab suci al-Qur’an. Sayangnya, penulis buku ini hanya sedikit menyinggung konsep desakralisasi teks wahyu yang dicetuskan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, dan ia tidak membahas implikasinya dalam studi al-Qur’an.
3. Ada juga penelitian yang dilakukan oleh Adian Husaini pada 2006 dalam bukunya yang berjudul “*Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*.”²⁸ Buku ini mengupas secara mendalam bagaimana cara Harun Nasution berhasil mengubah kurikulum perguruan tinggi Islam, baik negeri maupun swasta, seperti IAIN, UIN, dan STAIN, yang sebelumnya islami (sesuai al-Qur’an dan Sunnah) menjadi liberal yang berkiblat pada tradisi keilmuan Barat, yang notabeneanya adalah para orientalis dan misionaris (Yahudi-Kristen). Penulis buku ini juga mengkritisi terkait menjamurnya pemikiran-pemikiran kontroversial para modernis Islam liberal –seperti Mohammad Arkoun, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, dan Nasr

²⁶ Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur’an Kaum Liberal*, (Jakarta: Perspektif, Kelompok Gema Insani [GIP]: 2010), h. 18.

²⁷ Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur’an*, (Jakarta: Gema Insani [GIP], 2007).

²⁸ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani [GIP]: 2006).

Hamid Abu Zaid– yang mengaplikasikan tradisi keilmuan Barat untuk studi al-Qur'an di perguruan-perguruan tinggi Islam Indonesia. Hanya saja buku ini tidak banyak menyinggung konsep desakralisasi al-Qur'an yang dicetuskan oleh Nasr Hamid Abu Zaid.

4. Selanjutnya, penelitian lain yang dilakukan oleh Henri Shalahuddin pada 2007 dalam bukunya yang berjudul “*al-Qur'an Dihujat*.”²⁹ Buku yang ditulis oleh Henri Shalahuddin ini lumayan banyak membahas terkait sosok Nasr Hamid Abu Zaid, pemikiran-pemikiran kontroversialnya terkait penafsiran al-Qur'an dan para ulama, ijtihad-ijtihad nyelenehnya seputar homoseksual, feminisme, jin dan sihir. Sayangnya, penulis tidak mengupas secara detail konsep desakralisasi teks wahyu Nasr Hamid Abu Zaid, dan ia tidak menyebutkan apa saja implikasinya dalam studi al-Qur'an.

Dari telaah pustaka di atas, menurut peneliti, belum cukup menjelaskan konsep pemikiran Nasr Hamid, terutama pada fokus desakralisasi teks wahyu dan implikasinya jika diterapkan dalam studi ilmu al-Qur'an. Karenaya, uraian di atas menjadi titik celah bagi peneliti untuk melakukan studi terhadap pandangan dan pemikiran konsep tersebut. Tema ini penting untuk dikaji karena konsep desakralisasi teks wahyu adalah upaya dekonstruksi kemurnian teks al-Qur'an baik menyerang teks, konteks budaya bahkan Nabi Muhammad yang dituding sebagai pengarangnya.

E. Kerangka Teoritik Wahyu

Secara etimologis wahyu berasal dari (*waha-yahyi-wahyan*) yang artinya wahyu adalah bentuk masdar, yang menunjukkan bentuk madhi, kepada dua makna asal yaitu samar dan rahasia, sehingga ada yang mengatakan bahwa wahyu adalah pem-beritahuan yang samar, cepat dan khusus. Dengan kata lain wahyu adalah penyampaian perkataan secara rahasia dan kilat kepada yang lain.

Al-Fayyuni memberi pengertian wahyu menurut bahasa adalah kitab dan juga petunjuk, risalah, ilmu, pembicaraan rahasia dan segala sesuatu yang kamu sampaikan kepada selainmBAB u. Harun Nasution memberi pengertian

²⁹ Lihat Henry Shalahuddin, *al-Qur'an Dihujat*, (Jakarta: al-Qalam, kelompok Gema Insani [GIP], 2007).

wahyu pemberitaan secara tersembunyi dengan cepat. Tetapi kata itu lebih dikenal dalam arti apa yang disampaikan Tuhan kepada Nabi-Nabi. Kata wahyu dalam pengertian itu terkandung arti penyampaian firman Tuhan kepada orang pilihan agar diteruskan kepada ummat manusia.³⁰

Menurut Istilah, wahyu adalah pengetahuan yang didapat oleh seseorang dari dalam dirinya disertai keyakinan bahwa hal tersebut dari sisi Allah SWT baik melalui perantaraan maupun tanpa suara. Dengan demikian wahyu adalah pengetahuan dan hidayah yang dapat secara samar atau rahasia dan cepat oleh seseorang yaitu para Nabi dan Rasul yang di dalam dirinya, disertai keyakinan bahwa hal tersebut dari sisi Allah melalui perantaraan dan tanpa perantaraan.³¹ Selanjutnya pengertian wahyu dengan makna yang lebih umum dalam arti wahyu atau ilham atau membuka rahasia, atau menemui sesuatu atau melahirkan sesuatu yang menimbulkan rasa kagum.

Sedangkan pengertian wahyu menurut agama ialah wahyu yang berhubungan dengan kenabian yaitu secara umum meru-pakan perhubungan antara Allah atau antara malaikat-malaikat utusan-Nya dengan manusia pilihan-Nya untuk menyampaikan hidayah Allah dengan kalam-Nya kepada manusia, melalui perantaraan maupun tidak.

Adapun fungsi wahyu menguatkan dan meluruskan melalui sifat sakral dan absolut yang terdapat dalam wahyu. Melalui Sifat sakral dan absolut inilah membuat orang mau tunduk kepada perintah wahyu. Disisi lain akal manusia dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, kewajiban berbuat baik serta menjauhkan perbuatan jahat dan selanjutnya akal dapat membuat hukum dan peraturan-peraturan mengenai kewajiban-kewajiban itu dan mengajak manusia lain mematuhi-Nya. Oleh karena itu, manusia berhajat pada konfirmasi, dan konfirmasi tersebut datang dalam bentuk wahyu yang membawa pengetahuan yang mampu menentramkan jiwa manusia.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian merupakan panduan untuk penelitian yang akan dilakukan. Metode penelitian akan menguraikan cara kerja penelitian secara

³⁰ Harun Nasution, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, Jakarta (Djambatan).

³¹ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Al-Islam*, Jilid I, Jakarta: (Pustaka Rizki Putra), 1978.

keseluruhan. Beberapa hal yang terhimpun di dalam metodologi sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Dilihat dari aspek pengumpulan data yang dilakukan, penelitian ini berjenis kualitatif, yakni penelitian yang bertujuan untuk mengumpulkan data sedalam-dalamnya.³² Penelitian kualitatif tidak selalu bertujuan untuk mencari sebab akibat terjadinya sesuatu, tetapi lebih berupaya memahami permasalahan tertentu untuk sampai pada suatu kesimpulan objektif, penelitian kualitatif berupaya mendalami dan menerobos gejalanya dengan menginterpretasikan masalah atau menyimpulkan kombinasi dari berbagai arti permasalahan sebagaimana didapat dari sumber-sumber data penelitian.³³

Dilihat dari aspek tempat maupun lokasi dilakukannya penelitian ini, jenis penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*), dengan jalan meneliti dan membaca karya-karya yang mempunyai relevansi dengan kajian yang dibutuhkan dalam penelitian ini. Jadi, alasan peneliti menggunakan jenis penelitian kualitatif, karena penelitian ini akan mampu menghasilkan berbagai informasi kualitatif yang deskriptif, penuh nuansa, dan tidak perlu melakukan pengujian hipotesa.³⁴

Sugiyono berpendapat bahwa yang dimaksud dengan metode penelitian kualitatif adalah metode penelitian yang berlandaskan filsafat postpositivisme, digunakan untuk meneliti pada kondisi obyek yang alamiah dimana peneliti adalah sebagai instrumen kunci.³⁵ Kemudian, pendekatan filosofis yang digunakan dalam penelitian ini adalah cara pandang atau paradigma yang bertujuan untuk menjelaskan inti, hakikat, atau hikmah mengenai sesuatu yang berada di balik dari diskursus pemikiran desakralisasi teks wahyu oleh Nasr Hamid Abu Zaid.

Alasan penggunaan metode kualitatif ini yaitu karena permasalahan bersifat holistik, kompleks, dinamis dan penuh makna sehingga tidak

³² Kriyantono, Rachmat, *Teknik Praktis Riset Komunikasi: Disertai Contoh Praktis Riset Media, Public Relations, Advertising, Komunikasi Organisasi, Komunikasi Pemasaran*, (Jakarta : Kencana, 2006), h. 56

³³ Lexy Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung : Remaja Rosdakarya, 1990), h. 5

³⁴ M. Aslam Sumhudi, *Komposisi Desain Riset*, (Jakarta : PT. Ramdhani, 1991), h. 38.

³⁵ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan; Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, (Bandung : Alfabeta, 2008), h. 15.

mungkin data pada buku-buku karangan Nasr Hamid tersebut dijarang dengan metode kualitatif. Selain itu peneliti bermaksud memahami situasi situasi sosial secara mendalam, menemukan pola, hipotesis dan teori.³⁶

Berdasarkan penjelasan di atas, maka jenis penelitian kualitatif ini sesuai dengan tujuannya yaitu untuk mengetahui lebih dalam pemikiran desakralisasi teks wahyu oleh Nasr Hamid Abu Zaid, yang kemudian hasil penelitian dideskripsikan melalui sebuah narasi.

2. Sifat Penelitian

Dilihat dari segi sifatnya, penelitian ini adalah penelitian deskriptif, artinya penelitian yang menggambarkan objek tertentu dan menjelaskan hal-hal yang terkait dengan atau melukiskan secara sistematis data-data yang diambil dari pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid yang tertuang dalam karangannya secara faktual dan cermat kemudian diambil kesimpulan-kesimpulan yang berlaku secara umum.³⁷

Dalam penelitian ini peneliti akan mendeskripsikan penelitian berkaitan dengan konsep desakralisasi teks wahyu yang dicetuskan Nasr Hamid Abu Zaid.

3. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini akan membahas tentang pola pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid dalam kaca mata filsafat. Mengapa Nasr Hamid sampai pada titik menganggap teks wahyu adalah produk budaya Arab (*Muntaj Tsaqafii*), menjadikan realitas sebagai dasar pemahaman terhadap teks wahyu dan seterusnya. Semua buah pemikirannya tentang desakralisasi teks wahyu akan diungkap melalui pendekatan filosofis. Pendekatan filosofis merupakan kajian Islam yang berusaha untuk sampai kepada kesimpulan-kesimpulan yang universal dengan meneliti dari akar permasalahannya, metode ini bersifat mendasar dengan cara radikal dan integral karena memperbincangkan sesuatu dari segi esensi atau hakikat sesuatu. Pada akhirnya, pendekatan ini akan fokus menganalisis pola berpikir dan

³⁶ Sugiyono, *Metode Penelitian*, h. 399.

³⁷ Sarifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 7.

substansi pemikiran Nasr Hamid sehingga mencetuskan konsep-konsep baru dalam esensi desakralisasi teks wahyu.

4. Sumber Data

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Oleh karena itu, data-datanya bersumber dari dokumen, seperti buku, jurnal, artikel dan sejenisnya. Sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua: yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer berasal dari buku-buku dan artikel yang ditulis langsung oleh Nasr Hamid Abu Zaid, di antaranya adalah sebagai berikut:

- 1) “*Maḥūm al-Nass: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’an*” (Konsep Teks: Studi dalam Ilmu-ilmu al-Qur’an);
- 2) “*Naqd al-Kitāb al-Dīnī*” (Kritik Wacana Keagamaan);
- 3) “*al-Imām al-Syafi’ī wa Ta’sīs al-Aidiulūjiyyāt al-Wasatiyyāt*” (Imam Syafi’i dan Pembentukan Ideologi Moderat);
- 4) “*al-Nass, al-Sultat, al-Haqīqat*” (Teks, Wewenang, Kebenaran);
- 5) “*Al-Ittijāhat al-’Aql fī al-Tafsīr: Dirāsāt fī Qādiyat al-Majāz ‘ind al-Mu’tazilah*” (Pendekatan Rasional dalam Interpretasi; Studi terhadap Majaz menurut Kaum Mu’tazilah);
- 6) “*Falsafat al-Ta’wīl*”: *Dirāsāt fī Ta’ wīl al-Qur’an ‘ind Muhyidīn Ibn ‘Arabi* (Interpretasi Filosofis: Studi terhadap Interpretasi al- Quran menurut Ibn ‘Arabi);
- 7) “*Isykāliyyat al-Qirā’at wa Āliyat al-Ta’wīl*” (Problematika Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi);
- 8) “*at-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr*” (Pemikiran di Era Pengkafiran);
- 9) Sejumlah tulisan yang dipublikasikan dalam jurnal-jurnal dan media.

Setidaknya ada empat buku utama yang membahas langsung pemikirannya terkait desakralisasi teks wahyu (No. 1–4). Adapun data sekundernya bersumber dari buku-buku, manuskrip, dan artikel yang mengkaji tentang Nasr Hamid Abu Zaid yang dilakukan oleh para penulis dan peneliti sebelumnya.

5. Objek Material dan Formal Penelitian

Objek material adalah sesuatu hal yang dijadikan sasaran penyelidikan, sedangkan objek formal adalah metode untuk memahami objek material. Secara umum, objek material filsafat terbagi atas tiga bagian, yaitu yang ada dalam alam empiris, yang ada dalam pikiran, dan yang ada dalam kemungkinan.

Dalam penelitian ini, objek material adalah pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid tentang teks wahyu. Sedangkan objek formalnya adalah metode dan pendekatan yang digunakan peneliti untuk mengobservasi dan mengkaji pemikiran Nasr Hamid.

6. Pengumpulan Data

Mengingat penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*), maka teknik pengumpulan datanya dengan menggunakan dokumentasi, yaitu dengan mencari buku-buku dan artikel yang ditulis Nasr Hamid Abu Zaid.

G. Teknik Analisis Data

Setelah semua data terkumpul, selanjutnya dilakukan analisis data. Penelitian ini menggunakan analisis isi, yaitu sebuah teknik yang digunakan untuk menganalisis dan memahami teks, pasalnya data-data dalam penelitian ini berwujud buku-buku dan artikel yang ditulis oleh Nasr Hamid Abu Zaid, Terkait hal ini, konsep desakralisasi teks wahyu yang dicetuskan Nasr Hamid Abu Zaid akan dihadapkan pada konsep-konsep filosofis untuk dinilai sejauh anakah konsep desakralisasi teks wahyu yang dicetuskan Abu Zaid tersebut berdampak pada realitas keilmuan Islam khususnya studi al Qur'an.

Analisis data merupakan suatu bagian dalam penelitian kualitatif, yaitu proses menakar data perolehan, mengorganisir data, menyusun data, dan merakitnya dalam kesatuan yang logis sehingga jelas kaitannya, proses tersebut harus dilakukan secara sistematis dan komprehensif. Menurut HB. Sutopo, "Dalam proses analisis terdapat tiga komponen utama yang harus benar-benar dipahami oleh setiap peneliti kualitatif. Tiga komponen utama tersebut adalah:

(a) reduksi data (*data reduction*), (b) sajian data (*data display*), dan (c) penarikan kesimpulan (*verification*).”³⁸

Untuk memperjelas pengertian dari ketiga komponen utama dalam analisis data tersebut, maka penulis jelaskan satu persatu sebagai berikut:

a) Reduksi Data (*Data Reduction*)

Reduksi data merupakan proses seleksi, pemfokusan, penyederhanaan, dan abstraksi data kasar dalam catatan penelitian. Proses ini berlangsung terus-menerus selama pemeriksaan penelitian, bahkan dilaksanakan sebelum proses pengumpulan data. Reduksi data dimulai sejak peneliti memutuskan tentang kerangka kerja konseptual wilayah penelitian, permasalahan penelitian, dan pendekatan pengumpulan data yang akan digunakan.

Selama proses penelitian atau pengumpulan data akan terjadilah tahapan reduksi berikutnya, yaitu membuat ringkasan, membuat data yang diperlukan, memusatkan data yang diperoleh untuk mengatarkan kepada kesimpulan dan menentukan batas-batas permasalahan.

Terkait penelitian ini, semua buku dan artikel yang ditulis Nasr Hamid Abu Zaid terus-menerus diamati, diseleksi dan dicari yang sesuai dengan tema penelitian ini, yaitu konsep desakralisasi teks wahyu Nasr Hamid Abu Zaid. Selanjutnya, dibuat ringkasan-ringkasan dan data yang diperlukan, sehingga bisa ditarik kesimpulan sesuai dengan rumusan masalah yang ada dalam penelitian ini, yaitu bagaimana konsep desakralisasi teks wahyu yang dibawa Nasr Hamid Abu Zaid dan apa saja implikasinya terhadap studi al-Qur’an.

b) Sajian Data (*Data Display*)

Sajian data adalah sekumpulan informasi tersusun yang memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan. Penyajian data ini meliputi berbagai jenis metric, gambar atau skema, jaringan kerja atau keterkaitan kegiatan dan tabel. Semua ini dilakukan untuk merakit informasi secara teratur supaya mudah dipahami dalam bentuk yang terpadu.

³⁸ HB. Sutopo, *Metode Penelitian Kualitatif: Buku Pedoman Kuliah Fak. Sastra, Semester IV*, (Surakarta: Surakarta Pres, 2000), h. 82.

Kaitannya dengan penelitian ini, semua ringkasan dan data yang terkait konsep desakralisasi teks wahyu Nasr Hamid Abu Zaid disusun secara teratur, satu dengan yang lainnya saling terkait, sehingga memungkinkan untuk ditarik kesimpulan dan mudah dipahami.

c) Penarikan Kesimpulan (*Verification*)

Penarikan kesimpulan adalah suatu proses di mana suatu analisa (reduksi data atau sajian data) yang dilakukan semakin lama semakin jelas. Mulai dari proses pengumpulan data penelitian, seorang peneliti harus tanggap terhadap segala sesuatu yang ditemukan pada buku-buku rujukan, mulai menyusun pola-pola arahan, sebab-akibat, dan proporsi yang sesuai terhadap penelitian yang dilaksanakan.

Penarikan kesimpulan juga perlu diverifikasi selama penelitian berlangsung yang berupa suatu pengulangan pemikiran kedua yang meluncur dengan cepat dan terlintas dalam pemikiran peneliti pada saat menulis. Oleh karena itu, makna-makna yang muncul dari data- data tersebut harus diuji kebenaran dan ketepatannya.³⁹

H. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian ini bisa dilakukan secara teratur dan runtut, maka diperlukan adanya rasionalisasi dan sistematika pembahasan. Oleh karena itu, dalam penelitian ini penulis akan membagi ke dalam beberapa bab yang saling berkaitan. Selanjutnya bab-bab tersebut akan dibagi lagi ke dalam beberapa sub bab yang lebih kecil. Adapun sistematika pembahasan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bab I berisi pendahuluan, yang memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, telaah pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian, analisis data dan sistematika pembahasan.
2. Bab II berisi definisi wahyu, sejarah pemeliharaan otentisitas wahyu dan desakralisasi wahyu.

³⁹ HB. Sutopo, *Metode Penelitian Kualitatif...*, hal. 91-93.

3. Bab III berisi biografi Nasr Hamid Abu Zaid dan konsep desakralisasi teks wahyu yang dicetuskannya, sosio kultur Nasr Hamid Abu Zaid dan karya-karya dan pokok-pokok pemikirannya.
4. Bab IV bersisi telaah kritis konsep desakralisasi teks wahyu Nasr hamid Abu Zaid, yang memuat kajian terhadap konsep desakralisasi teks wahyu Nasr hamid Abu Zaid dan implikasi konsep desakralisai teks wahyu ini terhadap studi al-Qur'an.
5. Bab V berisi penutup, yang memuat kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

DISKURSUS TEORI WAHYU DAN DESAKRALISASI

A. Wahyu

1. Definisi Wahyu secara Etimologi dan Terminologi

Para ulama berbeda pendapat dalam memberikan definisi tentang wahyu, sebagaimana umumnya wahyu itu ada dua pengertian, yakni pengertian secara bahasa dan pengertian menurut istilah. Wahyu menurut bahasa ialah, memberikan sesuatu dengan cara yang samar dan cepat. Menurut suatu pendapat, wahyu ialah kata masdar yang berarti “berita”, baik berita itu disampaikan secara tertulis atau lisan, pendeknya segala berita yang disampaikan kepada orang lain supaya orang itu mengetahuinya.

Wahyu juga berarti masdar (kata-kata asal) perkataan yang menunjukkan atas dua arti pokok. Dua hal yang tersembunyi dan cepat. Ada yang mengatakan wahyu itu ialah arti yang tersembunyi itu Cepat ditangkap, khusus bagi orang-orang yang menghadapkan perhatian kepadanya itu.

Wahyu yaitu pemberitahuan secara tersembunyi dan dengan cepat, tetapi kata itu lebih dikenal dalam arti apa yang disampaikan Tuhan kepada Nabi-nabi.

Dari beberapa pendapat di atas, dapatlah diambil kesimpulan, bahwa wahyu secara etimologi ialah pemberitahuan secara rahasia dan cepat. Atau dapat didefinisikan secara rinci:

- a) Wahyu berarti: “ isyarat yang cepat dengan tangan dan sesuatu isyarat yang dilakukan bukan dengan tangan. Juga bermakana surat, tulisan, sebagaimana bermakna pula, segala yang kita sebut kepada orang lain untuk di ketahui,”¹ seperti dalam surat Maryam ayat 11:

فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا

“Maka Ia mewahyukan (memberi Isyarat) kepada mereka, hendaklah kamu bertasbih di waktu pagi dan petang.”

- b) Wahyu berarti :” Memberi tahu dengan tersembunyi.” Seperti dalam surat Al

¹Prof. TM. Hasby Ash- Shiddieqy, “*Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur’an/ Tafsir*”, (Bulan Bintang, Jakarta, 1974), h. 24.

An'am ayat 112:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ
زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا.

“Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap Nabi itu musuh-musuhnya yaitu syaitan-syaitan manusia dan jin. Sebagian mereka membisikan kepada sebagian yang lain dengan ucapan-ucapan yang indah dan memperdayakan.”

c) Wahyu berarti: “Perintah “. Seperti Firman dalam surat Al Maidah 111:

وَإِذَا أَوْحَيْتَ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي

“Dan ingatlah tatkala Aku wahyukan (Perintahkan) kepada pengikut Isa, yaitu berimanlah kamu kepada-Ku dan kepada Rasul-Ku.”

d) Wahyu berarti : “ Ilham “. Seperti dalam surat Al Qashash ayat 7

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ

“ Dan telah Kami wahyukan (ilhamkan) kepada ibu Musa; susukanlah dia.”

Setelah mendalami makna wahyu secara etimologi, selanjutnya wahyu dalam konteks arti terminologi. Menurut Istilah pengertian wahyu terbagi menjadi tiga yaitu :

a) Wahyu dalam arti الإِنْزَالُ \ الإِيْحَاءُ : memberi wahyu

wahyu dalam arti الإِيْحَاءُ menurut istilah ialah : pemberitahuan Allah

kepada Nabi tentang hukum-hukum-Nya, berita-berita dan cerita-cerita dengan cara yang samar tetapi meyakinkan kepada Nabi/Rasul yang bersangkutan, bahwa apa yang di terimanya adalah betul-betul dari Allah Sendiri.”²

² Masyfuk Zuhdi, *Pengantar Ulumul Qur'an*, (Bina Ilmu, Surabaya, 1980), h. 7.

Sedangkan Prof. T.M Hasby Ash-Shieddieqy mengatakan bahwa wahyu dalam arti الإِيْحَاءُ ialah: “ Nama bagi sesuatu yang di campakkan dengan cara cepat dari Allah ke dalam dada Nabi-nabi.

Keterangan tentang cara terjadinya hubungan antara Allah dengan para Nabi/RosulNya di beritahukan oleh Allah sendiri dalam surat As-Syura 51:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا

فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ

“ Tidak ada manusia yang di ajak bicara oleh Allah secara langsung, kecuali dengan perantara wahyu (ilham) atau di balik tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat), kemudian ia di beri wahyu dengan izin Allah apa-apa yang di kehendaki.

- b) Wahyu dalam arti الْمُوْحَىٰ بِهٖ artinya : yang di wahyukan terbagi menjadi dua macam, yaitu : 1) Al-Qur’an 2) Al Hadist Nabi Muhammad SAW, Dalil bahwa hadis termasuk wahyu ialah:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

“Tidaklah Ia (Muhammad) berbicara menurut hawa nafsunya, pembicaraannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang di wahyukan.³

أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ

“Ingatlah sesungguhnya aku diberi Qur’an beserta yang seumpama dengannya”.⁴

كَانَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَنْزِلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص.م بِالسُّنَّةِ كَمَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ

³ Al-Qur’an Surat An Najm ayat 3-4.

⁴ Hadist Riwayat Abu Daud dan Turmudzi.

وَيُعَلِّمُهُ الْيَتِيمَ إِتْيَاهَا كَمَا يُعَلِّمُهُ الْقُرْآنَ.

“Jibril as. Turun pada Rasulullah dengan membawa sunnah (hadist) sebagaimana ia turun padanya dengan membawa Al-Qur’an, dan ia mengajarkan sunnah pada Nabi sebagaimana ia mengajarkan Al-Qur’an padanya”.⁵

2. Karakteristik Wahyu

Wahyu adalah *tanzīl/munazzal*, diturunkan langsung. Dalam artian, apa yang diterima Nabi adalah murni sebagai firman Allah SWT secara utuh. Tidak terkandung didalamnya penafsiran dan pengalihan bahasa oleh malaikat atau bahkan oleh Nabi sendiri. Dari Allah SWT sudah berbahasa Arab, bukan dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab oleh Nabi SAW. oleh karenanya teks wahyu, walalupun bagaimanapun tidak akan sama dengan teks buatan penyair, ataupun jampi-jampi paranormal. Maka wahyu memiliki sejumlah karakteristik tersendiri kembali kepada siapa ia diberikan.

Karakteristik pertama, yakni hubungan komunikatif antara Tuhan dan manusia bersifat timbal balik: 1) dari Tuhan kepada manusia (para Nabi dan Rasul) dan 2) dari manusia kepada kepada Tuhan. Upaya Nabi Muhammad mencari jawaban akan pertanyaan-pertanyaan sahabat dengan meminta petunjuk Allah merupakan bagian dari proses wahyu itu sendiri. Hal itu tidak dapat terpisah, karena selama Rasulullah SAW hidup wahyu masih pada proses *tanzīl* dan berhenti ketika beliau wafat. Di dalam al-Qur’an wahyu memperoleh tempat yang sangat khusus, diperlakukan secara istimewa, sesuatu yang misterius, rahasia yang tidak dapat diungkap oleh pikiran manusia biasa. Untuk itulah diperlukan perantara yang disebut “Nabi”. Dalam Islam, Wahyu artinya “perkataan” Tuhan yang pada hakikatnya merupakan konsep linguistik.⁶

Karakteristik kedua, obyek utama wahyu di dalam Al-Qur’an adalah Nabi Muhammad SAW. “Demikian, kami telah mengutus kamu pada suatu umat yang sungguh telah berlalu beberapa unat sebelumnya, supaya kamu membacakan kepada mereka (Al-Qur’an) yang kamu wahyukan kepadamu, padahal mereka kafir kepada Tuhan yang Maha Pemurah. Katakanlah: “Dia-lah Tuhanku tidak ada Tuhan selain Dia; hanya kepada-Nya aku bertawakkal dan hanya kepada-Nya aku bertaubat.

⁵ Masyfuk Zuhdi, *Pengantar Ulumul Qur’an*, Bina Ilmu, (Surabaya:1980), h. 8.

⁶ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, (Montreal: Mcgill Univ. Press, 2003), h. 165-166.

Ketiga, sebagai penyeimbang akal. Untuk dapat membimbing manusia kepada jalan Allah diperlukan wahyu yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul. Dengan demikian wahyu menolong akal untuk mengetahui alam akhirat serta keadaan hidup manusia di sana dan untuk mengetahui sifat kesenangan, kesengsaraan dan keburukan perhitungan (pengadilan Allah Swt.) yang akan dihadapi di akhirat kelak. Wahyu juga dapat menolong akal dalam mengatur manusia atas prinsip-prinsip umum yang dibawanya dan dalam mendidik manusia untuk hidup damai dan tenteram dengan sesamanya.⁷ Wahyu membawa syariat yang mendorong manusia untuk melaksanakan kewajiban seperti kebenaran, kejujuran dan menepati janji. Walaupun akal dapat mengetahui adanya Tuhan tetapi manusia wajib beribadah dan berterima kasih kepada-Nya. Tetapi akal tidak sanggup mengetahui sifat-sifat Tuhan dan tidak dapat mengetahui cara-cara yang paling baik untuk cara beribadah dan bersyukur kepadanya.

3. Jenis-jenis Wahyu

Secara tidak langsung disebut dalam kitab suci Al-Qur'an, bahwa wahyu minimal memiliki 2 macam bentuk, melalui ayat-ayat QS. 6:145, QS. 42:51-52 dan QS. 53:4-6, yang menyatakan seperti "wahyu yang diwahyukan". Tetapi, jika ditelaah lebih mendalam lagi, dapat diketahui bahwa wahyu memiliki 4 macam jenis. Hal yang serupa tentunya terjadi pada al-Qur'an dan kitab-kitab lain-Nya.

Ayat-ayat QS.6:145, QS.42:51-52 dan QS.53:4-6 itu secara tak-langsung tampak menunjukkan, bahwa bentuk wahyu yang pertama adalah bentuk yang disampaikan atau diwahyukan oleh para malaikat Jibril kepada para nabi, dan bentuk wahyu yang kedua adalah bentuk yang disampaikan atau diucapkan oleh para nabi kepada umatnya masing-masing.

Walaupun, umat tentunya bisa membantah, mengkritik, bahkan mengubah substansi yang terdapat dalam kitab suci tersebut. Mereka menyatakan bahwa ayat-ayat itu tidak menunjukkan 2 macam bentuk wahyu, karena salah-satunya hanya kata kerja ('diwahyukan'). Atau umatpun juga bisa beranggapan, bahwa wahyu yang diwahyukan oleh para malaikat Jibril, bentuknya persis sama dengan wahyu yang diucapkan oleh para nabi-nabi Allah.

⁷ Juwaini, *Konsep Wahyu: Suatu Analisis Pemikiran Filosofis*, (Banda Aceh: Jurnal Substantia UIN Araniri, 2012), h. 168.

Namun dari kenyataan sederhana, bahwa seluruh wahyu saat ini telah berupa 'teks' ayat-ayat kitab, dan malaikat Jibril juga tidak menyampaikan wahyu dalam bentuk 'teks', maka manusia semestinya bisa memahami adanya perbedaan berbagai bentuk wahyu. Bahkan jika kita cukup mendalam memahami bagaimana cara proses para malaikat Jibril menyampaikan wahyu kepada para nabi, dan lebih lengkapnya lagi bagaimana cara proses turunnya wahyu, sejak dari Allah langsung, sampai diterima oleh umat para nabi melalui beberapa sifat, penyampai, perantara, sarana dan sasaran penyampaiannya, maka semestinya juga bisa mengetahui adanya 4 macam bentuk wahyu.

Dan 4 macam bentuk wahyu ini sama sekali bukan menunjukkan kesejajaran dan alternatif bentuknya, namun menunjukkan adanya hierarki dan proses 'transformasi perubahan bentuknya', dari bentuk awal yang langsung dari Allah sendiri, sampai bentuk akhir yang biasa dikenal oleh umat manusia saat ini.

Ringkasnya, 4 macam jenis wahyu yaitu: wahyu di antara seluruh sifat Allah (berupa fitrah Allah), wahyu di alam semesta ini (berupa tanda-tanda kekuasaan dan kemuliaan-Nya), wahyu di dalam dada, hati, pikiran para nabi (berupa *Al-Hikmah*), dan wahyu di dalam semua Kitab-kitabNya/ kitab tauhid yang orisinalitasnya terjaga. Dan semua bentuk wahyu ini sama-sama berupa hal-hal yang menunjukkan kebenaran-Nya di alam semesta ini.

Seperti diuraikan di atas, dari 4 macam bentuk wahyu ini relatif hanya bentuk ke-3 (*Al-Hikmah*) dan bentuk ke-4 (Al-Kitab), yang langsung disebut dalam kitab suci Al-Qur'an sebagai 'wahyu'. Sedangkan bentuk ke-1 dan bentuk ke-2 masing-masing tetap hanya disebut sebagai "Fitrah Allah" dan "tanda-tanda kekuasaan dan kemuliaan-Nya" (juga sering disebut sebagai "ayat-ayat-Nya yang tak-tertulis").⁸

Transformasi perubahan bentuk wahyu itu justru proses yang 'alamiah', serta telah berlangsung amat panjang, seperti melalui: proses penciptaan alam semesta (sekitar milyaran tahun), proses kemunculan tiap calon nabi-nabi Allah selama berabad-abad, proses pemantaban pemahaman dan pengamalan kenabian tiap calon nabi, serta juga proses penyampaian secara lisan dan tertulis (selama bertahun-tahun), termasuk melalui sejumlah sarana dan perantara, seperti: alam semesta ini, para malaikat (termasuk para malaikat Jibril), alat-alat indera para nabi (lahiriah dan

⁸ <https://islamagamauniversal.wordpress.com/2011/09/26/4-macam-bentuk-wahyu>

batiniah), akal dan hati-nurani para nabi, lisan dan tulisan para nabi sehingga sampai kepada lingkaran para sahabat secara lisan dan kemudian bermetamorfosa menjadi sebuah teks yang tersebar ke sejumlah prantara.

4. Wahyu dalam Pandangan Filsuf Barat

a) William M. Watt

William M. Watt mencoba menganalisis wahyu dari sudut pandang ilmiah modern Barat dan presuposisinya sebagai pendeta. Kritiknya ini secara mendalam ia tulis dalam bukunya *Islamic Revelation in the Modern World* (1969) dan ia ulas juga –meski tidak terlalu panjang lebar– dalam *Muhammad: Prophet and Statesman* (1961). Usaha kajian objektif yang ia lakukan tentu saja tidak berhenti pada uraian deskriptif semata, namun ia turut memberi analisis dan komentar dalam kajiannya. Bagaimana pun usaha objektif yang dilakukan, latar belakang dan pra-pemahaman akan berpengaruh pada analisis seseorang, demikian menurut studi hermeneutika. Karenanya, latar belakangnya sebagai pendeta Kristen bagaimana pun tentu tetap berpengaruh pada analisisnya. Akan tetapi, Watt sendiri tidak menolak dan bahkan mengakui bahwa al-Qur'an adalah wahyu Tuhan yang diinspirasikan kepada Muhammad.

Selanjutnya, Watt mencoba menganalisis wahyu dalam Islam dengan rumusan wahyu menurut L.S. Thornton: “*A mode of divine activity by which the Creator communicates Himself to man and, by so doing, evokes man's response and cooperation*” (suatu bentuk dari aktivitas ilahi di mana Tuhan mengkomunikasikan dirinya kepada manusia dan, dengan perbuatan tersebut, membangkitkan respon dan kerja samanya manusia). Dalam analisisnya, Tuhan di sini aktif dalam memilih Muhammad sebagai Nabi dan menyampaikan pesan kepadanya, di mana pesan ini nantinya akan disampaikan kepada manusia. di mana manusia atau umat beriman akan merespon terhadap petunjuk dan perintah yang diberikan, baik dengan ketaatan ataupun penolakan. Al-Qur'an yang tidak diciptakan (is not created), melainkan kalam Tuhan yang tak tercipta (the uncreated speech of God), mengindikasikan Tuhan berkomunikasi kepada manusia. Dengan begitu, Al-Qur'an menjadi bagian luas dari hubungan ketuhanan dan respon

manusia, alih-alih sebagai sesuatu yang terisolasi.⁹

5. Wahyu dalam Pandangan Filsuf Islam

a) Imam Al Ghazali

Hakikat wahyu menurut Imam Al-Ghazali sesuai dengan fungsi yang dibawakan oleh wahyu tersebut, yaitu firman Tuhan yang diturunkan kepada Nabi sebagai pedoman yang menuntun seluruh umat manusia untuk meniti kehidupan sampai akhir zaman sesuai dengan hukum yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Oleh karena fungsi tersebut wahyu bersifat universal, final, dan utuh (terjaga).¹⁰

Ketika akal belum mampu memberikan keyakinan terhadap kebenaran, maka batas kedudukan akal hanya mendapatkan pengetahuan inderawi, oleh karenanya Imam Al-Ghazali menyatakan bahwa sumber ilmu pengetahuan tertinggi bukanlah indera melainkan intuisi, sebab intuisi memiliki kapasitas dan potensi nalar yang mampu memberi keyakinan pada kebenaran (membenarkan) terhadap segala sesuatu yang berada di luar realitas rasional (metafisis) yaitu wahyu Tuhan.¹¹

Dalam Islam kedudukan wahyu adalah sebagai dalil *naqliy (nass)* dan kedudukan akal adalah sebagai dalil *'aqli (aqly)*, maka dalam penempatannya akal haruslah tunduk dan bisa menalar wahyu dengan indera dan intuisi. Ulama-ulama klasik telah menyampaikan hal tersebut secara tertulis: *taqdimu an-nash ala al-aqly* bukan *taqdimu al-aqly ala an-nash*, artinya “Dahulukanlah teks (wahyu) daripada akal (nalar), bukan mendahulukan akal (nalar) daripada teks (wahyu).”

b) Fazlur Rahman

Fazlur Rahman berangkat dari latar belakang pendidikan Islam tradisional dan Barat modern dalam melihat aspek wahyu dalam Islam. Salah satu wacana kontroversial yang pernah dilontarkan Rahman dan membuat tensi publik Pakistan khususnya memanas ialah pandangannya

⁹ Mufti Labib Jalaluddin, *Wahyu Menurut William Montgomery Watt Dan Fazlur Rahman*, (Jakarta: Ushuluna, Jurnal Ilmu Ushuluddin), h. 210.

¹⁰ Abdul Mujieb & Ahmad Ismail dkk, *Ensiklopedia Tasawuf Imam Al-Ghazali*, (Jakarta: MMU, 2009), 59.

¹¹ Fuadi, *Peran Akal Menurut Pandangan Al-Ghazali*, *Substantia*: Vol. 15 No.1 (April) 2013, 87

mengenai sumber wahyu. Pandangannya yang mengkritik rumusan ortodoksi Islam mengenai wahyu dan menyebutkan “al-Qur’an adalah firman Allah, dan dalam arti kata yang biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad” membuatnya dituduh telah mengingkari al-Qur’an.

Rahman mengaitkan wahyu dengan arti perintah dan inspirasi, sama dengan makna dasar wahyu.¹² Wahyu adalah komunikasi ‘*amr*’ kepada semua ciptaan, termasuk manusia. Kata ‘*amr*’ sendiri ia rujukkan kepada tata tertib dan perintah Tuhan yang terus berkelanjutan dan tidak pernah berhenti serta merupakan hukum wujudnya sendiri dan hukum integrasi kosmis.¹³

Sementara itu, wahyu kepada manusia sendiri dibedakan dengan sebutan ‘*ruh*’ dari ‘*amr*’ (*rūḥ min al-‘amr*) yang Rahman tafsirkan sebagai kekuatan, kemampuan, atau agensi yang berkembang dalam hati Nabi Muhammad yang jika diperlukan dapat berubah menjadi operasi wahyu yang aktual, di mana hal ini yang menjadi “bukti nyata (*bayyināt*).”¹⁴ Amr atau Perintah dalam konteks ini mengandung kewajiban-kewajiban yang diperintahkan kepada manusia dan ia mengandung segala sesuatu.

Telaah Rahman mengenai wahyu sebagai komunikasi menuju keteraturan kosmis barangkali terinspirasi dari Syah Wali Allah Dehlawi (w. 1762) yang mengembangkan teori antara hubungan wahyu dengan konteksnya dalam prinsip ‘kesatuan wujud’ di mana bentuk ideal *dīn* atau agama primordial terkait dengan bentuk ideal semesta. Kesalinghubungan kosmos, keilahian, dan bumi beserta manusia berimplikasi pada “Tuhan dengan demikian tak berbicara pada suatu ruang hampa dan tidak mengirim pesan yang dibentuk dalam kehampaan.”¹⁵ Rahman sendiri memang secara lugas menyebutkan landasan keteraturan kosmis (teleologis) ini berdasarkan penafsirannya terhadap QS. Al-A’rāf [7]:54 dan Al-A’rāf [7]:156 dan sifat Pengasih (Rahman) Allah.¹⁶

¹² Mannā’ Khalīl Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), h. 26.

¹³ Fazlur Rahman, *Islam*, edisi terjemahan (Bandung: Mizan, 1984), h. 38.

¹⁴ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok Al-Qur’an*, edisi terjemahan, cet. II (Bandung: Mizan, 1996), h. 147.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Tema-Tema...*, h. 143.

¹⁶ Farid Esack, *Membebasakan Yang Tertindas: Al-Qur’an, Liberalisme, dan Pluralisme*, edisi terjemahan (Bandung: Mizan, 2000), h. 87-88.

c) Syed Muhammad Naquib al-Attas.

Dalam pandangan Al-Attas wahyu merupakan asas dimana seorang manusia berpandangan hidup (*world view*). Jika prinsip *world view* Barat bersifat dikotomis, Islam memiliki prinsip tauhid berasaskan wahyu bukan sekedar bersandar kepada akal, realitas sosial dan budaya.¹⁷ Ia pun menegaskan bahwa wahyu juga adalah satu landasan epistemologi Islam yang bermakna secara realitas berdasarkan kritik metafisik (*sam'iyāṭ*) bukan pandangan sosial, budaya dan empiris layaknya makan yang digunakan Barat.

Al-Attas kerap kali melontarkan kritik filsafat pengetahuan dan sains Barat yang telah didominasi berabad lamanya oleh sekulerisme dan pluralisme. Professor Syed Muhammad Naquib al-Attas melihat permasalahan yang paling serius dan destruktif (merusak) di zaman ini datang dari kebudayaan Barat yaitu kerusakan ilmu akibat disebarkannya ilmu-ilmu yang tampak seperti ilmu sebenarnya, tetapi sesungguhnya menebarkan *confuse* (kebingungan) serta kekeliruan dan sikap skeptis pada diri manusia.

Dalam pandangan Al-Attas, kebingungan intelektual muncul sebagai hasil dari larangan dan perubahan penggunaan kata-kata kunci yang memproyeksikan pandangan alam Islam (*Islamic worldview*) yang berasal dari wahyu. Kebingungan intelektual menjelma menjadi kerusakan kebudayaan dan moral yang merupakan gejala kemerosotan ilmu agama, keimanan, serta nilai-nilai luhur manusia.¹⁸ Oleh karenanya pemahaman manusia terhadap wahyu dipandang sangat penting untuk menentukan arah pandangan hidupnya sebagai manusia sebenarnya.

B. Sejarah Pemeliharaan Otentisitas Wahyu

1. Cara Penyampaian Wahyu

Berangkat dari firman Allah Qs. al-Syu'arâ/ 42: 51 dapat diketahui bahwa wahyu yang dikaruniakan kepada manusia ada tiga macam, yaitu (1) pewahyuan (menurunkan wahyu), (2) memperdengarkan suara dari belakang tirai/hijab, dan

¹⁷ Mohammad Nasrin Nasir & Malki Ahmad Nasir, *Sains Islam*, h. 20 mengutip al-Attas & Wan Daud, 2007, h. 9-25 dan al-Attas, 1996.

¹⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2005), h. 15.

(3) dengan perantaraan malaikat yang membawa wahyu (Jibril).

Pewahyuan cara pertama pada ayat di atas adalah wahyu dalam pengertian bahasanya yang asli, yaitu isyarat yang cepat. Dalam hal ini, wahyu adalah suatu kebenaran yang disampaikan ke dalam kalbu atau jiwa seseorang, tanpa terlebih dahulu timbul pikiran atau mukadimah-mukadimah, dan kebenaran itu menjadi terang bag yang bersangkutan. Wahyu dalam pengertian ini tidak sama dengan *ilham*, dan juga berbeda dengan hasil meditasi, karena merupakan kebenaran yang tidak mengandung keraguan. Inilah yang dimaksud dengan wahyu dalam kaitannya dengan para nabi. Sesudah menerima wahyu itu, para nabi mempunyai kepercayaan yang penuh, bahwa yang diterimanya berasal dari Allah.¹⁹ Contoh wahyu serupa ini adalah wahyu yang diterima Nabi Ibrahim mengenai masalah penyembelihan putranya (Nabi) Ismail.

Pewahyuan cara kedua, wahyu yang disampaikan "dari belakang tirai", adalah kalam Allah yang disampaikan kepada seorang nabi dari belakang *hijab*, sebagaimana Allah memanggil Nabi Musa dari belakang sebuah pohon dan ia mendengar panggilan itu. Termasuk dalam kategori ini adalah wahyu yang disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw ketika dalam penjelasan *isra'*.

Pewahyuan cara ketiga ialah pekabaran dari Tuhan yang di-sampaikan kepada seseorang melalui utusan (yaitu malaikat yang mengemban risalah/Jibril) dan disampaikan dengan kata-kata yang "diucapkan". Cara ini adalah bentuk wahyu yang paling tinggi. Pemberian wahyu dengan cara ini hanya terbatas bagi para rasul, yaitu orang yang ditugaskan mengemban risalah Tuhan untuk disampaikan kepada manusia. Berbeda dengan bentuk pertama, wahyu bentuk ketiga tidak sekadar berbentuk konsep, tetapi dibungkus dengan kata-kata. Inilah yang disebut dengan *wahyu matluw* (wahyu yang dibaca).

2. Tahapan Turunnya Wahyu kepada Rasulullah SAW

Proses Turunnya wahyu ilahi disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw melalui proses yang disebut *inzal*, yaitu proses perwujudan wahyu: Allah mengajarkan kepada malaikat Jibril, kemudian Jibril menyampaikannya kepada

¹⁹ T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, cet. Ke-8, h. 27

Nabi Muhammad.²⁰ Ada juga ulama yang membedakan antara *al-inzal* dan *al-tanzil*. Yang pertama berarti proses turunnya wahyu ke *al-lawh al-mahfuzh*, sedangkan yang kedua berarti proses penyampaian wahyu dari *al-lawh al-mahfuzh* kepada Nabi melalui Jibril.²¹

Terdapat beberapa pendapat mengenai proses turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad Saw, antara lain sebagai berikut:

1. Wahyu diturunkan sekaligus ke *al-lawh al-mahfuzh*, sebagaimana firman Allah dalam Q.s. al-Buruj/85:21-22:

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ

"Bahkan (yang didustakan mereka itu) ialah al-Qur'an yang mulia. Yang tersimpan di *al-lawh al-mahfuzh*."

2. Wahyu diturunkan ke *al-lawh al-mahfuzh* ke langit bumi sekaligus, kemudian diturunkan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad selama 23 tahun, sebagaimana firman-Nya dalam Q.s. Al-Baqarah/2:185:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنْ أَلْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ

"Bulan Ramadhan bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan batil)."

Al-Zargani dalam *Manahil al-Irfan* berpendapat bahwa proses, turunnya wahyu terdiri atas tiga tahapan: pertama, turunnya wahyu ke *al-lawh al-mahfuzh*; kedua, dari *al-lawh al-mahfuzh* ke *bayt al-'izzah*; dan ketiga, dari *bayt al-'zzah* kepada Nabi Muhammad.²² Al-Zarqani membahas masalah ini secara rinci dengan mengungkapkan beberapa dalil yang mendukungnya.

Sedangkan turunnya wahyu dikenal melalui beberapa proses, antara lain berupa ilham atau inspirasi dalam bentuk mimpi, seperti kisah Nabi Ibrahim

²⁰ Muhammad Badruddin al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Juz 1, Mesir: Isa al-Bab al-Halabi, t.th., h. 229

²¹ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, Mesir: Sina Li-al-Nasyr, 1992, h. 147

²² Ahmad Adil Kamil, *'Ulum al-Qur'an*, t.th, h. 11-13

menerima perintah lewat mimpi untuk menyembelih putranya, Ismail (Q.s. al-Shaffät/37: 102). Biasa juga dengan suara tapa melihat wujud pembicara, seperti ketika Tuhan berbicara kepada Nabi Musa (Qs. al-Naml/27: 8), dan terkadang berupa kata-kata yang disampaikan lewat utusan khusus Tuhan, seperti Tuhan mengutus Jibril untuk menyampaikan wahyu Al-Quran kepada Nabi Muhammad.

Jumhur ulama sependapat bahwa wahyu Al-Qur'an bukan perkataan Nabi atau Jibril. Beberapa ayat yang mendukung pernyataan ini, antara lain Q.s. al-Naml/27: 6, Q.s. Yûnus/10: 15, Q.s. al-Hâqqah/69: 44-47. Bahasa Arab yang digunakan dalam wahyu Ilahi bukanlah redaksi Nabi Muhammad atau Jibril. Jibril menerima wahyu Al-Qur'an dari Allah Swt dalam bentuk makna dan lafal berbahasa Arab. Hal ini sesuai dengan beberapa ayat sebagai berikut:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا

"Demikianlah Kami wahyukan kepadamu al-Qur' an dalam bahasa Arab supaya kamu memberi peringatan kepada ummul-Qurâ (penduduk Mekah) dan penduduk (negeri-negeri) sekelilingnya... (Qs. al-Syûrà/42: 7).

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Sesungguhnya Kami menjadikan al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu memahaminya." (Q.s. al-Zukhruf/43: 3).

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya." (Q.s. Yûsuf/12: 2).

Diturunkannya teks wahyu yakni Al-Qur'an secara berangsur-angsur selama kurang lebih 23 tahun, menandakan bahwa al-Our'an mempunyai hubungan dialektis dengan situasi dan tempat ketika ia diturunkan. Tentu saja Al-Qur'an bukan hanya memberi petunjuk bagi masya-rakat tempat ia diturunkan, tetapi juga untuk masyarakat sepanjang masa dan di tempat mana pun, karena itulah, ajaran Al-Qur'an bersifat universal. Turunnya wahyu secara bertahap mendapat perhatian

khusus bagi Manna' Khalil al-Qattan,²³ ia menyimpulkan sejumlah hikmah diantaranya:

1. Untuk meneguhkan hati Nabi Muhammad. Mengingat watak keras masyarakat yang dihadapi Nabi, dengan turunnya wahyu secara bertahap amat memperkuat hati Nabi. Buktinya, banyak teks-teks wahyu yang memerintahkan Nabi untuk bersabar dalam mengemban misinya;
2. Sebagai mukjizat, mengingat banyaknya tantangan yang dihadapi Nabi dari kaum kafir, termasuk pertanyaan-pertanyaan yang memojokkan dan mengintimidasi beliau;
3. Untuk memudahkan hafalan dan pemahaman al-Qur'an. Sekiranya wahyu turun sekaligus, tentunya sulit untuk segera dihafal dan difahami;
4. Untuk menerapkan hukum secara bertahap;

3. Muatan Wahyu Secara Global

Menurut Fazlur Rahman,²⁴ terdapat delapan tema pokok muatan yang terkandung dalam teks wahyu, yaitu (1) Tuhan; (2) manusia sebagai individu; (3) manusia sebagai anggota masyarakat; (4) alam semesta; (5) kenabian dan wahyu; (6) eskatologi; (7) setan dan kejahatan; dan (8) lahirnya masyarakat Muslim. Di dalam karyanya yang lain,²⁵ Rahman menyatakan bahwa semangat dasar wahyu yang *ditanzalkan* kepada Nabi Muhammad adalah semangat moral yang sangat menekankan monoteisme (*tauhid*), keadilan sosial dan ekonomi. Menurutnya, hukum moral adalah abadi; manusia tidak dapat membuat atau memusnahkan hukum moral. Manusia harus menyerahkan diri (islam) kepada hukum moral itu.

Selain itu, di dalam al-Qur'an terkandung juga pernyataan-pernyataan hukum yang penting. Hukum moral dan pernyataan-pernyataan itu mengarah kepada satu tujuan, yaitu menciptakan tata tertib yang berkeadilan di dalam semesta. Menurut Fazlur Rahman, perintah dan larangan di dalam teks wahyu amat jelas sekali mengarah ke sana. Salat diperintahkan untuk mencegah perbuatan keji dan munkar; zakat diwajibkan untuk menolong yang miskin; haji disyariatkan

²³ Manna' Khalil al-Qattan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, diterjemahkan Muzakkir AS: *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1994, h.157-174.

²⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), h. 67.

²⁵ Fazlur Rahman, *Is'am*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), h. 31-50.

untuk memajukan persaudaraan muslim; riba dilarang karena bertentangan dengan keadilan; judi dan *khamr* diharamkan karena dapat menimbulkan permusuhan. Al-Qur'an dalam bentuk wahyu juga meningkatkan derajat wanita dan memberikan kedudukan pribadi yang penuh kepada wanita itu. Al-Qur'an juga menciptakan milliu dimana perbudakan akan hilang.

Karena di dalam diri manusia terdapat potensi-potensi baik dan buruk, maka dalam salah satu muatan utama wahyu sangat menekankan agar manusia menegakkan perjuangan moral dengan mengembangkan potensi-potensi baiknya. Apalagi Allah telah menanamkan dalam jiwa manusia kemampuan untuk membedakan antara kebaikan dan kejahatan (Q.s. al-Syams/91:8).

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

“Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya.” (Q.s. al-Syams/91:8).

5. Sejumlah Bukti Kuat Otentisitas Wahyu

Wahyu dalam konteksnya sebagai teks Al-Qur'an memperkenalkan dirinya dengan berbagai ciri dan sifat. Salah satunya adalah bahwa ia merupakan kitab yang keotentikannya dijamin oleh Allah (Q.s. Al-Hijr/15:9). Mengutip pendapat seorang ulama kontemporer, Muhammad Husain al Thabathaba'iy yang menyatakan bahwa sejarah teks wahyu demikian jelas dan terbuka, sejak turunnya sampai sekarang ia dibaca oleh kaum muslim, sehingga pada hakikatnya wahyu tidak membutuhkan sejarah untuk membuktikan keotentikannya. Kitab suci tersebut - lanjut Thabathaba'iy – memperkenalkan dirinya sebagai firman-firman Allah dengan menantang siapapun untuk membuat tandingannya.²⁶

Bahkan jauh dari itu, keotentikan wahyu sendiri sebenarnya sudah dijamin oleh Allah, karena ia telah “dipelihara” oleh-Nya. Seperti tertera dalam Q.s. Al-Hijr ayat 9: *Inna nahnu nazzalna al-dzikra wa inna lahu lahafizhun* (Sesungguhnya Kami yang menurunkan Al-Qur'an dan Kamilah Pemelihara-Pemelihara-Nya) (Q.s. 15:9).

Mantan Syaikh Al-Azhar, almarhum Abdul-Halim Mahmud telah menegaskan tentang keotentikan wahyu bahwa, “para orientalis yang dari saat ke saat berusaha menunjukkan kelemahannya, tidak mendapat celah untuk meragukan keotentikannya.” Dalam konteks inilah sebenarnya telah menunjukkan bahwa teks

²⁶ <https://www.nu.or.id/pustaka/membuktikan-otentisitas-al-quramp8217an-6wDnQ>

wahyu merupakan teks suci sebagai kitab pedoman umat Islam yang dijamin keotentikannya.

H. M. Quraish Shihab pun juga memberikan penjelasan tentang bukti kebenaran, baik itu bukti-bukti dari wahyu sendiri maupun bukti-bukti kesejarahan wahyu kemudian juga dari segi penulisannya, wahyu Al-Qur'an telah menempatkan dirinya sebagai kitab suci yang benar-benar otentik.

Menurut M. Quraish Shihab dalam bukunya: *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* menjelaskan bahwa, ada tiga bukti keotentikan wahyu Al-Qur'an.²⁷ Pertama, dalam huruf-huruf hija'iyah yang terdapat pada awal beberapa surat dalam teks wahyu. Jika dilihat dari ini, huruf-huruf dalam wahyu Al-Qur'an tidak berlebih atau berkurang satu huruf pun sejak diterima oleh Rasulullah Muhammad saw., yang kesemuanya habis terbagi 19. Misalnya "qaf" yang menjadi awal dari Surah ke-50, ditemui terulang sebanyak 57 kali atau 3x19. Begitupun dengan huruf kaf, ha', ya', 'ayn, shad pada permulaan Surah Maryam, ditemukan sebanyak 798 kali atau 42x19. Pun pada Surah Yasin, huruf ya' dan sin ditemukan sebanyak 285 kali atau 15x19.

Kedua, dalam konteks sejarah masyarakat Arab dahulu, yang hidup pada masa turunnya wahyu adalah masyarakat yang tidak mengenal baca tulis. Karena itu, satu-satunya andalan mereka adalah hafalan. Riwayat sejarah telah banyak menginformasikan bahwa terdapat ratusan sahabat Nabi saw. yang menghafalkan teks wahyu (Al-Qur'an). Selain metode hafalan ini, sejarah juga telah menginformasikan bahwa setiap ada ayat yang turun, Nabi Muhammad lalu memanggil sahabat-sahabat yang dikenal pandai menulis, untuk menuliskan ayat-ayat yang turun itu sembari menyampaikan tempat dan urutan setiap ayat dalam surahnya. Ayat-ayat tersebut kemudian mereka tulis dalam pelapah kurma, batu, kulit-kulit atau tulang-tulang binatang. Kepingan naskah tulisan yang diperintahkan oleh Rasul itu baru dapat dihimpun dalam bentuk kitab pada masa pemerintahan Khalifah Abu Bakar r.a.

Ketiga, dalam penyusunan dan penulisan mushhaf. Pada masa Khalifah Abu Bakar dibentuklah suatu tim yang diketuai oleh Zaid ibn Tsabit untuk membentuk sebuah mushhaf teks wahyu. Dengan dibantu oleh beberapa orang

²⁷ Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, (Bandung: Mizan Media Utama, 1980), h. 56.

sahabat Nabi, Zaid pun mulai menjalankan tugas yang besar dan mulia itu. Abu Bakar r.a memerintahkan kepada seluruh kaum Muslim untuk membawa naskah tulisan ayat-ayat teks wahyu yang mereka miliki ke Masjid Nabawi untuk kemudian diteliti oleh Zaid dan timnya. Abu Bakar r.a memberi petunjuk kepada tim tersebut agar tidak menerima satu naskah kecuali memenuhi dua syarat; a. Harus sesuai dengan hafalan para sahabat lain; b. Tulisan tersebut benar-benar adalah yang ditulis atas perintah dan di hadapan Rasulullah.

Dengan demikian, ke tiga bukti ini setidaknya telah memberikan sebuah pemahaman bagi kita bahwa wahyu benar-benar otentik dan tanpa ada perubahan sekecil pun. Tuduhan yang selama ini dilakukan oleh kaum orientalis Barat terhadap teks wahyu dalam Al-Qur'an sebenarnya merupakan tuduhan yang berdasar dan terkesan "ambisius", tanpa dibarengi dengan pengetahuan mereka yang mendalam tentang bukti keotentikan wahyu. Di samping itu, sangat naif kiranya jika kita terjebak dalam kubangan dan desakan orientalisme yang berusaha masuk, baik secara kasar maupun dengan cara halus ke dalam kalangan umat Islam sendiri. Selanjutnya peneliti akan mencoba menghadirkan diskursus desakralisasi wahyu serta upaya-upaya konkrit desakralisasi wahyu oleh para orientalis bahkan cendekiawan muslim ternama pada pembahasan di depan.

C. Desakralisasi Wahyu

1. Definisi Desakralisasi Wahyu

Kata "desakralisasi" berasal dari kata dasar "sakral" yang bermakna "suci atau keramat."²⁸ Jadi, makna "desakralisasi wahyu" adalah tidak menganggap wahyu yang diturunkan kepada Rasulullah dalam bentuk Al-Qur'an itu sebagai sesuatu yang suci atau keramat (dimuliakan). Dengan kemuliaan yang tidak ada kebatilan di hadapannya (awalnya) maupun di belakangnya (akhirnya), dan yang diturunkan dari Dzat Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji. Namun, yang dimaksud desakralisasi di sini bukanlah upaya penodaan secara fisik seperti pengrusakan, menginjak lembaran teks wahyu dan penodaan fisik lainnya, melainkan serangan pemikiran, konsep serta gagasan-gagasan yang dekonstruktif terhadap teks wahyu dan wahyu itu sendiri.

²⁸ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1995, h. 684.

Serangan-serangan desakralisasi wahyu datang dengan implikasi-implikasi negatif berupa dekonstruksi teks wahyu, relativisme tafsir, kecurigaan terhadap konsep otentisitas sanad wahyu dan masih banyak lagi. Maka, pada pembahasan selanjutnya peneliti akan memaparkan sejumlah upaya-upaya desakralisasi wahyu.

2. Upaya-upaya Desekaralisasi Wahyu

Suatu ketika seorang Profesor dari Jerman mengisi kuliah dengan mengutip salah satu ayat al-Qur'an yang secara gramatikal tertulis *ترجعون*. Pada pengucapannya Profesor tersebut melafalkan *Tarji'uun*. Kemudian dikritik oleh mahasiswanya yang berasal dari Indonesia. "*You are wrong, Profesor. Not Tarji'uun but Turja'uun.*"

Jika kita ingin melihat otentitas dan otoritas teks wahyu yang telah dijamin keasliannya dalam QS. al-Hijr ayat 9, kita bisa telusuri bagaimana ayat-ayat dalam wahyu Tuhan tersebut turun, ditulis dan kemudian dibukukan dengan melihat seluruh prosesnya secara komprehensif dan eksperimental. Wahyu itu sendiri, sejak pertama kali diturunkan ia bersifat *tanzil*, tidak ditulis dan tidak juga berbentuk teks. Turun dengan dilafadzkan, yang kemudian dihafal oleh para sahabat dan dituliskan. Pada saat Jibril a.s. menyampaikan kalam tersebut kepada Rasulullah SAW. ia benar-benar sama dengan apa yang diturunkan-Nya, Rasulullah SAW sama sekali tidak bercampur tangan pada isi redaksinya.²⁹

Kemudian setelah wahyu itu turun secara *tanzil*, dihafal oleh orang-orang yang memiliki otoritas, kalam tersebut kemudian dibukukan beberapa dekade setelah Rasulullah SAW wafat. Ketika Sayyidina Utsman membukukan wahyu Al-Qur'an, kodifikasi yang dilakukan saat itu amat sangat ketat. Tradisi sanad yang berlangsung sejak Rasulullah pertama kali mendapat wahyu menjadi sandaran saat pembukuannya. Sehingga tidak mungkin terjadi penyimpangan di dalamnya. Sebagai contoh nyata, Zaid bin Tsabit ketika ingin memasukkan 1 ayat ke dalam mushaf, ia memberi syarat: selain dihafal harus ada saksi minimal 2 orang yang menyaksikan ayat tersebut ditulis semasa Rasulullah SAW hidup.

Akan tetapi, meski telah paripurna, serangan terhadap wahyu terus saja terjadi, orientalis yang kebanyakan beragama Kristen atau Yahudi merasa gerah

²⁹ <http://pku.unida.gontor.ac.id/desakralisasi-al-quran>

“mahkotanya” diguncang setelah kurang lebih 300 tahun duduk di tahta pasca konsili Nicea pasca datangnya Islam yang mengkritisi agama-agama mereka.

Marthin Luther, John of Damascus beramai-ramai menyoraki bahwa teks wahyu adalah Diabolical Script. Di abad 19, hujatan serupa belum juga surut. Dengan cara lain mereka menyampaikan hinaan tersebut dengan metode yang disebut dalam QS. Al-An’am: 112 “*Zukhrufal Qouli Ghururo*”, para orientalis mempelajari al-Qur’an ke timur tengah, dan mengajarkannya pada mahasiswa Muslim. Sehingga terdengarlah seruan ala Luther versi elegan yang berbunyi: “wahyu al-Qur’an adalah karangan Muhammad.” “al-Qur’an adalah produk budaya Arab dan kepentingan politik Utsmani”. “Muhammad telah menjiplak Bible”.

Keragu-raguan mereka sampaikan dengan logika yang indah tapi menipu. Seperti yang dikatakan seorang Doktor di sebuah perguruan tinggi di Ponorogo:

“Wahyu memuat pesan otentik Tuhan, al-Qur’an adalah wujud konkret pesan Tuhan dalam bahasa arab oral yang memuat sekitar 50% pesan Tuhan. Dan mushaf Utsmani sebagai wujud konkret pesan Tuhan dalam bentuk tulisan hanya memuat kira-kira 30% pesan Tuhan.”

Selain meragukan proses kodifikasinya, desakralisasi juga dilakukan dengan cara membaca pesan wahyu Ilahi melalui studi kritis sejarah yang digunakan pada Bible.³⁰ Teks wahyu dibaca dengan cara memahami kondisi kejiwaan, sosial dan budaya pengarangnya. Metode yang disebut hermeneutika ini secara otomatis memposisikan wahyu sebagai kitab yang ditulis oleh seorang pengarang. Metode yang pada awalnya digagas Johann Solomo Semler (1725-1791) ini kemudian dikembangkan Schleiermacher (1768-1834) dan Abu Zaid. Dalam konteks Al-Qur’an, Mereka memposisikan Nabi saw sebagai ‘pengarang’ Al-Qur’an, kemudian ia mengaduk-aduk logika diabolik bahwa, Muhammad sebagai ‘pengarang’ yang hendak menyampaikan pesan Tuhan kepada masyarakat yang memiliki kondisi sosial, budaya, politik dan sebagainya. beliau ikut aktif meredaksi kalam-Nya agar upaya rekonstruksi massanya berhasil. Gagasan Abu Zaid ini tentunya akan membuat tersenyum para orientalis generasi-generasi awal yang menyebut agama Islam sebagai “Agama Muhammad” atau “Mohammedanism” dan menyebut umat Islam sebagai “Mohammedan”.

³⁰ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat...*, h. 174.

Adian Husaini mengatakan dalam bukunya dampak digunakannya Hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an adalah:³¹ Pertama, Relativitas tafsir. Tidak ada tafsir yang tetap. Semua tafsir dipandang sebagai produk akal manusia yang relatif, kontekstual, temporal dan personal, hal ini mengakibatkan (1) menghilangkan keyakinan akan kebenaran dan finalitas Islam, sehingga selalu berusaha memandang kerelativan kebenaran Islam, (2) menghancurkan bangunan ilmu pengetahuan Islam yang lahir dari Al-qur'an dan dan Sunah Rasul yang sudah teruji selama ratusan tahun, (3) menempatkan Islam sebagai agama sejarah yang selalu berubah mengikuti zaman. Kedua, Curiga dan mencerca ulama Islam. Dalam sebuah artikel yang berjudul Al-Qur'an dan Hegemoni Arabisme dari seorang sarjana syariah IAIN Semarang dituliskan:³²

“Syafi'i memang terlihat sangat serius melakukan pembelaan terhadap wahyu Al-Qur'an mushaf Utsmani, untuk mempertahankan hegemoni Quraisy. Maka dengan melihat realitas tersebut di atas, sikap moderat Syafi'i adalah moderat semu. Dan sebenarnya, sikap Syafi'i yang demikian itu tak lepas dari bias ideologis Syafi'i terhadap suku Quraisy.”

Ketiga, Dekonstruksi konsep Wahyu. Para pengusung paham dekonstruksionis memandang bahwa wahyu adalah produk budaya yang terbentuk dalam kurun sejarah tertentu.

Dengan demikian, toksin bahwa wahyu Al-Qur'an adalah produk budaya yang dikarang Muhammad dalam upayanya menjawab tantangan sosial, politik, ekonomi masyarakat pada masa itu—dapat ditafsirkan secara bebas. Alphonse Mingana, Canon Sell, Na'im, Abu Zaid, Arkoun mulai memberikan perspektif baru pada pembacaan teks wahyu, namun sayangnya orisinalitas teks wahyu tetap terjaga, karena salah satu kekuatan Islam adalah terfilternya otoritas ilmu, sehingga tersingkaplah mana yang *haq* dan mana yang *bathil*.

3. Desakralisasi Wahyu Perspektif Johann Solomo Semler (1725-1791) dan Schleiermacher (1768-1834)

Pada dasarnya, penganjur hermeneutika al-Qur'an memandang bahwa al-Qur'an merupakan sebuah teks, yang mana ia ditulis dengan maksud dan tujuan yang jelas. Untuk bisa memahaminya dengan lebih jelas, maka kita harus

³¹ Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat...*, h. 180.

³² Ayu Arba, *Desakralisasi Al-Qur'an*, (Ponorogo: PKU Unida Gontor, 2019), h. 2.

menyisihkan sakralitasnya, sehingga kita bisa berdialog secara lebih dekat. Apabila sakralitas masih lekat dengannya, maka kita sulit untuk berdialog dengannya lebih intens.³³ Kita tidak akan berani untuk mengkritisi apa yang terkandung di dalamnya, sebagaimana kita akan sulit untuk mengkritisi seseorang kita anggap suci dan bersih. Adanya nilai sakral berarti menutup pintu bagi pembacanya untuk berdialog dengan bebas dan terbuka. Sekat itu oleh kalangan ulama terdahulu dibangun dengan kokoh dengan mereka tidak berani untuk memahami atau menafsirkan keluar dari jalur yang sudah ada.

Dalam perspektif hermeneutika, teks ditempatkan pada posisi yang sama sebagaimana teks-teks yang lain.³⁴ Tidak penting apakah teks itu bersifat sakral atau profan. Semua teks dilihat sebagai hasil atau produk pengarangnya dan kita harus mengetahui bagaimana proses waktu dan kapan teks itu ditulis. Kita akan sulit untuk menilai sebuah teks jika kita tidak mengetahui siapa pengarangnya, kapan dan dimana, serta konteks apa teks itu diturunkan.³⁵ Bila demikian yang terjadi, maka kita akan bisa mengaplikasikan makna teks itu baik secara tekstual maupun kontekstual. Makna kontekstual itulah yang penting bagi kita untuk mencerahkan peradaban manusia. Dengan mengetahui makna kontekstual itu, maka kita dapat mengambil pelajaran yang berharga baik bagi kita yang sekarang masih hidup maupun bagi orang yang hidup setelah kita. Dalam bagian ini, peneliti akan mencoba mengurai sedikit pemikiran dua tokoh barat yang gencar mengkritisi teks wahyu bahkan dengan terang-terangan mendesakralisasikan teks wahyu dengan hermeneutikanya.

A. Johann Solomo Semler (1725-1791)

Johann Solomo Semler (1725-1791), teolog dan tokoh liberalisasi dalam interpretasi Bibel sebelum Schleiermacher, melakukan upaya reapresiasi terhadap “akal manusia” dan melakukan perlawanan terhadap otoritas yang tidak masuk akal (*unreasonable authority*). Semler melakukan pendekatan radikal terhadap Bibel dan sejarah dogma dengan mengajukan program hermeneutika dari perspektif “*studi sejarah kritis*”. Ia mengajukan gagasan transformasi radikal terhadap dasar-dasar hermeneutika teologis. Interpretasi

³³ Slamet Muliono R., *Hermeneutika Al-Qur'an: Antara Pemaknaan Tekstual dan Kontekstual*. Ulumuna, Volume XIV Nomor 1 Juni 2010. h. 107.

³⁴ Slamet Muliono R., *Hermeneutika Al-Qur'an...*, 107.

³⁵ Hans Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode*, ter. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 225.

Bibel, kata dia, harus dihentikan dari sekedar upaya untuk memverifikasi dogma-dogma tertentu. Dengan kata lain, interpretasi dogmatis terhadap teks Bibel, harus diakhiri, dan perlu dimulai dengan satu metode baru yang ia sebut sebagai “*truly critical reading*”.³⁶

B. Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

Friedrich Schleiermacher merupakan keturunan Kristen Protestan. Ia dilahirkan di Jerman pada 21 November 1768 dan meninggal pada 6 Februari 1834. Pendidikannya dimulai di institusi Moravian Brethren, kemudian pindah ke University of Halle pada tahun 1787. Friedrich lulus ujian bidang teologi Kristen pada tahun 1790, kemudian bertugas sebagai pengajar hingga tahun 1793. Beberapa tahun kemudian, Schleiermacher sibuk mempelajari dan mengkritisi teori pemikiran tokoh-tokoh besar, seperti Immanuel Kant dan Spinoza. Dari kritikan tersebut, ia kemudian melahirkan karya-karyanya seperti *On what Gives Values to Life dan On freedom*.

Ketika belajar di Berlin, ia bertemu dengan pemikir yang beraliran romantis (obyektivis), seperti August Wilhelm. Bersama pemikir tersebut, dia terlibat dalam gerakan romantis dan dapat menerbitkan jurnal *Athanaeum* pada tahun 1798 sampai 1800. Aliran obyektif inilah yang kemudian mempengaruhi pemikiran-pemikiran hermeneutiknya.

Hermeneutika modern yang dipelopori Friedrich Schleiermacher (1768-1834), seorang teolog dan tokoh liberal Protestan, telah memunculkan persoalan bagi kalangan Kristen karena hermeneutika modern menempatkan semua jenis teks pada posisi yang sama tanpa mempedulikan apakah teks itu “*divine*” (dari Tuhan) atau tidak, dan tidak memedulikan adanya otoritas dalam penafsirannya.³⁷ Penggunaan hermeneutika modern merupakan bagian dari upaya liberalisasi di kalangan Kristen. Menurutnya, faktor kondisi dan motif pengarang sangatlah penting untuk memahami makna suatu teks, di samping faktor grammatikal.³⁸

Hermeneutika yang dibangun olehnya ialah hermeneutika grammatikal

³⁶ Adian Husaini, “*Problem Teks Bibel dan Hermeneutika*”, dalam *Islamia*, Tahun. 1 no. 1, 2004, h. 14.

³⁷ Adian Husaini, “*Problem...*”, 14.

³⁸ <https://tafsiralquran.id/hermeneutika-friedrich-schleiermacher-dan-relevansinya-dengan-tafsir-al-quran/>

dan psikologis. Hermeneutika gramatikal mempelajari tentang bahasa dan sejarah (aliran obyektif). Sedangkan hermeneutika psikologis mempelajari bahasa sebagai ungkapan hidup seseorang (aliran subyektif). Oleh karena itu, munculah teori Friedrich bahwa untuk menghindari kesalahpahaman, seorang penafsir harus melakukan kritik dan analisis, di antaranya:

- 1) *Objectively historical analysis* (analisis historis yang bernuansa obyektif)
- 2) *Objectively divinatory analysis* (analisis divinatory yang bernuansa obyektif)
- 3) *Subjectively historical analysis* (analisis historis subyektif)
- 4) *Subjectively divinatory analysis* (analisis divinatory subyektif)

Peran akal begitu dominan dalam perspektif hermeneutika, sementara dalam Islam diajarkan bahwa peran akal sebatas untuk memahami teks, bukan untuk mereproduksi teks sampai melewati batas wewenang akal. Tidak mungkin bagi kita untuk mengetahui dengan berdialog untuk menampilkan suasana psikologis dengan pengarang al-Qur'an yakni Allah. Untuk mengetahui teks dan konteksnya bagaimana ayat itu turun, kita akan mungkin mengetahui kalau kita tidak berdialog atau menampilkan suasana psikologis dengan Allah sebagai pengarang secara langsung.

Jika dicermati, apa yang dilakukan oleh Semler dan para tokoh liberal lainnya adalah dalam alur semangat liberalisasi dari kungkungan Gereja yang selama beratus-ratus tahun menyalahgunakan wewenang atas nama Tuhan. Mereka ingin mengembalikan pengertian teks Bibel kepada konteks historis dan kondisi penulisnya terlepas dari kungkungan tradisi Gereja Ortodoks. Trauma terhadap inkuisisi Gereja begitu mendalam sehingga muncullah "*anticlericalism*".

Pertanyaannya adalah, apakah mungkin teks wahyu yang diturunkan oleh Allah sebagai Tuhan bisa dimengerti lebih dalam oleh manusia sebagai penafsir? Apakah mungkin wahyu yang dianggap sebagai sebuah teks, bisa berbeda dari tujuan-tujuan subjektif pengarangnya (Allah swt.)? Apa maksud di balik yang tertulis bisa diketahui lebih bagus daripada pengarang teks itu (Tuhan)? Pertanyaan-pertanyaan di atas merupakan pertanyaan-pertanyaan yang mustahil untuk dijawab dengan jawaban afirmatif.

4. Antara Metodologi Tafsir dan Hermeneutika

Kata “tafsir” dari bahasa Arab “fassara” berarti penjelasan (ibânah) atau menyingkapkan sesuatu yang masih tertutup.³⁹ Menurut al-Zarkasyi, tafsir adalah suatu ilmu yang digunakan untuk memahami teks wahyu, yakni al-Qur’an, menjelaskan makna-maknanya dan menyampaikan hukum-hukum serta hikmahnya. Sementara itu, menurut Dzahabi, tafsir adalah seni atau ilmu untuk menangkap dan menjelaskan maksud-maksud Tuhan dalam al-Qur’an sesuai dengan tingkat kemampuan manusia (*bi qadr al-tâqah al-basyariyah*).⁴⁰ Tegasnya, tafsir adalah seni, ilmu atau metode untuk memahami sebuah teks, sehingga tafsir sebagai sebuah metode tidak berbeda dengan hermeneutika.

Secara umum, tafsir dapat dibagi dalam dua bagian: *tafsîr bial-ma’ tsûr* dan *tafsîr bi al-ra’y*. *Tafsîr bi al-ma’ tsûr* adalah interpretasi al-Qur’an yang didasarkan atas penjelasan al-Qur’an dalam sebagian ayat-ayatnya, berdasarkan atas penjelasan Rasul, para shahabat atau orang-orang yang mempunyai otoritas untuk menjelaskan maksud Tuhan.⁴¹ Poin penting yang harus di catat dalam tafsir model ini adalah bagaimana memahami dan menjelaskan teks al-Qur’an sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarang yang dalam hal ini adalah Tuhan (*bayân wa taudîh li lurâd Allah min nusûs kitâbih al karîm*).⁴²

Untuk dapat memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan oleh si penulis atau pengarang tersebut, ada dua hal pokok yang harus dilakukan. *Pertama*, mengkonfirmasi maknanya kepada sang pengarang sendiri, atau kepada orang dekatnya atau kepada orang-orang tertentu yang dinilai dapat memahami dan menjelaskan maksud di pengarang. Karena itulah, kenapa dalam model *tafsîr bial-ma’ tsûr* ini, proses penafsirannya dilakukan dengan cara menggali informasi dari sebagian ayat al-Qur’an yang lain, atau didasarkan atas sabda-sabda Rasul atau didasarkan atas pendapat para shahabat. Dalam konteks ini, Rasul dinilai sebagai orang yang dekat dengan Tuhan dan para shahabat dianggap sebagai orang-orang yang dapat memahami maksud-Nya. *Kedua*, memahami konteks dan situasi historis di mana teks tersebut di tulis atau sebuah ayat itu turun (*asbâb al-nuzûl*). Konteks historis ini digunakan agar kita dapat memahami teks

³⁹ Al-Fairuzabadi, *Al-Qâmûs al-Muhîth*, (Beirut, Muassasah al-Risalah, 1996), h. 587.

⁴⁰ M. Ali al-Shabuni, *Al-Tibyân fî Ulûm al-Qur’an*, (Beirut, Alam al-Kutub, 1985), h. 65; Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, I, (Beirut, Dar al-Fikr, 1976), h. 15

⁴¹ Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr...*, h. 152.

⁴² Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr...*, h. 170

secara benar dan tidak salah dalam menangkap maksud pengarang. Beberapa tokoh tafsir sebagaimana dikutip al-Suyuthi secara jelas menyatakan hal itu. Al-Wahidi, misalnya, menyatakan, “tidak mungkin kita dapat memahami sebuah ayat tanpa mengetahui situasi historis di mana ayat tersebut turun”. Ibn Daqiq bahkan mengatakan, “memahami situasi historis (*asbâb al-nuzûl*) adalah cara paling kuat dan efektif untuk memahami sebuah teks”.⁴³

Berdasarkan uraian tersebut, maka hermeneutika objektif berarti tidak berbeda dengan tafsir. Yaitu, bahwa keduanya sama-sama berusaha memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang dengan cara memahami konteks historis di mana si pengarang itu hidup atau teks tersebut ditulis atau ayat itu diturunkan.

Kedua, model *tafsîr bi al-ra'y*, yaitu sebuah metode penafsiran atas teks dengan didasarkan atas ijtihad atau pemikiran si pembaca sendiri.⁴⁴ Dalam konteks al-Qur'an, menurut al-Dzahabi, seseorang harus memenuhi syarat-syarat tertentu sebelum melakukan penafsiran. Antara lain, (1) menguasai ilmu gramatika bahasa Arab, mulai nahwu, sharaf, balaghah dan seterusnya; (2) menguasai ilmu-ilmu bantu penalaran, seperti *ushûl a-fiqh*, *ulûm al-qur'an*, *ilmu qira'ah* dan seterusnya; (3) memahami ajaran dan doktrin-doktrin keagamaan, seperti *ushûl al-dîn*; (4) memahami sejarah dan situasi historis turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*); (5) memahami hadits-hadits yang digunakan sebagai bahan penafsiran. Syarat-syarat tersebut harus dipenuhi dan mutlak dikuasai agar seseorang mampu memahami teks suci secara benar.⁴⁵

Hermeneutika berasal dari akar kata Yunani *hermeneuein* berarti ‘menafsirkan’, sedang *hermeneia* sebagai derivasinya berarti ‘penafsiran’. Kedua kata tersebut diasosiasikan mempunyai kaitan dengan tokoh yang bernama Hermes atau Hermeios yang dalam mitologi Yunani kuno dianggap sebagai utusan dewa Olympus yang bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan dewa ke dalam bahasa yang bisa dipahami manusia.⁴⁶

Menurut Gerhard Ebeling, proses penjelasan yang dilakukan Hermes mengandung tiga konsep dasar hermeneutika: (1) mengungkapkan apa yang ada

⁴³ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Itqân fî Ulûm al-Qur'an*, I, terj. Tim editor indiva, (Surakarta, Indiva, 2008), h. 124.

⁴⁴ Ali al-Shabuni, *Al-Tibyân*, 155; Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, I, h. 255.

⁴⁵ Ali al-Shabuni, *Al-Tibyân*..., h. 266-268.

⁴⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University, 1969), h. 12-13

dalam pikiran ke dalam bentuk kata-kata (utterance, speaking) sebagai bentuk penyampaian, (2) menjelaskan secara rasional (interpretation, explanation) sesuatu yang masih samar agar makna atau maksudnya dapat dipahami dengan jelas, (3) menerjemahkan (translating) suatu bahasa yang asing ke dalam bahasa yang lebih dikuasai audiens. Akan tetapi, dalam literatur hermeneutika modern, proses pengungkapan pikiran dengan kata-kata, penjelasan secara rasional dan penterjemahan bahasa seperti itu, masih jauh dari pengertian hermeneutika. Apa yang ditulis Ebeling justru lebih dekat dengan makna exegesis (penafsiran). Di sinilah perbedaan antara hermeneutika dengan exegesis. Exegesis lebih merupakan tindakan praktis menafsirkan teks atau komentar aktual atas teks, sedang hermeneutika berkaitan dengan berbagai aturan, metode dan teori yang membimbing seorang mufassir dalam melakukan exegese.

Karena itu, secara sederhana hermeneutika biasanya diartikan sebagai seni dan ilmu untuk menafsirkan teks-teks.⁴⁷ Dalam definisi yang lebih jelas, hermeneutika diartikan sebagai sekumpulan kaidah atau pola yang harus diikuti oleh seorang mufassir dalam memahami teks.⁴⁸ Namun, dalam perjalanan sejarahnya, hermeneutika ternyata tidak hanya digunakan untuk memahami teks, khususnya teks suci keagamaan, melainkan meluas untuk semua bentuk teks, baik sastra, karya seni maupun tradisi masyarakat.

Hermeneutika, sebagai sebuah teori dan metode penafsiran, setidaknya dapat diklasifikasikan dalam tiga model. Pertama, hermeneutika objektif yang dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968).⁷ Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan pengarang, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti juga disebutkan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat intruktif.⁴⁹

Karena itu, untuk mencapai tujuan tersebut, menurut Schleiermacher, ada dua cara yang dapat ditempuh: lewat bahasanya yang mengungkapkan hal-hal baru, atau lewat karakteristik bahasanya yang ditransfer kepada kita. Ketentuan ini

⁴⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, (Jakarta: ICIP, 2004), h. 3.

⁴⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif:..*, h.4.

⁴⁹ Husaini, Adian, et.al., *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), h. 7.

didasarkan atas konsepnya tentang teks. Menurut Schleiermacher, setiap teks mempunyai dua sisi: (1) sisi linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin, (2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran si pengarang yang termanifestasikan pada style bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang pembaca kemudian mengkonstruksinya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya.⁵⁰ Menurut Abu Zaid, di antara dua sisi ini, Schleiermacher lebih mendahulukan sisi linguistik dibanding analisa psikologis, meski dalam tulisannya sering dinyatakan bahwa penafsir dapat memulai dari sisi manapun sepanjang sisi yang satu memberi pemahaman kepada yang lain dalam upaya memahami teks.

Ilmu tafsir sesungguhnya tidak kalah canggih dan modern dibanding hermeneutika, sehingga kita tidak harus terlalu gandrung dengan hermeneutika dan menepikan ilmu tafsir. Meski demikian, ada beberapa hal yang perlu dikembangkan dalam tradisi tafsir ini, sehingga menjadi lebih modern dan canggih. Pertama, masalah struktur penalaran dengan argumen-argumen logis. Selama ini ada kesan bahwa metode-metode tafsir yang ada lebih bersifat dokmatis tanpa ada penjelasan dengan argumen-argumen logis. Kedua, yang berkembang dalam tradisi tafsir justru model *bi al-ma'tsûr* yang klasik dan bukan model *bi al-ra'y*. Lebih dari itu, tafsir *bi al-ra'y* justru dianggap menyimpang atau minimal harus dijauhi. Akibatnya, ilmu-ilmu tafsir menjadi sangat ketinggalan dalam menjawab problem-problem masyarakat modern. Lebih parah lagi, karena tafsir *bi al-ma'tsûr* dianggap yang paling baik dan selamat, sebagian masyarakat menjadi anti kemoderenan dan harus kembali kepada masa klasik jika ingin menjadi muslim yang baik, benar dan selamat.

Ketiga, perkembangan tafsir masih lebih bersifat “teoritis” dan teosentris, belum banyak berbicara tentang problem-problem umat Islam, apalagi soal-soal kemanusiaan dan ketertindasan. Inilah tantangan tafsir di masa depan, sehingga al-Qur`an benar-benar mampu menjadi *rahmah* (membawa perubahan dan kebaikan), bukan sekedar hudan (petunjuk-petunjuk teoritis setelah dipelajari), apalagi *syifâ'* (obat dengan cara dibaca sebagai amalan-amalan *wirid*).

⁵⁰ Husaini, Adian, et.al., *Hermeneutika...*, h. 15.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'ān al-Karīm. 1403 H. Damaskus: Dār Ibnu 'Ashāshah.
- Abdillah, Abu Umar. 2006. *Terapi Kerasukan JIL*. Solo: Wacana Ilmiah Press (WIP).
- Abu Zaid, Nasr Hamid. 1994. *Maḥmū al-Nass; Dirasat fī 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Markaz al-Saqafī al-'Arabi.
- , 1995. *Teks Otoritas Kebenaran*, Yogyakarta: LKiS Group.
- , 2003. *Kritik Wacana Keagamaan*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta.
- , 2007. *Al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sisu al-Idiyulujyiyah al-wasathiyah*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafī al-'Arabi.
- Al-Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl. 1400 H. *Al-Jamī' al-Shāhīh*. Kairo: al-Maktabah as-Salāfiyyah.
- al-Qardhawi, Yusuf. 2000. *Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-Adzīm*. Kairo: Dar al-Syuruq.
- Al-Qaththān, Manna' Khalīl. 2004. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh AS., Mudzakir. Jakarta: Litera AntarNusa.
- , 2000. *Mabahits fī 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- , 1403 H. Damaskus: Dār Ibnu 'Ashāshah.
- Arif, Syamsuddin. 2008. *Orentalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani (GIP).
- Armas, Adnin. 2007. *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani (GIP).
- As-Suyūṭhy, Jalāl al-dīn. 1426 H. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Al-Madinah al-Munawarah: Muḥamma' al-Malik Fahd li Ṭibā'ah al-Muṣḥaf asy-Syarīf.
- Bayanil Huda, Lalu Nurul. 2010. *Kritik Studi al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid*, Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies, CIOS.

- Departemen Agama RI. 1418 H. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Al-Madinah al-Munawwarah: Mujamma' al-Malik Fahd li Tiba'ah al-Mushaf asy-Syarif.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI. 1995. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Fauzan, Ahmad. 2015. Teks al-Qur'an dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zaid. Ponorogo: Jurnal Kalimah.
- Hasan al-Hanbakah al-Maidani, Abdur al-Rahman. 1979. *Al-Aqidah al-Islamiyyah wa Usuliha*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Husaini, Adian dan Abdurrahman al-Baghdadi. 2007. *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani (GIP).
- Husaini, Adian dan Salahudin, Henri. 2004. *Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nasr Hamid dan Mu'tazilah*. Jakarta: Islamia Tahun 1 No. 2/Juni–Agustus.
- Husaini, Adian. 2006. *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: Gema Insani (GIP).
- Husaini, Adian. 2006. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani (GIP).
- Ichwan, Moch. Nur. 2003. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika al-Qur'an*. Jakarta: Teraju, Kelompok Mizan.
- Jalaluddin, Mufti Labib. 2021. *Wahyu Menurut William Montgomery Watt Dan Fazlur Rahman*. Jakarta: Ushuluna. Jurnal Ilmu Ushuluddin UIN Jakarta.
- Rifa'i, Adnan. 2006. *Mu'jizah Kubra*. Damaskus: Dar al-Khair.
- Shalahuddin, 2008. "Konsep Tafsir dan Tantangannya." Dalam Adian Husaini (Ed.), *Islamic Worldview: Bahan-Bahan Mata Kuliah di Program Pendidikan dan Pemikiran Islam Pasca Sarjana Universitas Muhammadiyah Surakarta*. Surakarta: Program Studi Megister Pemikiran Islam, Sekolah Pascasarjana, Universitas Muhammadiyah.
- Shalahuddin, 2009. "Menimbang Framework Studi Tafsir", dalam *Jurnal Islamia*, Vol. 5, No. 1: 33.

- Shalahuddin, Henri. 2007. *Al-Qur'an Dihujat*. Jakarta: al-Qalam, kelompok Gema Insani (GIP).
- Shomad, H.M. Idris A. 2005. "Al-Qur'an Sebagai Wahyu Ilahi", dalam *al-Insan: Jurnal Kajian Islam*, Vol. 1, No. 1: 79.
- Suharto, Ugi. 2004. *Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?*", dalam *Islamia*, tahun 1 no 1/Muharram 1425/Maret 2004.
- Tim Penulis: M. Quraish Shihab (Ketua), Ahmad Sukardja, Badri Yatim, Dede Rosyada dan Nasaruddin Umar, 1999. *Sejarah dan 'Ulum al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Zaid, Nasr Hamid Abu 1992. *Al-Imām asy-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Aidūlūjiyyahal-Wasiṭiyyah*. Kairo: Maktabah Madbūli.
- , 1995. *An-Naṣṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah: Irādah al- Ma'rifah wa Irādah al-Haymanah*. Beirut: al-Markaz as-Ṣaqāfi al-'Arabi.
- , 2003. *Kritik Wacana Agama*. Diterjemahkan oleh Nahdliyyin, Khoiron. Yogyakarta: LKis.
- , 1990. *Mahūm an-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: al-Ha'iah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb.
- , 1994. *Naqd al-Khiṭāb an-Dīnī*. Kairo: Sīnā li an-Nasyr
- Zaid, Nasr Hamid Abu dan Esther R. Nelson. 2004. *Voice of an Exile: Reflectionan Islam*. Westport, Connecticut/ London: Praeger Publishers.

LAMPIRAN



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
PUSAT PERPUSTAKAAN

Jl. Letkol H. Endro Suratmin, Sukarame I, Bandar Lampung 35131
Telp. (0721) 780887-74531 Fax. 780422 Website: www.radenintan.ac.id

SURAT KETERANGAN

Nomor: B - 0532/ Un.16 / P1 /KT/VI/ 2023

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Saya yang bertandatangan dibawah ini:

Nama : Dr. Ahmad Zarkasi, M. Sos. I
NIP : 197308291998031003
Jabatan : Kepala Pusat Perpustakaan UIN Raden Intan Lampung
Menerangkan bahwa artikel ilmiah dengan judul

**DESAKRALISASI TEKS WAHYU:
KAJIAN TERHADAP PEMIKIRAN NASR HAMID ABU ZAID**

karya

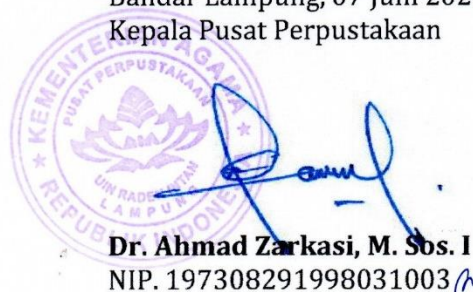
| NAMA | NPM | FAK/PRODI |
|--------------------------|------------|-----------|
| Akbar Al Fahmy Hasbullah | 1941010517 | PPS/S2/FA |

Bebas plagiasi sesuai dengan tingkat kemiripan sebesar 20%. Dan dinyatakan lulus dengan bukti terlampir.

Demikian Keterangan ini kami buat, untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Bandar Lampung, 07 Juni 2023
Kepala Pusat Perpustakaan


Dr. Ahmad Zarkasi, M. Sos. I
NIP. 197308291998031003

Ket:

1. Surat Keterangan Cek Turnitin ini Legal & Sah, dengan Stempel Asli Pusat Perpustakaan.
2. Surat Keterangan ini Dapat Digunakan Untuk Repository
3. Lampirkan Surat Keterangan Lulus Turnitin & Rincian Hasil Cek Turnitin ini di Bagian Lampiran Skripsi Untuk Salah Satu Syarat Penyebaran di Pusat Perpustakaan

DESAKRALISASI TEKS WAHYU: KAJIAN TERHADAP PEMIKIRAN NASR HAMID ABU ZAID

ORIGINALITY REPORT

| | | | |
|------------------|------------------|--------------|----------------|
| 20% | % | 9% | 19% |
| SIMILARITY INDEX | INTERNET SOURCES | PUBLICATIONS | STUDENT PAPERS |

PRIMARY SOURCES

| | | |
|----------|--|---------------|
| 1 | Submitted to Universitas Muhammadiyah Surakarta Student Paper | 10% |
| 2 | Submitted to UIN Walisongo Student Paper | 3% |
| 3 | Submitted to UIN Sunan Gunung Djati Bandung Student Paper | 2% |
| 4 | Submitted to Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Student Paper | 1% |
| 5 | Submitted to State Islamic University of Alauddin Makassar Student Paper | 1% |
| 6 | Submitted to Universitas Negeri Jakarta Student Paper | 1% |
| 7 | Arif Sugitanata. "ISLAM WASTHIYYAH DALAM KACA MATA TAFSIR AL-QUR'AN", Rausyan Fikr: | <1% |

READING", HUNAFa: Jurnal Studia Islamika,
2014

Publication

27

Ali Aljufri. "METODE TAFSIR AL-WADHI A-MUYASSAR KARYA M. ALI AL-SHABUNI", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2018

Publication

<1%

Exclude quotes On

Exclude matches Off

Exclude bibliography On