
Antara Teks dan Konteks: Kritik Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Studi Islam Klasik

Rizki Maulana Putra¹, Muhammad Arif², Tami Dewi Puspa Rahayu³

^{1,2,3}UIN Sunan Gunung Djati Bandung

rzkimaulaputra@gmail.com¹, aripkun88@gmail.com², dewipusparahayutami@gmail.com³

ABSTRACT; *Discussing the construction of Tasir Nasr Hamid Abu Zaid's thoughts. He is a contemporary thinker who has great attention to the study of the Qur'an. With a background in literary studies, he is of the view that the text of the Qur'an is always in dialectic with the popular context with the language of 'muntaj tsaqafi' (cultural products). Consequently, a textual and socio-historical study of the text of the Qur'an is needed to gain a correct understanding. On this basis, he also said that the Qur'an must be understood with the help of modern linguistics including hermeneutics like other holy book texts. This reading does not at all reduce the divine side of the Qur'an. In addition, Nasr Hamid Abu Zaid is one of the most influential hermeneutics figures among the many hermeneutics figures in the Muslim world. This journal attempts to explain the main ideas of hermeneutics that he offers. The method used in this journal is a descriptive analysis of Nasr's literature and other works that discuss his thoughts. This journal attempts to uncover Nasr's thoughts by first knowing the educational background that surrounds him. The products of his thoughts are inseparable from his background, namely Arabic language and literature, which caused him to continue to try to explore the contents of the Qur'an by studying in detail the aspects of its language.*

Keywords: *Hermenutic, Critism Of Tafsir, Nasr Hamid Abu Zayd.*

ABSTRAK; Membahas terkait kontruksi pemikiran Tasir Nasr Hamid Abu Zaid. Dia seorang pemikir kontemporer yang memiliki perhatian besar pada kajian Al-Qur'an. Dengan backround kajian sastra, ia berpandangan bahwa teks Al-Qur'an senantiasa berdialektika dengan konteks yang pupuler dengan bahasa 'muntaj tsaqafi' (produk budaya). Konsekuensinya, diperlukan kajian tekstual dan sosio-historis terhadap teks Al-Qur'an untuk mendapat pemahaman yang benar. Dengan dasar ini, ia pun mengatakan Al-Qur'an harus dipahami dengan bantuan ilmu linguistic modern termasuk *hermeneutic* sebagaimana teks-teks kitab suci yang lain. Pembacaan ini tidak sama sekali mengurangi sisi ketuhanan Al-Qur'an. Selain itu Nasr Hamid Abu Zaid adalah satu di antara tokoh hermeneutika yang cukup berpengaruh di antara sekian banyak tokoh *hermeneutika* di dunia muslim. Jurnal ini berusaha memaparkan pokok pikiran hermeneutika yang ditawarkannya. Metode yang digunakan dalam jurnal ini adalah analisis deskriptif analisis terhadap literatur karya Nasr dan karya-karya lain yang membahas pemikirannya. Jurnal ini berusaha mengungkap pemikiran Nasr dengan mengetahui dahulu *background* pendidikan dan sosial yang mengitarinya. Produk pemikirannya tidak terpisahkan dari latar belakangnya tersebut yaitu kebahasaan dan kesusasteraan Arab yang

menyebabkannya terus berusaha menggali kandungan Alquran dengan mengkaji secara detil aspek bahasanya.

Kata Kunci: Hermeneutik, Kritik Tafsir, Nasr Hamid Abu Zayd a

PENDAHULUAN

Tafsir Al-Qur'an (*Qur'anic Commentary*) merupakan kegiatan ilmiah yang paling tua dan paling kaya dalam Islam.¹ Nabi Muhammad Saw diutus oleh Allah Swt dengan diberikan wahyu sebagai mukjizat untuk mengajak umat manusia beriman kepada Allah Swt. Sebagai seorang utusan, Nabi Muhammad Saw ditugaskan untuk memberi penjelasan terhadap isi kandungan wahyu ilahi dari mulai asbabun nuzul hingga akhir. Menurut beberapa ahli tafsir seperti al-Dzahabiy, Mana' al-Qattan dan al-Akk, kata tafsir berasal dari Bahasa Arab *fassara-yufassiru-tafsiran* yang memiliki arti memperlihatkan, keterangan atau uraian. Pada dasarnya, pengertian tafsir berdasarkan Bahasa tidak akan lepas dari makna al-idhah (menjelaskan), Al-bayan (menerangkan), Al-kasyfu (mengungkapkan), Al-izhar (menampakkan), dan Al-ibanah (menjelaskan).

Setiap masa tentu ada tokoh-tokoh yang hadir dengan konsep-konsep baru disukai maupun tidak yang tentunya mengajak untuk berpikir. Kesejarahan atau historisitas pengertian ayat atau teks ini bertambah meningkat manakala para sarjana muslim bergumul dengan temuan-temuan anyar dalam berbagai bidang ilmu yang terus berkembang, ilmu sosial humaniora di antaranya, linguistik, sastra dan krtitiknya dan falsafah dalam hubungannya dengan keilmuan-keilmuan barat modern dan kontemporer. Tak ubahnya Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, Amina Wadud dan Nasr Hamid Abu Zaid adalah merupakan muslim *thinkers* di barisan terdepan yang terus merekonstruksi pengembangan metode Tafsir Al-Qur'an dengan sistematis yang berlandaskan pada konsep historisitas makna teks Al-Qur'an.²

Kajian tafsir Al-Qur'an mengalami dinamika panjang dari masa klasik hingga era kontemporer. Secara historis, para mufasir dan fuqaha cenderung mengandalkan aspek kebahasaan semata dalam menafsirkan kandungan etis dan hukum Al-Qur'an, serta dalam

¹ Walid A. Saleh, "[The Formation of the Classical Tafsir Tradition](#): The Qur'an Commentary of al-Tha'labi (d. 427/1035)" *Brill: Texts and Studies on the Qur'an, Volume: 1*, 2024, 1

² Faisal Husen Ismail, "Quranic Perspective on Disaster Management: Analysis from Prophet Yusuf AS History," *International Conference on Islamic and Muhammadiyah Studies*, 2022, 87-95, <https://doi.org/10.2991/assehr.k.220708.024>.

menilai apakah suatu ketentuan dapat berlaku secara universal atau kontekstual.³ Pada masa klasik, pendekatan tafsir lebih menitikberatkan pada aspek tekstual Al-Qur'an yang cenderung skripturalistik dan dogmatis. Tafsir-tafsir seperti karya al-Tabari, al-Qurtubi, hingga al-Razi berkembang dalam kerangka tradisional yang mengedepankan transmisi riwayat dan dominasi otoritas mazhab. Dalam pendekatan tersebut, teks Al-Qur'an dianggap memiliki satu makna tunggal dan tetap (*monolitik*), dan mufasir lebih berfungsi sebagai penjaga doktrin daripada penafsir yang kreatif.

Namun, pendekatan tersebut tidak lepas dari kritik. Salah satu kritik penting datang dari pemikir kontemporer Nasr Hamid Abu Zayd, yang mengembangkan pendekatan hermeneutika kebahasaan. Menurut Abu Zayd, dominasi tafsir klasik menyebabkan keterputusan antara teks dan konteks. Tafsir klasik gagal membaca teks dalam realitas sosial dan budaya secara dinamis. Dalam pandangan Abu Zayd, Al-Qur'an bukan hanya wahyu transenden, tetapi juga merupakan teks yang lahir dan berinteraksi dengan ruang budaya Arab abad ke-7, sehingga meniscayakan pendekatan ilmiah-kritis yang menyandingkan antara struktur bahasa dan konteks penerimaan⁴.

Abu Zayd menempati posisi yang signifikan dalam diskursus keagamaan kontemporer, yang ditopang oleh pendekatan metodologisnya terhadap penafsiran teks-teks keagamaan serta keterlibatannya dalam perdebatan intelektual dan proses hukum dengan sejumlah tokoh keagamaan di Mesir. Kontroversi ini mencuat setelah penerbitan karya pentingnya, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kritik terhadap Wacana Keagamaan), yang memicu keluarnya fatwa yang mengecam pemikirannya. Dalam karya tersebut, Abu Zayd merumuskan prinsip-prinsip dasar dalam membaca dan memahami teks keagamaan, yang kemudian dipandang oleh sebagian ulama dan akademisi—khususnya yang berasal dari mazhab tertentu—sebagai tidak sejalan dengan ajaran Islam⁵.

Konsekuensi dari pandangan akademiknya, Abu Zayd dikenai berbagai sanksi, termasuk pemecatan dari institusi akademik tempat ia mengajar serta penyelidikan hukum terhadap dirinya. Ia juga menerima tuduhan serius, di antaranya dianggap menolak prinsip tauhid, dan

³ Abdullah Saeed, "Interpreting Quran Toward Contemporary Approach", (London and New York: Taylor & Francis Group), 2006, 1

⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maqhum Al-Nash: Dirasah Fi 'Ulum Al-Qur'an* (Kairo: al-Haiah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990), 27-28.

⁵ Mufid, A., Massoweang, A.K., Mujizatullah, M., Muslim, A. & Yani, Z., 2023, 'Rereading Nasr Hamid Abu Zayd's method of interpreting religious texts', *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 79(1), a8102, 1-2.

bahkan muncul seruan agar dilakukan pemisahan antara dirinya dan istrinya atas dasar tuduhan kemurtadan. Disisi lain ternyata ada penuturan Sejarah yang mengatakan bahwa ia hafal al-Qur'an pada usia 8 tahun.⁶

Meskipun menghadapi tekanan yang cukup intens, Abu Zayd tetap mempertahankan komitmennya terhadap pandangan intelektual yang ia anut. Ia berargumen bahwa upaya untuk membungkam pemikirannya justru mencerminkan sejauh mana wacana yang ia bangun dianggap mengancam otoritas wacana keagamaan yang dominan. Menurutnya, pendekatannya tidak hanya mengungkapkan ideologi yang tersembunyi di balik otoritas keagamaan, tetapi juga menyajikan bentuk kesadaran religius yang berbeda dan aplikatif dalam konteks sosio-kultural yang lebih luas

Abu Zayd menekankan bahwa Al-Qur'an adalah teks yang berbicara dalam kode budaya tertentu yang menjadikannya sebagai produk budaya. Maksudnya, teks terbentuk dari realitas dan budaya dalam kurun waktu 20 tahun.⁷ Maka, untuk memahami pesan Al-Qur'an secara utuh, pendekatan linguistik, semantik, dan sosial-historis menjadi krusial. Penafsir tidak bisa semata-mata mengandalkan pendekatan normatif, tetapi harus mengaktifkan pembacaan kritis yang memperhitungkan posisi sosial, psikologis, dan ideologis pembaca maupun penulis. Kritik Abu Zayd terhadap tafsir klasik bertolak dari pandangannya bahwa pendekatan tradisional tidak membedakan secara tajam antara kesakralan wahyu dan profanitas interpretasi.

Dalam karyanya *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an*, Abu Zayd menunjukkan bahwa aktivitas tafsir klasik cenderung memperlakukan teks secara statis. Teks dijadikan alat justifikasi bagi ideologi-ideologi dominan, bukan sebagai medan dialektika antara wahyu dan pengalaman manusia. Oleh karena itu, Abu Zayd menyerukan perlunya pendekatan baru yang disebut sebagai *tekstualitas*, yaitu pemahaman Al-Qur'an sebagai teks yang hidup, mengalami dinamika historis, serta bersifat dialogis dan terbuka terhadap interpretasi baru yang relevan dengan zaman.

Berangkat dari problematika tersebut, tulisan ini berjudul "Antara Teks dan Konteks: Kritik Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Tafsir Klasik Islam", yang bertujuan mengurai secara kritis bagaimana Abu Zayd mendekonstruksi otoritas tafsir tradisional melalui pendekatan

⁶ El-Refaee, Engy, 'Islam and Women's Rights: Abu Zayd's Hermeneutical Reading of the Quran', Rowaq Arabi 29 (1), 165

⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum Al-Nash: Dirasah Fi 'Ulum Al-Qur'an* (Kairo: al-Haiah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990), 27

hermeneutik berbasis linguistik, serta mengapa pendekatan tersebut menjadi penting untuk menjawab tantangan penafsiran al-Qur'an di era modern.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah berjenis kualitatif. Jenis penelitian ini berbentuk penelitian yang berproduk data model deskriptif dengan data tertulis atau tokoh atau individu yang perilaku amati. Pada pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah menggunakan sumber *library research* atau kepustakaan, yaitu dengan menelaah buku-buku atau karya rujukan dan *literatur* yang berhubungan dengan tema penelitian, berbahasa asing ataupun Indonesia. Penelitian ini berkaitan dengan buah pikir, maka referensi kepustakaan yang utamanya yaitu karya tertulis yang dikarang oleh Nasr sendiri. Sedangkan sekundernya yaitu karya-karya tafsir. Sebagai sumber tersiernya atau penunjang maka penulis memanfaatkan karya-karya keislaman dan artikel yang membahas tema yang sama. Pendekatan sejarah adalah pendekatan yang penulis gunakan dalam penulisan ini (*historical approach*). Dalam penelitian ini penulis berusaha mengungkap pemikiran tokoh yang mendalami pengkajian Al-Qur'an.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Biografi dan Karya-Karya Nasr Hamid Abu Zayd

Nasr Hamid Abu Zayd (selanjutnya disebut Nasr Hamid) dilahirkan di Tantha, Mesir pada 10 Juli 1943. Setelah ayahnya wafat, Nasr Hamid Abu Zayd tidak dapat langsung melanjutkan pendidikan menengahnya. Ia menempuh pendidikan teknik dan bekerja sebagai teknisi telekomunikasi untuk membantu perekonomian keluarga. Meski demikian, ia tetap melanjutkan pendidikannya dan berhasil meraih ijazah sekolah menengah. Pada tahun 1968, ia diterima di Universitas Kairo dan lulus dengan predikat *summa cum laude* dalam studi Bahasa Arab pada tahun 1972. Ia kemudian meraih gelar magister dalam Studi Arab dan Islam pada tahun 1977, dengan tesis mengenai rasionalisme Mu'tazilah dalam tafsir Al-Qur'an—yang diterbitkan pada 1982. Gelar doktor diperolehnya pada tahun 1981 melalui disertasi tentang hermeneutika Al-Qur'an dalam karya Ibn 'Arabi, yang diterbitkan pada 1983. Sejak 1982, ia menjabat sebagai asisten profesor di Universitas Kairo. Selain itu, ia pernah menjadi fellow di University of Pennsylvania (1978–1979) dan profesor tamu di Universitas Osaka, Jepang (1985–1989). Selama masa tersebut, ia mendalami teori komunikasi, hermeneutika

filosofis ala Hans-Georg Gadamer, serta studi semantik Al-Qur'an dari Toshihiko Izutsu.⁸

Sejak tahun 1976 sampai 1987 Nasr Hamid mengajar untuk orang asing di pusat diplomat dan menteri pendidikan. Karena melihat bakat yang luar biasa dari Nasr Hamid, pengurus jurusan itu menetapkannya untuk menjadi asisten dosen dengan mata kuliah pokok Studi Islam pada tahun 1982, dan mendapat kehormatan sebagai professor penuh pada tahun 1995 di bidang yang sama. Pada tahun 1975- 1977 mendapat bantuan dana beasiswa dari *ford Foundation Fellowship* untuk studi di Universitas Amerika Kairo. Selanjutnya ia juga mendapat beasiswa pada tahun 1978 sampai 1979 untuk belajar di *Center For Middle East Studies*. Karirnya semakin memuncak ketika ia diangkat menjadi Profesor Tamu di *Osaka University of Foreign Studies* Jepang pada tahun 1985 sampai 1989 dan di Universitas Laiden Netherlands pada tahun 1995 sampai 1998.⁹

Dalam karirnya, Nasr Hamid banyak menghasilkan sebuah karya dalam bidang studi islam, baik itu yang berkaitan dengan pemikiran ke Islaman pada umumnya, maupun studi Al-Qur'an khususnya. Selain itu, Nasr Hamid Abu Zayd merupakan ilmuwan muslim 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.¹⁰

Beberapa diantaranya bahkan memicu banyak kontroversi, penolakan terutama diusung kelompok ortodoks konservatif yang menolak pendekatan hermeneutik modern dalam studi Islam. Salah satu pemikirannya yang paling terkenal dalam buku *Mafhum al-Nas (Dirasah fi-Ulum Al-Qur'an)* ("Konsep Teks" Kajian atas Ilmu-Ilmu al- Qur'an). Nasr Hamid menyebut Al-Qur'an sebagai "produk budaya" (*Muntaj al-Tsaqafi*).

Karena pemikirannya tersebut, terutama dalam *Mafhum al-Nas* dan *Naqd al-Khitab al-Dini* (kedua tulisan ini sebagai usahanya untuk meraih gelar profesor),¹¹ pada tahun 14 Juni 1995, Nasr Hamid dinyatakan murtad oleh *Mahkamah Isti'naf al-Qahira* (Pengadilan Banding Kairo) dan pernikahannya dengan Ibtihāl Yūnis harus dibatalkan. Keputusan tersebut

⁸ Tamer, G. "Nasr Hamid Abu Zayd." *International Journal of Middle East Studies*, 43(1), (2011), 193–195. doi:10.1017/S0020743810001558

⁹ Muhammad Alfian, "Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd," *Islamika : Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 18, no. 01 (2020): 26–28, <https://doi.org/10.32939/islamika.v18i1.268>.

¹⁰ Charles Hirschkind, "Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd," *Stanford Humanities Review* 5, no. 1 (1995): 35–49.

¹¹ Ali Akbar, Abdullah Saeed, "A Critique of the Concept of Hākimiyya: Nasr Hamid Abu Zayd's Approach", *Religions* 13: 1100. <https://doi.org/10.3390/rel13111100>, 1

bahkan diperkuat pada 5 Agustus 1996 oleh *Mahkamat al-Naqd al-Misriyya* (Pengadilan Kasasi Mesir), Pengadilan Sipil tertinggi di Mesir. Dalam sejarah Mesir Modern, Kasus Nasr Hamid mungkin merupakan yang paling menonjol dan kontroversial. Bukan hanya mendapat perhatian dari dunia Arab, dunia barat pun turut andil mengikuti perkembangan kasus ini.¹² Selain pemurtadan dan pembatalan pernikahan, untuk pertama kalinya, ada seseorang yang dimurtadkan karena tulisan akademiknya.¹³

Tekanan yang datang dari segala arah mendorongnya untuk meninggalkan Mesir dan bermigrasi ke Belanda pada tahun 1995. Sejak saat itu, ia menjabat sebagai profesor dalam bidang Bahasa Arab dan Studi Islam di Universitas Leiden,¹⁴ Belanda. Abu Zayd wafat pada hari Senin, 5 Juli 2010, di sebuah rumah sakit di Kairo setelah mengalami perjuangan panjang melawan penyakit yang dideritanya.¹⁵

Karya-karya

Karya utama Nasr Abū Zayd terdiri atas lima belas buku berbahasa Arab dan tiga dalam bahasa Inggris. Sebagian di antaranya merupakan kompilasi dari artikel atau makalah yang sebelumnya telah diterbitkan secara terpisah di jurnal ilmiah atau disampaikan dalam forum-forum akademik internasional¹⁶.

Dalam perjalanan intelektualnya, sejumlah gagasan dan tema yang dikemukakan Abū Zayd mengalami pengulangan, reformulasi, atau pembaruan dalam karya-karya berikutnya, yang sering kali merefleksikan perkembangan konteks sosial dan historis yang melingkupinya. Oleh karena itu, pendapat Yusuf Rahman yang menekankan pentingnya membaca karya-karya Abū Zayd dalam urutan penerbitan aslinya dan dalam kerangka kondisi sosio-politik saat itu patut dijadikan acuan metodologis.

Karena pertimbangan tersebut, ada beberapa topik dalam karya ilmiah Abū Zayd yang dapat dianggap sebagai topik yang dominan:¹⁷

1. Teologi rasional Mu‘tazilah yang berfokus pada karakter Al-Qur’an yang

¹² Killian Balz, “Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through The Family Trial: The Abu Zayd Case.” *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 37, Issue 2 (Jul., 1997), 135-136

¹³ Killian Balz, “Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through The Family Trial: The Abu Zayd Case.” 154-155

¹⁴ Nasr Hamid Abu Zaid and Nelson, *Voice of an Exile: Reflections on Islam*, Westport: Praeger. (2004), 1-2

¹⁵ Nader A. M. Falyouna. “Analytical study on Nasr Hamid Abu Zayd’s understanding of religious texts in Islam.” *Journal of Al-Tamaddun*, 15(2), (2020), 45–55.

¹⁶ Yusuf Rahman. *The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur’ān* (Ph.D. thesis). Montreal: McGill University. 2001, 4.

¹⁷ Michal Moch, “A Critical Rereading of Islamic Thought Naṣr Abū Zayd” Kazimierz Wielki University Publishing Office, 2017, 25-27.

diciptakan, dan implikasinya pada abad-abad berikutnya

Ini adalah topik tesis Nashr Abū Zayd, M.A. yang menjadi buku pertamanya yang diterbitkan pada tahun 1982 (*Al-Ittijah al-‘aqli fi al-tafsir: dirāsa fi qaḍīyat al-majaz fi al-Qur’ān ‘inda al-mu‘tazila*; Abū Zayd 2003). Namun, pertanyaan tentang pandangan Mu‘tazilah tentang Al-Qur’ān yang tidak kekal dan diciptakan adalah tema yang berulang dalam tulisan-tulisannya.

2. Hermeneutika dalam pengertian Arab (*ta’wīl*) dan Eropa, dari Ibn ‘Arabī hingga Gadamer dan Husserl, kontekstualisasi dan proses komunikasi.

Disertasi doktoral yang dipertahankan oleh Nasr Abū Zayd pada tahun 1981 menjadi landasan bagi publikasi penting berikutnya, yakni *Falsafat al-Ta’wīl: Dirāsah fi Ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī* [Filsafat Hermeneutika: Studi tentang Hermeneutika Al-Qur’an Menurut Ibn ‘Arabī] yang pertama kali terbit pada tahun 1983. Dalam karya ini, Abū Zayd menafsirkan pemikiran mistik Ibn ‘Arabī sebagai bentuk awal dari tradisi hermeneutik yang berkembang secara internal dalam konteks intelektual Arab.

Pengalamannya sebagai peneliti di Amerika Serikat dan Jepang turut memperkaya wawasannya mengenai teori-teori hermeneutika modern yang berkembang di Barat, khususnya melalui pemikiran tokoh-tokoh seperti Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, dan Martin Heidegger. Sintesis antara akar intelektual Islam dan filsafat kontemporer Barat tersebut menjadi kerangka penting dalam karya monumentalnya, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān* [Konsep Teks: Kajian Ilmu-ilmu Al-Qur’an], yang diterbitkan pada tahun 1990 (edisi revisi 2011). Kajian-kajian hermeneutika kemudian terus dikembangkan oleh Abū Zayd dalam sejumlah karya berikutnya, antara lain *Al-Khiṭāb wa-al-Ta’wīl* [Wacana dan Hermeneutika] (2000), serta *Hākaḍā Takallama Ibn ‘Arabī* [Demikianlah Ucapan Ibn ‘Arabī] (2006), yang secara konsisten menunjukkan pendekatan lintas tradisi antara wacana Islam klasik dan teori interpretasi modern.

3. Kritik terhadap dominasi wacana dan akademisi Islam, yang kemudian disusul dengan pemaparan mekanisme paralel dari fungsi kekuatan politik dan agama; kritik terhadap mekanisme takfirisasi pihak lawan.

Isu-isu tersebut menjadi landasan utama dalam monograf yang secara luas dianggap sebagai karya monumental Nashr Ḥāmid Abū Zayd, yakni *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*

(Kritik Wacana Islam), yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1992. Karya ini, bersama dengan *Al-Imām al-Shāfi'ī wa-Ta'sīs al-Aydiyūlūjiyyah al-Wasāṭiyyah* (Imam al-Shāfi'ī dan Fondasi Ideologi Moderat dalam Pemikiran Islam), yang tidak kalah signifikan dan juga diterbitkan pada tahun yang sama, menjadi landasan utama bagi kecaman keras dari kalangan elit Islamis dan kelompok pendukung mereka terhadap Abū Zayd, sebagaimana terlihat dalam apa yang kemudian dikenal sebagai “Kasus Abū Zayd”. Kontroversi tersebut mendorong Abū Zayd untuk tampil lebih aktif sebagai penulis polemik dalam upaya mempertahankan pandangan dan integritas intelektualnya. Sejumlah karya yang ia publikasikan pada pertengahan 1990-an, termasuk *al-Taḥkīr fī Zamān al-Taḥkīr* (Abū Zayd 1995a), secara eksplisit membahas berbagai persoalan yang berkaitan dengan peristiwa tersebut Wacana Arab dan Islam tentang perempuan

4. Wacana Arab dan Islam tentang wanita.

Dalam dua karyanya, *Al-Mar'a fī Khiṭāb al-Azma* (Perempuan dalam Wacana Krisis; Abū Zayd 1995b) dan *Dawā'ir al-Khawf: Qirā'a fī Khiṭāb al-Mar'a* (Lingkaran Ketakutan: Analisis Wacana tentang Perempuan; Abū Zayd 2007), Nasr Hāmid Abū Zayd mengkaji secara kritis konstruksi wacana mengenai posisi perempuan di masyarakat Arab. Kedua karya tersebut merupakan kumpulan esai yang dilengkapi dengan sejumlah artikel dalam berbagai bahasa, mencerminkan keluasan pandangan dan keterlibatan lintas budaya dalam pemikiran Abū Zayd mengenai isu gender dan representasi perempuan dalam wacana keagamaan dan sosial

B. Langkah-Langkah Penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd

Paradigma penafsiran Nasr Hamid tentang Al-Qur'an, adalah berangkat dari pemahaman tentang hakikat teks Al-Qur'an. Hal ini berkaitan dengan perdebatan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah mengenai hakikat Al-Qur'an. Bagi Mu'tazilah Al-Qur'an adalah bukan merupakan sifat melainkan perbuatan Tuhan, dengan demikian Al-Qur'an tidak bersifat kekal tetapi bersifat baharu dan diciptakan Tuhan. Sedangkan menurut Asy'ariyah, al-Qur'an adalah sifat Tuhan, dan sebagai sifat Tuhan mestilah kekal sebagaimana kekekalan Tuhan itu sendiri.

Dari kedua pandangan tersebut, Nasr Hamid lebih sepakat pada pandangan Mu'tazilah bahwa Al-Qur'an itu diciptakan Tuhan, hal tersebut kemudian memunculkan pemahaman

bahwa Al-Qur'an adalah sebuah fenomena historis dan mempunyai konteks spesifiknya sendiri.

Dan hal ini berimplikasi pada tiga hal,

1. Pertama, Al-Qur'an adalah sebuah teks, dan lebih khususnya teks linguistic, karena bahasa tidak bisa dipisahkan dari budaya dan sejarah, Al-Qur'an juga sebuah teks cultural dan historis.
2. Kedua, teks haruslah dikaji dengan menggunakan pendekatan linguistic dan sastra yang memperhatikan aspek-aspek cultural dan historis teks dan,
3. Ketiga, titik berangkatnya bukan keimanan, namun obyektifitas keilmuan, sehingga baik Muslim maupun non Muslim dapat memberikan kontribusi kepada studi Al-Qur'an. Paling tidak bahwa, Al-Qur'an tidak dianggap sebagai sebuah kitab yang sifatnya historis ataupun mitologis.

Dalam membangun teori penafsirannya, Nasr Hamid memandang sangat penting persoalan *al-siyaq* (konteks) dalam memproduksi makna. Menurutnya di dalam Al-Qur'an terdapat beberapa level konteks, yaitu: konteks sosio-kultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks linguistic, dan konteks pembacaan atau penakwilan. Penggalan makna hanya dengan menggunakan atau memenuhi kelima konteks ini sudah cukup. Pandangan Nasr Hamid ini pada dasarnya sama dengan kerangka teori yang dibangun semiotika.¹⁸

Semiotika memandang fakta-fakta dan fenomena-fenomena masyarakat dan kebudayaan merupakan tanda-tanda yang bermakna, sedangkan bahasa termasuk bagian dari fakta itu. Oleh karena itu, apabila ingin menggali makna suatu teks bahasa tertentu, maka harus dianalisis berbagai macam konteks yang berhubungan dengan teks.

Sebagai langkah-langkah penafsirannya, akan dipaparkan sebagai berikut:

- a) Menganalisa struktur linguistic ayat-ayat Al-Qur'an dan mencari fakta-fakta sejarah yang mengelilinginya (sabab al-Nuzul makro dan sabab al-Nuzul mikro).
- b) Menentukan tingkatan makna teks.
- c) Menentukan makna asli teks (*The original Meaning*).
- d) Menentukan makna signifikansi (*significance*).
- e) Mengkontekstualisasikan makna historis dengan berpijak pada makna yang tidak

¹⁸ Zulkarnaen Azhar, "Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd," *Al-Afkar Journal Islamic Studies* 7, no. 2 (2024): 53538, <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v7i2.1058.Nasr>.

terkatakan.

C. Kritik Nasr Hamid Abu Zayd

Nasr Hamid Abu Zayd menyatakan bahwa Al-Qur'an yang saat ini ada di tangan kita adalah produk budaya, maksudnya adalah teks al-Qur'an merupakan hasil interaksi antara wahyu dan konteks sosial-budaya umat manusia. Pernyataan ini ia landaskan melalui penggunaan pendekatan hermeneutika dan semiotika, sebagaimana dijelaskan dalam karya utamanya *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum Al-Qur'an*. Abu Zayd mengkritik keras tradisi keagamaan yang mensakralkan teks Al-Qur'an secara berlebihan. Ia menyatakan bahwa sikap tersebut menyebabkan umat Islam tidak mampu membedakan antara wahyu yang sakral dan penafsiran yang profan. pada akhirnya, Abu Zayd membedakan secara drastis antara teks Al-Qur'an dan penafsirannya, bahwa tafsir adalah 'sisi lain teks' yang tidak boleh disamakan dengan teks yang asli.¹⁹

Menurut Abu Zayd, umat Islam harus mengkritisi tradisi lama, bukan mengabaikannya atau menelannya mentah-mentah. Abu Zayd tidak pernah condong pada persepsi bahwa harus ada penafsiran absolut terhadap Al-Quran. Sebaliknya, ia menganjurkan pluralitas penafsiran.²⁰ Perlu dicatat bahwa Abu Zayd mengikuti Ibnu Arabi dalam hal ini. Ia menganggap pengetahuan manusia bersifat relatif. Ia pun menyebutkan pentingnya mereformulasi warisan keilmuan Islam agar kontekstual dengan zaman. Abu Zayd berpendapat bahwa penafsiran klasik Islam bersifat monolitik dan otoriter, sehingga tidak membuka ruang untuk tafsir baru yang lebih kontekstual. Ia menyebut pendekatan tersebut sebagai aktivitas *proof-texting*: menggunakan Al-Qur'an sebagai dalil pembenaran tanpa memperhatikan konteks.

Salah satu tokoh yang mengkritiknya adalah Prof. Dr. M. Quraish Shihab yang menegaskan bahwa Abu Zayd tidak membedakan (secara jelas) antara teks wahyu dan pemahaman budaya.²¹

¹⁹ Abu Zayd, Nasr Hamid, *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī)*, Originally Published in 1992). Translated by Jonathan Wright. New Haven: Yale University Press. 2018. 74

²⁰ El-Refaee, Engy, 'Islam and Women's Rights: Abu Zayd's Hermeneutical Reading of the Quran', *Rowaq Arabi* 29 (1), 2024, 167-170, DOI: 10.53833/QORY7955.

²¹ Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, 2nd ed. (Tangerang: Lentera Hati, 2013) 471-474.

1. Kritik Nashr Hamid Terhadap Qiyas Imam Imam Syafi'i.²²

Konteksnya adalah penolakan Imam Imam Syafi'i terhadap sikap pilih kasih, yang juga menjadi acuan bagi para ahli hukum lainnya sebelum Imam Syafi'i, seperti Malik dan Abu Hanifah. Penolakan Syafi'i terhadap istihsan didasarkan pada sejumlah argumen, yang paling penting adalah: Istihsan dapat menyebabkan banyaknya ijtihad dan perbedaannya sesuai dengan keadaan waktu dan tempat: "Setiap penguasa di suatu negara dan setiap mufti mengatakan apa yang dia setuju, sehingga dalam hal yang sama ada berbagai jenis penilaian dan fatwa. Al-Imam Syafi'i mengaitkan pluralitas fatwa dan ijtihad ini dengan "konflik" yang dilarang dalam Al-Quran. Ketergantungan Imam Syafi'i pada Al-Qur'an untuk menolak Istihsan patut dipertanyakan. Imam Syafi'i ingin membuat Istihsan dibenci dengan kutipan ini di satu sisi, dan dengan pernyataannya di sisi lain: "Barangsiapa yang memperbaiki, maka ia telah melegalkan.

Al-Imam Syafi'i, untuk membuat istihsan menjadi jelek secara permanen - untuk merugikan "*Qiyas*" yang terbelenggu-kembali ke prinsip favoritnya bahwa ada ketentuan untuk semua masalah dalam teks-teks agama, dan menegaskan prinsip ini dengan merujuk pada ayat 36 dari Surat al-Qiyamah, "Apakah manusia menyangka bahwa ia akan dibiarkan sia-sia", dan menyimpulkan dengan memutuskan bahwa siapa pun yang memberikan fatwa atau memerintah apa yang tidak diperintahkan, telah membiarkan dirinya berada dalam arti sia-sia. Allah telah memberitahukan kepadanya bahwa Dia tidak membiarkannya dalam kesia-siaan." Menurut penjelasan Imam Imam Syafi'i, "sadi" adalah "sesuatu yang tidak diperintahkan dan tidak pula dilarang, yaitu hewan." Kesimpulannya, "Ini menunjukkan bahwa tidak ada seorang pun selain Rasulullah yang dapat mengatakan sesuatu kecuali dengan penalaran, dan beliau tidak mengatakan apa yang beliau sukai, karena perkataan yang beliau sukai merupakan sesuatu yang beliau ciptakan, bukan berdasarkan contoh yang telah ada. Dalam konteks inilah visi Imam Imam Syafi'i tentang dunia dan manusia dinilai, sebuah visi yang membelenggu ijtihad dalam lingkaran analogi, yang selalu terikat pada contoh sebelumnya dan hampir tidak pernah meninggalkannya.

Anehnya, Imam Syafi'i, yang menolak istihsan karena keragaman dan perbedaan yang ditimbulkannya, menerima perbedaan ini dalam batas-batas perbedaan qiyas, dan bahkan membela perbedaan ini dengan pembelaan yang agung dan membingungkan pada saat yang

²² Nashr Hāmid Abū Zayd, *Al-Imām al-Shāfi'ī wa-Ta'sīs al-'Idiyūlijīyah al-Wasaṭīyah*, 2nd ed. (Cairo: Maktabat Madbūlī, 1996), 30.

sama (hal. 106 dari buku ini). Hal ini menimbulkan pertanyaan tentang keengganan untuk menggunakan istihsan dan lebih memilih qiyas, meskipun faktanya keduanya mengarah pada perbedaan dan pluralitas. Pertanyaan ini sah-sah saja, namun dari sudut pandang untuk menghadapi warisan, yurisprudensi, dan pemikiran fundamentalis secara kritis, namun tidak sah dari sudut pandang untuk menyucikan warisan, menyucikan para imam, dan menyatukan ijtihad mereka dengan akidah. Penjelasan yang telah kami kemukakan sebagai upaya untuk mendekati jawaban dari pertanyaan sebelumnya adalah perhatian Al-Imam Syafi'i terhadap kelengkapan "teks", termasuk Al-Qur'an, Sunnah, dan ijma'. Menurut analisis kami, perhatian ini menunjukkan ideologi khusus yang berbeda dari ideologi lain dalam sistem pemikiran Islam. Bukti-bukti untuk hal ini sangat banyak dan luas di dalam buku ini, bukti-bukti yang sama sekali diabaikan oleh Beltagy, dengan mengikuti metodologi yang sama yaitu "trolling", mengekstraksi kalimat dan frase dari konteksnya, serta berdiri di atas hasil tanpa menyajikan premis-premisnya, dalam rangka membesar-besarkan masalah ini dan memalsukannya untuk para pembaca pada umumnya.²³

Penolakan terhadap Istihsan: Imam Syafi'i menolak keras istihsan, yaitu metode penetapan hukum berdasarkan penilaian pribadi atau "menurut saya ini lebih baik". Menurutnya, istihsan berbahaya karena bisa menimbulkan banyak perbedaan hukum di berbagai tempat dan waktu. Lalu, Setiap orang bisa membuat fatwa sendiri berdasarkan pendapat pribadinya. Hal ini bertentangan dengan semangat kesatuan hukum Islam dan bisa memicu konflik (التنازع), yang dalam pandangan Imam Syafi'i dilarang oleh Al-Qur'an. Imam Syafi'i juga menyebut bahwa orang yang membuat hukum tanpa dasar dari wahyu, berarti membuat hukum sendiri yang tidak berasal dari Allah dan itu dinilainya sebagai tindakan yang "sia-sia".

Alasan Ideologis Imam Syafi'i: Imam Syafi'i meyakini bahwa semua hukum Islam sudah terkandung dalam sumber-sumber utama agama, yaitu Al-Qur'an, Hadis Nabi, Ijma' (kesepakatan para ulama) dan jika perlu, qiyas (analogi dengan kasus yang sudah jelas hukumnya). Bagi Imam Syafi'i, jikalau kita benar-benar memahami dan menggali sumber-sumber ini, maka kita tidak perlu membuat hukum baru berdasarkan selera pribadi (istihsan). Ia bahkan mengutip ayat Al-Qur'an (QS. Al-Qiyamah: 36) yang menyatakan bahwa manusia

²³ Hamid Abu Zayd, Seyyed Abdul Karim Al-haidari, and Aida Talib, "Criticism of Religious Discourse According to Nasr Hamid Abu Zayd," *Journal of Contemporary Quranic Studies* 3, no. January (2024): 110.

tidak dibiarkan sia-sia, untuk menegaskan bahwa tidak ada masalah yang tidak dijelaskan oleh wahyu.

Kritik terhadap Imam Syafi'i: Meski Imam Syafi'i menolak istihsan karena menyebabkan keragaman hukum, ternyata ia menerima perbedaan hasil ijtihad dalam metode qiyas (analogi). Bahkan, ia membela perbedaan ini dengan alasan yang kuat. Hal ini dianggap kontradiktif: mengapa menolak perbedaan karena istihsan, tapi menerima perbedaan dari qiyas? Nashr Hamid menilai bahwa Imam Syafi'i memiliki ideologi khusus. Yaitu ingin menyatukan semua hukum dalam kerangka nash (teks agama) dan membatasi kreativitas hukum agar tidak menyimpang dari ajaran pokok Islam. Cara pandangnya sangat tekstual (berbasis teks) dan konservatif, namun dilakukan demi menjaga kemurnian agama.

Kesimpulan yang dapat diambil adalah bahwa Imam Syafi'i ingin membatasi ijtihad agar tidak liar dan sembarangan. Ia menolak istihsan karena dianggap membuka celah subjektivitas yang berbahaya. Lalu, Ia lebih percaya pada qiyas karena tetap mengacu pada hukum yang sudah ada. Pandangan ini menjaga kesatuan hukum, tapi juga dianggap oleh sebagian kalangan membatasi kebebasan berpikir dalam fiqih. Penolakan terhadap istihsan oleh Imam Syafi'i adalah bagian dari strategi untuk menekankan supremasi wahyu (teks) dalam hukum Islam.

2. Kritik Nasr Hamid Terhadap Filsuf Islam²⁴

Mungkin akan bermanfaat dalam upaya menjawab pertanyaan ini jika kita mengamati beberapa perubahan dalam retorika "Perjuangan Islam" Qutb sebelum dan setelah ia bergabung dengan Ikhwanul Muslimin. Pembaca buku-bukunya (1951) akan menyadari betapa fokusnya ia pada "Keadilan Sosial dalam Islam" (1950), dan "Kapitalisme penulis terhadap isu-isu aktual yang mendesak, serta upayanya mencari solusi dalam Islam. Namun, pembaca juga dapat dengan mudah menemukan dalam kedua buku tersebut prinsip-prinsip umum yang mendominasi retorika Qutb setelahnya: seperti menempatkan sistem Islam dalam hubungan yang bertentangan dengan budaya Barat, serta penyesalan atas pemisahan yang terjadi di Barat antara gereja dan ilmu pengetahuan, dan serangan terhadap para penganut pemikiran pembebasan intelektual dan rasional, terutama Salama Musa dan Husain.

Namun yang lebih penting adalah penolakannya terhadap warisan filsafat rasional dalam budaya Islam, dengan alasan bahwa Islam memiliki filsafat asli yang terkandung dalam prinsip-prinsip teoritisnya, Al-Qur'an, dan Hadis, serta dalam kehidupan dan praktik

²⁴ Nashr Hāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (London: Hindawi, 2017), 55.

Rasulullah. Adapun filsafat Ibn Sina, Ibn Rushd, dan sejenisnya yang disebut filsuf Islam, hanyalah bayangan dari filsafat Yunani yang tidak memiliki hubungan yang sebenarnya dengan filsafat Islam. Ketika membandingkan para ulama fiqih dan mazhab-mazhab fiqih dalam hal posisi masing-masing terhadap permasalahan teks dan hubungannya Dalam hal kepentingan yang dikemukakan, kita menemukan bahwa ia berpihak pada al-Maliki karena mereka menggabungkan kepentingan dengan teks, dan menolak ijthad al-Tufi yang mengutamakan kepentingan yang dikemukakan di atas teks. Ia juga menolak pandangan al-Shafi'i yang menganggap bahwa hubungan antara teks dan realitas akan ditinggalkan oleh Qutb setelah "*al-Mu'tazilah*" yang mengikutinya, tetapi posisi ini diambil demi prinsip yang diusung oleh al-Qutb yang akan kita bahas nanti dalam diskursus agama kontemporer secara umum, yaitu prinsip "tidak ada ijthad terhadap teks"

3. Kritik Nasr Hamid terhadap Kejumudan Penelitian Ilmu Al-Qur'an dan Ilmu Hadist²⁵

Studi sastra yang berpusat pada konsep "teks" adalah yang dapat mencapai kesadaran ilmiah, melampaui posisi bimbingan ideologis yang dominan dalam budaya dan pemikiran kita. Pencarian, pembentukan, dan formulasi konsep ini tidak dapat dilakukan terpisah dari pembacaan ulang "Ilmu Al-Qur'an," sebuah pembacaan baru yang kritis dan mendalam. Hal ini juga berlaku untuk posisi wacana keagamaan kontemporer terhadap "*Ilmu Al-Qur'an*" dan "*Ilmu Hadis*." Demikian pula sikap pengulangan dan peniruan, karena banyak ulama kita menganggap bahwa kedua jenis ilmu ini termasuk dalam lingkup ilmu yang telah matang dan habis, sehingga tidak ada lagi yang dapat ditambahkan oleh generasi berikutnya kepada generasi sebelumnya. Para ulama kita ini yang mengutip perkataan al-Suyuti:

"Ilmu, meskipun jumlahnya banyak dan menyebar luas di seluruh alam semesta, tujuannya adalah lautan yang tak terduga kedalamannya dan ujungnya adalah puncak yang tak tercapai. Oleh karena itu, ilmu ini membuka pintu demi pintu bagi para ulama hingga mencapai puncaknya".

Apa yang tidak dibahas oleh para ulama terdahulu itulah sebabnya kita melihat kebanyakan dari mereka mengutip perkataan al-Suyuti yang mudah dipahami oleh pemula dan pelajar. Tujuan mereka bukanlah penulisan dan pengumpulan yang merupakan metode para

²⁵ Naṣr Hāmīd Abū Zayd, *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1990), 13.

ulama terdahulu, apalagi penelitian dan penelusuran melainkan tujuan utama adalah memudahkan kitab-kitab kuno dengan menghilangkan semua keistimewaannya demi mencari keuntungan dan ketenaran. Jika niatnya murni, maka tujuan menulis dan Menyusun adalah mencari berkah dari Allah dan mendekatkan diri kepada-Nya melalui amal saleh, dan di atas segalanya tanpa ragu adalah menulis tentang Al-Qur'an, atau tentang hadits Nabi, dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya. Dan kenyataannya, mencari berkah membutuhkan kebaikan, yaitu bekerja untuk mendekatkan diri kepada Allah. Tidak diragukan lagi bahwa setiap pekerjaan memiliki syarat-syaratnya sendiri yang tidak dapat dipenuhi tanpa syarat-syarat tersebut, dan tanpa syarat-syarat tersebut, pekerjaan itu tidaklah sah. Penelitian ilmiah adalah pekerjaan yang memiliki syarat-syarat, di antaranya adalah verifikasi terhadap sumber-sumber kuno dan penyederhanaan yang tidak merusak esensi dalam bidang-bidang penting dari studi dan penelitian. Jika penelitian ilmiah tidak memenuhi syarat-syarat objektif yang diketahui oleh para ahli, bagaimana bisa dianggap sebagai pekerjaan, apalagi sebagai perbuatan yang saleh yang mendekatkan pelakunya kepada Allah dengan memohon pahala dan berkah.

D. Penafsiran Al-Qur'an Oleh Nasr Hamid Abu Zayd

Nasr Hamid Abu Zayd adalah seorang pemikir kontemporer Mesir yang terkenal karena pendekatan hermeneutikanya terhadap teks Al-Qur'an. Ia meletakkan dasar teorinya pada pandangan bahwa Al-Qur'an adalah teks linguistik yang historis, yang dalam proses penafsirannya tidak cukup dipahami hanya melalui aspek gramatikal, tetapi juga harus digali melalui dimensi sosial dan historis tempat teks itu hadir. Nasr Abu Zayd membedakan dua komponen penting dalam memahami teks: *dalālah* (makna literal/gramatikal) dan *magzā* (makna signifikan/kontekstual).

1. *Dalālah* adalah makna yang didapat dari struktur bahasa dan tata gramatikal teks Al-Qur'an. Ini mencakup aspek sintaksis dan semantik literal.
2. *Magzā* adalah makna yang lebih dalam dan berkaitan dengan realitas sosio-historis, di mana teks tersebut diturunkan atau ditafsirkan.

Keduanya harus saling terkait. Tidak cukup hanya memahami kata-kata Al-Qur'an berdasarkan struktur kebahasaan (*dalālah*), tetapi penafsir juga harus memahami *magzā*-nya, yakni mengaitkan makna tersebut dengan konteks zamannya.

Sebagai ilustrasi, Nasr menafsirkan ayat tentang penciptaan langit dan bumi dalam QS. Al-Nahl ayat 3-4. Dalam ayat ini disebutkan bahwa Allah menciptakan langit dan bumi dengan

al-ḥaqq (kebenaran). Nasr menelaah frasa *bi al-ḥaqq* secara gramatikal dan menemukan dua pendekatan tafsir:

1. Al-ḥaqq dipahami sebagai “bahan” penciptaan, yang menunjukkan bahwa penciptaan dilakukan secara serius, bukan main-main.
2. Al-ḥaqq dipahami sebagai “Perkataan Allah” (*kun fayakūn*) sebagai bentuk ketetapan ilahi.

Dengan ini, Abu Zayd menunjukkan bahwa *dalālah* (struktur linguistik seperti partikel *ba'* dan *alif-lam*) memunculkan pemahaman literal, namun makna sebenarnya (*magzā*) baru tergalai ketika penafsir memahami hubungan konsep ini dalam konteks iman dan penolakan penduduk Mekah terhadap Nabi.

Nasr mengkritik metode tafsir yang hanya berpegang pada struktur teks (*al-qirā'ah al-mutamāsikah*) atau yang tendensius (*al-qirā'ah al-mugridah*). Yang pertama terlalu tekstual dan mengabaikan dunia luar teks, sementara yang kedua terlalu dipengaruhi ideologi penafsir. Ia menawarkan alternatif yang disebut *al-qirā'ah al-muntijah* (pembacaan produktif), yaitu pendekatan interpretatif yang menghasilkan makna baru dengan menyeimbangkan antara makna linguistik dan konteks sosialnya.²⁶

Nasr Hamid Abu Zayd menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an mengenai larangan khamr (minuman keras) sebagai ilustrasi konkret dari pendekatan historis-kontekstual terhadap teks suci. Ia menekankan bahwa penurunan ayat-ayat tersebut menunjukkan proses tasyri' bertahap yaitu perundang-undangan bertingkat yang menyesuaikan kondisi sosial masyarakat Arab saat itu. Dalam pandangannya, larangan khamr tidak serta-merta turun sebagai bentuk pengharaman mutlak, melainkan merupakan tanggapan bertahap terhadap realitas sosial dan budaya masyarakat yang sudah terbiasa mengonsumsi khamr.²⁷

1. Tahap Pertama – *Pengenalan Bahaya dan Manfaat* QS. Al-Baqarah [2]: 219

“Pada keduanya (khamr dan judi) terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya.” Ayat ini menurut Abu Zayd

²⁶ Muhammad Yusuf Kasim, Hasyim Haddade, ‘Understanding Text and Context for Productive Reading: an Analysis of Abu Zaid’s Hermeneutics of the Qur’an’ ADDIN, Volume 15, Number 2, August 2021, 173-175

²⁷ Fina Izzatul Muna and Adi Rahmat Hidayatullah, “Posisi Asbabun Nuzul Dalam Kerangka Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd Dan Hasan Hanafi: Studi Kasus Ayat Tentang Larangan Khamr: Asbabun Nuzul in Nasr Hamid Abu Zayd and Hasan Hanafi’s Hermeneutics: A Case Study of Verses on the Prohibition of Khamr,” *Ulumul Qur’an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 5, no. 1 (2025): 125–39.

merupakan peringatan awal, bukan pelarangan. Ini mencerminkan pendekatan gradual terhadap perubahan sosial yang sensitif terhadap budaya minum khamr yang telah mengakar di masyarakat Arab.

2. Tahap Kedua – *Larangan Saat Shalat* QS. An-Nisa' [4]: 43

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mendekati shalat dalam keadaan mabuk, hingga kalian sadar apa yang kalian ucapkan” Di tahap ini, larangan mulai diberlakukan dalam situasi spesifik yakni saat hendak menunaikan ibadah shalat. Hal ini menurut Abu Zayd adalah strategi adaptif, mengajak masyarakat menjauhi khamr secara bertahap sesuai kesiapan sosiologis mereka.

3. Tahap Ketiga – *Pengharaman Mutlak* QS. Al-Maidah [5]: 90–91

“Sesungguhnya minuman keras adalah perbuatan keji dari perbuatan setan, maka jauhilah agar kamu beruntung.” “Setan bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu melalui khamr dan judi.” Ayat ini mengandung penegasan hukum: khamr haram secara total. Dalam pembacaan Abu Zayd, inilah bentuk final dari respon teks terhadap realitas sosial setelah masyarakat telah “dipersiapkan secara mental dan kultural” melalui ayat-ayat sebelumnya.

Contoh aplikatif penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd lainnya adalah menerapkan pendekatan *hermeneutika* kebahasaan dalam menafsirkan QS. Al-Alaq ayat 1–5. Penafsiran ini tidak hanya bertumpu pada aspek historis turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), tetapi juga memusatkan perhatian pada struktur linguistik teks, semantik, dan hubungan dialektis antara teks dan realitas sosial. Abu Zayd memperlakukan Al-Qur'an sebagai teks yang hidup dalam ruang budaya dan sejarah yang spesifik, sehingga tidak bisa dimaknai hanya secara literal atau normatif²⁸.

a. **Analisis Linguistik: Makna Kata “*Iqra*”**

Abu Zayd mengawali penafsirannya dengan menjelaskan kata “*iqra*” dalam ayat pertama. Kata ini tidak semata-mata dipahami sebagai perintah membaca secara literal. Ia mengaitkannya dengan makna raddada, yaitu “mengulang-ulang.” Pemahaman ini memperluas cakupan “membaca” sebagai tindakan internalisasi makna ilahi melalui repetisi, bukan sekadar membaca teks tertulis. Lebih dari itu, Abu Zayd mengkritisi pemahaman umum

²⁸ Neny Muthiatul Awwaliyyah and Tabrani Tajuddin, “Hermeneutika Kebahasaan Nasr Hamid Abu Zaid (Aplikasi Atas Penafsiran Qs. Al-Alaq 1-5),” *Al-Wajid: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2023): 549–61.

bahwa Rasulullah buta huruf. Ia menyatakan bahwa jawaban Nabi Muhammad “aku bukan orang yang bisa membaca” seharusnya ditafsirkan sebagai bentuk refleksi kejiwaan dalam kondisi terkejut dan takut, bukan sebagai pengakuan buta huruf. Dalam hal ini, ia mengusulkan terjemahan “*lan aqra*” (aku tidak akan membaca), sebagai ekspresi kegentaran Nabi saat berhadapan dengan malaikat.

b. Makna “*Rabbika*” dan Relasi Pendidik-Ciptaan

Ayat pertama berbunyi: “*Iqra’ bismi rabbika alladzī khalaq*”. Kata “*rabbika*” menunjukkan adanya hubungan personal antara Tuhan dan Nabi Muhammad, bukan sekadar Pencipta, melainkan Pendidik dan Pemelihara. Abu Zayd menafsirkan bahwa penggunaan bentuk kata *rabb* yang diikuti dengan kata ganti orang kedua (-ka) mengandung makna penguatan emosional bahwa Muhammad tidak sendiri dalam misi kenabian. Tuhan di sini tampil sebagai entitas yang membimbing dan melindungi. Makna ini diperkuat dalam ayat ketiga, “*Iqra’ wa rabbuka al-akram*”. Menurut Abu Zayd, pengulangan ini bukan tanpa fungsi, melainkan menunjukkan pergeseran dari aspek penciptaan menuju aspek pengajaran (*talīm*). Tuhan yang menciptakan manusia disebut juga sebagai Yang Maha Mulia (*al-akram*), memperkuat karakter-Nya sebagai sumber ilmu dan hikmah.

c. Relasi Bahasa, Realitas, dan Ideologi

Abu Zayd menggarisbawahi pentingnya mekanisme bahasa dalam menafsirkan teks Qur’ani. Ia menjelaskan bahwa teks bukanlah objek mati, melainkan entitas dinamis yang menyuarakan realitas. Kata *khalaq* (menciptakan) disebut dua kali: pertama, dalam bentuk umum (*khalaq*), dan kedua, secara spesifik dalam frasa *khalaq al-insān min ‘alaq* (menciptakan manusia dari segumpal darah). Pengulangan ini tidak hanya bersifat penekanan semantik, tetapi mencerminkan pergeseran makna dari penciptaan umum menuju penciptaan manusia secara spesifik sampai yang kemudian membuka jalan ke peran manusia sebagai penerima wahyu dan agen budaya.

d. Peran Pena dan Pengetahuan

Pada ayat “*allama bi al-qalam*” (yang mengajarkan dengan pena), Abu Zayd menjelaskan bahwa pena bukan hanya alat tulis, tetapi simbol epistemologis. Ini menandakan bahwa Al-Qur’an mendorong aktivitas kognitif dan intelektual. Lalu dilanjutkan dengan “*allama al-insān mā lam ya’lam* (mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya), yang

menunjukkan transformasi manusia melalui ilmu, sesuatu yang secara historis relevan dengan awal turunnya wahyu kepada Muhammad di Gua Hira, sekaligus simbol lahirnya umat yang berbasis ilmu.

e. Struktur Teks dan Fashilah (Akhiran Ayat)

Abu Zayd menunjukkan bahwa struktur QS. Al-‘Alaq dibagi dalam dua bagian berdasarkan huruf akhir (*fashilah*):

- 1) Dua ayat pertama diakhiri dengan huruf qaf,
- 2) Tiga ayat berikutnya dengan huruf mim.

Perbedaan akhir ini menurut Abu Zayd bukan kebetulan. Ia mencerminkan peralihan tema dari penciptaan menuju pengajaran dan ilmu. Struktur ini mendukung teori bahwa teks Al-Qur’an memiliki dimensi retorik dan poetik, dan harus ditafsirkan dengan mempertimbangkan aspek-aspek estetika dan semantik tersebut.

f. Teks sebagai Dialog Sosial

Dalam pandangan Abu Zayd, teks tidak bersifat satu arah. Ia menekankan pentingnya dialektika antara teks dan pembaca, atau antara wahyu dan realitas Nabi Muhammad. Teks bukan hanya menceritakan realitas, tetapi merekonstruksi dan merespons realitas sosial-psikologis yang sedang dihadapi oleh penerima wahyu pertama. Ini merupakan ciri khas hermeneutika Abu Zayd yang menolak pendekatan literal dan memilih membaca Al-Qur’an dalam konteks komunikasi antara Tuhan, teks, dan manusia.

E. Kontribusi Kritik Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Dinamika Tafsir

Nasr Hamid Abu Zayd membawa pembaruan penting dalam studi tafsir al-Qur’an melalui pendekatan hermeneutikanya. Ia beranggapan bahwa al-Qur’an bukan hanya teks suci yang absolut, tetapi juga sebuah teks historis-linguistik yang lahir dalam konteks budaya tertentu, sehingga tidak bisa dipahami hanya dari sisi doktrin, tetapi juga harus dikaji dari sisi kebahasaan, semiotik, dan konteks sosialnya. Abu Zayd memperkenalkan metode “*hermeneutika humanistik*” yang menekankan hubungan dialektis antara teks dan pembaca. Menurutnya, penafsiran (*ta’wil*) bukan sekadar mengungkap makna literal, melainkan juga menghubungkan makna teks dengan kondisi sosial dan budaya saat ini. Pendekatan ini menantang pemahaman tafsir tradisional yang cenderung menganggap makna teks sudah final dan tertutup. Dengan cara ini, tafsir menjadi lebih dinamis dan mampu menjawab tantangan

zaman modern. Salah satu kontribusi penting Abu Zayd adalah mengembalikan posisi teks (*al-nash*) sebagai pusat kajian ilmiah, bukan sekadar proof text (dalil) yang digunakan untuk legitimasi ideologi tertentu. Abu Zayd juga mengkritik pendekatan tafsir tradisional yang sering mengabaikan dimensi linguistik dan hanya fokus pada makna normatif. Ia menegaskan perlunya kesadaran ilmiah (*al-way al-'ilmi*) untuk membongkar makna tersembunyi dalam struktur teks²⁹.

Namun, pendekatan ini juga menuai kritik. Beberapa kalangan menilai relativisme yang ditawarkan Abu Zayd berpotensi meruntuhkan bangunan keilmuan Islam yang sudah mapan. Dengan menganggap semua tafsir relatif, Abu Zayd dinilai mengabaikan aspek wahyu sebagai kebenaran absolut dan hanya memandangnya dari perspektif manusiawi. Meski demikian, gagasannya tetap memicu diskusi penting dalam dunia tafsir modern mengenai bagaimana al-Qur'an bisa terus relevan di tengah perubahan sosial yang pesat.

KESIMPULAN DAN SARAN

Seperti dipaparkan sebelumnya bahwa betapapun bersifat suci dan berasal dari Tuhan, dalam analisisnya, Abu Zaid memosisikan teks Al-Qur'an sebagai teks bahasa yang bersifat kemanusiaan. Karena teks yang bersifat Ilahi itu telah menyejarah dan termanusiakan menjadi teks yang bersifat manusiawi yang tercermin karakteristiknya dalam bahasa tertentu, yaitu bahasa Arab. Sebagai teks linguistik dan produk budaya, Al-Quran adalah pantulan sosiologis suatu periode sejarah tertentu. Abu Zaid tidak menerapkan pembacaan itu hanya untuk teks-teks parsial saja, yang memang dapat menerima pengembangan makna tanpa harus menggugat kesucian Al-Qur'an, tetapi dia melampaui koridor dengan memberlakukan konsep dialektika makna-signifikan untuk semua jenis teks tanpa terkecuali. Termasuk ayat-ayat aqidah, pemaknaanya dijadikan relatif dan tergadai oleh tingkat kesadaran manusia dalam kacamata signifikan teks. Karena itu maknanya silih berganti sesuai perkembangan pemahaman. Maka dalam perkembangan berikutnya, sistem aqidah yang transenden sudah tak beroperasi lagi dan digantikan oleh kebenaran realitas empiris. Sehingga dengan konsep ini, maka kisah-kisah Al-Qur'an bukan lagi realitas historis, melainkan ungkapan-ungkapan sastra. Dengan demikian, akidah Islam dibangun di atas mitos sesuai kondisi kultural yang menyertainya dan ajaran Islam harus terus membentuk dirinya dan berkembang sesuai hukum realitas.

²⁹ Muhammad Saekul Mujahidin, "Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd Dalam Metode Perkembangan Tafsir Modern," *Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Quran Tafsir* 8, no. 1 (2023): 25–42, <https://doi.org/https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v7i1>.

Jika ini yang terjadi, semua ajaran-ajaran fundamental Islam yang ada di dalam Al Qur'an harus dirombak total dari makna hakikat kepada makna metafor. Demikianlah historisisme Abu Zaid telah mengubah hakikat menjadi metafor, melampaui makna kepada signifikansi karena harus menyertakan kehadiran 'makna' yang bersifat subyektif. Di sinilah titik kerapuhan pembacaan hermeneutis Abu Zaid terhadap teks Al-Quran. Jika pembacaan *hermeneutis* ini diaplikasikan dalam kajian Al-Quran, maka akan terkesan menafikan status kesakralan wahyu agar dapat dikomunikasikan kepada masyarakat. Demikian pula ajaran agama yang dipahami dengan struktur otoritas yang jelas harus dimanipulasi agar dapat dipahami dalam konteks budaya, sains dan kultur masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Al-Imām al-Shāfi'ī wa-Ta'sīs al-Idiyūlūjiyyah al-Wasaṭiyya*, 2nd ed. Cairo: Maktabat Madbūlī, 1996.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Critique of Religious Discourse (Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Originally Published in 1992). 2018. Translated by Jonathan Wright. New Haven: Yale University Press.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsa fī Ta'wīl al-Qur'ān 'Inda Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī [The Philosophy of Hermeneutics: A Study of Ibn 'Arabī's Hermeneutics of the Qur'an]*. 6th ed. Bayrūt–Ad-Dār al-Bayḍā': Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2007. First published 1983.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirasah Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Kairo: al-Haiyah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1990.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1990.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. London: Hindawi, 2017.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, Nelson, Esther R, "Voice of an Exile: Reflections on Islam," Westport: Praeger. (2004)
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, Seyyed Abdul Karim Al-Haidari, and Aida Talib. "Criticism of Religious Discourse According to Nasr Hamid Abu Zayd." *Journal of Contemporary Quranic Studies* 3, no. january (2024)
- Akbar, Ali, and Abdullah Saeed. 2022. "A Critique of the Concept of Ḥākimiyya: Nasr Hamid Abu Zayd's Approach." *Religions* 13: 1100. <https://doi.org/10.3390/rel13111100>

- Al-Akk, Khalid Abd al-Rahman. *Usul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*. Dimasq: Dar al-Nafais. (1986).
- Al-Dhahabiy, Muhammad Husain. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kaherah, Mesir: Maktabah Wahbah. (2000).
- Alfian, Muhammad. "Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd." *Islamika : Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 18, no. 01 (2020): 26–28. <https://doi.org/10.32939/islamika.v18i1.268>.
- Al-Qattan, Manna' Khalil. *Mabahith fi Ulum al-Quran*. Beirut: Muassasah al-Risalah Nasyirun. (2006).
- Awwaliyyah, Neny Muthiatul, and Tabrani Tajuddin. "Hermeneutika Kebahasaan Nasr Hamid Abu Zaid (Aplikasi Atas Penafsiran Qs. Al-Alaq 1-5)." *Al-Wajid : Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2023): 54–61.
- Bälz, Kilian, "Submitting Faith to Judicial Scrunity Through The Family Trial: The Abu Zayd Case." *Die Welt des Islams, New Series*, Vol. 37, Issue 2 (Jul., 1997), 135-136
<https://www.jstor.org/stable/1570812>
- El-Refae, Engy, 'Islam and Women's Rights: Abu Zayd's Hermeneutical Reading of the Quran', *Rowaq Arabi* 29 (1), 2024, 163-182, <https://doi.org/10.53833/QORY7955>.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*. 5th ed. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011.
- Falyouna, N. A. M.. ANALYTICAL STUDY ON NASR HAMID ABU ZAYD'S UNDERSTANDING OF RELIGIOUS TEXTS IN ISLAM. *Journal of Al-Tamaddun*, 15(2), (2020), 45–55. <https://doi.org/10.22452/JAT.vol15no2.4>
- Hirschkind, Charles. "Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd." *Stanford Humanities Review* 5, no. 1 (1995): 35–49.
- Ismail, Faisal Husen. "Quranic Perspective on Disaster Management: Analysis from Prophet Yusuf AS History." *International Conference on Islamic and Muhammadiyah Studies*, 2022, 187–95. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.220708.024>.
- Kasim, M. Y, & Haddade, H. Understanding text and context for productive reading: An analysis of Abu Zaid's hermeneutics of the Qur'an. *ADDIN*, 15(2), 2021. 153–196.
- Moch, Michal. "A Critical Rereading of Islamic Thought Nasr Abū Zayd" Kazimierz Wielki University Publishing Office, 2017
- Mufid, A., Massoweang, A.K., Mujizatullah, M., Muslim, A. & Yani, Z., 2023, 'Rereading Nasr Hamid Abu Zayd's method of interpreting religious texts', *HTS Teologiese*

-
- Studies/Theological Studies* 79(1), a8102. <https://doi.org/10.4102/hts.v79i1.8102>
- Mujahidin, Muhammad Saekul. “Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd Dalam Metode Perkembangan Tafsir Modern.” *Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Quran Tafsir* 8, no. 1 (2023): 25–42. <https://doi.org/https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v7i1>.
- Muna, Fina Izzatul, and Adi Rahmat Hidayatullah. “Posisi Asbabun Nuzul Dalam Kerangka Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd Dan Hasan Hanafi: Studi Kasus Ayat Tentang Larangan Khamr: Asbabun Nuzul in Nasr Hamid Abu Zayd and Hasan Hanafi’s Hermeneutics: A Case Study of Verses on the Prohibition of Khamr.” *Ulumul Qur’an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 5, no. 1 (2025): 125–39.
- Rahman, Yusuf. *The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur’ān* (Ph.D. thesis). Montreal: McGill University. 2001
- Saeed, Abdullah. “Interpreting Quran Toward Contemporary Approach”, (London and New York: Taylor & Francis Group), 2006
- Saleh, Walid A, “[The Formation of the Classical Tafsīr Tradition](#): The Qur’ān Commentary of al-Tha’labī (d. 427/1035)” [Brill: Texts and Studies on the Qur’ān, Volume: 1](#), 2024, 1. https://doi.org/10.1163/9789047412564_003
- Shihab, Muhammad Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’an*. 2nd ed. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- Tamer, G. "Nasr Hamid Abu Zayd". *International Journal of Middle East Studies*, 43(1), (2011), 193–195. doi:10.1017/S0020743810001558