



Accepted: September 2024	Revised: Oktober 2024	Published: Oktober 2024
------------------------------------	---------------------------------	-----------------------------------

Hermeneutika Al-Quran NaşR Hamid Abu Zayd
(Studi Kritis Teologis Terhadap Konsep Hermenietika Nasr Hamid Abu Zayd)

Asyhari
IAI Faqih Asy'ari Kediri
Gmail: asyari.alhabasyi@gmail.com

Abstrack

The emergence of hermeneutics as a method of interpreting the Qur'an has raised polemics among Muslims. Even the verdict of infidel was thrown by some groups to the proponents of this method, such as Nasr Hamid Abu Zaid. The verdict of infidel is a term in theology or creed. So it is necessary to conduct in-depth research on the concept of hermeneutics with a theological approach. Because the basis of this method is considered not in line with Islamic creed, even contradictory to Islamic creed. This study tries to analyze the concept of hermeneutics of Nasr Hamid Abu Zayd with the theological approach of Ahlussunnah Wal Jama'ah, using the library research method. This study concludes that it is true that there is a contradiction between the basis of the hermeneutics method and the principles of Islamic creed, which are generally believed by Muslims.

Keywords: *Hermeneutics, Nasr Hamid Abu Zayd, Relativism, Interpretation.*

Abstrak

Kemunculan hermeneutika sebagai sebuah metode tafsir al Qur'an memunculkan polemik di tengah umat Islam. Bahkan vonis kafir dilontarkan oleh sebagian kalangan kepada para pengusung metode ini, seperti Nasr Hamid Abu Zaid. Vonis kafir adalah term dalam teologi atau akidah. Sehingga diperlukan adanya penelitian mendalam terhadap konsep hermenutika dengan pendekatan teologi. Karena landasan metode ini dinilai tidak selaras dengan akidah Islam, bahkan kontradiksi dengan akidah Islam. Penelitian ini mencoba menganalisis konsep hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd dengan pendekatan teologi Ahlussunnah Wal Jama'ah, dengan metode library reseach (pustaka). Penelitian ini menyimpulkan bahwa memang benar ditemukan kontradiksi antara landasan metode hermenutika dengan prinsip akidah Islam, yang umum diyakini oleh umat Islam.

Kata Kunci: *Hermeneutika, Nasr Hamid Abu Zayd, Relativisme, Tafsir.*

Pendahuluan

Perbedaan pendapat dalam keilmuan Islam diklasifikasikan menjadi dua bagian. Pertama, perbedaan pendapat dalam *usul al Shari'ah* (prinsip-prinsip syaria'at Islam) dan kedua, perbedaan pendapat dalam *furu' al Shari'ah* (cabang-cabang syaria'at). Perbedaan pendapat di kalangan para ulama mujtahid dalam *furu' al Shari'ah* adalah sebuah keniscayaan yang tidak terhindarkan. Setiap kita dituntut untuk toleran terhadap segala perbedaan pendapat dalam masalah ini. Sedangkan perbedaan pendapat dalam *usul al shari'ah* yang sering membawa polemik di tengah masyarakat. *Usul al Shari'ah* adalah seperti persoalan-persoalan yang merupakan prinsip-prinsip akidah. Dalam menyikapi munculnya metode hermeneutika dalam tafsir al Qur'an dinilai oleh sementara ulama beririsan dengan persoalan pokok-pokok akidah. Metode ini dinilai dibangun di atas landasan pemahaman akidah yang tidak sejalan dengan doktrin akidah mainstream, Ahlussunnah Wal Jama'ah.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui kesesuaian landasan hermeneutika dengan akidah Ahlussunnah Wal Jama'ah (Asy'ariyah dan Maturidiyah). Diharapkan penelitian ini memberi gambaran yang jelas tentang akar permasalahan yang sebenarnya sehingga metode ini tidak bisa diterima oleh semua kalangan, dalam masyarakat Islam.

Metode Penelitian

Metode penelitian ini bersifat penelitian kualitatif deskriptif, dengan metode pemanfaatan dokumen yang menggunakan teknik library research (Kepustakaan), yakni dengan menggunakan data yang bersumber dari buku-buku dan penelitian-penelitian terdahulu yang berkaitan dengan pembahasan. Sumber primer penelitian ini adalah buku-buku karya Nasr Hamid Abu Zayd seperti *Al Khitāb wa al Ta'wil*, *Naqd al Khitāb al Dīniy*, *Maḥūm al Naṣ: Dirāsah fi 'Ulūm al Qur'an*, *Falsafat al Ta'wīl: Dirāsah fi al-Ta'wīl al Qur'an 'ind Muhyi al-Din Ibn 'Arabiy* dan *Ittijāh al 'Aqli fi al Tafsīr: Dirāsah Qaḥiyyat al Majāz fi al Qur'an*. Peneliti juga menggunakan referensi kitab-kitab ilmu al Qur'an serta ilmu kalam untuk menganalisis pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

A. Biografi Naṣr Hamid Abu Zayd

Nasr Hamid Abu Zayd lahir di Tanṭa, Mesir pada 10 Juli 1943. Dia menyelesaikan gelar sarjana muda pada 1972 konsentrasi Arabic Studies, gelar MA pada tahun 1977 dan Ph.D pada 1981 dengan konsentrasi Islamic Studies di Universitas Kairo. Dia bekerja sebagai dosen di Universitas yang sama sejak 1982. Pada tahun 1992, dia dipromosikan sebagai profesor, tetapi ditolak karena hasil kerja dan pemikirannya yang kontroversial, diantaranya menghujat para sahabat, terutama Uthman Ibn 'Affan. Menurutnya, Utsman Ibn 'Affan, mempersempit bacaan al

Qur'an yang beragam menjadi satu versi, Quraysh¹. Belakangan ia divonis “murtad”, dikenal dengan peristiwa “*Qaḍīyyah* Nasr Hamid Abu Zayd”. Pemurtadan Nasr tidak berhenti sampai di situ, tetapi masih terus berlanjut hingga pengadilan banding Kairo menetapkan Nasr harus menceraikan istrinya. Tindakan ini menurutnya sebagai upaya melanggengkan hegemoni kaum Quraysh terhadap kaum muslimin. Semenjak peristiwa itu, dia meninggalkan Mesir dan menetap di Netherlands bersama istrinya. Awalnya, di Netherland Nasr menjadi profesor tamu studi Islam pada Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995, hingga 27 Desember 2000 dikukuhkan sebagai Guru Besar Tetap di Universitas tersebut².

Nasr Hamid Abu Zayd merupakan ilmuwan yang sangat produktif. Ia menulis lebih dari dua puluh sembilan karya sejak tahun 1964 sampai 1999, baik berbentuk buku, maupun artikel. Ada sembilan karyanya yang penting dan sudah dipublikasikan, yaitu:

1. *The al Qur'an: God and Man in Communication* (Lcidcn, 2000)
2. *Al Khiṭab wa al Ta'wil* (Dar el-Beida, 2000)
3. *Al Naṣ al Sulṭah, al Haqīqah: al Fikr al Dīniy bayna Iradāt al Ma'rifah wa Iradat al Haymanah* (Cairo, 1995)
4. *Al Tafkīr fi Zaman al Tafkīr: Didda al ah wā wa al Zayf wa al Khurāfah* (Cairo, 1995)
5. *Naqd al Khiṭāb al Dīniy* (Cairo, 1994)
6. *Mafhūm al Naṣ: Dirāsah fi 'Ulūm al Qur'an* (Cairo, 1994)
7. *Falsafat al Ta'wīl: Dirāsah fi al-Ta'wīl al Qur 'an 'ind Muhyi al-Din Ibn 'Arabi* (Beirut, 1993)
8. *Al Ittijāh al 'Aqli fi al Tafsīr: Dirāsah Qaḍīyyat al Majāz fi al Qur 'an* (Beirut, 1982)

Pemikiran Nasr yang kontroversial tersebut sebagai produk latar belakang pendidikan dan pemikiran keagamaannya. Meskipun Nasr sekolah di sekolah Teknik, bahkan ia pernah bekerja sebagai teknisi elektronik di Organisasi Komunikasi Nasional, tetapi ia telah hafal al Qur'an sejak usia 8 tahun. Barangkali ini yang menjadi penyebab mengapa ia memiliki perhatian yang cukup besar terhadap interpretasi al Qur'an. Sementara itu mengapa Nasr tertarik untuk menafsirkan al Qur'an dengan menggunakan teori kritik sastra? Hal ini dapat dimengerti karena Nasr mendapat gelar S1 di bidang bahasa dan sastra Arab pada fakultas sastra Universitas Kairo. Kemudian ia melanjutkan studi di bidang yang sama di Universitas Amerika di Mesir. Selanjutnya ia juga concern melakukan kajian terhadap wacana keagamaan,

¹ Adian Husaini, *Hermeneutika Pemikir Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abu Zayd & Mohammad Abid al-Jabiri*, (http://pondokshabran.org/index.php?Itemid=17&id=32&option=com_content&task=view, 2005) 1.

² Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, (Mesir: Sina li.al-Nashr, 1994) h. 28; dan lihat; Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjaan Kritis Alquran: Teori hermenutika Nasr Abu Zayd (bandung: Teraju, 2003)*, 194.

karena studi pascasarjananya, baik S-2 maupun S-3 mengambil konsentrasi *bahasa Arab dan Islamic Studies*.

B. Pemikiran Abu Zayd Dalam Studi al Qur'an

1. Pandangan Abu Zayd Tentang al Qur'an

Abu Zayd mengemukakan bahwa Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu sekaligus sebagai penyampai teks merupakan bagian dari realitas masyarakat. Sebagai penerima teks pertama, berarti ia tidak berada dalam keadaan penerima pasif. Membicarakan dia berarti membicarakan seorang manusia yang dalam dirinya terdapat harapan-harapan masyarakat yang terkait dengannya. Intinya Muhammad merupakan bagian dari sosial budaya dan sejarah masyarakatnya. Al Qur'an dianggap sebagai spirit wahyu yang disaring Muhammad dan diekspresikan dalam batas intelektual dan kemampuan linguistiknya.

Study teks yang dilakukan Abu Zayd menghancurkan konsep al Qur'an yang selama ini diyakini bahwa al Qur'an dari segi *lafaz* dan maknanya adalah dari Allah. Muhammad hanya sebagai penyampai wahyu yang tidak mempunyai kewenangan dalam mengolah wahyu yang diterimanya untuk kemudian disampaikan kepada umatnya sesuai dengan interpretasi yang dipengaruhi oleh kondisi kejiwaan, sosial dan budaya setempat ketika itu. Sebagai penyampai pesan Tuhan, ia memang pasif, tidak menambah dan mengurangi apa yang disampaikan kepada beliau sebagaimana firman Allah dalam surat *a-Najm* ayat 3:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

“Dan tidaklah yang diucapkannya itu (*al Qur'an*) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan kepadanya”³

Selanjutnya Menurut Abu Zayd, al Qur'an adalah produk budaya (*cultural product*). Ia telah melepaskan al Qur'an yang posisinya sebagai *kalam* Allah yang suci. Teks menurut Nasr apapun bentuknya adalah produk budaya. Teks al Qur'an terbentuk dalam realita dan budaya lebih dari 20 tahun. Oleh karena itu, tidak perlu takut mengaplikasikan berbagai metode penafsiran apapun terhadap ayat al Qur'an.

Abu Zayd menjelaskan bahwa teks sejak saat diturunkannya, atau bersamaan dengan pembacaannya oleh Nabi saat diturunkan padanya, telah bergeser kedudukannya dari teks Tuhan menjadi teks manusia. Hal ini disebabkan al Quran telah berubah dari wahyu menjadi *interpretasi*. Jadi patut ditekankan bahwa kedudukan teks yang mutlak dan sakral adalah dalam kondisinya yang mentah di alam metafisika (*lauḥ al-mahfūz*), yang tidak kita ketahui sedikit pun tentangnya,

³Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahannya, (Bandung: Diponegoro, 2000), 420

melainkan yang disebutkan oleh teks itu sendiri. Lalu dipahami dari sudut pandang manusia yang berubah dan *nisbiy*.⁴

Pernyataan Abu Zayd di atas menurut penulis tidak tepat, karena meskipun al Qur'an diturunkan dengan menggunakan piranti-piranti kemakhlukan seperti bahasa arab, huruf dan suara, namun bukan berarti ia seperti teks buku yang lain. Menurut Abdullah al-Habasyi, ketika disebut al Qur'an maka ia memiliki dua pengertian; *kalam Allah al-dzātiy* dan *al-lafẓ al-munazzal*.⁵ *Kalam Allah al dzātiy* adalah salah satu dari sifat-sifat Allah *ta'ala*. Sebagaimana sifat-sifat Allah yang lain, sifat *kalam Allah* juga *azali abadi* (tidak berpermulaan, juga tidak berakhir). Karenanya ia bukan bahasa, huruf dan suara, tidak berubah-ubah dan tidak terkait dengan waktu. Dengan sifat kalamnya yang satu tersebut, Allah memberikan perintah, larangan, peringatan kepada orang-orang kafir dan kabar gembira kepada orang-orang mukmin.

Sedangkan al Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, yang berupa bahasa arab, huruf dan mengeluarkan suara apabila dibaca bukan merupakan sifat kalam Allah. Akan tetapi ia adalah *'ibārah* (sesuatu yang menunjukkan) pada *kalam Allah al-dzātiy* yang bukan berupa bahasa, huruf dan suara. Namun al Qur'an yang berupa bahasa arab, huruf dan suara bukan *'ain kalam Allah* (kalam Allah yang sebenarnya), akan tetapi ia harus tetap disebut sebagai *kalam Allah*. Sebab ia bukan ciptaan Jibril atau Muhammad, tetapi Allah yang menciptakannya untuk menunjukkan kalam-Nya yang *dzātiy*.⁶ Dengan demikian, al Qur'an baik *lafẓ* maupun maknanya berasal dari Allah *ta'ala*.

Al Zarqāni (w.1413 H) mensinyalir bahwa pendapat yang mengatakan bahwa al Qur'an diturunkan kepada Nabi berupa makna, sedangkan yang mengungkapkannya dalam bahasa Arab adalah Nabi, dan pendapat bahwa kalimatnya dari Jibril adalah pendapat yang keliru, karena bertentangan dengan al Qur'an, sunnah dan *ijma'*. Menurutnya apabila kalimat al Qur'an bukan dari Allah, maka bagaimana mungkin al Qur'an bernilai sebagai *mu'jizat* bagi Nabi.⁷

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa penyamaan al Qur'an dengan buku biasa sebagaimana klaim Abu Zayd tidak tepat. Karena al Qur'an yang diturunkan kepada Nabi tidak berbeda sama sekali dengan al Qur'an yang ada di *al-lauh al-mahfūz*. Kekeliruan kelompok rasionalis adalah ketika mereka menganggap bahwa *al-lauh al-mahfūz* adalah *azaliy*, padahal yang *azaliy* hanyalah Allah, sementara *al-lauh al-mahfūz* adalah makhluk Allah yang bersifat baharu. Turunnya al Qur'an kepada Nabi Muhammad sama sekali tidak ada campur tangan manusia, karenanya tidak ada alasan untuk menyatakan bahwa al Qur'an sama dengan buku biasa.

Konsep *asbāb al-nuzūl* tidak menunjukkan bahwa al Qur'an terpengaruh oleh situasi, kondisi dan budaya masyarakat ketika al Qur'an diturunkan. Karena *sabab* dan

⁴Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Diniy*, 93

⁵Al-Habashi, *al-Sharḥ al-Qawīm fi Ḥalli Alfāz al-Sirāt al-Mustaqīm*, (Bairut: *Dar al-Mashari'*, 2006 M) 145-146

⁶Al-Habashi, *al-Sharḥ al-Qawīm*, 150

⁷ Al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān*, 49

musabbab (yang disebabkan), keduanya sama-sama diciptakan oleh Allah dengan sifat *qudrah*-nya yang *azali*. *Sabab* tidak dapat menciptakan *musabbab*, sakit adalah penyebab kematian, namun tidak setiap penyakit menjadikan penderitanya mengalami kematian. Karena sakit maupun kematian sama-sama diciptakan oleh Allah. *Al Kalām al-munazzal* (al Qur'an) dan sebab-sebab turunnya adalah ciptaan Allah pada azal, dan masuk dalam keberadaan pada waktu yang telah ditentukan oleh Allah *ta'ala*. Atas dasar itu dan untuk menghindari anggapan adanya keterpengaruhannya al Qur'an dengan situasi dan kondisi manusia maka Ali bin Abi Tālib lebih senang menggunakan istilah *munāsabah al-nuzūl* dari pada *asbāb al-nuzūl*.

Dengan demikian, al Qur'an dari segi *tsubut* (kebenaran sumber)nya bersifat *qat'iy* (pasti), tidak diragukan orisinalitasnya dan bahwa ia tidak terpengaruh sama sekali dengan Jibril (sang penyampai wahyu) ataupun Nabi Muhammad (sang penerima wahyu).

2. Pandangan Abu Zayd Tentang Tafsir

Nasr Ḥamid Abu Zayd menegaskan bahwa *hermeneutika* menghendaki pelakunya untuk menganut *relativisme epistemologis*. Tidak ada tafsir yang benar mutlak, semuanya *relatif*, yang benar menurut seseorang, boleh jadi salah menurut orang lain. Kebenaran terikat dan bergantung pada *konteks* (zaman dan tempat) tertentu.⁸

Kesimpulan di atas berawal dari kenyataan bahwa tafsir merupakan hasil atau produk pemikiran (*muntaj al fikr*) dari seorang *mufassir* sebagai respon terhadap kehadiran al Qur'an. Tafsir adalah produk dialektika antara teks, pembaca dan realitas. Meskipun teks al Qur'an dianggap suci dan disucikan, tetapi hasil *interpretasi* terhadap teks suci sudah tidak suci lagi. Sebab pemahaman manusia terhadap teks al Qur'an telah bercampur dengan usaha pemikiran manusia.⁹ Dengan demikian, hakikat tafsir adalah sebuah pemahaman atau *interpretasi* seorang *mufassir* terhadap teks kitab suci yang sangat terkait dengan konteks *sosio-kultural* baik *internal* maupun *eksternal* sang *mufassir*. Sehingga kebenaran tafsir tidak dapat bersifat *universal*, melainkan bersifat *nisbi-relatif* dan *tentatif*. Tafsir dipengaruhi oleh latar keilmuan, konteks *sosio-historis* dan bahkan kepentingan *mufassir*-nya.

Pendapat ini dilatar belakangi oleh sebuah kesimpulan bahwa makna suatu kata berada di luar kata tersebut. Makna suatu kata tidak berada di dalam teks, tetapi berada pada benak pembacanya. Memang tidak keliru, apabila dikatakan demikian, terbukti setiap kata selalu berimplikasi pada perbedaan pemahaman terhadapnya, tergantung pada manusia yang memahaminya. Akan tetapi dalam kasus tafsir al Qur'an, menurut penulis tentu tidak dapat disamakan. Sebab al Qur'an diturunkan

⁸Nasr Ḥamid Abū Zayd, *Isykalīyatu al-Qirāah wa 'Alīyatu al-Tāwil*, (Beirut: markaz as-Saqafī al-'Arabī, 1992) 16-17

⁹Machasin, *Islam: Pembentukan dan perkembangannya*", Jurnal dialektika peradaban Islam, Dinamika, Edisi I, Juli, 2003, 37

berfungsi sebagai petunjuk bagi Manusia. Konsekwensi logisnya, pemahaman terhadap al Qur'an harus bersifat pasti, sebab apabila tidak demikian maka petunjuk tidak akan mungkin didapatkan oleh manusia. Karena bukan al Qur'an yang memberi pemahaman, tetapi pembaca yang memberi pemahaman. Makna yang dikehendaki oleh Allah pada kalam-Nya yang *azali*; bukan berupa bahasa, huruf dan suara diletakkan oleh Allah pada bahasa Arab yang tidak seperti bahasa-bahasa yang lain, karena ia mampu menjelaskan wahyu. Hal-hal yang belum jelas dalam al Qur'an dijelaskan oleh Nabi dan dijaga dengan *ijma'*. Dengan begitu, pemahaman individu tidak dapat mempengaruhi atau merubah pemahaman al Qur'an.

Dengan demikian makna al Qur'an yang berfungsi sebagai petunjuk telah diletakkan pada teks ayat-ayat al Qur'an, *sunnah* dan *ijma'*. Meskipun akal manusia mungkin saja memiliki pandangan, pendapat atau penafsiran yang berbeda, tetapi hal tersebut tidak dapat diterima, dan patut dipertanyakan kekuatan argumentasinya. Penentu benar dan tidaknya suatu penafsiran pada akhirnya kembali pada kekuatan dalil dan argument yang dimiliki sang *mufassir*. Apabila argumentasinya lemah atau bahkan tidak ada sama sekali, maka tentu sulit bagi kita mengatakan bahwa penafsiran tersebut benar.

Menurut Abu Zayd, al Qur'an adalah teks keagamaan yang mutlak dari sisi *lafaz*-nya, namun dari sisi saat ia berinteraksi dengan akal manusia, maka hilanglah sifat kemutlakannya. Kemudian teks yang mutlak itu bergeser menjadi makna yang beragam. Karena sesungguhnya sifat yang mutlak itu adalah bagian dari sifat *absolut* yang *sakral*. Namun secara manusiawi dia adalah *nisbiy* dan berubah.¹⁰ Karenanya, sebuah pemahaman dan penafsiran manusia terhadap al Qur'an tidak dapat dikategorikan sebagai pengetahuan yang *absolut* karena bagaimanapun juga ia adalah produk penalaran manusia. Dan apabila tafsir al Qur'an di-*absolut*-kan kebenarannya, maka ia telah menyamai dan bahkan menyaingi al Qur'an itu sendiri. Cara berfikir seperti inilah yang mendorong Abu Zayd untuk menuduh syirik pada seseorang yang menyakini *absolutitas* penafsiran manusia, karena menurutnya ia telah menyamakan yang Mutlak (Tuhan) dan yang *relatif* (manusia) dan menyamakan antara maksud Tuhan dan pemahaman manusia.¹¹ Ia mengatakan bahwa anggapan yang menyatakan adanya kesesuaian pemahaman Rasul terhadap *naş* sebagai petunjuk hakiki *naş* akan menjurus kepada kemusyrikan karena telah menyetarakan yang *absolut* dengan pemahaman yang *nisbiy* (tafsir Nabi), antara yang konstan dengan yang dinamis, maksud Tuhan dengan pemahaman manusia, sekalipun ia seorang Rasul. Anggapan ini akan menaikkan derajat Nabi menjadi Tuhan, dan dengan itu akan mensakralkan pribadi Nabi dengan menutup-nutupi aspek manusiawinya.¹²

Penyamaan penafsiran Nabi dengan penafsiran manusia biasa yang bukan Nabi tentu tidak tepat. Dari sisi kemanusiaan, Nabi memang sama dengan manusia lain, ia

¹⁰Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy*, 93

¹¹Nasr Hamid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy*, 94

¹²Nasr Hamid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy*, 126

makan, minum, sakit, menikah dan seterusnya. Akan tetapi sebagai manusia pilihan, ia diberi wahyu oleh Allah. Wahyu tersebut senantiasa membimbingnya, sehingga ia terpelihara dari kesalahan. Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa Nabi bersabda: "aku adalah manusia, apabila aku memerintahkan sesuatu yang berkaitan dengan agama maka ambillah dan apabila aku memerintahkan perkara duniamu maka sesungguhnya aku adalah manusia".¹³

Anggapan syirik yang dituduhkan terhadap seseorang yang mengklaim sebuah tafsir al Qur'an sebagai maksud Allah yang *absolut* kebenarannya dinilai juga tidak tepat. Karena meskipun pada dasarnya pemahaman manusia memang *relatif*, akan tetapi tidak *mustahil* ia menjadi *absolut*, apabila Allah yang memberi pemahaman pada manusia dengan menciptakan system dan mekanisme penafsiran tertentu yang dapat menolak segala penafsiran yang menyimpang. Sebagai perbandingan, bahwa Allah disifati dengan sifat *baqā'* (abadi), demikian juga surga dan neraka, tetapi keabadian Allah tidak sama dengan keabadian surga dan neraka. Keabadian Allah adalah *dzātiy*; tidak ada sesuatu selain Allah yang menjadikannya abadi, sedangkan keabadian surga dan neraka tidak *dzātiy*, sebab dari segi dzat dimungkinkan keduanya punah, karena memiliki permulaan.¹⁴ Sebagaimana perkataan surga dan neraka *baqā'*, tidak menjadikan seseorang *musyrik*, demikian juga pernyataan pemahaman manusia terhadap al Qur'an bersifat *absolut* kebenarannya tidak menjadikan seseorang *musyrik*. Karena pemahaman manusia yang *absolut* terhadap al Qur'an adalah karena dikehendaki oleh Allah, lantaran al Qur'an diturunkan untuk bisa dipahami dan selanjutnya dapat dijadikan sebagai petunjuk bagi manusia.

Relativitas penafsiran sebenarnya tidak dinafikan, namun *relativitas* tafsir tidak mutlak. *Relativitas* tafsir hanya terbatas pada ayat-ayat *mutashābihāt / zānniy al dilālāh* yang belum ada penjelasan dari Nabi atau belum disepakati maknanya (*mujma' alaihi*). Sebab pemutlakan *relativitas* tafsir akan berdampak pada hancurnya tatanan syari'at Islam yang selama ini dianggap baku (*al qaṭ'iyāt*). Sebab semua ajaran agama adalah pemahaman terhadap teks-teks al Qur'an dan hadits Nabi yang dianggap *relatif* kebenarannya. Suatu perbuatan yang selama ini dianggap haram menjadi halal, yang halal menjadi haram, yang wajib menjadi tidak wajib dan seterusnya. Bahkan kemudian muncul sebuah pandangan bahwa semua aliran dalam Islam dan bahkan non Islam sekalipun, seluruhnya benar dan tidak boleh dikafirkan. Sebab yang mereka lakukan adalah *interpretasi* juga terhadap teks-teks kitab suci.

Apabila kebenaran ajaran Islam atau bahkan kebenaran agama Islam bersifat *relatif*, maka hal ini bertentangan dengan konsep *nubuwwah*. Allah *ta'ala* mengutus para Nabinya untuk berdakwah dan memberikan petunjuk kepada umat manusia, agar mereka mengetahui mana yang benar dan mana yang salah. Paham *relativisme tafsir* juga berdampak pada berantakannya ayat-ayat al Qur'an, yang *muḥkamat* akan

¹³Diriwayatkan oleh Muslim, *Sahih Muslim, kitab al-ruya, bab wujūb imtitsāli mā qā lahu syar'an...*, (al-maktabah al-syamilah, vol.2), juz 4 1835

¹⁴Al-Habashi, *al-Sirāṭ al-Mustaqīm* (Bairut: Dār al-Masyāri', cct.10, 1419 H/ 19 98 M) 28-29

menjadi *mutashābihāt*, yang *tsabit* menjadi *mutaghayyarat*, yang *qat'iy* menjadi *ẓanniy*, yang *ma'lūm* menjadi *majhūl*, yang *ijma'* menjadi *ikhtilāf* dan yang yakin menjadi *ẓan* bahkan *syak*. Keadaan seperti ini akan melahirkan *ikhtilāf al-tafsīr* (perbedaan penafsiran) yang lebih luas, tidak hanya dalam wilayah yang *ẓanniy al dilālāh* yang memang merupakan wilayah *ijtihād* dan *khilāf*, tetapi juga akan merambah pada wilayah *qat'iy al dilālāh* yang penafsirannya sudah dianggap benar, final dan selesai.

Dalam tataran *teoritis*, paham *relativisme tafsir* terlihat banyak didasari argumentasi yang lemah. Misalnya, penyamaan teks al Qur'an dengan teks-teks biasa. Al Qur'an dengan pengertian *lafaz-lafaz* yang diturunkan kepada Muḥammad memang berupa piranti-piranti kemakhlukan (bahasa, huruf dan suara).¹⁵ Tetapi yang harus diingat adalah bahwa ia adalah *'ibarah 'an kalam Allah al-dzati* (sesuatu yang menunjukkan kalam Allah yang *dzatiy* yang bukan berupa bahasa, huruf dan suara). Ia adalah ciptaan Allah *ta'ala* dan bukan karangan Jibril atau Muḥammad. Karenanya tidak mungkin teks al Qur'an disamakan dengan teks biasa. Meskipun secara fisik sama dengan teks biasa, tetapi ia dijamin keotentikannya oleh Allah *ta'ala* sejak diciptakannya sampai diturunkan dan hingga sekarang. Sejarah membuktikan bahwa belum ada satu usahapun yang berhasil menambah, mengurangi atau merubah al Qur'an, meskipun segala cara telah dilakukan.

Para pakar sastra arab ketika al Qur'an diturunkan mengakui, bahwa al Qur'an bukan teks biasa, ia adalah wahyu Allah. Pengakuan tersebut mereka lakukan setelah melakukan usaha-usaha untuk membuat al Qur'an tandingan, dan terbukti mereka tidak mampu melakukannya.¹⁶ Meskipun sebenarnya keadaan Nabi Muhammad *ummiy* (tidak bisa membaca dan menulis) cukup sebagai saksi bisu bahwa al Qur'an bukan karangan Muhammad.

Al Zaraqāni (w.1367 H) menegaskan bahwa anggapan sebagian orang bahwa Jibril hanya menurunkan makna al Qur'an kepada Nabi, lalu Rasulullah mengungkapkannya dalam bahasa Arab, juga anggapan sebagian orang yang lain bahwa lafaz al Qur'an berasal dari Jibril dan Allah hanya mewahyukan maknanya saja. Kedua anggapan ini bertentangan dengan al Qur'an, hadits dan *ijma'*.¹⁷

Dalam pandangan ilmu tafsir tradisional, sebagai produk pemikiran manusia (*muntaḥ al fikr*), tafsir memiliki dua kecenderungan, benar dan salah. Artinya sebuah tafsir adakalanya benar secara *absolut* apabila didukung oleh *dalil naql* yang *tsābit* dan *dalil aql* yang *qat'iy*. Sebaliknya apabila tidak didukung oleh kedua dalil tersebut maka bisa dikatakan bahwa tafsir tersebut salah secara *absolut* pula. Meskipun demikian, kalangan tradisionalis juga berpendapat bahwa sebagian tafsir juga ada yang bersifat *relatif* kebenarannya, kebenarannya tidak pasti dan tidak boleh ada

¹⁵Al-Habashi, *Izhār al-'Aqidah al-Sunniyah fi Sharh al-'Aqidah al-Ṭahawiyah*, (Bairut: Dār al-Mashāri', cet.3, 1417 H/ 1997 M) 84-85

¹⁶Al-Habashi, *al-Dalīl al-Qawīm*, 118

¹⁷Al-Zaraqāni, *Manāhil a-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'an* juz 1, 42

klaim sebagai tafsir yang paling benar dari seseorang. Tafsir seperti ini lahir dari teks al Qur'an yang *interpretatif (mutashābihat)* dan *ẓanniy al-dilālah* yang memang merupakan wilayah *ijtihād*. Perbedaan penafsiran dalam ayat al Qur'an yang semacam ini tidak perlu dipermasalahkan. Umat Islam dipersilahkan untuk mengikuti penafsiran yang diyakininya sebagai tafsir yang benar, tanpa menyalahkan pihak lain.

Akan tetapi jika *interpretasi* tersebut bertentangan dengan ayat *muḥkamāt* atau tafsir Nabi maka pemahaman tersebut tidak diragukan kekeliruannya. Sebab al Qur'an sendiri sebagai kalam Allah yang diturunkan sebagai petunjuk umat manusia, dan tuntunan bagi umat Islam, ayat-ayatnya merupakan satu kesatuan yang utuh yang saling menguatkan antara satu ayat dengan ayat yang lainnya dan tidak saling bertabarakkan dan bertentangan satu dengan lainnya. Sebab pertentangan dalam perkataan menunjukkan ketidakbenaran dan kebodohan pembicaranya.

Dari sini, kemudian lahir penafsiran yang secara nyata mempertentangkan satu ayat dengan ayat yang lain. Padahal wahyu Allah tidak mungkin saling bertentangan sebagian dengan sebagian yang lain. Ahmad bin Hanbal (w.241 H) meriwayatkan sebuah hadits yang menceritakan bahwa salah satu pemicu kehancuran umat-umat terdahulu adalah karena mereka menjadikan kitab mereka saling bertentangan sebagian dengan sebagian yang lain. Dalam hadits tersebut juga ditegaskan bahwa al Qur'an diturunkan tidak untuk saling mendustakan, tetapi untuk saling membenarkan antar ayat-ayatnya.¹⁸

Kesimpulan

Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd membawa polemik dan kontroversi di tengah umat Islam, karena metode ini dibangun di atas asumsi-asumsi yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip akidah Islam seputar wahyu dan al Qur'an, serta tentang hakekat penafsiran. Berdasarkan kesimpulan ini kajian tentang hermeneutika sebagai alternatif metode penafsiran perlu dikaji ulang. Meskipun faktanya memang belum produk tafsir yang secara menyeluruh menerapkan metode ini sebagai metode penafsirannya. Karena memang sulit untuk diterapkan.

Daftar Pustaka

Abu Zayd, Naṣr Hamid. *Naqd al-Khitāb al-Dīny*. Mesir: Sina li al-Nashr, 1994

Abu Zayd. *Ishkalyatu al-Qirāah wa 'Aliyatu al-Taḥwīl*. Beirut: markaz as-Saqafi al-'Arabiy, 1992

Al-Habashi, Abdullah. *al-Sharḥ al-Qawīm fi Ḥalli Alfāz al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Bairut: Dar al-Mashari', 2006

¹⁸Hadits ini diriwayatkan Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad, Bab Musnad Abd Allāh bin Amr bin Aṣ*, (al-Makatabah al-syamilah, vol.2) juz 13, 453

- , *al-Sirāṭ al-Mustaqīm*. Bairut: Dār al-Masyāri', cet.10, 1419 H/ 1998
- , *Izhār al-'Aqīdah al Sunniyah fi Sharh al 'Aqīdah al-Ṭaḥāwiyah*. Bairut: Dār al-Mashāri', cet.3, 1417 H/ 1997
- Al Zarqani, Abdul Azim. *Manāhil al-'Irfān*. Bairut: Dar al Kutub al Ilmiah. 1998
- Departemen Agama RI, Al Qur'an dan Terjemahannya. Bandung: Diponegoro, 2000
- Hanbal, Ahmad, *Musnad Ahmad*. al-Makatabah al-syamilah, vol.2
- Husaini, Adian. Hermeneutika Pemikir Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abu Zayd & Mohammad Abid al-Jabiri. [http:// pondokshabran. org/ index. php? Itemid= 17&id =32&option= com_ content &task=view](http://pondokshabran.org/index.php?Itemid=17&id=32&option=com_content&task=view), 2005
- Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjaan Kritis al Quran: Teori hermenutika Naṣr Abu Zayd*. Bandung: Teraju, 2003
- Machasin. *Islam: Pembentukan dan perkembangannya*, Jurnal dialektika peradaban Islam. Dinamika. Edisi I, Juli, 2003
- Muslim, *Saḥīḥ Muslim*. Al Maktabah al Shāmilah, vol.2