KONSEP WAHYU MENURUT NASṢR HĀMID ABŪ ZAYD DALAM *MAFHŪM AN-NASṢ DIRĀSAH FI 'ULŪM AL-QUR'AN*

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar
Sarjana Theologi Islam (S.Th.I)

Oleh :

M. IRSYADUL 'IBAD

NIM : 9853 2583

JURUSAN TAFSIR HADIS

FAKULTAS USHULUDDIN

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA

2003

Drs. H. Moh. Fahmie M. Hum.
Abdul Mustaqim, M.Ag
Dosen Fakultas Ushuluddin
IAIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

A. NOTA DINAS

Lamp : 6 Eksemplar Skripsi
Hal : Skripsi Sdr M. Irsyadul 'Ibad

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Kalijaga
Di
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb

Setelah kami membaca, meneliti dan mengoreksi serta memberikan perbaikan-perbaikan seperlunya terhadap skripsi saudara :

Nama	: M. Irsyadul 'Ibad
Nim	: 9853 2583
Jurusan	: Tafsir Hadis
Fakultas	: Ushuluddin
Judul Skripsi	: Konsep Wahyu Menurut Naṣr Hāmid Abū Zayd Dalam *Mafhūm An-Naṣṣ Dirāsah Fi 'Ulūm Al-Qur'ān*

Maka dengan ini kami sebagai pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara M. Irsyadul 'Ibad tersebut diatas dapat diterima dan sudah layak diajukan untuk diujikan pada sidang Munaqasyah Fakultas Ushuluddin dalam waktu sesingkat-singkatnya.

Sekian dan terima kasih

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Yogyakarta, 8 Juni 2003

Pembimbing I	Pembimbing II
Drs. H. Moh. Fahmie M. Hum	Abdul Mustaqim, M.Ag
NIP 150 088 748	NIP. 150 282 514

DEPARTEMEN AGAMA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN
Jl. Masrda Adisucipto - YOGYAKARTA - Telp. 512156

PENGESAHAN
Nomor :IN/1/DU/PP.00.9/716/2003

Skripsi dengan judul : *Konsep Wahyu Menurut Nasr Hāmid Abū Zayd Dalam Mafhūm an-Nass Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān.*

Diajukan oleh :

1. Nama : M. Irsyadul Ibad
2. NIM : 98532583
3. Program Sarjana Strata 1 Jurusan : TH

Telah dimunaqasahkan pada hari : Senin, tanggal: 23 Juni 2003 dengan nilai : 90 (A) dan telah dinyatakan syah sebagai satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Agama 1 dalam ilmu : Ushuluddin.

PANITIA UJIAN MUNAQASAH :

Ketua Sidang	Sekretaris Sidang
Drs. H.M. Achmadi Anwar, MM	Drs. Indal Abror, M.Ag
NIP. 150 058 705	NIP. 150 259 420
Pembimbing I	Pembimbing II
Drs. H.M. Fahmie, M.Hum	Abdul Mustaqim, M.Ag
NIP. 150 088 748	NIP. 150 282 514
Penguji I	Penguji II
Drs. H. Fauzan Naif, MA	Ahmad Baidowi, M.Si
NIP. 150 228 609	NIP. 150 282 516

Yogyakarta, 23 Juni 2003
DEKAN

Dr. Djam'annuri, MA
NIP. 150 182 860

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العا لمين ، الصلا ة والسلا م على سيد نا محمد و على اله و اصحابه و امته المطيعين فى سبيل الله اجمعين

Puji syukur kepada Allah SWT, Dzat yang senantiasa mengkaruniakan rahmat dan hidayah-Nya kepada seluruh makhluk di alam semesta ini. Salawat serta Salam semoga terlimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW yang telah merubah peradaban manusia di bawah tradisi Islam. Atas segala kebesaran-Nya itulah penulisan skripsi ini dapat terselesaikan dengan lancar, sekalipun segala kesulitan dan rintangan terus menghadang.

Penyusun tidak lupa pula mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah turut berjasa dalam penyelesaian tulisan ini, khususnya kepada:

1. Bapak Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogjakarta.
2. Dekan, Pembantu Dekan, Penasehat Akademik dan beserta para dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta..
3. Selaku Pembimbingku, Bapak Fahmi yang arif, yang selalu menasehati untuk *concern* dan fokus dalam proses belajar mengajar, dan mengajariku tuk selalu sabar, ramah, sederhana, tawadu' dan arif dalam menjalani kehidupan. Dan Bapak Mustaqim yang banyak mengobarkan semangat berdiskusi, berdebat dan mengajariku untuk selalu "tertantang", optimis, agresif dalam proses penulisan skripsi ini.

4. Ramanda, Ibunda, Kakanda mbak Jun, Kak Wafa dan seluruh lingkaran keluargaku yang terus-menerus "mengganggu" memotivasi dan mensupport segala aktivitas pengembaraan intelektual, emosional dan spiritualku. Yang tak lain hanya demi kematangan dan kedewasaanku dalam berfikir, bertindak, berkreasi, dan menemukan "eksistensi" diriku sendiri.
5. 'Yang selalu hadir dalam ketidakhadiran', 'Sederhana dalam ketidakmengertian', Sahabat kekasihku yang menjadi energi dasar dan tunggal dalam pangkuan hidupku.
6. Tuk teman-teman kelas TH 1 '98 (Welaka Eka Teha), dengan keberadaan dan kehadiran kalian semua dalam suatu masa, ruang, kutemukan kenangan dan nostalgia yang tak pernah terlupakan dalam goresan tinta sejarahku. Hanya kata-kata *matur nuwun, sakalangkong* yang bisa kupersembahkan dan sekali lagi 'Selamat Jalan Semuanya....
7. Sahabat-sahabatku dalam pangkuan PMII khususnya Korps Semanggi, dengan semangat kehangatan dan keceriaan kalian semua yang mengantarkanku selalu berproses, berimajinasi dan berkreasi, Ku temukan diriku sendiri...Selamat berproses. Semoga sejarah dan masadepan menyertai kalian..
8. *De' ca kanca, tan taretan* di Komplek POLRI GOWOK dan PAPRINGAN, yang selalu "mengganggu" dalam keseriusan dan ketidakseriusanku, "usil" dalam konsentrasiku, longor, ketawa, gojlok menggojlok dan saling ngerjain. Itulah kekhasan yang tak bisa dilupakan menghantuiku. Semoga dipertemukan lagi di "Dunia Lain".

Akhirul Kalam, semoga karya ini dapat bermanfaat dan memberikan kontribusi yang berarti dalam khazanah keilmuan Islam. Tidak lupa pula segala partisipasi dari segenap pihak yang membantu dalam penulisan skripsi ini menjadi amal kebajikan dan diridloi Allah SWT. Amin

Jogjakarta, 8 Juni 2003

Penulis

M. Irsyadul 'Ibad

ABSTRAK

Para ulama--sebagaimana dikutip Amīn al-Khuli--membagi khasanah intelektual Islam ke dalam tiga bagian: 1. Ilmu yang matang dan final yaitu ilmu nahwu dan ilmu ushul. 2. Ilmu yang matang tetapi belum final yaitu ilmu fiqh dan ilmu hadits. 3. Ilmu yang belum matang dan belum final yaitu ilmu bayan dan ilmu tafsir.

Apabila kita lihat pembagian ini, barangkali kita boleh berbangga bahwa ilmu yang berkaitan langsung dengan al-Qur'an (yakni tafsir) masuk dalam kategori ilmu yang belum matang atau final. Ini berarti masih terbuka lebar peluang untuk mengadakan pembaharuan terus menerus baik menyangkut penafsiran ayat-ayat tertentu maupun perangkat metodologinya (baca: *ulūm al-tafsīr/al-Qur'ān*). Namun demikian pembaharuan ilmu-ilmu al-Qur'an masih dihadapkan pada: terjadinya perluasan wilayah tak terpikirkan (meminjam istilah Arkoun) dimana terdapat wilayah-wilayah yang tidak boleh dijamah serta dilanggar oleh pikiran-pikiran kritis ilmiah. Hal demikian tampak sekali pada kasus yang menimpa Naṣr Abū Zaid. Celakanya lagi pengganjalan-pengganjalan ini tidak semata-mata berrsifat akademis tetapi mengarah pada upaya-upaya politis terentu. Terlepas dari kontroversi tersebut skripsi ini hendak secara khusus memperbincangkan upaya rekonstruksi ilmu-ilmu al-Qur'an (*ulūm al-Qur'ān*) yang ditawarkan Abū Zaid. Untuk itu tulisan ini lebih banyak mendiskusikan gagasan-gagasan tersebut dalam masterpiece-nya *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān* disamping juga merujuk pada karya-karyanya yang lain.

Ilmu-ilmu al-Qur'an disebut ilmu induk dan yang menjadi obyek adalah teks al-Qur'an. Dalam teori bahasa, teks menggunakan bahasa, sementara bahasa adalah sistem tanda berupa simbol. Bahasa merupakan simbol realitas yang diabstraksikan dalam pikiran. Untuk bisa mengkomunikasikan hasil abstraksi, dipergunakan simbol berupa bahasa. Karena itu bahasa tidak lepas dari realitas dan kebudayaan dalam ruang dan waktu. Maka tak dapat dibantah al-Qur'an juga tidak bisa lepas dari realitas dan budaya setempat, karena ia telah memilih instrumen kebudayaan (bahasa) ruang dan wilayah yang memiliki kebudayaan tertentu. Artinya, terjadi dialog antara al-Qur'an dan realitas-budaya masyarakat Arab saat itu sesuai dengan tingkat pemahamannya. Apalagi ia merupakan *risālah* yang mengandaikan penyampaian pesan-pesan yang harus difahami oleh penerimanya.

Analisis teks digunakan untuk mengkaji (bukan mengaji) al-Qur'an karena beberapa pertimbangan: (1) Allah SWT sebagai penyampai pesan tidak bisa dikaji secara ilmiah untuk menangkap makna pesan-pesannya, sehingga kajian-kajian terhadapnya hanya akan menjerumuskan pada stetemen-statemen retorik (*al-aqāwilah al-khithābiyah*) yang menyimpang dari tugas ilmiah; (2) kajian ilmiah yang memerlukan data-data empiris hanya bisa dilakukan pada fenomena realitas-budaya baik pada penerima (Nabi dan masyarakat) serta medium yang digunakan (bahasa).

Akhirnya, penelitian ini akan mencoba melihat bagaimana Naṣr Ḥāmid Abū Zayd melihat wahyu sebagai konsep dari bahasa yang berdialektika dengan realitas-budaya Arab, sebagai konteks turunnya al-Qur'an. Bahwa teks (al-Qur'an) terbentuk dari realitas-budaya dan membentuknya. Al-Qur'an mengambil bahan-bahan dari realitas-budaya (katakanlah: Arab) kemudian membentuk realitas-budaya tertentu.

DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
KATA PENGANTAR	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	ix
ABSTRAKSI	xiii
DAFTAR ISI	xiv
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Pembatasan dan Rumusan Masalah.....	8
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	9
D. Telaah Pustaka	10
E. Metode Penelitian.....	15
F. Sistematika Pembahasan.....	17
BAB II. DESKRIPSI WAHYU DALAM BERBAGAI PARADIGMA	19
A. Paradigma Teosentris.....	22
B. Paradigma Antroposentris.....	32

BAB III. PROFIL NASṢR HAMID ABU ZAYD DAN

MAFHŪM AL-NASṢ DIRĀSAH FI 'ULŪM AL-QUR'ĀN... 54

A. Sketsa Biografi dan Latar Belakang Intelektual 54

B. Karya-karya Intelektual Naṣr Hāmid Abu Zayd 63

C. Tema-tema Pokok *Mafhūm al-Naṣṣ* dan Klasifikasinya 66

D. Eksperimentasi Metodologis Naṣr Hāmid Abu Zayd 80

1. Produksi Teks : Antara Wahyu dan Produk Budaya 84

2. Intertekstualitas dan Pluralitas Teks 95

BAB IV. KONTRUKSI WAHYU MENURUT

NASṢR HAMID ABU ZAYD 98

A. Wahyu Sebagai Proses Komunikasi 100

B. Komunikasi Manusia dengan Jin 104

C. Wahyu Al-Qur'an 108

D. Risalah dan Balagh 116

E. Beberapa Implikasi Konsep Wahyu

Naṣr Hāmid Abu Zayd 119

1. Konsep *Makkī* dan *Madanī* 120

2. Konsep *Asbāb an-nuzūl* 123

3. Konsep *Nāsikh* dan *Mansūkh* 127

BAB V. PENUTUP 130

A. Kesimpulan 130

B. Saran-saran 133

C. Penutup 134

DAFTAR PUSTAKA 135

CURICULUM VITAE .....

BAB I

PENDAHULUAN

"Baik jiwa maupun kata-kata, baik isi maupun bentuknya adalah suci dan diwahyukan".[1]
(Seyyed Hossein Naṣr)

A. Latar Belakang Masalah

Dari tinjauan kritik historis dan literatur, umat Islam paling beruntung karena transmisi al-Qur'an sejak dari lisan Muhammad sampai dalam bentuk kitab yang dijumpai hari ini memiliki mata-rantai yang sangat akurat, suatu kelebihan yang tidak dimiliki oleh sejarah kitab suci agama lain.[2]

Dari pandangan teologis, hal itu diyakini oleh umat Islam sebagai karya dan tanggung jawab Allah sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an sendiri, bahwa Allah telah menurunkan al-Qur'an pada Muhammad dan Dia akan menjaganya.[3] Dan juga yang menarik dari ayat dimaksud, Allah menggunakan kata "Kami" dalam pemeliharaan al-Qur'an yang oleh kalangan ahli tafsir kata "Kami" biasanya mengandung makna adanya keterlibatan atau campur tangan manusia di dalamnya. Artinya, secara tersamar sesungguhnya al-Qur'an sendiri

---

[1] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press, 1986), hlm. 19.

[2] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama : Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta : PARAMADINA, 1996), hlm. 111.

[3] Q.,s. al-Hijr/15:9: "Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Qur'an, dan Kami pula yang menjaganya (memeliharanya)".

memberikan akomodasi bagi telaah historis dan sosiologis mengenai proses transmisi al-Qur'an dari generasi ke generasi untuk menjaga otentisitasnya.[4]

Wahyu diturunkan dalam rentang waktu dua puluh tiga tahun. Dengan demikian, ia bukanlah fenomena instan atau terjadi dalam waktu yang sangat singkat. Ayat-ayat al-Qur'an diwahyukan secara berangsur-angsur. Periode antara wahyu yang satu dengan wahyu lainnya kadang-kadang sangat lama. Namun dengan melihat ke belakang, dapat disaksikan bahwa berangsur-angsurnya wahyu ini mengandung makna penting bagi keberhasilan misi Muhammad. Berangsur-angsurnya pewahyuan merupakan salah satu rahasia dinamisme historis, sosial, dan moralnya.[5]

Dalam literatur *'Ulūm al-Qur'ān* kata *al-waḥy, al-nuzūl* dan *al-inzāl*[6] dijadikan terminologi khusus untuk melukiskan konsep wahyu dan proses

---

[4] Komaruddin Hidayat, *op.cit.*, hlm.112.

[5] Dari sudut pandang tiga rangkap—historis, sosial, dan moral—seandainya al-Qur'an dihadirkan seperti kilatan cahaya dalam kegelapan jahiliah, maka bekas apakah yang dapat ia berikan? Apa artinya sejarah Nabi seandainya dia menerima sebuah wahyu sekali jadi yang mencakup seluruh al-Qur'an? Jika diwahyukan sekali jadi, ia mungkin dengan cepat menjadi "kata" yang tak punya daya gerak , pikiran yang mati, atau dokumen keagamaan belaka dan bukan merupakan sumber dan inspirasi yang terus mengalir bagi sebuah peradaban. Lihat Malik Ben Nabi, *Fenomena al-Qur'an: Pemahaman Baru Kitab Suci Agama-agama Ibrahim* (Bandung: Penerbit Marja', 2002), hlm. 91.

[6] Sejauh Pengetahuan penulis, setidaknya terdapat tiga istilah judul yang digunakan ulama' ***'Ulūm al-Qur'ān*** dalam menjelaskan konsep wahyu. ***Pertama***, menggunakan istilah *al-wahy* saja untuk menerangkan seluruh aspek yang berkaitan dengan turunnya al-Qur'an, seperti dalam karya Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*. ***Kedua***, membedakan antara cakupan *al-wahy* dan *al-nuzul*. *Al-Wahy* pada umumnya mencakup definisi dan penjelasan secara ilmiah atas kemungkinan terjadinya wahyu. Sementara *al-nuzūl* menjelaskan proses pewahyuan dengan berbagai tahapan dan tata caranya. Model ini dapat dijumpai dalam, misalnya, *Manāhil al-'Irfān Fi 'Ulūm al-Qur'ān* karya Al-Zarqānī; *Al-Madkhali Dirāsah al-Qur'ān* karya Muhammad Ibn Muhammad Abū Syuhbah. ***Ketiga***, alur yang tidak mengikuti kedua model diatas . Ini terlihat misalnya, dalam *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān* karya *Mannā' al-Qaṭṭān* dan *Dirāsāt Fi'al-Qur'ān wa al-Sunnah* karya Ahmad Jamal al-'Umri.

pewahyuan kalam Allah baik pada tahap—meminjam istilah Naṣr Hāmid Abū Zayd—komunikasi vertikal maupun horizontal.[7]

Konsep wahyu merupakan tema penting dalam wacana *'Ulūm al-Qur'ān* yang hingga kini masih menyisakan banyak ruang dan waktu bagi pemikiran kreatif-progresif dan liberal. Pembahasan dan eksplorasi konsep wahyu tidak pernah berhenti dan diam untuk selalu digali dan diperdebatkan oleh Ulama' sejak dulu hingga saat ini. Berbagai pemikiran dan penafsiran yang selalu berbeda dan bahkan kontroversial tampil ke permukaan dan menantang penulis, menunjukkan betapa tema ini penting dan relevan untuk selalu digali secara serius dan komprehensif.

Konsep wahyu dapat dianggap sebagai konsep sentral bagi teks itu sendiri.[8] Karena ia merupakan sebutan bagi al-Qur'an sendiri, di samping nama-nama lain seperti *al-Dziḳir* dan *al-Kitāb.*[9]

Dalam mengkaji konsep wahyu ini, setidaknya ada beberapa faktor penting dalam wacana *'Ulūm al-Qur'ān* untuk selalu diperhatikan. *Pertama,* kajian tentang konsep wahyu merupakan tema sentral dan menjadi pijakan dasar bagi tema-tema *'Ulūm al-Qur'ān* yang lain.[10] Sebab pemahaman yang benar dan memadai tentang konsep wahyu mampu membentuk kualitas iman seseorang

---

[7] Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maſhūm al-Naṣṣ: Dirāsah Fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1994), hlm. 48.

[8] *Ibid.*, hlm. 31.

[9] Untuk lebih lengkapnya tentang nama-nama tersebut, lihat al-Suyūthi, *Al-Itqān Fi Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al Fikr, 1979), juz 1, hlm. 50.

[10] Muhammad 'Abdul 'Adhim al-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān Fi 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.:'Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakahu, tt.), hlm. 40.

menjadi sempurna,[11] dan bahwa wahyu (kitab) adalah sesuatu yang diwahyukan, dimanifestasikan, disingkapkan atau diumumkan. Ia adalah sebuah pencerahan, sebuah bukti atas realitas dan sebuah penegasan kebenaran, serta sebuah tanda yang jelas, makna atau signifikansi bagi seorang pemerhati, yang harus diamati, direnungkan dan dipahami. Wahyu memperkaya pengetahuan, petunjuk dan kesejahteraan manusia serta membebaskan pikiran-pikiran, moral, dan emosi-emosi yang terbelenggu dan meninggikan harkat dan martabat manusia yang tertindas oleh kekuatan-kekuatan kezaliman, tirani dan takhayul.[12]

Kedua, dengan kajian ini dapat menangkal dan menghapus keraguan orang-orang yang ingkar terhadap wahyu baik yang dilakukan oleh orang-orang jahiliah ataupun orang modern yang selalu berusaha untuk menimbulkan keraguan mengenai wahyu dengan sikap keras kepala dan sombong.[13] *Ketiga,* beberapa tahapan dan "cara-cara pewahyuan" masih membuka pemikiran dan penafsiran yang interpretatif dan spekulatif, khususnya prosedur yang memungkinkan komunikasi dapat terjadi antara dua pihak yang tidak terkait dalam satu taraf eksistensi yang sama, yaitu antara cara komunikasi Allah dan malaikat Jibril, dan komunikasi malaikat Jibril dan Nabi Muhammad.[14]

---

[11] Muhammad Ibn Muhammad Abū Syuhbah, *Al-Madkhāl li Dirāsah al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992), hlm. 44.

[12] Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi* (Yogyakarta: LkiS, 2000), hlm. 9-10.

[13] Mannā' Khalil al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terj. Mudzakir AS (Jakarta: P.T. Pustaka Litera AntarNusa, 1996), hlm. 50.

[14] Naṣr Hāmid Abū Zayd, *op. cit.*, hlm. 45.

Dalam mengkaji kompleksitas dan beragamnya pemikiran tentang wahyu, sebagaimana gambaran di atas, setidaknya menurut penulis, secara garis besar dapat dikategorikan selama ini para intelektual muslim menempuh dua pendekatan yang berbeda, yaitu *naqlī* dan *'aqlī.*[15] Yang *pertama,* mengurai dan menjelaskan proses pewahyuan berdasarkan pedoman al-Qur'an dan hadis dengan mengabaikan aspek rasional.

Berbeda dengan golongan yang *kedua,* mengeksplorasi konsep wahyu dengan menekankan aspek rasional terhadap berbagai dalil-dalil. Ulama' dalam golongan ini tidak berarti menanggalkan petunjuk al-Qur'an dan hadis melainkan justru berangkat darinya mereka mencoba merangkai berbagai petunjuk menjadi satu kesatuan yang rasional dan sistematis. Berbagai analisis dan beragam metode yang dilakukan, kerapkali mengadopsi dan mengkombinasikan dengan teori-teori Barat, guna memperoleh satu pemahaman yang komprehensif dan rasional-ilmiah dari berbagai argumen yang ada. Intelektual Muslim yang termasuk dalam kategori kedua ini, misalnya, Naṣr Hāmid Abū Zayd, Fazlur Rahman, dan Toshihiko Izutsu.[16]

---

[15] Kedua istilah ini diadopsi dari dua mazhab besar yang berkembang dalam wilayah tafsir yaitu, *tafsīr bi al-ma'tsūr* (naqlī) dan *tafsīr bi al-ra'y* ('aqlī). *Tafsīr bi al-ma'tsūr* adalah tafsir yang lebih menekankan pada penjelasan ayat al-Qur'an, hadis Nabi dan riwayat sahabat maupun tabi'in. Sedang *tafsīr bi al-ra'y* adalah tafsir yang menekankan kekuatan akal atau ijtihad *mufassir* yang di dasarkan pada penguasaannya atas seperangkat ilmu tafsir. Lihat Muhammad Husain al-Zahābi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (t.tp.: tp., 1976), hlm. 152 dan 255.

[16] Dengan pendekatan historis-sosiologis dan model analisis wacananya, Naṣr Hāmid menguak fenomena pewahyuan al-Qur'an yang ternyata terkait erat dengan rasionalitas tradisi Arab pra-Islam, yaitu melalui sya'ir dan praktek perdukunan. Lebih lanjut baca: Naṣr Hāmid Abū Zayd, *op. cit.*, bab I(konsep wahyu) dan akan dibahas detail dalam bab IV nanti. Sementara Fazlur Rahman melalui pendekatan psikologis menjelaskan bahwa pewahyuan al-Qur'an sangat erat hubungannya dengan kepribadian Nabi Muhammad. Lihat Fazlur Rahman, *Islam,* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 31-36; *Tema Pokok al-Qur'an,* terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1996), hlm. 117-153 (bab 5). Sedangkan Toshihiko Izutsu, Ulama' yang lebih

Sementara itu Naṣr Hāmid Abū Zayd, seorang pemikir kontroversial asal Mesir,[17] menempuh pendekatan yang berbeda guna menjelaskan konsep wahyu dan pewahyuan al-Qur'an. Berangkat dari asumsi bahwa teks (baca: al-Qur'an) memiliki hubungan dialektis dengan realitas-budaya, yakni terbentuk dari realitas-budaya dan membentuknya. Al-Qur'an mengambil bahan-bahan dari realitas-budaya (katakanlah: Arab) kemudian membentuk realitas-budaya tertentu.[18]

Kata wahyu berlaku bagi semua teks keagamaan yang mengandung titah Allah. Tapi dari sisi lain, pengertian dasar secara bahasa, wahyu adalah setiap proses komunikasi yang mengandung jenis pemberian informasi (*kull 'amaliyāh ittishāl tatadlamman nau'ān min al-I'lām*).[19]Tapi proses tersebut juga terkait dengan karakter tertentu, yaitu : *pertama,* disampaikan secara samar dan rahasia;

---

dulu dari Nasr Hamid, yang berasal dari Tokyo membedah konsepsi wahyu al-Qur'an melalui pendekatan struktur semantik dan analisisnya tidak jauh beda dengan Naṣr Hāmid, mengenai praktek perdukunan. Lihat Toshihiko Izutsu, *op. cit.*, hlm. 165. Bab VII.

[17] Dia adalah guru besar Bahasa Arab dan Studi al-Qur'an di Universitas Kairo Mesir, sekaligus sebagai dosen tamu di Universitas Leiden sejak (1955). Meraih gelar M.A. di American University Cairo (1975) dengan tesis *Al-Ittijāh al-'Aqlī Fī al-Tafsīr. Dirāsat Fī Qadlayāt al-Majāz 'inda al-Mu'tazilah.* Meraih gelar Doktor di bidang Studi Islam dan Arab di Universitas yang sama (1981) dengan disertasi: *Falsafah al-Ta'wīl: Dirāsah Fi Ta'wil al-Qur'ā 'inda Muhy al-Din Ibnu-'Arabī* dengan predikat terbaik (*martabah al-ūla).*

[18] Hubungan dialektik yang rumit *('alāqah jadāliyah mu'aqqadah)* dan menembus hipotesis ideologis tentang teks di era sekarang ini dijadikan sebagai kerangka teoritik analis teks. Lihat Nasr Hāmid. op.*cit.*, hlm. 25. Tesis ini merupakan salah satu pemikiran Nasr yang dianggap kontroversial sehingga memunculkan perdebatan sengit antara yang pro dan kontra. Dengan tesis ini, Nasr telah dianggap melecehkan al-Qur'an dan telah keluar dari kaidah ilmiah serta menghina agama oleh mereka yang menentangnya. Lihat Hilman Latief, "Hermeneutika Kritis: Kritik Wacana Keagamaan Dalam Memahami Teks Al-Qur'an (Telaah Terhadap Pemikiran Naṣr Hāmid Abū Zayd)," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogykarta, 1999, hlm. 51.

[19] Kata lain yang dimasukkan dalam makna wahyu adalah *isyarat, ilham, Ima', kalam, dan kitabah* tapi semuanya dalam lingkup proses komunikasi. Lihat Naṣr Hāmid Abū Zayd, *loc. cit.*.

kedua, pengirim pesan (*mursil*) dan penerima (*mustaqbal*) menggunakan medium khusus yang dimiliki bersama; *ketiga,* pihak ketiga tidak mampu terlibat atau menangkap proses komunikasi tersebut, sebatas tahu bahwa terjadi komunikasi antar kedua belah pihak.[20] Kata wahyu dengan karakter tersebut telah umum dalam realitas-budaya Arab, seperti dicontohkan Naṣr Ḥāmid tentang sya'ir Al-Qamah, proses komunikasi dalam kisah Nabi Zakariya dan Siti Maryam dalam al-Qur'an.

Bagi penulis, disinilah urgensi menghadirkan pemikiran Naṣr Ḥāmid mengenai konsep wahyu yang merupakan tema sentral bagi teks itu sendiri dan 'ulum al-Qur'an. Di sini akan terlihat bagaimana Naṣr Ḥāmid melihat wahyu sebagai konsep dari bahasa yang berdialektika dengan realitas-budaya Arab, sebagai konteks turunnya al-Qur'an.

Dalam kajian konsep wahyunya, Naṣr Ḥāmid berusaha untuk melepaskan diri dari kungkungan kesakralan yang sering menjebak manusia pada kultus al-Qur'an. Tapi juga penting dicatat, bahwa ia sama sekali tidak bermaksud mengingkari keilahian al-Qur'an, karena melihat al-Qur'an sebagai teks—seperti teks sastra lainnya—tidak terkait dengan keimanan terhadap keilahian al-Qur'an. Ia merupakan bidang lain, bukan bidang analisis teks.

Kajian dengan pendekatan ini juga tidak dimaksudkan menjawab semua persoalan yang ada, tapi sebatas langkah awal suatu kajian ilmiah terhadap bidang yang *sophistacated* yang selalu mendengungkan bahwa tidak ada ruang

---

[20] Karakter tersebut menjadi dasar pemahaman tidak hanya secara leksikal, tapi juga kultural sehingga dialektika teks dengan realitas-budaya menjadi jelas. Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *op. cit.*, hlm. 32.

bagi pendapat baru. Selain itu, ia juga tidak dimaksudkan untuk memonopoli kebenaran (*imtilāk fī al-haqīqah*), tapi sebatas upaya dengan kemampuan yang ada secara ilmiah dan humanistik.[21]

B. Pembatasan dan Rumusan Masalah

Pembahasan dalam rumusan masalah ini difokuskan pada satu aspek kajian penting yaitu mengenai konsep wahyu yang ditawarkan oleh Naṣr Hāmid Abū Zayd, dan pada aspek yang lain juga membedah dan mengeksplorasi konsep dan basis metodologi yang menjadi pisau analisa dalam menelorkan konsep dan wacana baru bagi kajian *'Ulūm al-Qur'ān atau Ilmu tafsir* yang sifatnya *fleksibel* dan selalu relevan serta kontekstual dalam menangkap setiap *episteme* dan semangat zamannya.

Berdasarkan potret latar belakang masalah di atas maka penulis perlu merumuskan point-point rumusan masalah sebagai acuan dalam penelitian nanti sebagai berikut :

1. Bagaimana konsep wahyu menurut Naṣr Hāmid Abū Zayd ?
2. Apa metode yang digunakan ?
3. Apa implikasi konsep wahyu Naṣr Hāmid Abū Zayd terhadap tema-tema *'Ulūm al-Qur'ān* ?

---

[21] Naṣr Hāmid Abū Zayd, *op. cit.*, hlm. 19.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Dengan mengajukan beberapa rumusan masalah di atas, penelitian ini ditujukan untuk :

1. Mengetahui lebih jauh dan detail konsep wahyu yang ditawarkan oleh Naṣr Hāmid Abū Zayd.
2. Mendalami apa metode yang digunakan dalam mengelaborasi konsep wahyunya.
3. Menjajaki sejauhmana impilikasi konsep wahyu Naṣr Hāmid terhadap tema-tema *'Ulūm al-Qur'ān.*

Dengan tujuan penelitian di atas, penulis mengelaborasi gagasan baru Naṣr Hāmid tentang konsep wahyu al-Qur'an yang mungkin belum pernah dilakukan oleh intelektual Muslim sebelumnya. Bagaimana Naṣr Hāmid memberikan makna baru terhadap wahyunya dengan menggunakan cara atau metode tertentu. Karena itu, penelitian ini juga bermaksud mengetahui metode yang dipakai Naṣr Hāmid. Setiap konsep baru biasanya dibarengi oleh berbagai implikasi terhadap konsep-konsep lama dalam persoalan yang sama.

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memiliki kegunaan yang bersifat teoritis dan praktis sekaligus. Secara teoritis, penelitian ini merupakan satu sumbangan sederhana bagi pengembangan studi *'Ulūm al-Qur'ān,* terutama karena ia mengkaji tema sentral bagi tema-tema *'Ulūm al-Qur'ān.* Secara praktis, pengenalan tentang konsep wahyunya ini diharapkan memiliki implikasi yang bersifat "emansipatoris", terutama karena metodologi tersebut berkepedulian pada upaya pembebasan manusia dari hegemoni pemikiran yang terdapat dalam

wacana keagamaan. Di samping itu, penelitian ini diharapkan pula dapat memperkaya khazanah kepustakaan mengenai isu-isu kontemporer, terutama makna baru dari konsep wahyu yang ditawarkan Naṣr Hāmid Abū Zayd.

Akhirnya, yang tak kalah pentingnya, penelitian ini juga memiliki kegunaan formal, yaitu untuk memenuhi sebagian persyaratan guna meraih gelar kesarjanaan S.1. di bidang Tafsir Hadis pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

D. Telaah Pustaka.

Sebagai sebuah teks, al-Qur'an tidak pernah kering, usang, apalagi habis. Ibarat sebuah puisi dan tanda, al-Qur'an tidak pernah berhenti dan membeku, tetapi selalu mengajak para penafsirnya untuk mencari dan menjelajah, suatu "penziarahan" hidup yang tak pernah usai.

Sejak fase yang paling awal hingga saat sekarang pembahasan mengenai konsep wahyu tidak pernah sepi dari samudera perdebatan para ulama'. Dalam wacana *'Ulūm al-Qurān* konsep wahyu al-Qur'an adalah tema yang sentral dan mutlak untuk dikaji karena ia merupakan pijakan dasar dan utama bagi tema-tema *'Ulūm al-Qurān* yang lain. Dalam karya para pendekar *'Ulūm al-Qurān* seperti al-Suyūtī, al-Zarkashi, dan al-Zarqāni konsep wahyu merupakan salah satu tema kajian yang paling penting.

Kata *wahy,* yang tak dapat disangkal sejauh ini merupakan kata-kata yang paling penting dari semua kata-kata Arab yang menunjukkan fenomena wahyu. Dan kata *wahy* merupakan salah satu di antara beberapa kata yang

digunakan berulang-ulang dalam sya'ir pra-Islam, sehingga memudahkan analisis terhadap struktur konsep asli pra-Al-Qur'an.[22]

Pada tahun 1993 dunia pemikiran keislaman, dan dunia Arab secara khusus, dihebohkan oleh munculnya sebuah buku yang berjudul: *Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsah Fi 'Ulūm al-Qur'ān*,[23]karya seorang pemikir muslim yang gigih dan kontroversial Naṣr Hāmid Abū Zayd.

Untuk masuk ke perbincangan di seputar Teks (al-Qur'an) secara lebih intens dan mendalam (tentu juga kritis dan cerdas), Naṣr Hāmid mencoba membuka kembali perdebatan di seputar konsep "wahyu". Di sini, ada banyak hal menarik yang dilontarkannya, yang agaknya bisa memicu kontroversi dan merangsang perdebatan. Dan tidak mustahil perbincangan di seputar wahyu ini bisa memunculkan persepsi baru yang radikal terhadap eksistensi al-Qur'an.

Dalam buku ini, menurut Naṣr Hāmid ada tiga persoalan penting, *pertama,* format dan formatisasi oleh teks (*Tasyakkul dan Tasykīl*), al-Qur'an ditempatkan dalam bingkai proses komunikasi. *Kedua,* mekanisme teks, buku ini

---

[22] Toshihiko Izutsu, o*p. cit.*, hlm. 171.

[23] Adalah judul asli buku ini, apabila diterjemahkan akan berbunyi "Konsep Teks". Teks dalam judul buku ini maksudnya adalah Al-Qur'an itu sendiri. Naṣr menggunakan kata ini untuk menunjukkan baik pada al-Qur'an secara keseluruhan ataupun unit paling kecil dari al-Qur'an yang masih dapat disebut sebagai teks. Pengertian teks di sini mengikuti pengertian modern sebagai rekaman verbal atas tindak komunikasi.Pemilihan kata teks yang merujuk pada al-Qur'an dimaksudkan untuk menghindari konotasi teologis-mistis dalam kajian ini, dan al-Qur'an menampik untuk dihadiri secara dogmatis dan ideologis. Sebagai kajian ilmiah, kesan semacam itu dibuang jauh-jauh seiring dengan tujuan Naṣr untuk menciptakan kesadaran ilmiah terhadap tradisi intelektual Arab-Islam. Naṣr Hāmid memilih sebutan teks terhadap al-Qur'an didasarkan pada fakta empiris al-Qur'an yang ada di hadapan manusia bahwa ia berupa untaian huruf-huruf yang membentuk bahasa mulai dari unitnya yang paling kecil hingga yang paling luas menurut konvensi bahasa tertentu, Arab. Al-qur'an tidak dipandang dari sisi sumber kemunculannya sebagaimana yang selama ini dilakukan kalangan ulama' Lihat pengantar penerjemah, Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum al-Qur'an,* terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. Vi.

berbicara tentang bagaimana teks bekerja dalam memproduksi makna, menurut logika apa teks bekerja. *Ketiga,* buku ini mengupas pergeseran konsep dan fungsi teks, dari teks yang berfungsi sebagai tanda dengan kekayaan makna yang dikandungnya, menjadi sesuatu yang mati, tertutup dan miskin makna.[24]

Di Indonesia sendiri pemikiran Naṣr Hāmid sudah mulai banyak diperkenalkan, selain sebuah bukunya yang sudah dialihbahasakan. Diantara karya-karya beliau adalah : Pada 1975, Abū Zayd meraih gelar MA dengan thesis yang berjudul *Al-Ittijāh al-'Aqlī Fi al-Tafsīr: Dirāsah Fi Qadiyyat al-Majāz Fi al-Qur'an 'Inda al-Mu'tazilah;* pada 1981, Abū Zayd meraih gelar PhD-nya dalam bidang studi Islam dan Bahasa Arab, dia menulis disertasi dengan judul *Falsafat al-Ta'wil: Dirāsah Fi Ta'wil al-Qur'ān 'Inda Muhy al-Din ibn 'Arabī;* pada 1987, ketika dia masih berada di jepang dan merupakan fase yang sangat produktif baginya. Dalam periode inilah Naṣr Hāmid menulis buku *Mafhūm an-Naṣṣ: Dirāsah Fi al-'Ulūm al- Qur'ān*[25] dan artikel lainnya yang sebagiannya dipublikasikan dalam bukunya yang paling kontroversial *Naqd al-Khitāb al-Dīn.*[26]

Studi-studi selebihnya yang bisa diakses lebih bersifat polemis dari pada ilmiah, dan merupakan rangkaian genderang penghujatan. Dimulai dari 'Abd as-Sabūr Syahīn, lalu dilanjutkan oleh Isma'il Salīm, Kāmil Sa'fān, dan Ahmad

---

[24] Kajian mengenai tema-tema pokok *Mafhūm an-Naṣṣ* dan klasifikanya akan dibahas secara detail dan luas nanti pada bab III.

[25] Sudah dialihbahasakan yaitu: Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an,* terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LkiS, 2001)

[26] Lihat Moch Nur Ichwan, "Hermeneutik Qur'an Naṣr Hāmid Abū Zayd: Menuju Kesarjanaan Qur'an Kritis", Thesis, 2000, hlm. 18-20.

Amin al-'Aṭṭār. Secara keseluruhan, keempat tokoh dengan karyanya masing-masing pada analisis finalnya "memvonis" Abū Zayd sebagai murtad dan tak beriman. Tetapi kurangnya pemahaman atas metode Abū Zayd membawanya pada kesimpulan simplistis tentang pemikiran Abū Zayd sebagai suatu "penafsiran Marxistis atas Islam".[27]

Beberapa karya skripsi yang mengulas pemikiran Naṣr Hāmid antara lain: *Hermeneutika Kritis: Kritik Wacana Keagamaan Dalam Memahami Teks Al-Qur'an (Telaah Terhadap Pemikiran Naṣr Hāmid Abū Zayd),* oleh Hilman Latief; *Kritik Wacana Agama Menurut Naṣr Hāmid Abū Zayd (Kajian Metodologi),* oleh M. Shohibuddin; Kata kritik (*naqd*) secara eksplisit dipergunakan dalam bukunya yang lain, *Naqd al-Khitāb al-Dinī* (Kritik atas Wacana Keagamaan). Sebagaimana yang disarankan oleh judulnya, ia pada hakekatnya adalah sebuah karya meta-kritik, yang menentang teori-teori tradisional studi dan hermeneutik Qur'an. Sikap kritis ini nampak dalam sebagian besar karyanya.[28] *Konsep Nāsikh Mansūkh Al-Qur'an Menurut Naṣr Hāmid,* oleh M. Sunarwoto. Dan satu lagi thesis M. Nur Ichwan, *Hermeneutika Qur'an Naṣr Hāmid: Menuju Kesarjanaan Qur'an Kritis.* Dapatlah dikatakan bahwa ide-ide beliau, khususnya yang berkaitan dengan hermeneutik Qur'an, juga merupakan sebuah tantangan, reaksi, dan kritik terhadap konsepsi dan pemahaman konservatif kaum Islamis tentang teks Qur'an dan interpretasinya.

---

[27] Lihat M. Shohibuddin, "Kritik Wacana Agama Menurut Naṣr Hāmid Abū Zayd (Kajian Metodologi)," Skripsi, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1999, hlm. 14.

[28] Moch Nur Ichwan, Thesis, *op.cit.*, hlm. 149

Dalam hal yang berkaitan dengan apa yang disebut "kesarjanaan Qur'an Kritis", Naṣr Ḥāmid mengusulkan beberapa perspektif baru. *Pertama,* beliau semakin mempertegas hubungan antara hermeneutik Qur'an dan kritik Qur'an. Keduanya, dalam konteks ini kritik historis dan sastra atas teks Qur'an, adalah seperti dua sisi dari satu mata uang, yang satu mensyaratkan yang lainnya. *Kedua,* sebagai konsekuensi yang pertama, Naṣr Ḥāmid mendesakralisasi dan mendemistifikasi teks Qur'an dengan menundukkannya pada penelitian ilmiah. Qur'an haruslah terutama diperlakukan sebagai sebuah produk kultural, sebuah teks linguistik, teks historis, dan bahkan teks manusiawi. *Ketiga,* hakekat teks Qur'an meniscayakan sebuah diskusi tentang "wahyu", sebab ia diimani sebagai sebuah kitab yang diwahyukan. *Keempat,* Naṣr melihat bahasa keagamaan (*al-lughah al-dīnīyyah*) sebagai sebuah aspek penting dari studi Qur'an dan hermeneutik Qur'an. Hal ini juga menyebabkannya untuk mengaitkannya bahasa Qur'an, sebagai sebuah bahasa keagamaan, dengan budaya dan sejarah.[29]

Naṣr Ḥāmid mengembangkan kritik Qur'an, setidaknya sejak penerbitan bukunya *Mafhūm al-Naṣṣ,* di mana beliau mempertanyakan hakekat fundamental Qur'an, dan menyarankan penggunaan metode-metode ilmiah untuk mengkaji dan menafsirkannya. 'Ali Harb secara tepat mengatakan bahwa *Mafhūm al-Naṣṣ* pada kenyataannya adalah *Naqd al-Naṣṣ,* "konsep teks" pada hakekatnya adalah "kritik teks".

Dari sekian banyak kajian terhadap pemikiran Naṣr Ḥāmid baik yang berbahasa Arab, bahasa Indonesia, Jerman, ataupun bahasa lainnya, tidak satu

---

[29] *Ibid.*, hlm. 146-148

pun yang menjadikan konsep wahyu al-Qur'an Naṣr Hāmid sebagai fokus utama kajiannya, kecuali satu artikel yang ditulis oleh Navid Kermani asal jerman,[30] ia memfokuskan diri pada konsep wahyu dalam kerangka teori komunikasi.

Pada dasarnya apa yang diungkapkan oleh Naṣr Hāmid dalam buku *Mafhūm an-Naṣṣ* ini tidak ada yang baru selain membahasakan kesadaran yang pernah ada dengan bahasa kontemporer.Yang baru dalam buku ini justru dalam mengurai mana yang sebenarnya ilmiah-rasional dan mana yang teologis-mistis.

Buku ini memberikan pengantar bagi kita untuk memahami fenomena religius secara ilmiah. Fenomena agama, karena pengaruh semangat zaman pertengahan, dipahami secara teologis-mistis. Apabila fenomena wahyu sebagai contoh, seperti yang sudah kita terima cenderung tidak dapat dipahami kecuali hanya menerima apa adanya maka dalam buku ini wahyu dapat dikenali dan dirasakan. Melalui teori komunikasi yang diterapkannya, wahyu sedemikian rasional. Selain itu, yang lebih menarik adalah apa saja yang berbau religius tidak dapat dilepaskan dari yang materi dan profan. Ada faktor materi yang terlibat dalam menentukan apa yang disebut sebagai "agama".[31]

E. Metode Penelitian

Sebagai sebuah penelitian pustaka murni (*library research*), bahan-bahan kajian penelitian ini diperoleh dari data-data kepustakaan, baik dari

---

[30] *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept way in Naṣr Hāmid Abū Zayds Mafhum an-Nass,* (Frankfurt: Peter Lang 1996). *Ibid.,* hlm. 8.

[31] Lihat Pengantar Penerjemah, Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Tekstualitas.. op. cit.*, hlm. Xii.

sumber primer (*primary sources*) maupun sumber sekunder (*secondary sources*). Data primer adalah rujukan utama dan sekaligus fokus objek kajian dalam penelitian ini yaitu buku *Mafhūm an-Naṣṣ Dirāsah Fi 'Ulūm al-Qur'ān,* karya Naṣr Hāmid Abū Zayd. Sementara data sekunder adalah data-data yang bisa dijadikan bahan penunjang dalam pembahasan.

Penelitian ini bersifat deskriptif-eksplanatoris,[32] yaitu penelitian yang memberikan gambaran secara deskriptif dan sekaligus mengeksplorasi secara mendetail terhadap seluruh aspek yang berhubungan dengan konsep wahyu Naṣr Hāmid Abū Zayd, kemudian memberikan penjelasan yang mendalam dan komprehensif. Analisa ini memberikan pemahaman mengenai mengapa dan bagaimana suatu pemikiran bisa dipahami.

Sementara pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah interpretasi (Hermeneutik), yakni menyelami pemikiran seorang tokoh yang tertuang dalam karya-karyanya guna menangkap nuansa makna dan pengertian yang dimaksud hingga tercapai suatu pemahaman yang benar,[33] dengan menggunakan pola induktif-deduktif sebagai metode analisis data.

---

[32] *Eksplanatori* adalah analisis yang berfungsi memberi penjelasan yang lebih mendalam dari sekedar mendeskripsikan makna sebuah teks. Analisa ini memberi pemahaman mengenai mengapa dan bagaimana penafsiran ini muncul dan sebab-sebab apa yang melatarbelakanginya. Lihat Sahiron Syamsuddin, "Penelitian Literatur Tafsir/Ilmu Tafsir, Sejarah, Metode dan Analisa Penelitian", makalah tidak diterbitkan, hlm. 5.

[33] Sudarto, *Metodologi Penelitan Filsafat* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 42. Dan juga lihat Dr. Anton Bakker dan Drs. Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 63-64.

Terkait dengan teknik penulisan, skripsi ini sepenuhnya merujuk kepada buku *"Pedoman Penulisan Proposal, Skripsi, dan Munaqasah"*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.[34]

F. Sistematika Pembahasan

Agar dapat melakukan penelitian ini secara runtut, maka diperlukan rasionalisasi dan sistematika pembahasan. Secara global skripsi ini terdiri dari tiga bagian utama yaitu, pendahuluan, isi, dan penutup, yang selanjutnya dibagi ke dalam beberapa bab dan sub bab.

Bab Pertama, berupa pendahuluan yang memuat latar belakang masalah yang mengantarkan penulis melakukan penelitian. Berbagai persoalan yang muncul segera dirumuskan menjadi poin-poin pokok masalah serta menjadikan tujuan dan kegunaan sebagai petunjuk arah. Langkah berikutnya adalah menelusuri pustaka guna mengetahui posisi tema yang sedang diteliti. Penelitian ini dibangun di atas sebuah metode sebagai tahapan-tahapan kongkrit yang harus dilalui, sementara sistematika pembahasan mengarahkan pada rasionalisasi penelitian.

Bab kedua, menghadirkan berbagai paradigma dalam memahami konsep wahyu, yaitu paradigma theosentris dan paradigma antroposentris. Elaborasi terhadap berbagai paradigma seputar wahyu ini dimaksudkan untuk mengetahui posisi dan relevansi konsep wahyu Naṣr Ḥāmid dan sekaligus menjadi bahan perbandingan (komparasi).

---

[34] Fakultas Ushuluddin, *Pedoman Penulisan Proposal, Skripsi dan Munaqasah, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin, 2002).

Bab ketiga, menjelaskan sketsa biografi Naṣr Hāmid Abū Zayd, latar belakang intelektual, dan karya-karya intelektual, serta seputar *Mafhūm an-Naṣṣ* yaitu mengenai tema-tema pokok kajiannya terutama klasifikasinya. Kemudian yang terakhir mengurai eksperimentasi metodologis beserta langkah-langkah metodis yang digunakan dalam merumuskan tawaran-tawaran konseptualnya.

Bab keempat, menjelaskan konsep wahyu Naṣr Hāmid yang bernuansa baru dan memunculkan persepsi yang radikal dan kontroversial terhadap eksistensi al-Qur'an. Diantaranya tentang konsep bahwa wahyu sebagai proses komunikasi dan konsep komunikasi antara manusia dan jin (mengenai praktek-praktek sya'ir, perdukunan) yang menjadi justifikasi dan landasan nalar kultur Arab bagi fenomena wahyu agama itu sendiri. Naṣr Hāmid malacak struktur kata *waḥy* pada realitas sosial-budaya nalar Arab pra-Islam. Dan juga menguak apa implikasinya terhadap tema-tema *'Ulūm al-Qur'ān* yang lain.

Bab kelima merupakan wacana dalam penelitian ini, mencakup kesimpulan, saran, dan kata penutup.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pembahasan seputar konsep wahyu khususnya konsep wahyu Naṣr Hāmid Abū Zayd, sebagaimana telah diuraikan dalam bab-bab sebelumnya, mengantarkan pada rumusan pokok-pokok pikiran yang terangkum dalam poin-poin berikut ini :

1. Konsep wahyu menjadi penting dikaji karena merupakan konsep sentral dalam Al-Qur'an. Karena ia merupakan sebutan bagi Al-Qur'an sendiri, disamping nama-nama lain seperti *al-Dzikir* dan *al-Kitāb*. Kata "wahyu" berlaku bagi semua teks keagamaan yang mengandung titah Allah. Tapi dari sisi lain, pengertian dasar secara bahasa, "wahyu" adalah setiap proses komunikasi yang mengandung jenis pemberian informasi (*kull 'amaliyah ittishāl tatadlamman nau'ān min al-I'lām*). Tapi proses tersebut juga terkait dengan karakter tertentu, yaitu : (1) Disampaikan secara samar dan rahasia. (2) Pengirim pesan (*mursil*) dan penerima (*mustaqbal*) menggunakan medium khusus yang dimiliki bersama (*syafarah khāshshash musytarakah*), (3) Pihak ketiga tidak mampu terlibat atau menangkap proses komunikasi tersebut, sebatas tahu bahwa terjadi komunikasi antar dua belah pihak. Kata "wahyu" dengan karakter tersebut telah umum dalam realitas budaya Arab, seperti dicontohkan Naṣr Hāmid tentang sya'ir Al-Qamah, juga proses komunikasi dalam

kisah Nabi Zakariya dan Maryam dalam Al-Qur'an, serta praktek perdukunan dalam budaya Arab. Basis kultural fenomena wahyu dalam pengertian tersebut terlihat pada rasionalitas Arab tentang kemungkinan adanya komunikasi alam kasat mata (manusia) dan alam gaib (dunia Jin), melalui sya'ir dan praktek perdukunan. Dengan keahlian tertentu, orang bisa berkomunikasi dengan dunia jin yang dapat membawa bocoran informasi dari langit. Proses pemberian informasi ini "sejalan" dengan proses penerimaan wahyu dari Nabi Muhammad. Karena itu, tidak ada orang Arab yang mengingkari sepenuhnya proses penerimaan model tersebut dan telah lumrah dalam realitas-budaya Arab dan berada dalam ranah rasionalitas mereka.

2. Abu Zayd melacak struktur kata wahyu pada realitas sosial budaya nalar Arab pra-Islam, kata yang penting dari semua kata Arab dan digunakan berulang-ulang dalam sya'ir pra-Islam. Abu Zayd menjelaskan proses pewahyuan Qur'an dengan meminjam teori model komunikasi Roman Jakobson, meskipun tidak persis sama. "Proses pewahyuan tidak lain 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 canel, yakni Ruh Suci (Jibril). Dan juga beliau dipengaruhi oleh Toshihiko Izutsu dan Amīn al-Khuli (yang juga sangat dipengaruhi oleh al-Jurjani), beliau melontarkan statemen terkenalnya, bahwa Qur'an adalah "teks bahasa Arab paling agung" dan "teks estetis Arab yang paling suci". Namun

berbeda dengan para pendahulunya, Abu Zayd berpendapat bahwa Qur'an adalah "produk budaya", pendapat yang melahirkan banyak kecaman dan *takfīr*. Ada kata kunci dalam memahami konsep wahyu Abū Zayd, yaitu bahwa Naṣr dalam mengkaji konsep wahyu tidak terlepas dari unsur-unsur budaya-sosial yang melingkupinya dan juga dengan teks-teks setempat. Beliau mengkaji wahyu dengan analisis unsur budaya sehingga yang membedakannya dengan penafsir lainnya adalah antara wahyu dan budaya, bahwa budaya-sosial sangat berperan dan berpengaruh penting terhadap munculnya sebuah teks. Itulah yang membedakan beliau dengan penafsir lainnya tentang wahyu.

3. Konsep wahyu Abu Zayd memiliki implikasi pada : *pertama,* konsep *makkī* dan *madanī*. Bahwa perbedaan antara *makkī* dan *madanī* dalam teks merupakan perbedaan antara dua fase penting yang memiliki andil dalam membentuk teks, baik dalam tataran isi ataupun struktur. Hal ini bahwa teks merupakan buah dari interaksinya dengan realitas yang dinamis-historis. *Kedua,* konsep *asbāb an-nuzūl*. Jika ilmu *makkī* dan *madanī* mengungkapkan gejala-gejala umum dari interaksi tersebut maka ilmu *asbāb an-nuzūl* menyingkapkan secara terperinci interaksi tersebut dan memberi informasi mengenai fase-fase pembentukan teks dalam realitas dan kebudayaan secara lebih cermat. Ilmu *asbāb an-nuzūl* membekali materi baru yang memandang (turunnya) teks sebagai respon atas realitas, baik dengan cara menguatkan ataupun menolak, dan menegaskan hubungan "dialogis" dan "dialektik" antara teks dengan

realitas. *Ketiga,* konsep *nāsikh-mansūkh.* Abū Zayd telah melihat bahwa antara *nāsikh* dan *mansūkh* dengan masalah *asbāb an-nuzūl* ada keterkaitan. Dari sudut pandang hubungan keterkaitan antara teks dan realitas dapat dianggap keduanya sebagai satu permasalahan atau satu jenis ilmu Al-Qur'an. Fenomena *naskh* yang keberadaannya diakui oleh ulama, merupakan bukti terbesar bahwa ada dialektika hubungan antara wahyu dan realitas.

B. Saran-saran

Kajian semacam ini memang berusaha untuk melepaskan diri dari kungkungan kesakralan yang sering menjebak manusia pada kultus al-Qur'an. Tapi juga penting dicatat, bahwa Naṣr Ḥāmid sama sekali tidak bermaksud mengingkari keilahian al-Qur'an, karena melihat al-Qur'an sebagai teks—seperti teks sastra lainnya—tidak terkait dengan keimanan terhadap keilahian al-Qur'an. Ia merupakan bidang lain, bukan bidang analisis teks. Kajian dengan pendekatan ini juga tidak dimaksudkan menjawab semua persoalan yang ada, tapi sebatas langkah awal suatu kajian ilmiah terhadap bidang yang *sophistacated* yang selalu mendengungkan bahwa tidak ada ruang bagi pendapat baru. Selain itu, ia juga tidak dimaksudkan untuk memonopoli kebenaran, tapi sebatas upaya dengan kemampuan yang ada secara ilmiah dan humanistik.

Dengan keberanian intelektualnya Abū Zayd menerobos ikatan-ikatan sakralitas keagamaan yang dianggap baku dan mapan, beliau berupaya membangun sebuah tradisi keilmuan Islam yang mencoba mengambil jarak dari

keyakinan-keyakinan keagamaan—yang dianggapnya ideologi—itu sendiri, bukan untuk memperapuh pemahaman keagamaan, sebagaimana yang dituduhkan oleh para pengkritiknya, namun justru untuk membersihkan pemahaman keagamaan itu dari unsur-unsur yang dianggapnya "palsu", yakni ideologi dan mitologi. Namun, apakah beliau berhasil? Sejarah yang akan menjawabnya. *Wallāhu a'lam.*

C. Penutup

Al-hamdulillah wa syukurilah wa lā ḥawla wa lā quwwata illā billahi al-'aliyyi 'al-adzīm, dengan segala keagungan dan kebesaran-Nya, berbagai kesulitan, rintangan dan tantangan yang penulis hadapi akhirnya dapat teratasi, sehingga penelitian penulisan skripsi ini dapat rampung dan selesai dengan menemui "kenikmatannya" tersendiri.

Penulis menyadari sepenuhnya, dengan kebersihan hati dan kebeningan jiwa dan pikiran, bahwa di sana sini tentu masih banyak kekurangan dan kelemahan yang dapat dijumpai dalam tulisan ini, baik yang berkenaan dengan hal-hal yang bersifat teknis, metodologis maupun materi. Untuk itu, dengan segala keikhlasan dan kerendahan hati, penulis sangat mengharapkan saran dan kritik yang konstruktif dan proporsional dari pembaca demi pengembangan dan kemajuan serta kebaikan untuk mencapai hasil yang terbaik. Sebagaimana William Faulkner berkata *" Sebenarnya kita semua gagal untuk mencapai karya yang sempurna, namun kita sesungguhnya berada dalam kegagalan yang indah untuk dikenang ".*

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman, Aisyah (Bintusy-Syatj). *Manusia Sensitivitas Hermeneutika al-Quran,* terj. M. Adib al Arief. Yogjakarta: LkiS, 1997

Abū Syuhbah, Muhammad Ibn Muhammad. *Al-Madkhal li Dirāsat al-Qur'ān,* Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992.

Abū Zayd, Naṣr Hāmid, *Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsah Fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Beirut: Al-Markaz as-Ṣaqafi al-'Arabi, 1994

----------, *Isykāliyyat al-Qirā'ah wa Aliyyāt al-Ta'wīl.* Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi. 1994

----------, *Al-Tafkīr fi Zamān al-Takfīr, Dhid al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurāfah.* Kairo; Sina li al-Naṣr, 1995

----------, *Al-Imām al-Syafi'I wa Ta'ṣīs al-Aydiyūlūjiya al-Wasaṭiyyah.* Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992

----------, *An-Naṣṣ, as-Sultah, al-Ḥaqīqah: al-Fikr al-Dini Bayna Irādah al-Ma'rifah wa Irādah al-Haymanah.* Beirut: Al-Markaz as-Ṣaqafi al-'Arabi, 1996

----------, *Naqd al-Khitāb al-Dini.* Kairo: Sina li an-Nasyr, 1992

----------, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an,* terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LkiS, 2001

----------, *Imam Syafi'I: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme.* Yogyakarta: Lkis, 1997

----------, *Majalah Al-Adāb,* no. 5, thn. 9. Oktober 1964

----------, "Tafsir Tidak Pernah Berhenti" dalam *Panji Masyarakat,* No. 30 Th 1, 10 Nopember 1997.

----------, "The Textuality of the Koran," *Islam and Europe in Past and Present.* NIAS, 1997

----------, "Divine Attributes in the Qur'an: Some Poetic Aspects," dalam John Cooper at al. (eds.), Islam and Modernity. London. NY: I.B. Tauris 1998

----------, *The case Of Abu Zayd,* Index On Censorship. 4. 1996

----------, *Majalah Fusūl,* vol. 1, no.3. April 1981

----------, "Ihdār al-Siyaq Fi Ta'wilat al-Kitāb al-Dini", *Majallah al-Qāhirah,* januari, 1993

----------, "The modernization of Islam or the Islamization of Modernity," dalam Roel Meijer (ed.), *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East.* Richmond: Curzon, 1999

Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas.* Bandung: Mizan, 1993

--------, *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran.* Yogjakarta: FkBA, 2001

Aminuddin. *Semantik: Pengantar Studi tentang Makna.* Bandung: Sinar Baru, 1988

Al-Amīn, Mahmud Amīn. "Al-Fikr al-'Arabȳ baina al-Nazariyyah wa al-Tatbīq", dalam *Jurnal 'Ālam al-Fikr,* edisi III dan IV, 1998

Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Qur'an.* Jakarta: INIS, 1997

----------, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.

----------, Membongkar Wacana Hegemonik Dalam Islam dan Postmodernisme. Surabaya: Al-FiKR, 1999

----------, *al-Fikr al-Islāmī: Qira'ah 'Ilmiyyah.* Beirut: al-Markaz al-Anma' al-Qawmī, 1987

----------, *Exploration and Responses : New Perspectives For A Jewish-Cristian-Muslim Dialogue,* Journal of Ecumenical, 1989

----------, *Rethinking Islam Today.* Washinton: Center For Contemporary Arab Studies Georgetown University. t.th.

Aspur, Jabir. "Mafhūm al-Naṣṣ' wa al-I'tizāl al-Mu'āṣir", dalam *Hawamish 'Alā Daftar al-Tanwīr.* Kuwait: Dār Sa'ad al-Sabah, 1994

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat.* Jakarta: Gramedia, 1996

Bakker, Dr. Anton dan Drs. Ahmad Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1990

Bakr, Ayman dan Elliot Colla. *Silencing is at the Heart of My Case,* Middle East Report, November-Desember 1993

Brow, Gillian dan George Yule. Analisis Wacana, terj. I. Soetikno. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996

Fakultas Ushuluddin. *Pedoman Penulisan Proposal, Skripsi, dan Munaqasah Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.* Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin, 2002

Glasse, Cyril. *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*, terj. Ghufron A. Mas'adi, Cet. 1. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999

Hanafi, Hasan. "*Qirā'āt Mafhūm al-Naṣṣ.* 'Ard wa Murāja'ah", *Hiwar al-Ajyal.* Kairo: Dār Quba, 1998

Jabir Aspur, "Mafhūm al-Naṣṣ' wa al-I'tizāl al-Mu'āṣir", dalam *Hawamish 'Alā Daftar al-Tanwīr.* Kuwait: Dār Sa'ad al-Sabah, 1994, hlm. 72-3.

Hanafi, Hasan. "Paradigma Rekontruksi Turats, Menyikapi Pemikiran Naṣr Hāmid Abū Zayd", *METAFORA*, No. 01/Th.1/1998

Harb, 'Ali. *Al-Naṣṣ wa al-Haqīqah Ii Naqd al-Naṣṣ.* Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafiy al-Islāmi, tth.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* Jakarta: PARAMADINA, 1996

Haque, Ziaul. *Wahyu dan Revolusi.* Yogyakarta: LkiS, 2000

Al-Hamid, Muhsin Abd. *Tajdīd al-Fikr al-Islamy.* Mesir: Dār al-Naṣr, tt.

Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fahri Husein, dkk, cet. 1. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997

Ichwan, Moch. Nur. *Hermeneutik Qur'an Naṣr Hāmid Abū Zayd: Menuju Kesarjanaan Qur'an Kritis.* Thesis, 2000

Ismail, Achmad Syarqawi. *Rekontruksi Konsep Wahyu Menurut Muhammad Syahrur.* Yogyakarta: elSAQ, 2003

Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso. Yogjakarta: *LKiS*, 2000

Jakub, Tk. H. Ismail. *Orientalisme dan Orientalisten.* Surabaya: C.V. Faizan, tt.

Al-Khuli, Amīn. *Manāhij Tajdīd fi al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adāb.* kairo: Dar al-Ma'rifah, 1961

Latief, Hilman. *"Hermeneutika Kritis: Kritik Wacana Keagamaan dalam Memahami Teks al-Qur'an Telaah Terhadap Pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd".* Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999

Lotman, Yuri M. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture.* Ann Shukman. London, NY: I.B. Tauris & Co. Ltd., 1990

Lee, Robert. D. *Mencari Islam Autentik,* terj. Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, 2000

Mahmud, M. Natsir. *Studi Al-Qur'an dengan Pendekatan Historisisme dan Fenomenologi: Evaluasi terhadap Pandangan Barat tentang Al-Qur'an.* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1993

Al-Munjid, Māhir. "Al-Isykāliyyat al- Manhajiyyah fī al-Kitāb wa al-Qurān", *'Ālam al-Fikr,* tns., tt.

Mustaqim, Abdul – Sahiron Syamsudin. *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir.* Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002

Maula, M. Jadul. "Amin al-Khuli dan Tafsir Literer al-Qur'an", makalah tidak diterbitkan, 3 halaman.

Maimun, Ach. "Wahyu Sebagai Realitas Komunikasi", Makalah Diskusi Mingguan Divisi Tafsir UKM JQH Al-Mizan IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 27 Maret 2002

Meuleman, Johan Hendrik. *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun.* Yogyakarta: LkiS, 1996

----------, *'Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun'.* Journal Ulumul-Qur'an, no. 4. Vol. VI. 1993

Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam.* Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UII-Press), 1986

----------, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran.* Bandung: Mizan, 2000

Nabi, Malik Ben. *Fenomena al-Qur'an: Pemahaman Baru Kitab Suci Agama-agama Ibrahim.* Bandung: Penerbit Marja', 2002

O' Collins, Sj, Gerald,- Edward G. Farugia, Sj. *Kamus Teologi.* Yogyakarta: Kanisius, 1996

Al-Qattān, Manna' Khalil. *Mabāhis Fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Mansyurat al-'ashr al-Hadīs, tt.

----------, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an,* terj. Mudzakir AS. Jakarta: P.T. Pustaka Litera AntarNusa, 1996

Qasiem, Sizza. "Interpretasi Teks; dari Semiotika ke Hermeneutika", *Metafora,* No. I, 1998

Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas,* terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1997

----------, *Tema-tema Pokok al-Qur'an,* terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1996

----------, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual.* Bandung: Pustaka, 1995

----------, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam.* Bandung: Mizan, 1987

Al-Rahman, 'Abd al-Hadi 'Abd. *Sultah al-Naṣṣ; Qirāat fi Taudzhif al-Naṣṣ al-Diny.* Beirut: al-Markaz al-Tsaqafir al-Islamy,1993

Al-Rumi, Fahd Ibn Abdurrahman. *Studi kompleksitas al-Quran,* terj. Amirul Hasan dan Muhammad Halabi. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1999

Rahnema, Ali (edit.) *Para Perintis Zaman Baru Islam,* terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1996

Reed, Jeffrey T. *A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate Over Literary Integrity.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997

Rosda, Tim Penulis. *Kamus Filsafat,* Pengantar. Jalaluddin Rakhmat. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 1995

Schimmel, Anniemarie. *Rahasia Wajah Suci Ilahi,* terj. Rahmani Astuti. Cet. 1: Bandung: Mizan, 1987

Syaḥrur, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'āsirah.* Damaskus: Al-Ahāly, 1990

----------, *Dirāsāt Islamiyyah Mu'āsirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'.* Damaskus: al-Ahāli, 1994

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Quran.* Bandung: Mizan, 1999

Al-Suyuti, Jalal al-Din. *Al-Itqān Fi 'Ulūm al-Qur'ān.* Juz. 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1979

----------, *Mu'tarak al-Aqrān fī I'jāz al-Qurān,* jilid I, cet. 3. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988

Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat.* Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 1996

Shohibuddin, M.. *Kritik Wacana Agama Menurut Naṣr Hāmid Abū Zayd (Kajian Metodologi).* Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta: 1999

----------, "Konsep Teks dan Pembacaannya Menurut Naṣr Hāmid Abū Zayd." Makalah Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga. Yogyakarta: 1999

As-Syaukani, A. Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Paramadina,* vol. I, no. I, 1998

Syamsuddin, Sahiron. *"Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif M. Syahrur", dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis.* Vol.1. no. 1. Juli 2000

----------, "Penelitian Literatur Tafsir/Ilmu Tafsir, Sejarah, Metode dan Analisa Penelitian", makalah tidak diterbitkan, hlm. 5.

Al-Siba'I, Mustofa Hassan. *Membongkar Kepalsuan Orientalisme,* terj. Ibnu Burdah. Yogjakarta: Mitra Pustaka, 1997

Shidqi, Nourouz Zaman. *Jeram-jeram Peradaban Islam.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996

Soroush, Abdul Karim. *Menggugat Otoritas Dan Tradisi Agama.* Bandung: Mizan, 2002

Sonn, Tamara. *"Fazlur Rahman",* dalam John. L. Esposito (ed.), The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, Vol. 3. Oxford University Press, 1995

Al-'Umri, Ahmad Jamal. *Dirāsat Fi al-Qur'ān wa al-Sunnah.* Kairo: Dār al-Kitāb al-Misri, 1983

Watt, W. Montgomery. *Pengantar Studi al-Quran,* Terj. Taufik Adnan Amal. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995

Al-Zarqāni, Muhammad 'Abdul 'Adhīm. *Manāhil al-'Irfān Fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Kairo: Dār al-Halabi, t.t.

Al-Zahabi, Muhammad Husein. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* T.tp.: tp., 1976

Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al- Qurān*, juz I. ttp.: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah 'Īsā al-Bābī al-Halabī wa Syurakāh, 1957

Al-Zirkili, Khair al- Dīn. *Al-A'lām Qāmus Tarājim li Asyhar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-A'rab wa al-Musta'rabīn wa al-Mustasyriqīn*, jild 6. Bairut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1989