

Miftahuddin dan Irma Riyani

Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Jl. AH. Nasution 105 Cibiru Bandung

Email : mifmiftah444@gmail.com

Abstract

Wahyu is a matter that is very important in the Islamic religion and even becomes the principle of the realization of Islam itself. Likewise the theme of revelation in the treasure ' *ulūm al-Qur'ān*. Therefore, many studies of revelation are carried out by Muslim thinkers, he has always been targeted by enemies of Islam to weaken Islam and its people. Nasr Hamid Abu Zaid is a big name in the world of Islamic Thought trying to offer new ideas about the revelation. In reviewing tradition (*turath*) in the field of thought, especially in the study of "up" *al-Qur'ān* Nasr Hamid Abu Zaid is different from his predecessors. If his predecessors were more inclined to follow or *taqlīd* with existing ideas, Nasr Hamid Abu Zaid would prefer to criticize these thoughts. Even further, he doesn't just criticize but doesn't hesitate to reject it. Abu Zaid's critical attitude was realized by leading, ' *ulūm al-Qur'ān*, as the object of his study towards a rational scientific level. Because this study is still considered a way in place, which is still in the theological-mythological realm. So there have been no efforts to go to a higher level, namely the scientific-rational level. This study aims to find out Nasr Hamid Abu Zaid's view of revelation. The method used in writing is descriptive analysis. the first step taken is to collect primary and secondary data then classify, describe and then analyze. The results of this study indicate that Abu Zaid studied the revelation by analyzing cultural elements so that what distinguishes them from other interpreters is between revelation and culture. social culture plays an important role and influences the emergence of a text. Abu Zaid explained the process of the revelation of the Koran by borrowing the Roman Jakobson communication model theory, although it was not exactly the same. "The revelation process according to him is an act of communication which naturally consists of speakers, namely God, a recipient, namely the Prophet Muhammad, a communication code, namely Arabic, and a *canal*, the Holy Spirit (Gabriel). Nasr Hamid Abu Zaid was also influenced by Toshihiko Izutsu and al-Jurjani.

Keywords:

Revelation; Nasr Hamid Abu Zaid; culture.

Abstrak

Wahyu merupakan suatu perkara yang sangat penting dalam agama Islam bahkan menjadi asas kepada kewujudan Islam itu sendiri. Begitu pula tema wahyu dalam khazanah ' *ulūm al-Qur'ān*. Oleh sebab itu, berbagai kajian tentang wahyu banyak dilakukan oleh para pemikir Muslim, ia sentiasa dijadikan sasaran musuh Islam untuk melemahkan Islam dan umatnya. Nasr Hamid Abu Zaid adalah satu nama besar dalam dunia Pemikiran Islam yang mencoba menawarkan gagasan baru mengenai wahyu tersebut. Dalam mengkaji tradisi (*turath*) di bidang pemikiran terutama pada kajian ' *ulūm al-Qur'ān*, Nasr Hamid Abu Zaid berbeda dengan para pendahulunya. Jika para pendahulunya lebih cenderung mengekor atau *taqlīd* dengan pemikiran yang sudah ada, justru Nasr Hamid Abu Zaid lebih memilih untuk mengkritisi pemikiran- pemikiran tersebut,. Bahkan lebih jauh lagi Ia bukan sekedar mengkritisi, tetapi tidak segan-segan untuk menolaknya. Sikap kritis Abu Zaid diwujudkan dengan menggiring, ' *ulūm al-Qur'ān* sebagai objek kajiannya menuju taraf ilmiah rasional. Karena kajian ini masih dianggap jalan di tempat, yakni masih berada pada wilayah *teologis-mitologis*. Sehingga belum ada upaya-upaya untuk menuju ke taraf yang lebih tinggi, yaitu taraf ilmiah-rasional. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui pandangan Nasr Hamid Abu Zaid tentang wahyu. Metode yang digunakan dalam penulisan adalah deskriptif analisis. langkah awal yang ditempuh adalah dengan mengumpulkan data-data primer dan sekunder kemudian mengklasifikasikan, mendeskripsikan dan selanjutnya menganalisis. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Abu Zaid mengkaji wahyu dengan analisis unsur budaya sehingga yang membedakannya dengan penafsir lainnya adalah antara wahyu dan budaya,. budaya-sosial sangat berperan dan berpengaruh penting terhadap munculnya sebuah teks. Abu Zaid menjelaskan proses pewahyuan Alquran dengan meminjam teori model komunikasi Roman Jakobson, meskipun tidak sama persis. "Proses pewahyuan menurutnya adalah sebuah tindak komunikasi yang secara natural terdiri dari pembicara, yaitu Allah, seorang penerima, yakni Nabi Muhammad, sebuah kode komunikasi, yakni bahasa Arab, dan sebuah *canal*, yakni Ruh Suci (Jibril). Nasr Hamid Abu Zaid juga dipengaruhi oleh Toshihiko Izutsu, dan *al-Jurjani*.

Kata Kunci:

Wahyu; Nasr Hamid Abu Zaid; budaya.

A. PENDAHULUAN

Konsep wahyu dalam Islam merupakan sebuah konsep universal, yang tidak terbatas

oleh waktu dan tempat. Wahyu merupakan

sebuah proses komunikasi antara *khaliq* dengan makhluk-Nya, terutama manusia.¹

Kajian kritis terhadap wahyu dalam ranah ‘*ulūm al-Qur’ān* dengan berbagai metode yang ada dan pendekatannya selalu mengalami perkembangan yang selalu berubah-ubah (dinamis) seiring dengan tuntutan dan perkembangan pemikiran manusia dihubungkan dengan perkembangan zamannya. Hal ini dikarenakan, wahyu adalah bagian penting dari kajian Alquran (*mā ḥaula al-Qur’ān*) yang senantiasa menerima perubahan dalam pemahaman, meski terkadang menimbulkan kontroversi di tengah masyarakat Islam.

Sebelum wahyu Alquran diturunkan kepada Nabi Muhammad, konsep wahyu telah ada di dalam budaya masyarakat Arab pada masa itu. Konsep pada waktu itu terkait dengan puisi dan ramalan yang pada saat itu dianggap datang dari dunia lain atau dunia jin yang disampaikan kepada para penyair dan para peramal melalui proses pewahyuan. Para Penyair dan para peramal pada saat itu adalah merupakan sumber-sumber kebenaran karena mereka mendapatkan sesuatu informasi atau pemberitahuan dari makhluk halus yang bernama jin yang mampu mendengar atau mencuri informasi dari langit. Berkaitan dengan hal ini wahyu keagamaan menurut Abu Zaid merupakan basis kultural fenomena wahyu keagamaan. Karena keyakinan ini, pemikiran Arab juga akrab dengan konsep malaikat yang berkomunikasi dengan seorang nabi.²

Proses pewahyuan (wahyu) di atas menurut Abu Zaid tidak lain adalah sebuah tindakan berupa komunikasi yang secara alamiah atau natural terdiri dari pembicara yaitu Allah Swt., seorang penerima yaitu Nabi Muhammad Saw., sebagai kode/tanda komunikasi yakni bahasa Arab sebagai perantara yakni ruh suci (Jibril).

Dalam konsep wahyu yang dipaparkan di atas jelas sekali bahwa Abu Zaid tidaklah mengingkari bahwa Allah-lah sang pengirim pesan atau (*risālah*). Namun kemudian dia lebih memfokuskan diri pada teks Alquran yang ada pada kita dan tidak mempermasalahkan kembali dimensi ilahiyahnya. Namun demikian, bukanlah berarti Abu Zaid menolak “kepenulisan” Allah melainkan bahwa kajian tentang aspek pembicara (Allah) berada di luar jangkauan invetsigasi ilmiah manusia, dan bisa menuntun kepada pandangan mitologis.³

Menurut Abu Zaid, komunikasi wahyu, yang *nota bene* bukan komunikasi verbal, tidak terlalu sulit diterima oleh umat Islam jika dipahami melalui pendekatan kultural. Budaya Arab pra Islam sesungguhnya sudah mengenal alam lain (gaib) di luar alam nyata ini yang dihuni oleh jin dan setan. Bahkan bukan hanya sekedar mengetahui, tetapi mereka juga meyakini bahwa antara manusia dan jin bisa terjadi komunikasi melalui bahasa-bahasa tertentu.⁴

Dengan adanya fenomena seperti di atas, maka komunikasi wahyu yang bersifat *transendental-immaterial* dapat diterima oleh masyarakat Arab. Karena itulah, mereka tidak mengingkari fenomena wahyu melainkan mereka tidak bisa menerima muatan-muatan dari wahyu yang sebagian besar bertentangan dengan keyakinan dan aturan hidup mereka sehari-hari.

Bagi Abu Zaid fenomena wahyu Alquran yang melibatkan berbagai pihak yang berbeda secara ontologis merupakan suatu peristiwa yang rumit dan kompleks. Namun demikian fenomena ini bisa dipahami dan dianggap lumrah oleh masyarakat Arab pada saat itu karena peradaban mereka sebelum Islam telah mengenal satu praktik kehidupan yang memiliki pola dan mekanisme wahyu

¹ Irsyadunnas, “Wahyu dan Perubahan Masyarakat (Tinjauan Sosio-Historis)” *Jurnal PMIVol. III. No. 1*, September 2005, Hlm. 15-16.

² Abdul Mustaqim, *Studi Al-Qur’an Kontemporer* (Jakarta: Tiara Wacana, 2002), Hlm. 159.

³Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Quran; Kritik Terhadap Ulumul Quran*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: Lkis, 2013). Hlm. 159.

⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Quran*, hal 30-40.

Alquran.⁵ Kenyataan seorang dukun yang mampu berkomunikasi dengan jin, misalnya, mengantarkan mereka terhadap eksistensi yang berbeda.⁶ Wahyu yang datang kepada Nabi Muhammad dapat dikatakan bukanlah sesuatu yang aneh dan harus ditolak karena merupakan fenomena yang biasa mereka alami. Singkatnya, mereka percaya dengan fenomena wahyu yang dialami Nabi Muhammad dan sama sekali tidak mengingkarinya. Peningkaran yang mereka lakukan hanya sebatas pada pesan yang terkandung di dalamnya atau semata-mata karena menolak pribadi Muhammad sebagai seorang penerima wahyu.⁷

Dalam penelitian ini, penulis mengangkat tentang wahyu yang merupakan tema penting dalam wacana ‘*ulūm al-Qur’ān*. Konsep wahyu ini dapat dikaji secara mendalam dan dipahami dari beragam sisi. Beberapa pemikir kontemporer memiliki pemikiran yang menarik tentang wahyu salah satu di antaranya adalah Abu Zaid seperti yang telah sedikit dijelaskan di atas. Penelitian ini akan dikonsentrasikan pada pembahasan konsep wahyu yang diusung oleh Abu Zaid. Pembahasan dalam rumusan masalah ini difokuskan pada satu aspek kajian penting yaitu mengenai konsep wahyu yang ditawarkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid, dan pada aspek yang lain juga membedah dan mengeksplorasi dari aspek yang lain, dan wacana baru bagi kajian ‘*ulūm al-Qur’ān* yang sifatnya *fleksibel* dan selalu relevan serta kontekstual dalam menangkap setiap *episteme* dan semangat zamannya.

B. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Abu Zaid dan Pemikirannya tentang Alquran

Ada dua asumsi dasar yang dibangun Abu Zaid ketika menjelaskan tentang pandangan-

pandangannya terhadap Alquran sebagai sebuah teks; pertama, Abu Zaid menyatakan bahwa teks agama adalah teks-teks bahasa yang bentuknya sama dengan teks-teks yang lain dalam budaya. Kedua, setelah asumsi yang pertama dibangun lalu Abu Zaid menyatakan bahwa umat Islam saat ini memerlukan kebebasan mutlak dari otoritas teks-teks keagamaan (khususnya Alquran) dalam melahirkan gagasan pemahaman keagamaan yang sesuai dengan konteks pada saat ini.⁸ Dalam satu ungkapan ia menjelaskan: “Telah tiba saat mengevaluasi/ merubahnya dan melangkah ke era pembebasan-tidak hanya dari kekuasaan teks-teks agama saja tetapi juga dari setiap kekuasaan yang mengekang mempersulit ruang gerak manusia di dunia ini. Kita harus bertindak sekarang dengan cepat, sebelum disapu oleh banjir bandang.”⁹

Dari perkataan ini, Abu Zaid jelas telah menyatakan bahwa berpegang kepada teks-teks agama dan khususnya Alquran merupakan sumber pokok kemunduran yang dialami umat Islam saat ini, sehingga kita harus berlepas dari itu semua.

Abu Zaid memahami bahwa wahyu (Alquran) itu diturunkan secara maknawi kepada Jibril, sedangkan lafaznya (teks) dari Jibril dan Muhammad yang meriwayatkan dan Muhammad pula yang mengolahnya.¹⁰ Selain itu, menurut Abu Zaid bentuk wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., dalam bentuk ilham. Karena Allah menurunkan Alquran ke dalam hati Nabi Muhammad Saw.,

2. Teknik Pengumpulan Data

Adapun teknik penelitian yang digunakan dalam penulisan karya akademik ini adalah teknik/metode *book survey* (Survey Pustaka) yaitu suatu metode pengumpulan data dengan

⁵Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur’an*, Hlm. 37.

⁶Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur’an*, Hlm. 43.

⁷Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur’an*, Hlm. 38.

⁸ Ahmad Fauzan, “Teks al-Qur’an dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zaid”, *Jurnal Kalimah*, Vol. 13, No. 1, Maret 2015, Hlm. 67.

⁹Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Imām al-Syāfi’ī wa Ta’sīs al-Idiyūlūjiyyā al-Wasatiyyah*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi-‘al-Arabi, 2007), hal 22.

¹⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur’an*, Hlm 47.

melakukan penelaahan terhadap sumber-sumber penelitian baik berupa buku karya Nasr Hamid Abu Zaid, makalah, paper, artikel dan lain sebagainya.

Literatur yang digunakan tidak terbatas pada buku-buku tetapi juga terhadap bahan-bahan dokumentasi, agar dapat ditemukan berbagai teori dan dalil, untuk kepentingan analisis terhadap masalah yang sedang dikaji. Metode ini penulis gunakan dengan jalan membaca, menelaah buku-buku dan artikel yang berkaitan dengan tema penelitian.

Deskriptif–Analisis digunakan dalam rangka memberikan gambaran data yang ada serta memberikan interpretasi terhadapnya. Selain itu, analisis interpretative dan analisis isi (*content analysis*) juga dipergunakan untuk menganalisis pesan dan data yang kemudian diolah dan diklasifikasi.¹¹

3. Wahyu dalam Pandangan Abu Zayd

Konsep wahyu dapat dianggap sebagai konsep sentral bagi teks itu sendiri. Teks menggunakan nama tersebut (wahyu) untuk menunjuk dirinya sendiri di banyak tempat. Meskipun ada beberapa nama lain bagi teks, seperti *al-Qurʾān*, *al-Dzīkr*, dan *al-Kitāb*, tetapi nama “wahyu” dapat mencakup semua nama tersebut sebagai konsep yang bermakna dalam kebudayaan, baik sebelum atau sesudah terbentuknya teks.¹²

Konsep wahyu dalam wacana keagamaan merupakan perkara yang sentral terutama disandingkan dengan kitab suci dan Nabi. Dalam Islam khususnya, dapat dikatakan bahwasanya peradaban Islam adalah peradaban wahyu. Demikian itu dikatakan karena pemikiran-pemikiran Islam dari era klasik sampai modern berujung pada sentralis wahyu. Lebih-lebih berbincang wahyu ini disandingkan dengan Alquran yang diklaim sebagai kitab wahyu dalam umat Islam.¹³

Membincang wahyu dalam kaitan Alquran merupakan sebuah upaya besar untuk menuai makna sebagai pemaknaan antara wahyu dan Alquran sendiri. Alquran dapat dikatakan sebagai produk wahyu dengan medium Nabi Muhammad. Di sini wahyu yang dimaksud adalah kalam Tuhan, para ahli kalam disibukkan dalam membicarakan perihal apakah kalam Tuhan diciptakan atau *qadīm*, namun yang jelas jika dihubungkan dengan adanya Alquran, maka makna kalam Tuhan tersimpan bahasa dan makna pesan yang terkandung dalam kalam tersebut.

Membahas soal wahyu menurut Alquran dan tradisi kaum Muslim adalah tugas yang cukup sulit. Dalam Kristen, soal wahyu adalah subyek khusus yang menjadi bahasan para teolog yang jumlahnya amat terbatas: Wahyu memiliki kepentingan budaya dan historis, tapi tidak membangkitkan emosi kolektif atau reaksi keras sebagai mana yang terjadi dalam masyarakat-masyarakat Muslim. Sementara dalam Islam, jika ada perubahan atau isu yang di *introdusir* oleh lembaga ortodoksi resmi, maka soal emosional akan muncul.¹⁴

Wahyu dalam Alquran pertama-tama adalah hasil dari pembuktian linguistik: struktur sintaksis, semantis, dan semiotik. Diskursus Alquran menyediakan satu ruang komunikasi yang secara total diartikulasikan untuk mengutarakan pemikiran dan isi wahyu tersebut.

Abu Zaid mencoba menawarkan teori tekstualitas Alquran dalam metodologi tafsirnya. Meski Abu Zaid tidak mengingkari akan sisi transendensinya teks Alquran yang merupakan kalam Allah, namun, baginya, Alquran telah termanusiakan oleh lingkaran bahasa dan tradisi yang meliputinya. Sehingga dalam sisi yang lain Alquran telah menjadi teks yang dapat dikaji secara kritis seperti teks-teks yang menyejarah lainnya. Berdasarkan dari telaah inilah, Abu Zaid

¹¹ Hadri Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, Cet IV, 1993), Hlm. 68-69

¹² Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Quran*, Hlm. 29.

¹³ Salim Rosyadi, “Interpretasi Al-Qurʾan Melalui Metode Semiotika Struktural”, Skripsi UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2013, Hlm. 124-126

¹⁴ Mohammed Arkoun, “Pemikiran Tentang Wahyu dari Ahl al-Kitab Sampai Masyarakat Kitab”, *Jurnal Ulum al-Qurʾan* Vol. IV, no. 2. 1993. Hlm. 36

berpendapat bahwa teks Alquran adalah produk budaya.¹⁵

Istilah teks (*text, wording, phrase*) dalam bahasa Arab disebut *al-Nās*. Dalam bahasa Arab klasik kata “*nāss*” tersebut berarti “mengangkat” (*to raise, to lift*). Pada perkembangan selanjutnya, kata tersebut memiliki berbagai konotasi. Ia mengalami pergeseran konotasi secara semantik dari suatu yang bersifat fisik (*physical things*) kepada wilayah gagasan-gagasan (*field of ideas*).¹⁶

Makna sentral wahyu adalah “pemberian informasi” secara rahasia. Dengan kata lain, wahyu adalah sebuah hubungan komunikasi antara dua pihak yang mengandung pemberian informasi-pesan secara samar dan rahasia. Oleh karena “pemberian informasi” dalam proses komunikasi dapat berlangsung apabila melalui kode tertentu maka dipastikan bahwa konsep kode melekat (*inherent*) di dalam konsep wahyu, dan kode yang dipergunakan dalam proses komunikasi tersebut pastilah kode bersama antara pengirim dan penerima, dua pihak yang terlibat dalam proses komunikasi/wahyu tersebut.¹⁷

Abu zaid memberikan tiga contoh mengenai wahyu sebagai proses komunikasi:

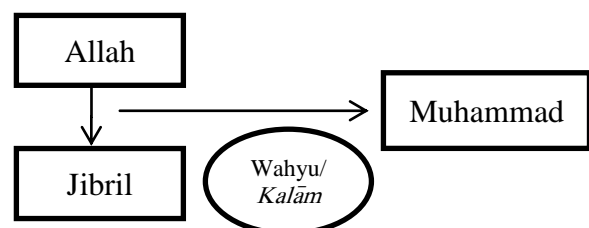
Pertama, konsep wahyu ini dapat kita temukan dalam puisi, sebagaimana dapat kita temukan pula dalam Alquran itu sendiri. Adalah salah satu penyair ulung bernama Alqamah, yang menggambarkan burung unta jantan yang bergegas kembali menemui betinanya dengan suasana hati yang resah memikirkan betina dan anak-anaknya karena angin topan dan hujan deras. Tatkala tiba dan mendapatkan semuanya selamat dan tenteram.

Kedua, Abu zaid mengambil contoh khususnya dalam kisah Nabi Zakaria. Nabi Zakaria pernah memohon kepada Allah agar dikaruniai seorang putra, kemudian Allah memberi kabar baik kepadanya atas permohonannya.

Ketiga, Isyarat Maryam kepada kaumnya.

Keempat, Wahyu sebagai komunikasi manusia dengan jin. Abu zaid meneliti kepercayaan-kepercayaan kultural masyarakat Arab sebelum datangnya Islam, di mana dia menjumpai sebuah fenomena yang relatif sama dengan fenomena wahyu itu dalam puisi (*shi'r*) dan ramalan (*kihana*) pra-Islam, yang diyakini oleh masyarakat Arab saat itu sebagai wahyu atau inspirasi (*ilham*) dari *jinn* yang mampu mencuri informasi dari langit. Abu Zaid percaya bahwa teori wahyu pra-Islam Arab ini adalah model bagi kepercayaan akan wahyu-wahyu keagamaan dari Tuhan yang dimediasi oleh malaikat Jibril. Hanya bedanya *jinn* mendapatkan informasi dari langit dengan cara “ilegal”, sedangkan malaikat memang diberi tugas menyampaikan pesan Allah kepada Nabi. Abu Zaid melacak struktur kata wahyu pada realitas sosial budaya nalar Arab pra-Islam, kata yang penting dari semua kata Arab dan digunakan berulang-ulang dalam syair pra-Islam.

Berbicara tentang pandangan Abu Zaid terhadap teks Alquran, kita tidak bisa terlepas dari pandangannya mengenai konsep wahyu. Menurut Abu Zaid, Alquran turun melalui dua tahap. *Pertama* adalah tahap *tanzīl*, yaitu proses turunnya teks *Al-Qur'ān* secara vertikal dari Allah kepada Jibril. *Kedua*, tahap wahyu/*kalām*, yaitu proses Jibril menyampaikan wahyu kepada Muhammad. Ia mengilustrasikannya dengan bagan berikut:¹⁸



Gambar 1.1 Proses penurunan wahyu menurut Abu Zaid

Bagi Abu Zaid, bahasa Arab yang merupakan bahasa Alquran adalah bahasa Jibril yang disampaikannya kepada Muhammad, bukan bahasa Allah. Itu sebabnya, Abu Zaid meletakkan petunjuk

¹⁵Imam Musbikin, *Istantiq Al-Qur'an*, Hlm. 77.

¹⁶Imam Musbikin, *Istantiq Al-Qur'an*, Hlm. 77.

¹⁷Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Quran*, Hlm. 30.

¹⁸Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nass*, Hlm. 47.

panah dari Jibril kepada Muhammad secara horizontal, yang menunjukkan bahwa Jibril satu level dengan Muhammad. “Alquran adalah *kalām* Jibril kepada Muhammad”, kira-kira begitu. Adapun yang berasal dari Allah kepada Jibril hanya sebagai *tanzīl* atau proses penurunan Alquran saja.¹⁹

Abu Zaid membangun argumennya dengan mengutip al-Zarkashi dalam kitabnya *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Di dalamnya terdapat tiga pendapat mengenai turunnya Alquran: *pertama*, bahwa Alquran turun dengan lafal dan maknanya dari Allah; *kedua*, bahwa Alquran turun kepada Jibril hanya maknanya saja, kemudian Jibril membahasakannya dengan bahasa Arab ketika menyampaikannya kepada Muhammad; dan *ketiga*, Alquran turun secara makna kepada Jibril, lalu Jibril menyampaikannya kepada Muhammad juga secara makna, dan Muhammad lah yang membahasakannya dengan menggunakan medium bahasa Arab.²⁰

Dari ketiga pendapat di atas, Abu Zaid tidak secara tegas memilih salah satunya. Namun berdasarkan ilustrasi di atas tampak bahwa ia cenderung kepada pendapat kedua. Akan tetapi, kesan dari gambar kedua ini juga nantinya bertentangan dengan sekian banyak statemen Abu Zaid yang menunjukkan bahwa Alquran adalah produk budaya (*muntāj tsaqāfiy*) yang terbentuk di dalam realitas dalam jangka waktu lebih dari 20 tahun.²¹ Baginya, Alquran bukanlah sesuatu yang transenden dan berbeda di luar realitas, atau melampaui hukum realitas. Justru wahyu adalah bagian dari konsep-konsep budaya serta berasal dari syarat dan ketentuan kebudayaan yang berlaku.²² Realitaslah yang memproduksi teks. Pada fase terbentuknya teks di dalam budaya, budaya menjadi subjek

(produsen) dan teks menjadi objek (produk).²³ Artinya, bahasa Arab yang ada di dalam Alquran adalah produk budaya manusia, produk Muhammad yang hidup dipengaruhi oleh budaya Arab. Walaupun demikian, Abu Zaid juga menjelaskan bahwa proses selanjutnya dari teks Alquran ini adalah sebagai produsen budaya karena dengannya membentuk peradaban Islami. Hal ini ditunjukkan dengan proses pemberian makna baru pada kosa kata-kosa kata yang dipinjam dari pra-Islam. Kosa kata tersebut oleh Alquran diberikan makna baru yang berbeda sama sekali dengan masa pra Islam pada tataran konsep. Pada tataran inilah kemudian teks Alquran bukan lagi produk budaya (*marhalah al-tashakkul*) akan tetapi produsen budaya. Abu Zaid menyebut tahapan kedua ini sebagai (*marhalah al-Tashkil*).²⁴ Oleh sebab itu, sebenarnya, Abu Zaid tidak mengemukakan pandangan wahyu sebagai produk budaya *an sich*, akan tetapi harus difahami konsepnya dalam tataran dua tahap proses wahyu di atas.

C. SIMPULAN

Menurut konsep yang dibangun oleh Abu Zaid mempunyai perbedaan dalam tahapan turunnya Alquran. dalam konsepnya ia mempunyai dua term yaitu *Ilahiyah* dan *Insaniyah* akan tetapi Abu Zaid tidak membahas mengenai ruang *Ilahiyah* melainkan hanya ruang *Insaniyah* saja. Hal ini dikarenakan hal *Ilahiyah* tidak mampu dijangkau oleh manusia. Akan tetapi Alquran akan selalu memiliki dua ruang tersebut seperti mata koin yang satu melekat kepada yang lainnya. Dari dua term tersebut terdapat sebuah kejadian proses pewahyuan, kemungkinan proses tersebut *ilahiyah* menuju *insaniyah* atau sebaliknya. Dari adanya proses tersebut maka timbullah sesuatu sinegritas

¹⁹Lalu Heri Afrizal, “Metodologi Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid dan Dampaknya terhadap Pemikiran Islam”, *Jurnal Tsaqafah*, Vol 12, No 2 November 2016, Hlm. 304

²⁰Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nass*, Hlm. 50

²¹Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nass*, Hlm. 27

²²Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nass*, Hlm. 34

²³Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nass*, Hlm. 34
200

²⁴Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nass*, Hlm. 200

antara wahyu dengan objek turunnya wahyu tersebut.

Hasil penelitian ini yaitu menunjukkan bahwa Abu Zaid mengkaji wahyu dengan analisis unsur budaya sehingga yang membedakannya dengan penafsir lainnya adalah antara wahyu dan budaya, yang menurutnya bahwa budaya-sosial sangat berperan dan berpengaruh penting terhadap munculnya sebuah teks. Nasr Hamid Abu Zaid menjelaskan proses pewahyuan Alquran dengan meminjam teori model komunikasi Roman Jakobson, meskipun tidak sama persis. "Proses pewahyuan tidak lain sebuah tindak komunikasi yang secara natural terdiri dari pembicara, yaitu Allah, seorang penerima, yakni nabi Muhammad, sebuah kode komunikasi, yakni bahasa Arab, dan sebuah *canal*, yakni Ruh Suci (Jibril). Nasr Hamid Abu Zaid juga dipengaruhi oleh Toshihiko Izutsu dan Amin al-Khulli (yang juga sangat dipengaruhi oleh al-Jurjani).

Apa yang ditawarkan oleh Abu Zaid, merupakan pemikiran yang tetap harus dikritisi dengan memperhatikan rambu-rambu akademis dan teologis. Terlepas dari benar atau salah, tawaran Abu Zaid telah memberi "warna" tersendiri dan telah memberi "khazanah" bagi perbincangan *'Ulūm Qur'ān*.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Baqi Muhammad Fuad. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dar al-Fikr. 1981.
- 'Abd al-Baqi, Muhammad Fuad. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dar al-Fikr. 1981.
- 'Abd ar-Rahman as-Suyuthi, Al-Hafizh Jalal ad-Din. *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'ān*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyah. 2003.
- Abduh, Muhammad. *Risālah Tauhid*. Terj. H. Firdaus. Bandung: Bulan Bintang. 1979.
- Abdurrahman, Hafidz. *'Ulūm Quran Praktis*. Bogor: Pustaka Utama. 2003.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Al-Imām al-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Idiyūlūjīyyā al-Wasatiyyah*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi-'al-Arabi. 2007.
- _____, *al-Nass, wa al-Sultah wa al-Haqīqah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfiy al-'Arabiy. 1995.
- _____, *Hermeneutika Inklusif; Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*. Yogyakarta: Samha. 2004.
- _____, *Mafhūm al-Nass Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kutub. 1990.
- _____, *Menalar Firman Tuhan; Wacana Majaz dalam al-Qur'an menurut Mu'tazilah*. Bandung: Mizan. 2003.
- _____, *Naqd al-Kitab ad-Dini*. terj. Khoiron Nahdiyyin, *Kritik Wacana Agama*. Yogyakarta: Lkis, 2003.
- _____, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*. Kairo: Sina li al-Nasyr. cet.2. 1994.
- _____, *Tekstualitas al-Quran; Kritik Terhadap 'Ulūm Quran*, terj. Khoiron Nahdiyyin, Yogyakarta: Lkis. 2013.
- Adnan Amal, Taufiq, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān*. Bandung: Alfabet. 2012.
- _____, *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan. 1990.
- Al Munawar, Said Agil Husen. *Al-Qur'ān Membangun Tradisi Kesaleha Hakiki*, Jakarta: Ciputat Pers. 2002.
- Al-A'raji, Sattar Jabar. *al-Wahy wa Dilalatuhi Fī al-Qur'ān al-Karīm wa al-Fikr al-Islāmi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 2001.
- al-Hafni, Abdul Mu'min. *Ensiklopedia: Golongan, Kelompok, Aliran, Madzhab, Partai dan Gerakan Isla*. terj. Muhtarom. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2006.
- Al-Qattan, Manna. *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'ān*. terj. Aunur Rafiq. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2006.
- Al-Qattan, Manna. *Studi Ilmu-ilmu Qur'ān*. terj. Mudzakir. Jakarta: Pustaka Litera Antarnusa. 2013.
- al-Razi, Muhammad bin Abu Bakr. *Mukhtar al-Sihah*. Beirut: Dar al-Fikr. 1981.
- Al-Zarkasyi. *Al-Burhan fi Ulum Al-Quran. Juz I* ttp.: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah 'Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakah. 1957.
- Al-Zarqani, Muhammad Abdul Azim. *Manahil al-Irfan*. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyyah. 1996.
- Anwar, Rosihon. *Ulum Al-Quran*. Bandung: Pustaka Setia. 2008.

- Arkoun, Mohammed. "Pemikiran Tentang Wahyu dari Ahl al-Kitab Sampai Masyarakat Kitab", *Jurnal Ulum al-Qur'an* Vol. IV, no. 2. 1993.
- Aseri, Akh Fauzi (dkk.). *Kesinambungan Dan Perubahan Dalam Pemikiran Kontemporer Tentang Asbab Al-Nuzul: Studi Pemikiran Muhammad Syahrûr dan Nashr Hamîd Abû Zayd*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo. 2014.
- as-Shalih Shubhi. *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*. Terj. Tim Pustaka Firdaus .Jakarta: Pustaka Firdaus. 1993.
- Bakker, Anton. dan Zubair, Achmad Charis. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius. 1990.
- Bathh, Hasanain. *Anatomi Orientalisme*. Terj. Muhammad Faisal Muhtar. Yogyakarta: Menara Kudus., 2004.
- Bell, Richard. *Pengantar Studi al-Qur'an*. Terj. Taufik Adnan Amal. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1995.
- Billa, Mutamakkin. "Qira'ah Siyaiyah Nasr Hamid Abu Zayd Tentang Hak-hak Wanita Dalam Al-Qur'an", *Jurnal Mutawatir*, Vol 2, Desember 2012.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Semarang: Asy-Syifa, 2000.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Pusat Perbukuan Ensiklopedi Islam*, vol 4 Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 2003.
- Dewan Redaksi *Ensiklopedi Islam*. *Ensiklopedi Islam 5*. Cet. ke-4 Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve. 2009.
- Faizah, Siti. "Pembacaan Ilmiah terhadap *Qur'an*: Tekstualitas Abu Zayd", *Gerbang*, No. 11, Vol. IV, 2002.
- Fauzinuddin Faiz, Muhammad "Teori Hermeneutika Al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayddan Aplikasinya Terhadap Wacana Gender Dalam Studi Hukum Islam Kontemporer", *Jurnal Al-Ahwal*, Vol. 7, No. 1 April 2015.
- Fauzan, Ahmad "Teks al-Qur'an dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zayd", *Jurnal Kalimah*, Vol. 13, No. 1, Maret 2015.
- Harb, Ali. *Kritik Nalar al-Qur'an*. Terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: Lkis. cet II, 2003.
- Heri Afrizal, Lalu. "Metodologi Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid dan Dampaknya terhadap Pemikiran Islam", *Jurnal Tsaqafah*, Vol 12, No 2 November 2016.
- Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat*. Jakarta: Gema Insani Press. 2005.
- Hussain Salihu, Abdul Kadir. "Hermeneutika Al-Qur'an menurut Muhammad Arkoun: Sebuah Kritik", dalam *ISLAMIA: Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam*, Thn. I, No.2 Juni-Agustus 2004.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram. (t.t.). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sodik.
- Ichwan, Moch. Nur. *Studi al-Qur'an Kontemporer: al-Qur'an sebagai Teks*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2002.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah 'Ulûm Qur'an*. Yogyakarta: ITQAN Publishing. 2014.
- Irsyadunna. "Wahyu dan Perubahan Masyarakat (Tinjauan Sosio-Historis)" *Jurnal PMI* Vol. III. No. 1, September 2005.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*. terj. Agus Fahri Husaeindkk. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2003.
- Jakub, TK. H. Ismail. *Orientalisme dan Orientalistem*. Surabaya: Faizan. 1970.
- John J. Donohue, dkk, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedia Masalah-Masalah*. terj. Machnun Husein. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1995.
- Kermani, Navid. *From Revelation to interpretation: Nashr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an*, dalam *Modern Muslim Intellectual and the Qur'an*, ed, by Suha Taji-Farouki.
- kurdi, (dkk.). *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Editor: Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin MA. eL.Saq. Press. 2010.
- Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2003.
- M. Federspiel, Howard. *Kajian al-Quran di*

- Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab, terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan. 1996.
- M. Muzayyin, Menguji “Otentisitas Wahyu Tuhan” dengan Pembacaan Kontemporer. *Jurnal Esensia* Vol 25, No. 2, September 2014.
- Madhi, Mahmud. *al-Wahyû al-Qur’âni Fî al-Manzur al-Istisyraqî wa Naqduhû*. Iskandariah: Dar al-Dakwah. 1996.
- Maftuhin, Arif. “Dari Nalar Ushuli ke Nalar Interdisiplin: Studi Atas Implikasi Kritik Nalar Islami Mohammed Arkoun”, *Jurnal Hermeneia* Vol. 3, No. 1, Januari-Juni 2004.
- Malik Thoha, Anis. “Konsep Wahyu Dan Nabi dalam Islam”, Makalah pada Workshosp On Islamic Epistemology and Education Reform diselenggarakan di (UIN) Pekanbaru. 2010.
- Meolong, Lexi J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya. 2002.
- Moh Nazir. *Metode Penelitian*. Jakarta: Gahlia Indonesia. Cet 3. 2002.
- Munir, Samsul. “Nasr Hamid Abu Zaidan Hermeneutika Teks *A-Qur’ân*”, *Jurnal Ta’dib*.
- Musbikin, Imam. *Istinthiq Al-Qur’ân Pengenalan Studi Al-Qur’ân Pendekatan Interdisipliner*. Madiun: Jaya Star Nine. 2016.
- Mustaqim, Abdul. *Studi Al-Qur’ân Kontemporer*. Jakarta: Tiara Wacana. 2002.
- Narain, Harsh. “Konsep Wahyu dalam Islam dan Hinduisme”, *Jurnal “ulûm al-Qur’ân* Vol. II, no. 2, 1989.
- Nawawi, Hadri. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press. Cet IV. 1993.
- Noor, Fauz. *Berfikir Seperti Nabi*. Yogyakarta: Lkis. 2009.
- Nur Ichwan, Moch. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’an: Teori Hermeneutik Nashr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: TERAJU. cet. I, 2003.
- Qardhawi, Yusuf. *Berinteraksi Dengan Al-Qur’ân*. Terj. AbdulHayyie Al-Kattani. Jakarta: Gema Insani Press. 1999.
- Rosyadi, Salim. “Interpretasi *Al-Qur’ân* Melalui Metode Semiotika Struktural”, Skripsi UIN Sunan Gunung Djati Bandung. 2013.
- Sa’id Haidar, Hâzim. ‘*Ulûm al-Qur’ân bayna al-Burhân wa al-Itqân: Dirâsah Muqâranah*. Madinah: Dâr al-Zamân. 1420 H.
- SabiqBasyiri, “KonsepPewahyuanAl-Qur’ân”, dalam www.iatbajigur.wordpress.com, diakses tanggal 14 Agustus 2017.
- Saedd, Abdullah. *Al-Quran Abad 21 Tafsir Kontekstual*. Terj. Eryan Nurtawab Bandung: Mizan. 2016.
- Said, Edward W. *Orientalisme*. Terj. Asep Hikmat. Bandung: Pustaka. 2001.
- Shalahuddin, Henri. *al-Qur’ân* Dihujat. Jakarta: Al-Qalam. 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur’ân*. Bandung: Mizan. 1994.
- Sibawaihi. *Hermeneutika al-Qur’ân* Fazlur Rahman. Yogyakarta: Jalan Sutra. 2007.
- Sucipto, Hery. *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakar Hingga Nasrdan Qardhawi*, Jakarta: Hikmah. Mizan Publika.
- Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1996.
- Syamsuddin, Sahiron. (ed), *Hermeneutika Al-Qur’ân dan Hadis*. Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press. 2010.
- Syamsuddin, Sahiron. “Konsep Wahyu al-Qur’ân dalam Perspektif Syahrûr”, dalam *Jurnal Studi Ilmu- ilmu al-Qur’ân dan Hadis* Vol. 1, No. 1 Juli 2000.
- Syarqawi Ismail, Achmad. *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*. Yogyakarta: Elsaq. 2003.
- Syauqi Nawawi, Rifat. *Kepribadian Qur’ân*. Terj. Lihhiati. Jakarta: Imprint Bumi Aksara. 2011.
- Tarlam, Alam. “Analisis dan Kritik Metode Hermeneutika *al-Qur’ân* Muhammad Shahrur”, dalam *Jurnal Empirisma* Vol. 24, no. 1, Januari 2015.
- Verdiansyah, Very. *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta:Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) dan Ford Foundation Jakarta. 2004.

Abas, WM Ubaidillah Haji (dkk.),“Wahyu Menurut Noeldeke: Studi Analisis Awal”,

Jurnal Center of Quranic Research.