

**KONTROVERSI KESARJANAAN AL-QUR'AN KONTEMPORER  
(TELAAH KRITIS HERMENEUTIKA AL-QUR'AN NASR HAMID ABU ZAID)**

**Mukhtar**

Institut Agama Islam DDI Polewali Mandar  
mukhtar75.core@gmail.com

**Basri Mahmud**

Institut Agama Islam DDI Polewali Mandar  
basri141mahmud@gmail.com

**Hamzah**

Institut Agama Islam DDI Polewali Mandar  
Email: hamzah87\_aziz@ymail.com

**Abstrak**

Riset ini adalah kajian tokoh yang kontroversial dalam studi al-Qur'an kontemporer bernama Nasr Hamid Abu Zaid. Sebagai seorang tokoh yang kontroversial, mengundang banyak problema untuk dikaji tetapi penelitian ini berfokus pada Geneologi Pemikiran Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid dan Apeks-aspek apa saja yang menjadi kontroversial dalam Hermeneutik al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid. Riset ini murni kajian pustaka (*Library Research*), olehnya itu metode yang digunakan adalah metode deskriptif kualitatif secara analisis kritis. Adapun pendekatan yang relevan dalam studi ini adalah pendekatan dekonstruksi. Pendekatan ini dimaksudkan untuk membongkar wacana keagamaan yang dikonstruksi Abu Zaid kemudian penulis berupaya untuk melakukan pembacaan ulang disertai dengan analisis kritis. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa terdapat dua faktor yang mempengaruhi geneologi Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid yaitu alam pemikiran Arab dan Barat. Oleh karena itu, pengaruh keduanya sangat nampak dalam beberapa karyanya. Keberhasilannya dalam mempertemukan dua arus pemikiran Barat dan Timur pada gilirannya melahirkan pemahaman kontroversial terhadap diskursus keagamaan seperti: Distingsi *ta'wil* dan *talwin* (Pembacaan Obyektif dan Idiologis), Memanusiawikan dan Menaturalisasi linguistik al-Qur'an, Kasus *al-Muntaj al-Staqafi* (Al-Qur'an Produk Budaya) dan Asal-Usul linguistik al-Qur'an.

**Kata Kunci:** *Kontroversi kesarjanaan; al-Qur'an Kontemporer; Hermeneutika*

**Abstract**

This research is the study of a controversial figure in the study of the contemporary Qur'an named Nasr Hamid Abu Zaid. As a controversial figure, it invites many problems to be studied but this study focuses on the Geneology of Hermeneutic

Thought Nasr Hamid Abu Zaid and what aspects are controversial in the Hermeneutic Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid. This research is purely library research, therefore the method used is a qualitative descriptive method in critical analysis. The relevant approach in this study is the deconstruction approach. This approach was intended to dismantle the religious discourse that Abu Zaid constructed then the author attempted to re-read accompanied by kiritic analysis. The results of this study show that there are two factors that influence the geneology of Nasr Hamid Abu Zaid's thoughts, namely the realm of Arab and Western thought. Therefore, the influence of both is very visible in some of his works. His success in bringing together the two currents of Western and Eastern thought in turn gave birth to a controversial understanding of religious discourse such as: Distingsi ta'wil and talwin (Objective and Idiological Readings), Humanizing and Naturalizing the linguistics of the Qur'an, The Case of al-Muntaj al-Staqafi (Qur'anic Product of Culture) and the Linguistic Origins of the Qur'an.

**Keywords:** *Scholarship Controversy; Contemporary Qur'an; Hermeneutics*

### **Pendahuluan**

Al-Qur'an adalah domain pemikiran yang *interpretable* secara multiperspektif sehingga melahirkan diskursus pemikiran keagamaan yang bersifat pluralistik. Rea litas ini adalah sebuah kewajaran karena memiliki argumen cukup kuat bahwa al-Qur'an yang sudah tertekstualisasikan secara linguistik ke-Araban, maka al-Qur'an akan menjadi pusat wacana yang tidak bisa terhindar dari aneka pemikiran sesuai dengan *background* keilmuan masing-masing, mulai model pembacaan tekstual hingga model pembacaan dekonstruktif dengan upaya melakukan gugatan terhadap warisan kesarjanaan klasik.

Varian cara pandang dalam membaca teks-teks al-Qur'an, adalah bagian dari proses perjalanan teks-teks al-Qur'an dalam bentangan sejarah tidak pernah berhenti melahirkan pergolakan pemikiran. Dinamisasi perjalanan dan pergerakan teks al-Qur'an secara dialektis ini menjadi indikator yang cukup jelas bahwa al-Qur'an adalah lahan yang paling subur dalam merangsang pemikiran manusia. Namun demikian, kreativitas nalar dalam memberlakukan teks harus dimainkan secara wajar dan seimbang agar tidak terjadi penyelewengan dan distorsi dalam mengeksplorasi makna-makna al-Qur'an. Demikian pula, memasung dan memenjarakan fungsi akal dalam lingkaran teks, akan menyeret pada pembacaan yang skrifturalis bahkan sampai pada perilaku dan tindakan yang mengerikan dengan mengatasnamakan bahasa agama.

Oleh sebab itu, hasil persentuhan pemikiran manusia dengan teks tersebut akan sangat dipengaruhi bagaimana metode menalar teks tersebut. Hal ini telah dikaji secara matang dan berjalan sudah cukup panjang dalam konstruksi keilmuan tafsir dengan istilah *tafsir bi al-ma'stur* dan *tafsir bi al-ra'yi*. Dua kecenderungan pembacaan teks tersebut, menjadi khazanah keilmuan yang sangat berharga guna kembali untuk merekonstruksi dan mendialektilisir keberlangsungan dinimisasi tekstualitas al-Qur'an sejak pasca wafatnya Rasulullah hingga era kontemporer.

Dalam sejarah pemikiran Islam telah ikut menjadi saksi terjadinya awal dipukulnya "lonceng kematian" studi-studi keislaman tak terkecuali studi al-Qur'an

yang mengakibatkan umat Islam berada dalam bingkai kejumudan berfikir. Jamaluddin al-Afghani(1839-1897 M) bersama dengan murid setianya yang memiliki pemikiran reformis yang kemudian berhasil meruntuhkan tembok kejumudan, seraya memproklamirkan kepada umat Islam bahwa pintu ijtihad sebagai bentuk kebebasan berinovasi dan berkreasi demi membangun peradaban Islam yang bermartabat kembali dibuka. Khusus dalam kajian tafsir, patut dicatat bahwa salah satu indikasi yang cukup kuat dalam upaya membangun semangat berinovasi dan berkreasi dalam memotret cakrawala teks adalah lahirnya karya monumental dalam bidang tafsir yaitu *Tafsir al-Manar* (al-Muhtasib: 105-106). Karya ini adalah sebuah *Magnun Opus* Muhammad Abduh (1849-1905 M) dengan muridnya Muhammad Rasyid Ridha yang merupakan representasi karya tafsir dari hasil persentuhan rasio yang dominan dengan teks al-Qur'an.

Al-Azhar menjadi kiblat yang banyak menorehkan para reformis seperti Muhammad Abduh. Semangat pemikiran reformis khusus dalam studi tafsir tersebut yang telah digagas oleh Muhammad Abduh, dilanjutkan oleh Syaikh Mustafa al-Maraghi lewat *Tafsir al-Maraghi* sebuah tafsir yang dapat digolongkan tafsir kontemporer dengan semangat *Tafsir bi al-Ra'yi*. Amin al-Khuli (1895-1957M) (Abied: 132-133), juga termasuk seorang reformis dengan teori linguistiknya dalam menundukkan teks-teks al-Qur'an.

Rahim pemikiran tafsir linguistik yang menjadi pilihan Amin al-Khuli, dapat dianggap sebagai emberio subur yang kelak melahirkan sederet nama-nama yang memiliki visi kemoderenan dan refutasi keilmuan secara akademik dalam diskursus tafsir kontemporer dengan memanfaatkan teori-teori linguistik modern. Nama-nama yang masuk dalam barisan garda depan tersebut antara lain, Mohammed Arkoun dengan *Kritik Nalar Islam-nya*, Fazlur Rahman dengan teori *Double Movement-nya*, Hassan Hanafi dengan *al-Islam al-Yasar-nya*, Muhammed Abed al-Jabiri dengan *Naqdu al-'Aqlu al-'Arab-nya*, Nashr Hamid Abu Zaid dengan *Naqdu al-Khitab al-Din-nya*, Muhammad Syahrur dengan *Qira'ah Mu'ashirah-nya*, dan Ali Harb dengan *Naqdu al-Nas-nya* (Mukhtar : 2018, 2-30). Geliat kelompok pemikiran dekonstruksioner-filosofis tersebut adalah referentasi dari kesarjanaan al-Qur'an progresif yang berhasil menggagas hermeneutika al-Qur'an kontemporer yang genre pemikiran yang lebih dominan pemanfaatan teori-teori linguistik modern.

Selain genre pemikiran di atas, terdapat cara pandang lain dalam menyorot teks al-Qur'an yang berorientasi pada pembebasan. Doktrin ini menegaskan bahwa al-Qur'an adalah sumber inspirasi dalam membebaskan manusia dari stagnasi dalam bidang sosial ekonomi dan politik. Paradigma pemikiran yang mengarah pada semangat pembebasan tersebut dipopulerkan oleh Hassan Hanafi dimana gagasan hermeneutikanya berorientasi ideologis yang digambarkan dengan sangat genial oleh Ilham B. Saenong dalam buku *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Hassan hanafi* (Saenong : 2002, 98), meskipun Hassan Hanafi juga bisa dikelompokkan pada kategori di atas. Agenda pembaharuan pemikiran Hassan hanafi terhadap teks al-Qur'an juga mendarah daging dalam tubuh Farid Essack. Essack

memproyeksikan sebuah pembacaan terhadap teks al-Qur'an untuk pembebasan kaum tertindas khususnya masyarakat Afrika. Semangat orientasi pemikirannya tertuang dalam karya monumentalnya "*Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Esack : 1998, 76). Sementara itu Amina Wadud menjadikan bahasa wahyu dalam kerangka pembebasan kaum perempuan yang sering dianggap kurang mendapat posisi di ruang publik.

Realitas ini mengundang "pemberontakan pemikiran" kaum feminis Islam dimana Amnina Wadud sebagai lokomotifnya. Amina Wadud tidaklah sendirian, banyak feminis perempuan di dunia Islam dewasa ini seperti Fatima Mernissi, Nawal Sa'dawi yang bersaha membongkar bias kepentingan laki-laki (Rachman : 2001, 394). Penting diperkenalkan di sini seorang perempuan berkembangsaan Mesir-Malak Hifni Nashf Bek (Abied : 157-158), juga turut merasakan marginalisasi perempuan. Argumen-argumen kritisnya didasari terhadap praktik misigony yaitu teks-teks agama baik al-Qur'an maupun hadis yang seakan menyudutkan kaum perempuan dalam teks-teks kontemporer dan turast yaitu khazanah pemikiran klasik.

Nasr Hamid Abu Zaid Salah satu pemikir tafsir kontemporer pada kelompok pertama yang memanfaatkan teori pengetahuan linguistik modern yang diinspirasi dari dua alm pemikiran baik alam pemikiran Barat maupun pemikiran Arab. Abu Zaid telah memilih jalan yang penuh dengan resiko karena pemikiran-pemikiran yang dia propagandakan berseberangan dengan keyakinan ulama pada umumnya. Bahkan naluri "pemberontakan pemikirannya" begitu berani menggugat sejumlah kemapanan konstruksi keilmuan yang pernah diwariskan oleh keserjanaan klasik al-Qur'an. Karya-karya yang berkaitan dengan diskursus keagamaan umumnya dan studi al-Qur'an khususnya mempertegas bahwa Abu Zaid adalah seorang *hermeneut* yang berimpilikasi pada pembongkaran teks-teks yang telah tersaji di depan wacana.

Abu Zaid sebagai seorang pemerhati studi al-Qur'an yang kontroversi sekaligus menarik untuk diteliti sehingga sangat wajar jika banyak peneliti yang telah membumikan karya terbaiknya baik yang pro maupun yang kontra antara lain: *Kritik terhadap Konsep Tanzil Nasr Hamid Abu Zaid dan Implikasinya Terhadap Status Al-Qur'an* yang ditulis oleh Muzayyin (Muzayyin : 2018, 153-180), AlFitri juga menulis *Studi Qur'an Kontemporer: Telaah Atas Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid* (Alfitri : 2002, 50-64), Nabil dengan judul *Hermenetik Nashar Hamid Abu Zaid dalam memahami al-Qur'an; Studi Kitab Mafhum al-Nas dirasat fi ulum al-Qur'an* (Nabil : 2020, 89-94). Demikian juga karya Muhammad Syahrul Arifin dengan judul *Konsep Muntaj Tsaqafy dalam Studi al-Qur'an Nashr Hamid* (Arifin : 2016, 73-90). Keempat kajian tersebut memiliki persamaan tetapi juga memiliki perbedaan sesuai dengan focus kajiannya.

Tipologi pemikiran yang cenderung dekonstruksioner, tentu saja merupakan fenomena yang menarik untuk didiskusikan dan diteliti. Menariknya terletak pada nama seorang Abu Zaid yang merupakan pendatang baru dalam blantika pemikiran Islam kontemporer, demikian juga dengan tema-tema yang diangkat tidak lepas dari apa yang pernah diangkat oleh para pendahulunya, tetapi ia mengemasnya dengan cara

pandangan baru melalui pemamfaatan temuan-temuan dalam ilmu sosial humaniora yang berkembang di alam pemikiran Barat maupun Arab. Keberhasilannya dalam mempertemukan dua arus pemikiran Barat dan Timur pada gilirannya melahirkan pemahaman baru terhadap diskursus keagamaan.

### **Metode Penelitian**

Riset ini adalah studi salah seorang tokoh kontroversial dalam studi al-Qur'an kontemporer bernama Nasr Hamid Abu Zaid. Adapun metode penulisan yang akan diterapkan dengan metode deskriptif kualitatif disertai dengan analisis kritis. Adapun pendekatan yang relevan dalam studi ini adalah pendekatan dekonstruksi. Pendekatan ini dimaksudkan untuk membongkar wacana keagamaan yang dikonstruksi Abu Zaid. Pemikiran Islam khususnya studi al-Qur'an kontemporer melahirkan pusat wacana keagamaan yang dinamis maka studi ini tidak bisa dilepaskan dengan *pendekatan dialektika*. Mengingat studi ini merupakan kajian pemikiran keserjanaan Islam liberal dalam upaya memahami ulang persoalan studi Qur'an dan penafsiran ulang teks-teks al-Qur'an, maka tentu yang relevan adalah pendekatan ilmu tafsir. Adapun analisis data yang digunakan adalah analisis diskriptif kualitatif yang bersifat analitis kritis dengan menggunakan beberapa metode analisis yaitu: deduktif, induktif. Metode induktif digunakan untuk memperoleh gambaran keserjanaan al-Qur'an liberal yang menggagas hermeneutika Al-Qur'an. Sementara metode induktif dipakai untuk memperoleh gambaran yang utuh tentang hermeneutika al-Qur'an yang digagas oleh Abu Zaid (Miles dan Huberman : 1992, 16-21).

### **Kajian Teori**

#### **Geneologi Pemikiran Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zaid**

Mendiskusikan sanad keilmuan dari seorang tokoh adalah penting agar dapat memahami transmisi dan tradisi keilmuan yang mempengaruhi seseorang tersebut. Nasr Hamid Abu Zaid adalah diantara pemikir yang berhasil memanfaatkan alam pemikiran Arab dan Barat. Oleh karena itu, pengaruh kedua alam pemikiran Arab dan Barat sangat nampak dalam beberapa karyanya.

##### **a. Alam Pemikiran Arab**

Usianya yang masih mudah, dia banyak menghabiskan waktunya untuk menelaah karya-karya keserjanaan Perancis yang sudah ter-Arabkan seperti tentang sejarah karya George Zaidan yang sudah diterjemahkan oleh Mustafa Luthfi Al-Manfaluti. Embrio gagasan kontroversinya semakin tercerahkan saat di mulia bersentuhan dengan kehidupan akademik di Universitas Kairo Mesir dan mulailah dia mengenal gagasan-gagasan sosialisme Islam, yang dipropokatori oleh kelompok Al-Ikhwan semacam Sayyid Quthub dan Musthafa Al-Siba'i pemimpin Al-Ikhwan Suriah (*Isytirakiyyah Al-Islam*), walaupun secara formal, dia telah meninggalkan Al-Ikhwan pada 1964 (Hasan : 2003, 12).

Abu Zaid juga mengkaji "semiotika Arab" seperti yang dimotori Al-Jahiz, Qadhi Abdu Al-Jabbar dan Abdul Qohir Al-Jurjani, masing-masing adalah pemikir-

pemikir mu'tazilah. Dia juga mengkaji teori interpretasi Sibawaihy (Hidayat : 1996, 34-35). Keakraban Abu Zaid dengan filosof-filosof bahasa di wilayah Arab ini merupakan gerbang pemikirannya untuk menelaah kembali diskursus keagamaan yang dibacanya kembali secara kritis tanpa beban sedikitpun yang domainnya lebih banyak bergerak pada wilayah filsafat bahasa dan sastra. Dengan kegigihannya, dapat dikata telah berhasil mengekpolorasi kajian-kajian yang sanagat berharga yang dikomtruk oleh para filosof bahasa dan sastra seperti pada Al-Jahiz (W.255 H), Al-Qadhi Abdul Jabbar (W. 417 H), dan Abdul Qahir Al-Jurjani. Tak cukup untuk tidak menyebutkan nama yang telah mengantarkannya menyabet gelar Doktor yakni Muhyiddin Ibnu 'Arabi salah seorang sufi yang berliran tasawuf falsafi yang ikut mencerahkan Abu Zaid. Kekaguman Abu Zaid kepada Ibnu 'Arabi dia tuangkan dalam disertasi doktoralnya yang bertajuk "*Falsafah Al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil Al-Qur'an Inda Muhyiddin Ibnu Arabi*".

#### **b. Alam Pemikiran Barat**

Untuk melihat tokoh-tokoh hermeneutik yang sering dirujuk Abu Zaid, penting untuk menyebutkan disini tiga mazhab hermeneutika, yakni mazhab obyektifitas, mazhab subyektifitas, dan mazhab strukturalisme. Untuk mazhab di atas akan dijelaskan sekilas beserta inti paradigmanya di bawah ini:

##### **1) Mazhab Obyektifitas**

Adapun obyektifitas didukung oleh para ilmuan semacam F.Schlemacher, W. Dilthey, E. Betti, dan E. D. hirsch Jr. Berikut ini teori hermeneutika akan dijelaskan sekilas oleh pandangan-pandangan yang sering dirujuk Abu Zaid dalam beberapa karyanya (Sumaryono : 1987).

Menurut Schlemacher, tugas hermeneutik berkaitan dengan dua aspek yaitu tafsiran yang berkaitan dengan tata bahasa( tafsir gramitakal) dan tafsiran yang bersifat psikologis. Pada sisi yang pertama aspek yang paling urgen dalam cara berfikir setiap manusia, sementara pada aspek yang kedua adalah aspek yang dapat ditelusuri pada pribadi setiap penulis (Sumaryono : 1987). Oleh karena itu keduanya ini adalah sebagai syarat dalam membangun sebuah penafsiran.

Adapun pemikiran hermneutika yang dibangun oleh Dilthey, dia menghubungkan hermeneutika dengan sejarah. Oleh karena itu yang menjadi fokus Dilthey yaitu membaca seseorang yang hadir dalam bentangan sejarah (Sumaryono : 1987). Hal ini dapat dipahami bahwa seseorang tidak akan mungkin melepaskan seseorang dari aspek sejarahnya yang dapat mempengaruhi cara berfikirnya.

Dilthey menegaskan seperti dikutip melalui Abu Zaid bahwa konsep hermeneutika dapat mencerahkan arah kita dengan konsep persepsi secara umum. Hermeneutika mengacu pada pemahaman pengalaman, serta pekerjaan menjelaskan pengalaman dengan sempurna apalagi karya ejaan melalui mediasi bersama yang merupakan bahasa di mana pekerjaan mengalir dari subjektif ke objektivitas (Zaid : 25-26). Sehubungan dengan Dilthey, Abu Zaid juga tertarik merujuk Emillo Betti. Dia membidik obyektifitas meskipun tidak bermaksud mengabaikan peranan subyek dalam

kegiatan interpretasi yang valid secara obyektif tentang obyek tersebut dapat diusahakan (Poesporodjo : 149).

Demikian pula Pemikiran Hirsch, dia termasuk pembela keras dalam pendirian obyektifitas hermeneutik. Pembelaan ini pada intinya berusaha menegakkan obyektifitas penafsir. Dia lantas menjelaskan cara-cara yang membuat kita dapat menemukan makna asli. Dalam mempostulatkan makna final tersebut, ia percaya problema subyektifitas dapat dihindari (Saenong : 2002). Dalam konteks ini Hirsch sepakat dengan Betti tentang keniscayaan hermeneutika untuk memperoleh pada bidang kajiannya atas makna teks agar mencapai penafsiran obyektif yang di dalamnya mufassir tidak mengintervensi untuk memaksakan visinya kepada teks.

## **2) Mazhab Subyektifitas**

Abu Zaid dalam mendiskusikan mazhab ini, oleh para ilmuwan seperti Heidegger dan Gadamer. Kedua filosof ini juga sering dirujuk Abu Zaid dalam tulisannya. Menurut Abu Zaid, Heidegger menegakkan hermeneutika di atas prinsip filosofis, atau menegakkan filsafat di atas prinsip hermeneutika (Zaid : 2004). Bahkan Ali Harb menganggap Heidegger adalah orang pertama yang memakai ta'wil (Hermeneutika) pada tingkat ontologis, dan menjadikannya sebagai metodologi yang relevan dalam menjelaskan makna dunia (Harb : 1995).

Dalam kaitannya dengan hermeneutika, Heidegger menganggapnya sebagai fenomenologi dengan segala aspek orisinalnya. Untuk mendeskripsikan filsafat fenomenologisnya, Heidegger kembali kepada istilah Yunani yakni *phenomenology*. Heidegger berakhir pada kesimpulan bahwa metode fenomenologis berpijak pada prinsip membiarkan segala sesuatu untuk mengejawantah dan tampak sebagaimana dia adanya tanpa asumsi perintah kita padanya (Zaid : 2004). Dalam analisis bagian kedua, yakni *logos Heidegger* berpandangan bahwa logos tidak menunjuk pada ide tetapi menunjuk pada ujaran. Tugasnya adalah membuat ide menjadi mungkin. Sesuatu mengungkapkan dirinya melalui bahasa (ujaran, speaking). Dan bahasa disini menurut Heidegger, bukan alat komunikasi yang dirancang manusia untuk memberikan makna pada alam atau untuk mengekspresikan pemahamannya yang subyektif tentang sesuatu.

Selanjutnya nama seorang Gadamer tidak bisa diabaikan dalam pemikiran Abu Zaid. Pandangan-pandangan Gadamer ini banyak yang dielaborasi dan memperkaya khasanah pemikiran Abu Zaid tentang hermeneutika sebagaimana yang tertuang dalam bukunya "*Isykaliyyat*" seperti halnya Heidegger, Schleiermacher, Dilthey, Hirsch, dan lain-lain. .Pandangan Hermeneutika Gadamer yang paling relevan dalam konteks ini, yaitu bahwa lari dari konteks sejarah atau waktu tertentu adalah sesuatu yang mustahil bagi seorang penafsir. Pandangan Gadamer ini ada benarnya bahwa kondisi dan situasi yang melingkupi ketika seorang pembaca teks mencoba untuk membangun ide adalah sesuatu yang tidak mungkin terhindarkan. Situasi dan kondisi inilah yang ikut mewarnai produk pemikiran seseorang.

Adalah menarik bahwa Abu Zaid terinspirasi baik oleh Hirsch tentang obyektifitas dan Gadamer tentang subyektifitas. Namun pengaruh Hirsch atau mazhab obyektifitas tampaknya lebih besar dalam karya-karya Abu Zaid ketimbang pengaruh

Gadamer dan mazhab subyektifitas. Dari Hirsch, Abu Zaid meminjam perbedaan antara makna dan signifikansi dan argument tentang obyektifis (Zaid : 2004), sementara dari Gadamer ia mengambil argument bahwa pembaca atau interpreter haruslah sadar akan subyektifitasnya dan menjaga agar subyektifitas ini tetap berada di bawah kontrolnya. Namun ini sebenarnya bukanlah varian Gadamer. Gadamer memperkenankan subyektifitas untuk berperan dalam membentuk segala bentuk interpretasi. Bagi Gadamer, tidak ada interpretasi obyektif. Namun tidak selamanya Abu Zaid mengikuti pandangan Gadamer kalau Gadamer berpandangan bahwa tidak ada interpretasi obyektif, justru Abu Zaid sebaliknya selalu menawarkan interpretasi ilmiah obyektif untuk menghasilkan sebuah interpretasi yang valid. Sebuah interpretasi yang mengatasi dorongan ideologis dari kekuatan-kekuatan social dan politik (Zaid : 1994).

Bahkan Abu Zaid mengkritik mazhab subyektifis yang telah memantapkan subyektifisme (Al-Dzatiyyah) sebagai instrument interpretasi sebuah kritrik yang tifikal milik obyektifis. Mempertahankan peran pembaca dan mekanisme pembacaan akan membimbing seseorang ke arah pengembangan dan kecenderungan subyektif yang mengabaikan dalam tingkat tertentu kebenaran obyektif. Pembacaan subyektif dia istilahkan dalam salah satu karyanya "*Qiraah Al-Mughridha*" (Zaid : 2004) atau pembacaan idiologis-tendensius.

Selain dua istilah di atas, Abu Zaid juga menggunakan distingsi De Saussure tentang "parole" (ucapan) dan "langue" (bahasa) yang diterjemahkan dalam bahasa Arab dengan "kalam" dan "lughah" untuk membedakan antara "kode linguistik spesifik teks" dan sistem linguistik budaya, dimana teks muncul. Langue menurut De Saussure adalah sistem bahasa sebagai keseluruhan yang sejatinya bersifat sosial, sementara parole adalah ucapan-ucapan atau tindak komunikasi yang bersifat individual. Hubungan antara keduanya bersifat dialektik, karena parole meskipun mempunyai partikularitasnya sendiri, menguak struktur general system linguistic (langue), bagi Abu Zaid, bahasa Al-Qur'an adalah parole dari bahasa Arab adalah langue (Ichwan : 2003).

Dua alam pemikiran yang telah mencerahkan pemikiran Abu Zaid seperti yang telah dielaborasi lebih awal, sebagai indikasi kemampuan Abu Zaid dalam membangun sinergitas antara dua arus pemikiran yang berbeda orientasi, pemikiran barat yang penekanannya antroposentris, semetara pemikiran Islam yang penekanannya bersifat teosentris. Keduanya diramu sedemikian rupa sehingga melahirkan sartu bentuk metodologi hermeneutika yang khas dalam pendekatannya terhadap pengkajian teks-teks keagamaan pada umumnya dan teks al-Qur'an pada khususnya.

## Hasil Penelitian dan Pembahasan

### a. Distingsi *Ta'wil* dan *Talwin* (*Pembacaan Obyektif dan Idiologis*)

Seperti yang diakuinya sendiri lewat karya kontroversiannya "*Mafhum annas: dirasah fi Ulumi al-Qur'an*" bahwa upaya yang dilakukannya dalam studi al-Qur'an terdapat dua tujuan yang paling mendasar: tujuan pertama: yaitu mengembalikan kaitan studi-studi al-Qur'an dengan studi linguistik dan kritik sastra (*i'adatun rabithun al-Dirasati al-Quraniyyati bimajalati al-Dirasati al-Adabiyah wa al-Naqdiyyah*) dan

tujuan kedua, yaitu upaya untuk melakukan pembacaan obyektif terhadap wacana keagamaan (Islam). (*Lihazda al-Dirasati Yamaststilu fi muhawalati tahdidi mafhumun al-ma'wadhiyyu li al-islami*) (Zaid : 2004).

Untuk tujuan pertama yang hendak didongkrak Abu Zaid, ingin membangunkan kesadaran bagi pembaca teks keagamaan pada umumnya dan teks al-Qur'an khususnya agar sedapat mungkin memanfaatkan teori-teori kebahasaan kontemporer yang terkait langsung dengan teks keagamaan itu sendiri baik yang bersumber dari al-Qur'an maupun al-hadis. Abu Zaid berupaya menundukkan teks-teks al-Qur'an tersebut dalam sinaran linguisistik seperti hermeneutika dan semiotika. Sementara tujuan yang kedua, Abu Zaid hendak menyadarkan pembaca teks keagamaan agar tidak terjebak dengan sebuah pembacaan yang berbau idiologis dan tendensius seperti yang banyak mengjangkiti sebagian besar umat Islam. Dengan maraknya fenomena pembacaan idiologis tersebut, maka Abu Zaid menawarkan pembacaan yang terlepas dari segala pragmen-pragmen yang melingkupi pembaca-penafsir teks dengan apa yang dia istilahkan dengan pembacaan obyektif (*Qir'a'ah Maudhiyyah*).

Distingsi tentang ta'wil dan talwin merupakan gagasan yang sangat penting dalam pemikiran Abu Zaid (Alfitri : 2002). Abu Zaid dalam mengamati model pembacaan teks keagamaan, dia sering menggunakan terminologi yang lazim dipakai dalam studi Al-Qur'an yang dikenal dengan istilah *tafsir* dan *ta'wil*, istilah *qira'ah* pun kerap menjadi istilah yang biasa digunakakan oleh kesarjanaan modern, namun istilah *qira'ah* lebih cenderung disejajarkan dengan makna *ta'wil* yang dalam pengertian pembacaan obyektif dan produktif sebagai lawan dari terminologi talwin sebuah pembacaan idiologis.

Abu Zaid memfokuskan ke kajian bahasa mengenai istilah ta'wil dan tafsir yang juga menjadi fokus diskusi oleh kesarjanaan al-Qur'an klasik. Membandingkan keduanya tafsir lebih pada konteks riwayat sementara ta'wil pada konteks dirayah. Atau lebih tegasnya tafsir bergerak pada wilayah *naql* sementara ta'wil bergerak pada wilayah *'aql* (Zaid : 2004). Untuk terminologi ta'wil, Abu Zaid menganggap sebagai sebuah pembacaan obyektif yang dapat melepaskan seorang penafsir, pembaca dari segala bentuk produk tafsir yang kehilangan substansi maknanya sebagai lawan dari pembacaan idiologis sebuah bentuk pembacaan yang kerap "mengjangkiti" penafsir dalam memberlakukan teks-teks keagamaan sehingga nampak pembacaan tendensius yang bersembunyi di balik teks.

Upaya Abu Zaid dalam membaca teks secara obyektif bukanlah hal baru dalam sejarah pengkajian teks. Dua mazhab yang sering menjadi rujukan bagi pengkaji teks, yaitu mazhab obyektivitas dan subyektivitas. Namun Abu Zaid lebih memilih jalan bersama dengan W. Dilthey, maupun Hirsch sebagai pioner dari aliran mazhab obyektivis yang berupaya menegakkan bagaimana seorang interpreter memperlakukan teks secara obyektif. Kalau yang dimaksudkan Abu Zaid dalam pembacaan teks secara obyektif dengan membiarkan teks berbicara dengan dirinya sendiri seperti yang lazim dilakukan oleh kesarjanaan al-Qur'an awal yang biasa disebut dengan tafsir bil-ma'stur, berarti Abu Zaid telah melakukan pembacaan normatif. Tetapi sepertinya Abu Zaid

tetap menegaskan dirinya sebagai seorang pembaca yang progresif dan sekuler yang tetap meneguhkan watak rasionalitasnya dengan meninggalkan model pembacaan seperti yang telah pernah dirintis oleh para pendahulunya. Abu Zaid menegaskan upaya melakukan pembacaan obyektif adalah sebuah keniscayaan lewat analisis kebahasaan dan kritik teks sebagai satu-satunya pendekatan yang paling relevan dalam penafsir teks keagamaan.

Upaya yang ingin ditegaskan Abu Zaid tersebut, menurut penulis mengundang sejumlah masalah sebab teks yang lahir tidak terlepas dari ruang yang hampa. Pembaca teks atau penafsir selalu dilingkupi oleh situasi dan kondisi tertentu yang mempengaruhi cara berpikir oleh pembaca dan penafsir tersebut. Realitas dan sejarah sangat berperan dalam memformat pemikiran seseorang sehingga relativitas dan subyektivitas pembacaan teks menjadi sesuatu yang tidak bisa dihindarkan. Sebagai pemikir sekuler ala marxisme, bukankah dia selalu mempropagandakan dalam *magnun ofusnya* “*Mafhum al-Nas*” sebuah istilah marxian dengan “dialektika menurun” sebagai dasar pemikiran bahwa pengkaji teks harus memulai dari realitas sebelum menuju pada yang transenden yaitu “dialektika menaik”. Teori ini dipahami adanya proses dialektika antara teks dengan realitas, meskipun dalam teori ini berpandangan bahwa realitaslah sebagai penggerak utama yang paling menentukan arah dan jalannya dalam memproduksi teks. Tesis ini semakin menegaskan bahwa seorang pembaca dan penafsir teks tidak bisa terhindar dari sejarah dan realitas yang melingkupi sebelum memperlakukan teks apa adanya. Berarti upaya untuk melakukan pembacaan obyektif yang terhindar dari kondisi dan situasi tertentu, telah diruntuhkan sendiri dengan teori yang dia bangun. Dalam sejarah penafsir keagamaan selalu muncul penafsiran dengan “wajar penafsiran” yang plural bahkan berbau ideologis tergantung dari *background* keilmuan masing-masing penafsir. Abu Zaid sendiri sebagai seorang pembaca teks yang sangat “mendewakan “kritik sastra” dan teori-teori kebahasaan, tanpa dia sadari dirinya juga terjebak dalam pembacaan ideologis dan tendensius yang berusaha dia hindari (*qira'ah mughridah-talwin*).

Sebenarnya upaya yang dilakukannya itu berangkat dari sebuah ketulusan agar sedapat mungkin pembaca dan penafsir menghindari segala sikap dan tendensi yang bisa “mencederai teks” sehingga jauh dari apa yang dimaksud oleh pengarang teks. Sepertinya istilah yang diperkenalkan Abu Zaid dengan *Qira'ah maudhi'iyah* (pembacaan obyektif) perlu diletakkan dalam pengertian yang sewajarnya agar kita bisa ditolerir bahwa pembacaan obyektivitas tidak mungkin sepenuhnya bisa dilakukan melainkan bagaimana seorang penafsir memanimalisir subyektivitasnya agar mendekati pembacaan obyektivitas dengan cara menjaga dan “mensucikan” semua stigma dan sikap yang dapat “meracuni” pikiran seorang penafsir. Meskipun hal ini sesuatu yang tidak mungkin dihindari dalam pandangan Gadamer-seorang filosof yang mendukung mazhab subyektivitas. Di sinilah nampak jelas letak pandangan yang besebrangan antara Fazlur rahman yang mendukung mazhab subyektivitas dan Abu Zaid yang mengikuti mazhab obyektivitas. Namun sikap Abu Zaid dalam konteks ini kurang realistis untuk tidak menilai sebuah upaya yang utopis dibanding Rahman.

**b. *Kontroversi Memanusiawikan dan Menaturalisasi Linguistik Al-Qur'an***

Sosok Abu Zaid yang kontroversi nampaknya semakin menjadi-jadi ketika mencoba meredepeni al-Qur'an. Beberapa terminologi yang terkait dengan depenisi al-Qur'an antara lain bahwa al-Qur'an adalah "*Nassun lughawiyyun* (kitab linguistik) *Nassun Tarikhiyyun* (teks sejarah) *nasssun insaniyyun* (teks manusiawi), dan yang paling kontroversi adalah bahwa al-Qur'an itu adalah *muntaj al-staqafi* (produk budaya). Terminology-terminologi tersebut muncul sebuah upaya mengubah posisi wahyu dari teks ilahi menjadi teks manusiawi. Sebab menurutnya penekanan yang terlalu berlebihan pada aspek teologis akan mengakibatkan kejumudan berfikir (Muzayyin : 2018).

Terminologi tentang al-Qur'an sebagai kitab linguistik bisa menimbulkan sebagian asumsi sebagaimana kalangan bahwa al-Qur'an yang sudah menjelma ke dalam teks linguistik yakni teks ke Araban seperti tek-teks yang lain oleh karangan manusia yang terlepas dari nilai kesakralannya. Meski tidak bisa dipungkiri bahwa teks al-Qur'an sudah menjelma menjadi teks kebahasaan seperti bahasa manusia. kenyataan ini pada gilirannya Abu Zaid membangun asumsi baru bahwa al-Qur'an itu adalah teks manusiawi di mana teks al-Qur'an sudah menyejarah dalam realitas kemunusiaan. Dialektika antara teks dan realitas menjadi salah satu argumen penting bagi Abu Zaid untuk membangun defenisi baru tentang al-Qur'an bahwa al-Quran adalah produk budaya. Tentu saja asumsi-asumsi yang dibangun Abu Zaid terhadap teks al-Qur'an tersebut adalah secara implisit "mende-sakralisasi al-Qur'an" yang secara ontologis bersumber dari wilayah transenden yang kesucian dan kesakralannya tetap akan terjaga.

Kerangka pemikiran yang dibangun Abu Zaid, kita tidak terlalu susah untuk menebak bahwa pengkultusan Abu Zaid terhadap pendekatan ilmu sosial humaniora yang lahir dari pikiran manusia yang serba relatif tersebut, berakibat untuk "memanusiawikan dan menaturalisasi" teks Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang paling holistik dari teks-teks yang lain yang dikarang oleh manusia. Abu Zaid sebenarnya ingin memalingkan pikiran sebagian kesarjana muslim dari wilayah teologis ke wilayah historis. Sehingga Abu Zaid beranggapan bahwa mengkaji al-Qur'an pada wilayah teologis dapat menggiring seseorang pada wilayah mitologis. Tentu saja pandangan ini akan menggiring seseorang pada bentuk "pengingkaran" dan "pelesetan" terhadap "Maha kreasi Tuhan" sebagai authorship (yang menulis-menciptakan) teks al-Qur'an itu. Meskipun dianggap oleh sebagian cendekiawan muslim bahwa al-Qur'an itu sebagai "Kitab Sastra Terbesar". Pandangan tersebut masih bisa dianggap moderat dan normatif karena masih menempatkan teks al-Qur'an sebagai sebuah karya yang tidak ada bandingannya diantara karya sastra yang lain.

Keanehan pemikiran Abu Zaid juga nampak dari sebuah depenisi bahwa al-Qur'an adalah *Nassun Lughawiyyun* (teks linguistik) sehingga siapapun memiliki kesempatan untuk memikirkan dan menafsirkan al-Qur'an termasuk manusia yang tidak percaya dengan kebenaran al-Qur'an itu. Sampai di sini pandangan ini masih bisa ditolerir. Namun Abu Zaid tidak menjelaskan secara eksplisit bahwa sipapun berhak untuk memahami al-Qur'an dengan syarat penguasaan bahasa dalam hal ini adalah

bahasa Arab, sebab bagaimana mungkin seseorang bisa memahami teks al-Qur'an yang berbahasa Arab bagi orang yang tidak memiliki penguasaan bahasa Arab.

Pada sisi yang lain juga menjadi aneh bahwa pengingkaran seseorang terhadap kebenaran Al-Qur'an hanya dengan mengandalkan pendekatan ilmu sosial humaniora yang dikonstruksi oleh relativitas pemikiran manusia tersebut, akan mengalami kegagalan dalam mengeksplorasi makna substansinya. Sebab teks al-Qur'an tidak hanya menyuguhkan lahiriyah teks tetapi ada batiniyyah teks yang hanya bisa disingkap bagi orang yang memiliki pemikiran yang holistik serta meyakini bahwa ada realitas absolut di balik dari teks lahiriyah. Di sinilah letak Jaques Derrida mengalami kebuntuan berpikir dengan menghilangkan adanya "transendensi teks" sehingga pada gilirannya mengingkari "petanda transendental". Sebuah wilayah dan domain paling terpenting dalam menyingkap makna-makna teks al-Qur'an, di mana teks-teksnya tidak bisa dipisahkan dari pembuat teks tersebut. Maka jelaslah kesia-siaan Abu Zaid untuk memberikan kesempatan seluas-luasnya kepada manusia yang tidak percaya kebenaran al-Qur'an untuk menjamakannya dengan perangkat metodologi yang dikonstruksi oleh mereka. Memahami al-Qur'an tidak cukup hanya dengan modal metodologis semata yang bersifat mekanik dan rasional, tetapi harus disertai dengan ketulusan dan pikiran yang disinari dengan spirit ketuhanan.

Fakta linguistik yang melekat pada teks al-Qur'an sehingga Abu Zaid membuat definisi baru bahwa al-Qur'an sebagai *Nassun Lughawiyyun* (teks linguistik). Fakta ini melahirkan pandangan bahwa pendekatan linguistik terhadap al-Qur'an adalah sebuah keniscayaan. Pandangan ini masih bisa dianggap dalam tataran normatif dengan alasan bahwa al-Qur'an merealitas secara linguistik yang sarat dengan permainan bahasa, Namun terdapat keanehan dalam pandangan ini bahwa, pendekatan linguistik adalah satu-satunya pendekatan yang paling relevan terhadap teks al-Qur'an. Argumentasi tersebut, Abu Zaid "mempertontokan" sikap eksklusifnya dan telah mempersempit wilayah studi dan pendekatan terhadap al-Qur'an yang begitu luas. Abu Zaid seakan mengabaikan bagaimana sejarah lahirnya teks yang tidak terlepas dari berbagai fragmentasi sejarah, budaya, dan bahasa sehingga terjadi pergulatan dan dialektika antara teks dengan realitas seperti yang dia proklamirkan sendiri. Tentu saja kenyataan linguistik al-Qur'an ini akan mengundang berbagai pendekatan multidisipliner antara lain pendekatan sosiologi, teologi, historis, antropologi bahkan arkeologi. Oleh karena itu, dibanding Abu Zaid, Mohammed Arkounlah sederet *hermeneut* dapat dianggap yang paling berhasil memperkaya khazanah pendekatan terhadap studi al-Qur'an secara multidisipliner.

c. ***Kontroversi "Kasus al-Muntaj al-Staqafi"- "Al-Qur'an Produk Budaya"***

Di antara karya kontroversi yang digagas Abu Zaid adalah *Naqdul al-Khithab al-Din*. Dari tema karya ini memang secara eksplisit sebuah upaya mendekonstruksi diskursus kegamaan baik studi al-Qur'an secara khusus maupun studi agama secara umum, Dalam tulisan ini digambarkan bahwa, ketika Nabi memahami teks al-Qur'an adalah awal dari dialektika teks dengan nalar manusia (Zaid : 2004). Karya yang lain

yang tak kala kontroversinya adalah mafhum annas yang secara khusus melakukan kritik terhadap studi al-Qur'an yang dikonstruksi oleh kesarjanaan awal al-Qur'an. Abu Zaid juga menambahkan dalam *Mafhum al-Nas: Dirasah Fi Ulumi Al-qur'an*. Terlambat dengan pernyataan pada karya yang digambarkan pertama, Abu Zaid menulis bahwa teks al-Qur'an terformat dalam kenyataan kultur dalam waktu 20 tahun, inilah kemudian muncul gagasan yang kontroversi bahwa al-Qur'an adalah "produk budaya" (*al-muntaj al-Staqafi*) sebagaimana ia juga "produsen" budaya", karena ia sebagai sentral dan hegemonik yang menjadi rujukan teks-teks lain (Zaid : 2004).

Istilah tersebut dapat dilacak secara lengkap dalam *Mafhum annas* sebagai berikut (Zaid : 2004):

إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكس من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص ومن ثم لا إمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي يتمنى إليها ولنقل بعبارة أخرى إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول صلى الله عليه وسلم بالقرآن اختاره النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول.

Sesungguhnya teks, pada hakikatnya adalah produk budaya (Muntaj Staqafi). Dalam pengertian, teks terformat dalam kenyataan dan kultur dalam jangka waktu lebih dari dua puluh tahun. Apabila kenyataan ini tampak sebuah kepastian (aksiomatik) dan disepakati, maka keyakinan terhadap keberadaan alam transenden yang bersifat metafisik yang ada sebelum adanya teks, (biwujud mitafiziqiyyu sabiqu linnassi) kembali menghapuskan kenyataan aksiomatis tersebut, dan karena itu mengacaukan kemungkinan pemahaman ilmiah terhadap fenomena teks. Sebenarnya, keyakinan terhadap sumber Ilahiah teks, dan karena itu kemungkinan adanya eksistensi yang mendahului wujud faktualnya dalam realitas dan budaya, merupakan persoalan yang tidak bertentangan dengan analisis teks melalui pemahaman budaya yang terkait. Dengan ungkapan lain, Allah ketika mewahyukan al-Qur'an kepada Rasulullah, memilih sistem bahasa tertentu bagi penerima pertamanya.

Gagasan tersebut merupakan gagasan kontroversi di antara beberapa yang kontroversi di seputar studi al-Qur'an. Keberaniannya membuat terminologi baru tentang al-Qur'an yang dia asumsikan sebagai *al-Muntaj Al-Staqafi*. Boleh dianggap kasus ini juga yang paling banyak menarik dan menyita para lawan-lawan maupun yang fanatik terhadap gagasannya. Oleh karena itu, sebelum dianalisis secara kritis dari kasus *al-Muntaj al-Staqafi* ini, perlu ditekankan lebih awal bahwa mendiskusikan kasus ini, perlu ekstra hati-hati dengan mempersiapkan perangkat epistemologi keilmuan yang obyektif agar kita tidak gagal paham apa yang dimaksudkan oleh Abu Zaid. Banyak bemunculan para pengkritik di kalangan kelompok skripturalis-tekstual. Motivasi tidak berangkat dari dialektika keilmuan yang proporsional. Namun dimotivasi dari

tumpuan kemarahan yang membabi buta terhadap Abu Zaid hanya karena mempertahankan taklid buta.

Kita harus jujur mengakui, bahwa Abu Zaid bukan hanya berani membongkar wacana keagamaan secara umum dan wacana studi al-Qur'an pada khususnya, tetapi dia juga sangat serius memikirkan semua yang tak terpikirkan dan tidak sempat terjangkau oleh yang lain. Keseriusannya dalam melakukan pembacaan produktif begitu menggeliat dan tajam sampai menusuk ke jantung pemikiran keagamaan yang paling sensitiv sehingga menuai kontroversi. Watak sekulernya tak bisa terbendung dalam pergumulannya dengan teks al-Qur'an yang dia sebut dengan "produk budaya" yang dihasilkan oleh kenyataan manusia yang tumbuh dalam sejarah. Hasilnya, propaganda pemikiran ini secara eksplisit ditulis dalam mafhumunna dengan apa yang diistilahkan dengan *Muntaj al-Staqafi* dan pada akhirnya, sebuah *Muntij al-Staqafi* (produser budaya)

Pemikiran ini dimulai dengan asumsi bahwa persepsi Nabi tentang Al-Qur'an adalah bagian pertama dari gerakan teks dalam interaksinya dengan akal manusia. Kemudian teks Al-Qur'an dibentuk dalam realitas budaya dalam waktu lebih dari 20 tahun, dan oleh karena itu Al-Qur'an adalah "produk budaya" seperti "produsen budaya", karena fakta itu adalah teks sentral dan hegemonik yang teks lain merujuk (Zaid : 2004).

Tidak susah mengamati gagasannya karena pertanyaannya tersebut tidak lepas dari latar belakangnya sebagai seorang pemikir sastra sehingga sangat memungkinkan pemikirannya terpengaruh dalam wacana keagamaan. Seperti diketahui bahwa salah satu tujuan Abu Zaid dalam mengkaji al-Qur'an adalah *dirasatul adabiyah wan naqdiyyah* yaitu studi tentang kritik sastra yang banyak diadopsi dalam lingkaran hermeneitika Barat. Jika ditelusuri pandangannya tersebut sehingga dia mengatakan al-Qur'an adalah produk budaya ternyata dia menelan mentah-mentah teori Lucian Goldman yang menganggap bahwa karya sastra adalah sebuah struktur sebagai produk sejarah yang terus berlangsung (Zaid : 2004).

Demikian pula Abu Zaid yang secara mentah-mentah menelan pemikiran Schleirmacher. Lantas dia berdalih bahwa teks-teks keagamaan adalah teks-teks bahasa yang sama kedudukannya dengan teks-teks yang lain dalam kebudayaan manusia. Pernyataannya tentu masih menimbulkan pertanyaan dan penafsiran sebab istilah yang diterapkan Abu Zaid dengan "teks-teks keagamaan" bisa masuk dalam kategori teks sekunder yaitu berupa produk penafsiran terhadap teks primer apakah itu al-Qur'an maupun hadis. Kedua sumber primer tersebut diyakini secara dogmatis sebagai sumber yang memiliki nilai sakralitas. Sementara teks-teks keagamaan yang diproduksi oleh ulama tidak bisa disakralkan karena memiliki relativitas dan subyektivitas.

Teks primer sepanjang sudah dinalar oleh manusia maka kemungkinan akan melahirkan produk penafsiran yang nisbi. Namun kedudukannya sebagai teks keagamaan harus tetap mendapatkan posisi terhormat dan harus diapresiasi sebab landasan berpikirnya adalah bersumber dari teks primer yang sakral seperti yang telah dilakukan oleh para mufassir. Kalau ini yang dimaksudkan Abu Zaid, pandangan

tersebut, sampai di sini masih bisa ditorelir. Abu Zaid kemudian menyalahkan ulama tafsir terdahulu yang mengedepankan aspek metafisika teks yang dapat mengaburkan pemahaman teks dalam wujudnya yang ilmiah dalam mengkaji al-Qur'an. Secara implisit Abu Zaid menggiring kepada sebuah pemikiran bahwa aspek keimanan yang metafisik itu akan menghalangi kita untuk menawarkan metode ilmiah dalam mengkaji al-Qur'an. Hal ini kita tidak heran jika ia mempropagandakan bahwa teks al-Qur'an sebagai teks linguistik, bisa dikaji oleh siapapun termasuk manusia yang tidak mengimani kebenaran al-Qur'an.

Pandangan tersebut tidak terlepas dari pengaruh teori dengan apa yang dia istilahkan dengan "dialektika menurun", bahkan sangat kental dalam kritiknya terhadap kesarjanaan awal dan dapat diduga menjadi salah salah landasan berfikirnya untuk menyebut al-Qur'an sebagai "*muntaj al-staqafi*" (produk budaya). Abu Zaid telah menyalahkan kesarjanaan awal al-Qur'an dengan menggunakan apa yang dia sebut dengan "dialektika menaik" sebuah metode yang diterapkan para pendahulunya dengan memulai dari yang metafisik kemudian turun ke realitas kemanusiaan. Di sinilah kemudian Abu Zaid dengan watak sekulernya membuat anti tesis dengan "dialektika menurun" dengan berangkat dari postulat ilmiah mencermati lebih awal dari realitas kemanusiaan dengan berbagai pragmentasai yang melingkupinya termasuk bahasa, sejarah, dan budaya. Dengan bahasa lain, dia berangkat mulai dari alam natural naik ke wilayah metafisik sehingga dia membuat asumsi yang sangat sekuler bahwa al-Qur'an adalah "produk budaya". Dan lebih jauh dia berasumsi bahwa kebenaran sebuah teks terdapat dalam sebuah peradaban dan kebudayaan seperti yang dia nyatakan dalam *Mafhum annas*.

Asumsi ini menegaskan bahwa seakan realitaslah yang menjadi penentu segalanya untuk menjustifikasi tentang kebenaran teks itu. Abu Zaid seakan lupa bahwa membenarkan teks itu tidak semuanya harus dibuktikan dengan realitas, sebab teks itu sendiri adalah bertugas untuk menginformasikan realitas yang tidak nampak yang harus dipahami dengan pendekatan metafisi-teologis, intuitif, dan yang nampak dengan memahaminya dengan pendekatan emperis. Kalaupun Abu Zaid memaksakan pendekatan "dialektika menurun" dalam memahami teks, maka dia telah menurunkan derajat teks yang dianggap sakral ke wilayah historias yang kehilangan visi keilahianya. Kritiknya terhadap kesarjanaan awal al-Qur'an adalah bagian dari upayanya untuk mempropagandakan untuk mendesakralisasi al-Qur'an walaupun pada dasarnya dia berusaha untuk keluar dari pijakan konservatisme namun masih berpijak pada buminya.

#### **d. *Kontroversi Asal-Usul Linguistik al-Qur'an***

Problema hermeneutik sangat terkait dengan persoalan bahasa, Asal usul bahasa termasuk bahasa al-Qur'an, tak luput dari kajian Abu Zaid. Abu Zaid kembali mendiskusikan tradisi pemikiran Arab klasik seperti pemikiran teolog mutazilah, Kedua aliran teolog ini tidak pernah sepakat mengenai diskursus tentang tekstualitas al-Qur'an, baik dari sisi batasan depenisi maupun dari sisi analogi kata (*al-muwadha'ah*)

yang poros utamanya terkait dengan persoalan teolog diseputar kemakhlukan al-Qur'an. Refrensi dari teolog mu'tazilah dipengaruhi oleh Ja'd Ibn Dirham dan Ghailan al-Dimasyqi yang memiliki pandangan yang menafikan sifat-sifat qadim sebagai sesuatu yang terpisah dari Tuhan agar kita terhindar dari sebuah asumsi dengan adanya ragam sesuatu yang melekat pada-Nya dalam konstruksi ilmu tauhid (Zaid : 2004).

Diskusi tentang asal usul bahasa, lagi-lagi Abu Zaid kembali mendiskusikan teori yang dibangun oleh teolog mu'tazilah dan Asy'ariyah. Aliran yang kedua ini berpandangan bahwa bahasa adalah pemberian Tuhan kepada manusia, dan bukan produk dari pemikiran manusia. terdapat dua hubungan yang bersifat transendensi keIlahian yaitu hubungan antara penanda dan petanda (Ichwan : 2003). Dari pemikiran ini dapat dipahami bahwa tekstualitas al-Qur'an bukanlah sesuatu yang diciptakan melainkan bagian dari sifat-sifatnya. Inilah yang diyakini oleh teolog Asy'ariyah bahwa tekstualitas al-Qur'an sebagai kalam Allah yang azali sama dengan Tuhan itu sendiri.

Sementara pemikiran mu'tazilah berpandangan bahwa asal usul bahasa adalah produk dari konvensi manusia sebagai bentuk argumen untuk menghindari persepsi penyerupaan Tuhan dan manusia (*Dharuriyyatun li nafsi musyabihatullahi lil basyar*) (Zaid : 2004). Oleh karena itu hubungan antara penanda dan penanda murni dari konvensi manusia. sehingga dalam hal ini tidak ada intervensi ketuhanan dalam hubungan ini. Dari sinilah mu'tazilah berpandangan bahwa al-Qur'an itu adalah makhluk dan tidak abadi (azali) seperti yang dipahami oleh teolog asy'ariyah.

Kedua perdebatan ini tentang asal usul bahasa, Abu Zaid lebih cenderung mendukung pemikiran mu'tazilah yang menurutnya lebih relevan dalam pengertian modern tentang konsep teks termasuk teks al-Qur'an sebagai sebuah fenomena historis yang mempunyai spesifiknya sendiri. Bahkan Abu Zaid menunjukkan dukungannya terhadap teori mu'tazilah sebagai konsep yang paling rasional, hal ini sebagai alasan bahwa sasaran pesan teks adalah manusia yang tentu saja tekstualitas al-Qur'an itu mengikuti aturan bahasa manusia.

Apa yang didiskusikan antara asy'ariyah dan mu'tazilah adalah diskusi yang rumit dalam teka teki teologis. Sehingga, mendiskusikan asal-usul bahasa memang tidak bisa kita terhindar dari spekulasi teologis seperti yang diperdebatkan oleh teolog Asy'ariyah dan mu'tazilah yang Abu zaid sendiri larut dalam diskusi tersebut yang pernah diproklamirkan sebagai diskusi mitologis meskipun pada akhirnya dia membela mati-matian pandangan mu'tazilah yang dianggapnya paling rasional. Lagi-lagi dukungannya terhadap mu'tazilah secara *taken for granted* tersebut, sebagai upaya menghilangkan transendensi keilahian tekstualitas al-Qur'an dan menempatkannya pada posisi yang sama dengan bahasa lain. Dukungannya terhadap mu'tazilah, Abu Zaid menegaskan bahasa al-Qur'an harus tunduk pada permainan teori kebahasaan yang diproduksi oleh pemikiran manusia yang serba nisbi pada satu sisi dan berupaya meruntuhkan keyakinan teologis sebagian besar umat Islam terutama Asy'ariyah yang dianggapnya dogmatis karena menganggap bahasa al-Qur'an bagian dari sifat Tuhan yang *Qadim*.

Meski harus disadari bahwa perdebatan teologis tersebut memang tidak bisa terelakkan dalam sejarah pemikiran Islam yang hingga hari masih merupakan teka-teki yang belum bisa memberikan jawaban yang memuaskan. Kasus ini pasti akan selalu diangkat ketika kita kembali mendiskusikan tentang kebahasaan al-Qur'an seperti yang dialami sendiri oleh Abu Zaid. Namun, seharusnya Abu Zaid tidak tergesa-gesa dalam memberikan dukungannya terhadap mu'tazilah sebab pandangan asya'riyah dan mu'taxilah tentang asal-usul bahasa sama-sama masih perlu dipertanyakan. Apa urgensinya mengakui al-Qur'an sebagai bagian dari sifat Tuhan, dan apa konsekwensi teologisnya jika mengingkarinya dalam bangunan keagamaan kita. Bukankah ini diskusi mitologis yang penuh dengan spekulasi teologis yang dicoba dihindari oleh Abu Zaid sendiri? Maka tepatlah kritikan Ali Harb bahwa Abu Zaid berupaya melawan fundamentalisme tetapi masih berpijak pada buminya.

Kalau tidak ada hubungan keilahian antara petanda dan penanda seperti yang ditegaskan oleh mu'tazilah, lalu bagaimana asal muasal sejarah kelahiran manusia yang tidak mengetahui nama apa-apa sehingga ketidaktahuan nama-nama itu sehingga Allah sendiri yang mengajari manusia itu sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. al-Baqarah/2:31. Dalam konteks kebahasaan al-Qur'an, Abu Zaid sangat mengagungkan teori linguistik modern yang diprakarsai oleh Ferdinand Desessure salah seorang bapak linguistik modern yang banyak dirujuk oleh keserjanaan liberal termasuk Abu Zaid. Desessure memperkenalkan istilah kebahasaan dengan parole dan langue yang diterjemahkan Abu Zaid menjadi "*al-kalam*" yang bermakna ucapan dan "*al-Lughah*" yang bermakna hubungan antara keduanya bersifat dilaektik, Abu Zaid mengatakan bahwa bahasa al-Quran adalah parole dan bahasa Arab adalah langue.

### **Penutup**

Sebagai penutup dalam penelitian ini, peneliti menyimpulkan bahwa Nashr Hamid Abu Zaid adalah salah satu barisan pemikir kontemporer yang menawarkan pendekatan hermeneutika. Geneologi pemikirannya dapat dilacak pada dua alam pemikiran yakni alam pemikiran Barat kontemporer dan alam pemikiran Arab. Kedua alam pemikiran tersebut diramu sebagai instrumen dalam mengangkat isu-isu pemikiran keagamaan secara umum dan studi al-Qur'an secara khusus. Persentuhannya dengan teori-teori ilmu sosial humaniora khususnya teori-teori linguistik modern telah merasuki pemikirannya sehingga menimbulkan watak yang liberal dan sekuler. Keberanian Nashr Hamid Abu Zaid untuk kembali mempertanyakan secara kritis bahkan mendekonstruksi konstruk keserjanaan al-Qur'an klasik yang berakhir pada tragedi harus diterima dengan munculnya berbagai tuduhan kepadanya, khususnya pada hal-hal yang masih dalam perdebatan hingga saat ini seperti: distingsi *Ta'wil* dan *Talwin* (Pembacaan Obyektif dan Idiologis), Memanusiawikan dan Menaturalisasi linguistik al-Qur'an, Kasus *al-Muntaj al-Staqafi* (al-Qur'an Produk Budaya), Asal-Usul Linguistik al-Qur'an.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdussalam al-Muhtasib, Abdul Majid. *Ittijaahat al-Tafsir Fi al-Ashri al-Hadisi*, terjemah Moh. Maghfur Wachid, *Visi dan Paradigma Tafsir Al-Qur'an Kontemporer* Perpustakaan Nasional RI: al-Izzah, 2007.
- Abied Shah, Muhammad Aunul. Amin Al-Khuli dan *Kodifikasi Metode Tafsir: Sebuah Biografi Intelektual dalam Islam Garda Depan: Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah* Bandung: Mizan, 2001.
- Alfitri, *Studi Qur'an Kontemorer: Studi Atas Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid* dalam jurnal Millah vol II No.1 2002.
- Abu Zaid, Nashr Hamid. *Isykaliyat al-Qiraah wa aliyyat al-Ta'wil*, diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dan Khairon Nahdiyyin, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan, Terjemah Muhammad Mansur dan Khairon Nahdiyyin* Jakarta Selatan, ICIP, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Mafhum al-nnas: Dirasah fi Ulumi Al-Qur'an* Beirut: al-Markaz al-Staqafi al-'Arabi li al-Thab'ati wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1994.
- \_\_\_\_\_. *al-Ittujah al-'Aqli fi Al-Tafsir: Dirasah fi Qadhiyyat Al-Majaz Fi Al-Qur'an inda al-Mu'Tazilah* Beirut: al-Markaz al-Staqafi al-'Arabi, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Naqd al-Khithab al-Din* al-Qahirah: Sina li al-Nasyr, 1994.
- Adian, Donny Gahril. *Martin Heidegger* Jakarta : Teraju, 2003.
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).
- B. Saenong, Ilham. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* Jakarta: Teraju, 2002.
- E.Sumaryono, *Hermeneutik: sebuah metode filsafat* Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Esack, Farid. *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* England: Oneword Oxford, 1998.
- Hasan, Hamka, *Pengantar dalam Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam al-Qur'an Menurut Mu;tazilah*, Bandung: Mizan, 2003.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* Jakarta: Paramadina, 1996.
- Mukhtar, *Filsafat Tafsir Kontemporer: Metodologi Penafsiran Nashr Hamid Abu Zaid* Makassar: Guna Darma Ilmu, 2018.
- Muhammad Syamsul Arifin, *Konsep Muntaj Tsaqafy dalam Studi al-Qur'an Nashr Hamid*, Jurnal Studi Quranika (Vol. 1, No. 1 Juli 2016), h. 73-90.
- Muzayyin, *Kritik Terhadap Konsep Tanzil Nashr Hamid Abu Zaid dan Implikasinya Terhadap Status Al-Qur'andalam* jurnal Tajdid vol, 17. No. 2 Desember 2018.
- Nabil, Marhala Jurnal Pendidikan Islam Volume. 4, No. 2 November 2020, h. 89-94.
- Nur Ichwan, Moch. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid* Jakarta: Teraju, 2003.
- Rachman, Budhy Munawar, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* Jakarta: Paramadina, 2001.
- W. Poesporodjo, *Interpretasi, beberapa catatan pendekatan filsafanya* Bandung: CV Remaja Karya, 1987.