

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/295834131>

Hermeneutika Humanistik Nasr Hamid Abu Zayd : Al-Qur'an sebagai Wacana

Article · December 2012

DOI: 10.20871/kpjipm.v2i2.33

CITATIONS

3

READS

1,436

1 author:



Kusmana Kusmana

Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta

12 PUBLICATIONS 3 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Methodology and history of ideas in islamic studies [View project](#)



Methodology and history of ideas in Quranic and gender studies [View project](#)

HERMENEUTIKA HUMANISTIK

NASR HAMID ABU ZAYD

Al-Qur'an sebagai Wacana

*Kusmana*¹

Abstract

This paper informs Nasr Hamid Abu Zayd ideas on Humanistic Hermeneutics, where it tries to put the Qur'an as a discourse, in a way of describing its hermenetical thought development context. Hermeneutical task formulation is an extension of the previous task that is still being in the spirit of reconstruction of a new reading of religious texts. Al-Qur'an as discourse claimed as an attempt upon an extension way of reading with the whole spirit of construction over again. This Heremeneutical task is potentially burden the establishment, and controversial but it is certain.

Keywords: Al-Qur'an, discourse, *ta'wil*, semiotica, historical criticism, phronesis, intellectual grasp, agreement, application, translation.

Abstrak

Makalah ini menginformasikan tawaran Nasr Hamid Abu Zayd tentang Hermeneutika Humanistik, yaitu menempatkan al-Qur'an sebagai wacana, dengan cara dijelaskan dalam konteks perkembangan pemikiran hermeneutikanya. Tugas hermeneutika yang dirumuskannya ini merupakan perluasan dari tugas sebelumnya yang masih banyak berada dalam semangat rekonstruksi dalam upaya konstruksi pembacaan baru teks-teks keagamaan. Al-Qur'an sebagai wacana diklaim sebagai upaya perluasannya untuk melakukan pembacaan baru dengan semangat konstruksi lebih utuh lagi. Tugas heremeneutika ini berpotensi menggugat kemapanan dan kontroversial tapi niscaya.

Kata-kata Kunci: Al-Qur'an, wacana, takwil, semiotika, kritisisme sejarah, *phronesis*, pemahaman intelektual, persetujuan aplikasi, terjemahan.

1 Kusmana, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
Email : kusmana_k@yahoo.com

Pendahuluan

Pada tahun 1995 Ali Harb menerbitkan bukunya *Naqd al-Nashsh* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia tahun 2003. Dalam bukunya tersebut, Harb mengkritik hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) terbatas pada penempatan al-Qur'an sebagai teks kebahasaan saja, meninggalkan wilayah pengetahuan di luar kebahasaan al-Qur'an dan meninggalkan kemungkinan pengambilan manfaat dari berbagai metode yang ada.² Sembilan tahun setelah munculnya catatan kritis dari Harb, Abu Zayd mulai menyadari perlunya mempertimbangkan faktor-faktor di luar bahasa. Dia sendiri tidak menyebut nama Ali Harb, tapi merujuk pada tulisannya sendiri ketika diminta untuk menulis "the Qur'an in Everyday Life."³ Menurut pengakuannya, tulisan tersebut menginspirasi dia untuk melihat aspek lain dari kajian al-Qur'an. Dia tidak hanya merespon catatan seperti itu, tapi kemudian dia mengembangkan cakrawala metodologisnya dengan menawarkan metodologi yang lebih *interdisciplinary*. Dalam kesempatan pengukuhan dirinya sebagai *the Ibn Rushd chair of Humanism* di Universitas Humanistik, Utrech, Belanda, pada tanggal 27 Mei 2004 Abu Zaid memberikan orasi ilmiah dengan judul *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Dalam kesempatan ini, dia menyatakan:

"I was one the propagators of the textuality of the Qur'an under the influence of the literary approach initiated by the modern, and still appreciated, the literary approach. I recently started to realize how dealing with the Qur'an

-
- 2 Ali Harb menyertakan kutipan langsung dari buku Abu Zaid, *Maqhum al-Nashsh*, h. 27: "Apabila mereka yang menggunakan metode ini [maksudnya mereka yang menggunakan pendekatan idealistik dan pemikiran kontemplatif, yaitu mereka memperlakukan teks al-Qur'an dengan menerapkan mekanisme-mekanisme nalar mitologis, dan gaib sesuai dengan pengungkapannya.] sepakat dengan kami bahwa Allah bukanlah obyek dari suatu kajian; dan apabila mereka juga sepakat bahwa Allah menghendaki pembicaraan-Nya dengan manusia menggunakan bahasa manusia, yakni melalui sistem kebudayaan yang sentralistik, maka satu-satunya kesempatan yang ada di dalam kajian ilmiah adalah mengkaji 'kalam' Tuhan dengan menganalisis data-datanya dalam *frame* sistem kebudayaan di mana kalam itu lahir. Oleh karena itu metode analisis linguistik adalah satu-satunya metode yang manusiawi guna memahami risalah, untuk kemudian memahami Islam." Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 320-1.
- 3 Jane Dammen McAuliffe et al.ed, *The Encyclopedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2001), h. 80-98.

as a text alone reduces its status and ignores the fact that it is still functioning as a 'discourse' in everyday life."⁴

Makalah ini mendiskusikan apa dan bagaimana hermeneutika humanistik yang menawarkan al-Qur'an sebagai wacana diformulasikan oleh Abu Zayd. Sebelumnya, diskusi akan diawali dengan informasi singkat mengenai perkembangan pemikirannya.

Hermeneutika

Abu Zayd pada dasarnya mencoba memakai analisa hermeneutika konstruktif dalam berbagai kajian al-Qur'an yang dilakukannya. Dia mengidentifikasi bahwa masalah mendasar dalam kajian Islam adalah masalah penafsiran teks secara umum, teks historis maupun teks keagamaan, al-Qur'an.⁵ Dalam kajian al-Qur'an, Abu Zayd memandang bahwa hermeneutika berkontribusi pada peralihan perhatian penafsiran al-Qur'an ke arah penafsir (mufassir). Dia berkonsultasi dengan sejumlah hermeneut dan teorist sastra, mulai dari Schleirmacher, TS Elliot, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Gadamer, Hirsh, Goldman, sampai Paul Ricouer.⁶ Abu Zayd meminjam hermeneutika dialektis Gadamer untuk mengkaji ulang warisan keagamaan termasuk kajian al-Qur'an (dan tentunya karya dan teori sastra), yang dipakainya sebagai titik berangkat, dengan maksud untuk mengungkap perbedaan penafsiran dan batas-batas nalarnya baik di masa awal penafsiran itu muncul atau di masa kontemporer. Dia menjelaskan:

"... antara permulaannya dengan perkembangan kontemporeranya, hermeneutika di bawah berbagai horison pandangan yang baru yang paling penting dalam penilaian kami, telah mengalihkan perhatian pada peran mufassir, atau penerima untuk kasus penafsiran karya sastra dan

4 "Saya pernah menjadi salah satu pendukung tekstualitas al-Qur'an di bawah pengaruh pendekatan sastra, yang dimulai oleh kalangan modernis, dan pendekatan sastra ini masih diapresiasi sampai sekarang. Baru-baru ini saya mulai menyadari bahwa menempatkan al-Qur'an sebagai teks saja mengurangi statusnya dan mengabaikan fakta bahwa al-Qur'an sebenarnya masih berfungsi sebagai wacana dalam kehidupan sehari-hari." Nasr H. Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Utrecht: Humanistics University Press, 2006) h. 10.

5 Nasr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan* (Jakarta: ICIP, 2003), h. 3.

6 Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif*: h. 3-63.

teks pada umumnya. Hermeneutika dialektis oleh Gadamer setelah dimodifikasi melalui pandangan dialektis material, dianggap sebagai titik permulaan orisinal untuk melihat hubungan mufassir dengan teks tidak dalam berbagai teks sastra dan teori sastra semata, bahkan dalam merevisi *turâst* keagamaan kita di sekitar penafsiran al-Qur'an sejak masa yang paling dini hingga sekarang, agar kita dapat melihat bagaimana berbagai pandangan itu bisa berbeda-beda, juga jangkauan pengaruh pandangan setiap zaman melalui lingkungannya terhadap teks Qur'ani. Dari sisi lain, kita dapat mengungkap sikap berbagai kecenderungan kontemporer terhadap penafsiran al-Qur'an, dan kita melihat petunjuk pluralitas penafsiran –dalam teks keagamaan, dan teks sastra secara bersamaan- terhadap sikap mufassir atas realita kontemporer, apapun klaim obyektivitas yang diajukan oleh mufassir ini atau itu.”⁷

Abu Zayd mengambil istilah hermeneutika dialektis Gadamer dari Richard E. Palmer. Palmer mengidentifikasi dasar pijakan hermeneutika dialektis Gadamer dari konsepsi Gadamer tentang pengalaman. Pengalaman dalam pandangan Gadamer bukan merupakan bias persepsi yang dihasilkan dari persepsi pengalaman menurut saintis. Baginya hermeneutika sebagai pengalaman bersifat historis dan dialektis, di mana dalam proses pemahaman, si pembaca merupakan bagian dari proses membuka diri terhadap apapun yang membantunya memahami. Dengan kata lain, pengalaman merupakan “kejadian, peristiwa dan perjumpaan” dari berbagai hal yang mengejauwatah dalam bentuk kearifan-kearifan dan bukan asumsi saintifik yang reduksionistik. Palmer mencontohkan, seseorang yang seluruh hidupnya berinteraksi dengan masyarakat. Kemampuan dia untuk memahami masyarakat tersebut itu adalah pengalaman. Pengalaman hidup bersama mereka membuat dirinya mengetahui seluk beluk kompleksitas dan dinamika kehidupan masyarakat. Pengalaman tersebut bukanlah pengetahuan obyektif, tapi “interpretasi” dia akan interaksinya dengan mereka. Bila diidentifikasi, pengalaman tersebut bukan hanya merupakan pengetahuan personal tapi juga pengalaman yang dapat digunakan untuk memahami masyarakat.⁸

Jean Grondin mengurai memahami ke dalam setidaknya empat konotasi: pemahaman intelektual (*intellectual grasp*), pengetahuan praktis (*practical know-how*), persetujuan (*agreement*), dan aplikasi dan terjemahan (*applicatain*

7 Abu Zayd. 2003. *Hermeneutika Inklusif*, h. 63.

8 Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 231-3.

and translation).⁹ Memahami pada dasarnya berarti memahami (*to grasp*) sesuatu dalam bahasa Inggris disebut “*I get it*”, atau melihat sesuatu lebih jelas, seperti menjelaskan suatu bagian teks yang kabur menjadi jelas, atau berupaya untuk dapat menyatukan makna tertentu ke dalam kerangka yang lebih besar. Gadamer tidak memakai pengertian ini tapi menggunakannya secara tidak langsung dalam proses penjelasan hermeneutikanya di mana dia mengkritik metode hermeneutika romantisisme atau rekonstruktif.¹⁰ Memahami diartikan sebagai pengetahuan praktis merujuk pada pengertian kemampuan, kapasitas atau kemungkinan bereksistensi. Dalam pengertian ini memahami selalu merujuk pada suatu elemen pemahaman diri, atau implikasi diri di mana subjek diri menjadi dominan dalam mengetahui sesuatu.

Seperti Heidegger, Gadamer beranggapan bahwa setiap memahami mengandaikan suatu penafsiran wujud atau apa arti “berada di sana”, tapi dia memanfaatkan makna ini dari sisi pemahaman praktis. Pemahaman praktis mengandaikan keprihatinan, pengulangan sehingga pengalaman tersebut dapat diaplikasikan pada makna tertentu terhadap situasi diri. Di sini, Gadamer memformulasikan ulang *phronesis*-nya Aristotles (pengetahuan praktis). Menurutnya Aristotles hanya memaknai *phronesis* sebatas pada aktualisasinya dan mengabaikan fakta bahwa sebenarnya aktualisasi memahami itu selalu terkait di dalamnya elemen pengetahuan diri. Dan karena elemen tersebut selalu merupakan suatu kemungkinan diri untuk terlibat di dalam situasi praktek tertentu, di mana jarak dari praktek tersebut dapat menimbulkan suatu distorsi.¹¹

Pemahaman juga dapat berarti persetujuan. Setelah mengambil makna pemahaman dari sisi epistemologi pemahaman tradisi dan pemahaman praktis Heidegger, Gadamer juga merujuk makna pemahaman lain, yaitu persetujuan (*to come to an agreement or to concur*) seperti dalam ungkapan “*to understand one another*”.

Walau Jean Gordin melihat konotasi pemahaman sebagai persetujuan kurang kuat dibanding dengan dua konotasi sebelumnya, dia yakin setidaknya Gadamer mempunyai dua alasan. *Pertama* berkaitan dengan catatan Gadamer tentang epistemologi tradisi seperti yang digagas Dilthey, sebagai terlalu *aesthetic* atau terlalu kontemplatif. Pemahaman sebagai persetujuan

9 Jean Gordin, “Gadamer Basic Understanding of Understanding,” dalam Robert J. Dostal, ed., *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), h. 36-51.

10 Gordin, “Gadamer Basic Understanding,” h. 36-7.

11 Gordin, “Gadamer Basic Understanding,” h. 37-9.

menegaskan fakta bahwa pembaca atau penafsir teks berbagi persetujuan atau pemahaman dasar tentang apa sebenarnya sebuah teks itu berbicara. Seperti ketika Gadamer memahami Plato, maka tidak hanya dia mendata pikiran Plato tapi juga Gadamer berbagi pikiran dengannya. Di sini Gadamer berusaha menunjukkan bahwa diskusi tentang pemahaman sebenarnya lebih terfokus pada diskusi tentang isu di mana antara pemikiran yang dikaji dengan pemikiran pengkaji berbagi atau bertemu dalam persetujuan.¹² *Kedua*, Gadamer mengkaitkan pemahaman sebagai persetujuan dengan bahasa, yang pada umumnya muncul melalui bahasa, dialog atau percakapan. Setuju berarti meletakkan sesuatu pada kata-kata atau meletakkannya lebih praktis. Aspek kebahasaan pemahaman ini tidak disinggung dalam epistemologi hermeneutika romantisis dan pemahaman praktis Heidegger. Pemahaman dalam perspektif Gadamerian adalah mengartikulasikan suatu makna, suatu kejadian dalam kata-kata, yaitu kata-kata saya dan kata-kata apapun yang sedang saya usahakan untuk memahaminya. Aplikasi semua ini berakar pada penggunaan bahasa. Walau seseorang bisa saja protes bahwa tidak setiap sesuatu yang dia pahami mesti diekspresikan melalui bahasa, Gadamer menyanggahnya dengan fungsi bahasa sebagai media untuk apresiasi termasuk dalam karya lukis, pahat atau musik. Pemahaman adalah aplikasi dan hakikat isyarat diri dari pemahaman. Tentunya pemahaman sering gagal, tapi kegagalan diperlukan untuk mengekspresikan minimal apa saja yang menyebabkan kegagalan tersebut. Apapun yang tak terkatakan akan terbatas menjadi bagian yang tidak terkatakan karena secara sederhana dia tidak bisa mengatakannya. Dan hal ini menunjukkan keuniversalan penggunaan bahasa sebagai media dalam pemahaman.¹³

Terakhir, keempat, Gadamer mengambil konotasi pemahaman sebagai aplikasi dan terjemahan (*application and translation*). Konotasi aplikasi dari pemahaman menurut Gadamer tidak berarti appropriasi, adaptasi menarik pada sesuatu atau bentuk tertentu pembaharuan, tapi konotasinya lebih dekat ke terjemahan. Makna dalam bentuk kejadian, orang atau monumen selalu merupakan sesuatu yang mesti diterjemahkan. Apa yang mesti saya terjemahkan, pahami atau aplikasikan adalah selalu sesuatu yang asing pada awalnya buat saya, tapi situasi tersebut menjadi keniscayaan bagi saya untuk membuat interpretasi. Jadi pemahaman sebagai aplikasi selalu menjadi tantangan, tapi saya hanya bisa berhasil memahaminya kalau saya berhasil menemukan kata-kata yang tepat tentang apa saja yang diperlukan

12 Gordin, "Gadamer Basic Understanding," h. 40-1.

13 Gordin, "Gadamer Basic Understanding," h. 41-2.

dalam memahami sesuatu. Dalam proses ini seseorang tidak akan pernah berakhir, karena orang selalu bisa saja menemukan kata-kata yang lebih baik atau aplikasi yang lebih cocok yang diperlukan dalam memahami. Misalnya Gordin memberi contoh, seorang dosen dalam mengenalkan Plato jarang menyuruh mahasiswanya untuk membaca buku yang terbit di abad 18 atau 19. Umumnya dosen akan menyuruh mereka untuk membaca buku yang lebih kontemporer karena pengarang sekarang dengan sendirinya akan menulis sesuai dengan perkembangan pemikiran dan hal tersebut lebih dekat dengan nalar mahasiswanya. Proses pemahaman seperti ini bukan berarti pembaca sekarang lebih baik dari Plato, tapi ini menandakan suatu pemahaman, lebih tepatnya penerjemahan tentang Plato dan tentang apa-apa yang bisa dikaitkan dengan konteks kekinian. Hal ini tentunya bukan relativisme sejarah sebagaimana dituduhkan, karena proses ini betul-betul menunjukkan proses penafsiran yang dilakukan melalui bahasa yang memungkinkannya sampai ke audiens kontemporer dan dapat dimengerti.¹⁴

Hermeneutika dialektisnya Gadamer selanjutnya membangun kesadaran proses pemahaman, yang menekankan beberapa poin, proses pemahaman yang terus menerus, dan lingkaran hermeneutik. Dalam poin pemahaman sebagai proses berkelanjutan, Gadamer sebenarnya menekankan bahwa hasil akhir suatu pembacaan seseorang bukan berarti akhir dari pemahaman itu sendiri, karena pembacaan orang lain mungkin menambah, memperbaiki atau bahkan menolak pembacaan yang ada. Pada saat yang sama, dalam proses pemahaman tersebut, dua poin penting ditekankan oleh Gadamer: peleburan cakrawala-cakrawala (*fusion of horizons*) dan prasangka-prasangka (*prejudices*). Seorang pembaca dalam proses memahami dihadapkan pada berbagai cakrawala, khususnya cakrawala masa lalu dalam bentuk tradisi-tradisi dan cakrawala kontemporer dalam bentuk gagasan, nilai atau teknik. Kedua jenis cakrawala tersebut melebur dalam diri pembaca ketika proses pembacaan tersebut berproses. Pada saat yang sama, bagian dari pembacaan juga, ketika pembaca mencoba memahami, dia dihadapkan oleh berbagai prasangka yang datang khususnya dalam tradisi. Gadamer menganggap hal tersebut bagian dari proses yang akan memperbaiki proses pemahaman. Prasangka ini sering menjadi sasaran kritik pihak lain sebagai bentuk relativisme sejarah, tetapi Gadamer bersikukuh dengan pendapatnya, karena hal itu merupakan *fakta* yang ditemukan dalam proses pemahaman.

Lanjutan dari proses pemahaman di atas adalah konsepsi Gadamer tentang lingkaran hermeneutika. Lingkaran hermeneutika Gadamer bertumpu pada gagasan koherensi keseluruhan dan bagian. Mengacu pada

14 Gordin, "Gadamer Basic Understanding," h. 42-4.

gagasan Plato tentang tulisan semestinya merefleksikan bagian-bagian dengan maksud dari keseluruhan. Dialektika antara dari bagian ke keseluruhan dan sebaliknya dari keseluruhan ke bagian-bagian, direvisi Gadamer menjadi antisipasi-antisipasi pemahaman dalam cahaya pencarian pemahaman keseluruhan lebih baik dan lebih kuat. Dia hanya akan melihat dalam koherensi bagian-bagian dan keseluruhan kriteria-kriteria pemahaman yang benar.¹⁵ Proses ini disebutnya sebagai antisipasi kesempurnaan tentang apa yang mesti dimengerti.

Sementara itu, Abu Zayd menempatkan hermeneut lain sebagai bagian dari upaya proses peminjaman untuk kepentingan kajian al-Qur'an yang dia lakukan. Peminjamannya dari dialektika hermeneutika Gadamer diarahkan untuk pengkajian teks al-Qur'an, di mana di dalamnya dia mencoba melakukan pembacaan atau lebih tepatnya pembacaan ulang dengan prinsip-prinsip pencarian makna historis di satu sisi dan makna struktural di sisi lain, mendialogkan berbagai persyaratan yang diperlukan, yang ada dan yang tertinggal dalam mendiskusikan berbagai isu keagamaan mulai dari isu pewahyuan, kebahasaan sampai isu-isu metodologis kajian al-Qur'an. Di samping cara Abu Zayd untuk tidak masuk ke dalam kemungkinan kekacauan demokrasi pembacaan (*chaotic democracy of reading*) dari peminjaman hermeneutika Gadamer, dia juga mempertimbangkan hermeneut lain. Dan ini merupakan kelanjutan dari peminjaman hermeneutikanya. Dalam hal ini peminjamannya diluaskan dengan peminjaman gagasan hermeneutika lainnya khususnya Paul Ricouer. Dari Ricouer, Abu Zayd mendiskusikan penafsiran obyektif.

Ricouer tidak menafikan apa yang telah dihasilkan oleh hermeneut sebelumnya, tapi memanfaatkan hal apa yang dianggap perlu dipertimbangkan dalam proses pemahaman. Dia memproyeksikannya pada penafsiran simbol, tepatnya cara berinteraksi dengan simbol. Interaksi dengan simbol dilakukan untuk mengetahui makna. Dalam pencarian makna si penafsir akan dihadapkan pada berbagai makna yang terkadang tidak menyelimuti makna sebenarnya. Tugas hermeneutika adalah mengungkap makna yang sebenarnya. Bagi Ricouer, "simbol adalah konstruksi segala pengertian yang di dalamnya makna literal, pertama dan langsung menunjuk pada makna ke dua yang metaforis dan tidak langsung, yang hanya bisa dicapai melalui makna pertama," artinya ia "menganggap simbol sebagai penjernihan makna batin."¹⁶

Abu Zayd memanfaatkan Ricouer karena membantu dia untuk mengaitkan pentingnya metode di samping pentingnya bahasa, di mana bahasa

15 Gordin, "Gadamer Basic Understanding," h. 46-7.

16 Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif*, h. 55-6.

ditempatkan sebagai bagian penting dari konsepsi hermeneutika termasuk hermeneutika Gadamer. Karena Gadamer menolak metode, sementara Abu Zayd memandang sebaliknya. Ricouer dapat membantu dia untuk menegaskan pentingnya metode. Tentunya dia tidak mengikuti Ricouer sepenuhnya, khususnya tentang pentingnya pengungkapan sistem makna. Dalam hal ini dia merujuk penjelasan pemikir sistem lain seperti Bultman, Goldman, Levi Strauss, dan Hirsh. Misalnya Strauss menjelaskan bahwa makna bukan fenomena mendasar, karena makna selalu bergeser, beda dengan sistem makna yang bersifat stabil. Kestabilan makna dari sistem makna atau struktur bahasa atau tanda tersebutlah yang memungkinkan peneliti, termasuk peneliti dari luar, mampu memahami atau menafsirkan obyek asing.¹⁷

Dalam pandangan Abu Zayd, pemahaman tanda sesuai dengan pemahaman makna atau *dalālah*.¹⁸ Makna terdiri dari dua bagian: makna historis (*tārikh*) dan makna tetap (*da'im mustamir*). Makna historis terkait dengan stimulus teologi masyarakat, kondisi sosial, politik, ekonomi, dan moralitas. Sedangkan makna tetap terkait dengan struktur dan sistem makna yang dikandung oleh tanda. Dia berpendapat bawa teks mempunyai dua makna, yaitu *'am* (general) dan *khas* (spesifik). *'Am* (general) melihat makna dari sesuatu yang dapat berlangsung terus dan dapat diperbaharui dengan pelbagai pembacaan. Sementara *khas* (spesifik) adalah suatu indikasi makna (*dalālah*) yang dipahami secara langsung melalui realitas historis dan budaya yang ada di saat memproduksi teks. Adapun makna (*dalālah*) teks dalam bidang keagamaan mempunyai tiga tingkatan: *pertama*, makna awal yang merupakan saksi sejarah yang tidak dapat dicarikan interpretasi dan signifikansinya; *kedua*, makna yang dapat diinterpretasikan dengan menggunakan metafor; *ketiga*, makna yang dapat diperluas atas dasar pencarian signifikansi dan maksudnya. Pencarian signifikansi membuka pembaca untuk mengungkap konteks sosio-kultural dari proses kreatif produksi makna sehingga makna teks dapat terus berkembang.¹⁹

Setelah memaparkan beberapa poin dari konstruksi hermeneutika Abu Zayd, beberapa catatan perlu diangkat di sini. Abu Zayd berusaha melakukan pembacaan kritis, dalam arti ia “berusaha menerobos”. kemungkinan-kemungkinannya, dengan menggali tingkatan-tingkatan, mengeluarkan isi kandungan, dan atau “menelanjangi kejelasannya.”²⁰ Seperti dijelaskan

17 Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif*, h. 54-61.

18 Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif*, h. 74.

19 Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ, 2003), h. 79-80.

20 Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 310.

di atas, dengan meminjam hermeneutika dialektis dia berusaha untuk melampaui pembacaan dogmatis, atau epistemologis, dengan cara melihat keberadaannya sebagai realitas kebahasaan-tekstual yang menginformasikan datanya kepada pembaca.²¹ Secara operasional cara membaca produktif ini dijelaskan Ali Harb sebagai berikut:

“Maka pada saat seperti itu, kita memperhatikan kemampuannya yang tersembunyi dan strukturnya yang metaforis, meneliti kaidah-kaidah pengoperasian dan mekanisme-mekanisme pembentukannya, dan mencermati konsepnya tentang kenyataan dan cara pandanganya terhadap yang benar dan yang ada. Dalam pengertian ini seseorang tidak membaca teks al-Qur'an dengan pembacaan kritis-ideologis, bahkan memeriksanya dengan kritis, namun dari perspektif ontologis, yaitu sebagai sesuatu yang membicarakan berbagai situasi yang agung bagi kondisi kemanusiaan, seperti cinta, kematian, dan dunia. Kami menyatakan dengan memeriksanya sebagai tempat ‘kemungkinan-kemungkinan manusiawi,’ baik kemungkinan-kemungkinan kebahasaan dan estetis yang dipergunakan, maupun kemungkinan-kemungkinan yang didapat saat mengkaji sebagai sebuah teks yang terbuka untuk ditafsirkan.”²²

Lebih jauh Harb menjelaskan bahwa cara pembacaan kritis seperti ini lazim di kalangan pemikir kontemporer, tapi masalahnya model pembacaan kritis seperti ini menjauhkan sasaran kritik seperti mitos-mitos atau keyakinan terhadap yang gaib dari poros rasionalitas. Dan hal ini berarti cara pembacaan ini akan menemui banyak tantangan karena al-Qur'an banyak mengandung informasi tentang misalnya persoalan-persoalan gaib. Kemudian dia menawarkan pembacaan kritis sebagai berikut:

“Kritik adalah membaca teks di mana di dalamnya membaca apa yang tidak dibaca, melakukan eksplorasi dan mengenalinya kembali. Pembacaan ini mengandaikan independensi teks, otentisitas, dan kekuatannya, dan memperlakukannya sebagai wilayah (tempat) yang tidak diam, dan sebagai pembicaraan yang membuka berbagai kandungan makna dan susunan arti. Inilah pembacaan yang efektif. Ia mencermati kemungkinan-kemungkinan teks dan memproduksinya kembali, lalu mengubahnya dari pengetahuan yang statis menjadi

21 Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 310.

22 Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 310-11.

pengetahuan yang hidup, dengan memperlakukannya sebagai modal budaya yang memungkinkan untuk mengubah dan men-tasorufkannya, atau sebagai wilayah (tempat) penuh arti, yang perlu digali dan digarap, dan atau sebagai struktur irasional yang harus didekonstruksi dan dijadikan rasional.”²³

Barangkat dari pengertian ini Harb memberi beberapa catatan terhadap heremeunetika Abu Zayd. Seperti diindikasikan dalam judul tentang Abu Zayd, “Nasr Hamid Abu Zaid: Wacana yang Melawan Fundamentalisme Namun Masih Berpijak pada Buminya,” Ali Harb mengkritik Abu Zayd dalam enam poin: teks keagamaan, teks kebahasaan atau bahasa teks, eklektisme metode, dualisme yang mundur, siapa yang menghilangkan eksistensi teks, dan bergantung pada nama-nama. Dalam memahami teks keagamaan, menurut Harb, Abu Zayd mengajukan pertanyaan bagaimana kita memahami dan membaca teks? Menurut Abu Zayd mengkontekstkan pemahamannya pada perang pemikiran antara dua pembacaan: pertama, pembacaan terdahulu “yang menerapkan mekanisme-mekanisme nalar yang gaib di dalam khurafat dan mitos,” dan Islamis kontemporer “yang menerapkan mekanisme-mekanisme nalar historis-humanis,” dan dia memilih cara pembacaan yang kedua. Dia berpendapat “al-Qur’an merupakan teks kebahasaan dan produk kebudayaan yang berangkat dari keterbatasan konsep-konsep realitas.” Dengan pembacaan seperti ini, Abu Zayd berusaha mendekonstruksi pensakralan al-Qur’an dan wahyu dengan cara memahami ulang sumber-sumber yang dipakai ulama terdahulu baik dari al-Qur’an, hadis atau lainnya. Masalahnya, menurut Harb, dekonstruksi yang ditawarkan Abu Zayd tidak melemahkan upaya ulama al-Qur’an terdahulu semisal Zarkasyi yang telah memformulasikan ilmu al-Qur’an secara ilmiah termasuk dalam upaya mengubah yang irasional menjadi rasional. Dari sisi ini, upaya ulama terdahulu masih lebih kuat daripada upaya Abu zayd.²⁴

Di antara upaya dekonstruksi Abu Zayd lainnya tentang al-Qur’an sebagai teks kebahasaan dengan cara membaca ulang kandungan makna yang mengandung teologis, mitologis, dan atau gaib seperti tentang wahyu, ketuhanan, kesakralan, dan kenabian. Masalahnya penempatan Abu Zayd tentang al-Qur’an sebagai teks kebahasaan, bagi Harb tidak pada tempatnya, karena teks kebahasaan dapat diterapkan pada berbagai teks dan wacana. Kekeliruan ini menjadi jelas terlihat pada pembatasan hanya pendekatan

23 Harb, *Kritik Nalar al-Qur’an*, h. 313.

24 Harb, *Kritik Nalar al-Qur’an*, h. 315-8.

sastra sebagai metode yang paling tepat untuk mengungkap makna al-Qur'an karena watak sastra al-Qur'an dan perlakuannya tentang al-Qur'an sebagai karya ilmiah sastra. Kenyataannya al-Qur'an telah menjadi inspirasi lahirnya berbagai ilmu keislaman di luar sastra. Dengan kata lain, Harb memberi catatan absennya pendekatan multidisiplin seperti yang dilakukan Arkoun dalam kajian al-Qur'an.²⁵

Poin lainnya, Abu Zayd dalam kajian al-Qur'annya berusaha, menggunakan pendekatan rasional untuk teks kebasahan al Qur'an, namun pada pelaksanaannya, menurut Harb, dia terjebak dalam eklektisme metode, di mana dia berada dalam dilema antara aplikasi metode ilmiah sekuler dengan keyakinan keagamaan yang menempatkan metafisika sebagai sumber keilmuan yang pada saat yang sama mencoba mengkritiknya. Yang terlupakan dari Abu Zayd adalah pendekatan kemodernan dan keilmiahannya mempunyai mitologinya sendiri, persis seperti agama mempunyai mitologinya sendiri. Justru fungsi aspek kegaiban dalam agama memegang peran sangat penting. Secara berseloroh Harb menyentil, apa jadinya agama tanpa energi kegaiban ini. Aspek kegaiban teks keagamaan merupakan "sebuah tipe dari sekian banyak tipe yang menjelaskan realitas." Dan tipe itu tidak semestinya dianggap sebagai cerminan realitas, karena teks keagamaan seperti teks lainnya merupakan peristiwa kebudayaan teks yang independen dan wacana yang mempunyai realitas sendiri dan tidak dapat diasingkan.²⁶

Selanjutnya Harb memberi catatan terhadap upaya Abu Zayd mengkaitkan teks keagamaan dengan realitas yang memproduksinya dan kebudayaan yang telah membentuknya. Yang dipermasalahkan Harb adalah Abu Zayd tidak selalu berhasil dalam upayanya tersebut. Misalnya dalam hal penggunaan konsep dualisme kemajuan dan kemunduran yang digunakannya secara tidak tepat karena konsep tersebut tidak menjelaskan dan menemukan sesuatu yang baru, bahkan menghalangi temuan yang akan mendorong perubahan. Contoh kesimpulan Abu Zayd bahwa karya Zarkasyi *al-Burhan fi Ulūm al-Qur'an* sebagai pemeliharaan *turāts* dalam pengertian reaktif. Kesimpulan tersebut mengabaikan fakta pencapaian usaha Zarkasyi dalam membangun wacana *ulūm al-Qur'an* (*Quranic sciences*) yang kreatif dan rasional. Bacaan dualismenya dalam hal ini tidak lebih dari pada bacaan mati dan ini merupakan bacaan dualisme yang mundur.²⁷

Melanjutkan kritikan terhadap tawaran dualisme Abu Zayd, Harb menambahkan catatan lain, yaitu pemakaian konsep realitas dalam pema-

25 Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 319-22.

26 Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 322-7.

27 Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 327-32.

hasan al-Qur'an sebagai teks kebahasaan tidak saja menghalangi tapi juga menghilangkan eksistensi teks itu sendiri. Abu Zayd memakai konsep realitas "sebagai nama tanpa ada sesuatu yang dinamai sesuai dengan realitas itu sendiri." Abu Zayd melihat bahwa untuk menghadirkan al-Qur'an kepada audiens modern, maka hal-hal yang bersifat gaib dengan sendirinya ditinggalkan untuk mendorong rasionalitas al-Qur'an. Dalam pandangan Harb terdapat keteledoran dalam hal ini, karena prinsip yang menekankan realitas dalam kajian al-Qur'an tidak diiringi dengan pengakuan dan apresiasi realitas al-Qur'an itu sendiri yang memiliki dimensi kegaiban. Harb menegaskan bahwa teks mempunyai hak-haknya sendiri. Baginya hak teks adalah "ia harus dikenali wujud hakikat dan bagiannya, harus dieksplorasi keontologiannya dengan cara baru sehingga dapat merekonstruksi konsep tentang pengarang dan realitas, bahkan dunia itu sendiri." Bagi Harb, Abu Zayd belum melakukan pembacaan baru, dia "terjebak dengan kegelisahan ideologis, usahanya difokuskan pada meragukan cerita-cerita dan kritik terhadap pandangan keagamaan tentang berbagai teks dan realitas. Oleh karena itu ketika membaca ilmu-ilmu al-Qur'an, ia mengorbankan teks demi kemaslahatan realitas yang diklaim, sebagai ganti dari usahanya menyeberangi dan mencermati kemungkinan-kemungkinannya."²⁸

Terakhir Harb memberi catatan bahwa Abu Zayd adalah seorang progresif sekularis di dalam pendapat-pendapatnya, namun ia fundamentalis dari sisi logika dan struktur berpikirnya. Abu Zayd mengajak, dan dia sendiri melakukan, kajian ulang terhadap teks keagamaan termasuk kajian al-Qur'an, tapi tidak dengan sikap kritis terhadap wacana kritis yang dimanfaatkannya, alih-alih malah bersikap seolah-olah perangkat yang digunakannya sudah final. Dengan sendirinya konsep-konsep modern yang dipakai dalam kajian teks keagamaan kehilangan legitimasinya, karena mereka disuguhkan sekedar nama-nama tanpa ada yang dinamai, bahkan ada kemungkinan menipu karena diterjemahkan menjadi kebalikannya, seperti persatuan mejadi perpecahan, sekularis menjadi fundamentalis, rasional mejadi khurafat, ilmu pengetahuan mejadi kebodohan.²⁹

Catatan Harb di atas adalah catatan filsuf atas ahli teotisasi sastra. Kesimpulan yang diambil setelah memberi beberapa catatan seperti dijelaskan di atas menempatkan Abu Zayd sebagai pemikir kontemporer yang mencoba "melawan (memerangi) fundamentalisme, namun masih berpijak pada buminya."³⁰ Abu Zayd memahami hermeneutika konstruktif dari premis

28 Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 332-7.

29 Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 337-9.

30 Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 340.

hermeneutika rekonstruktif. Hal ini dapat diduga dari perlakuan dia terhadap kajian sejarah, di mana fokus kajiannya memang merekonstruksi kejadian menjadi narasi tertentu. Upayanya untuk merekonstruksi kajian al-Qur'an terlihat dalam cara analisisnya yang membedakan proses interpretasi ke dalam dua bagian, tafsir obyektif dan tafsir tidak obyektif atau subyektif. Tafsir obyektif dimaknai sebagai sesuatu "sesuai dengan yang dipahami oleh mereka yang sezaman dengan turunnya teks ini melalui berbagai gejala kebahasaan yang terkandung dalam teks dan dipahami oleh sejumlah orang". Tafsir tidak obyektif diartikan sebagai tafsir yang tidak didasarkan pada fakta sejarah dan kebahasaan. Dia merujuk *Tafsir al-Qur'an bi al-Matsur* dalam menjelaskan tafsir obyektif. Metode *matsur* memakai dalil historis dan kebahasaan untuk mencari pemahaman obyektif, metode *ra'yu* atau *takwil* "pada dasarnya tidak obyektif, karena tidak memulai pembahasannya dari gejala historis dan kebahasaan, tapi dari sikap aslinya, lalu ia mencari sandaran untuk sikapnya ini dari al-Qur'an," pendukungnya adalah Mu'tazilah, Syi'ah dan kaum Sufi.³¹

Hermeneutika Humanistik: Al-Qur'an sebagai Wacana

Setelah Abu Zayd merasa perlu untuk meneruskan lebih lanjut pendekatan hermeneutika dialektisnya dalam dimensi vertikal di mana al-Qur'an diperlakukan sebagai tempat terjadinya komunikasi antara Tuhan dan manusia ke fokus dalam dimensi horizontal kajian al-Qur'an sebagai pengalaman penyebaran pesan al-Qur'an oleh Nabi Muhammad setelah diterima atau penyebaran pesan melalui korpus tafsir. Abu Zayd memaknai dimensi horizontal sebagai apa yang terkandung di dalam struktur al-Qur'an dan yang telah termanifestasikan selama proses komunikasi antara al-Qur'an dan audiensnya berlangsung.³² Dimensi vertikal ini merupakan dimensi tektualitas al-Qur'an, sementara dimensi horizontal merupakan dimensi wacana al-Qur'an. Dimensi wacana ini adalah area yang hidup dan yang dinamis, merujuk pada awalnya proses pewahyuan dikenal sebagai fenomena al-Qur'an, wacana tertutur. Wacana al-Qur'an mewujudkan dalam konteks kehidupan sehari-hari, sehingga ia tidak hanya bertutur dengan bahasa Arab di mana wahyu itu diturunkan, tapi juga mempengaruhi

31 Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif*: hlm. 6; Kusmana, *Hermeneutika al-Qur'an: Sebuah pendekatan Praktis Aplikasi Hermeneutika Modern dalam Penafsiran al-Qur'an* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2004), h. 161-2.

32 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 9.

pemikiran dan kebudayaan penerimanya. Untuk melihat bagaimana hal ini terjadi, dapat dilacak melalui pengaruh al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari. Sebagaimana Abu Zayd menulis "the Qur'an in Everyday Life," al-Qur'an begitu berpengaruh dalam kehidupan sehari-hari umat Islam. Dia melacak pengaruh tersebut dalam implementasi rukun Islam, budaya filantropi Muslim, perhatian Muslim terhadap yatim piatu, tentang makanan dan minuman, tentang implikasi kodrat perempuan, tentang manusia sebagai individu dan masyarakat, komunikasi sehari-hari dan bahasa yang digunakan, presentasi dan kerajinan artistik dan kehidupan spiritual Muslim.³³ Abu Zayd menyimpulkan bahwa,

"It is at the level of language, the building block of thought and of community, whether the media of the language be material (see material culture and the Qur'an) or audio-visual, whether the form of conveyance be recitation or crafts, that the Qur'an has had its most pervasive influence on all aspects of Muslim everyday life."³⁴

Menurut pengakuannya, selain mempertimbangkan pemikiran orang lain seperti pemikiran M. Arkoun, dan evaluasi diri khususnya setelah entri al-Qur'an dan kehidupan sehari-hari, Abu Zayd mulai meluaskan kajiannya pada dimensi horizontal al-Qur'an, yaitu al-Qur'an sebagai wacana. Dia mengartikan wacana al-Qur'an sebagai upaya menghadirkan kembali momen historis transformatif, dari masyarakat non-muslim ke masyarakat Muslim. Abu Zayd melihat bahwa upaya menghadirkan kembali fenomena yang hidup, al-Qur'an sebagai wacana, walau disadari ulama terdahulu, belum pernah mampu dihadirkan para ulama. Sebagian dari sebab tersebut adalah kuatnya perhatian, termasuk dirinya, atas tekstualitas al-Qur'an. Kelemahan dari pendekatan tekstualitas ini adalah membuka bacaan ideologis mempertahankan al-Qur'an sebagai *textus receptus*, sebagaimana banyak dilakukan pemikir terdahulu. Oleh karena itu, setiap bacaan yang tidak menyertakan pertimbangan fenomena al-Qur'an yang hidup dalam

33 Nasr Hamid Abu Zayd, "the Qur'an in Everyday Life," dalam Jane Dammen McAuliffe, general ed., *Encyclopaedia of the Qur'an*, (Leiden-Boston: Brill, 2002), h.. 80-96.

34 (Pada level bahasalah, elemen yang membentuk pemikiran dan masyarakat, apakah melalui media bahasa yang bersifat material (lihat budaya materi dan al-Qur'an) maupun audio-visual, baik melalui bentuk pembacaan ataukah seni kerajinan [penulisan-ed], al-Qur'an telah memiliki pengaruh yang sangat luas pada semua aspek kehidupan umat Islam.). Abu Zayd, "The Qur'an in Everyday Life," h. 96.

dalam konteks kehidupan sehari-hari atau akademia, maka hasil bacaannya tidak akan sampai pada bacaan yang demokratik.

Kenapa mesti demokratik, Abu Zayd menjelaskan bahwa pembacaan ini tentang makna hidup dan hal ini mesti secara demokratik menawarkan hermeneutika terbuka. Dalam implementasi hermeneutik, kita dituntut untuk membebaskan pemikiran dari manipulasi kekuasaan, baik kekuasaan politik, sosial, atau agama agar kita dapat mengembalikan formulasi makna pada masyarakat beriman. Untuk itu kita perlu mengkonstruksi hermeneutika demokratik terbuka, yaitu hermeneutika humanistik.³⁵ Hermeneutika al-Qur'an dipahami dalam konteks keragaman pengalaman keagamaan sebagai bagian keragaman kemanusiaan. Al-Qur'an sebagai wacana kemudian meniscayakan pengkaitan makna antara makna al-Qur'an dengan makna kehidupan di mana al-Qur'an dianggap sebagai hasil dialog, debat, pengembangan, penerimaan dan penolakan. Seperti ditegaskan Abu Zayd berikut:

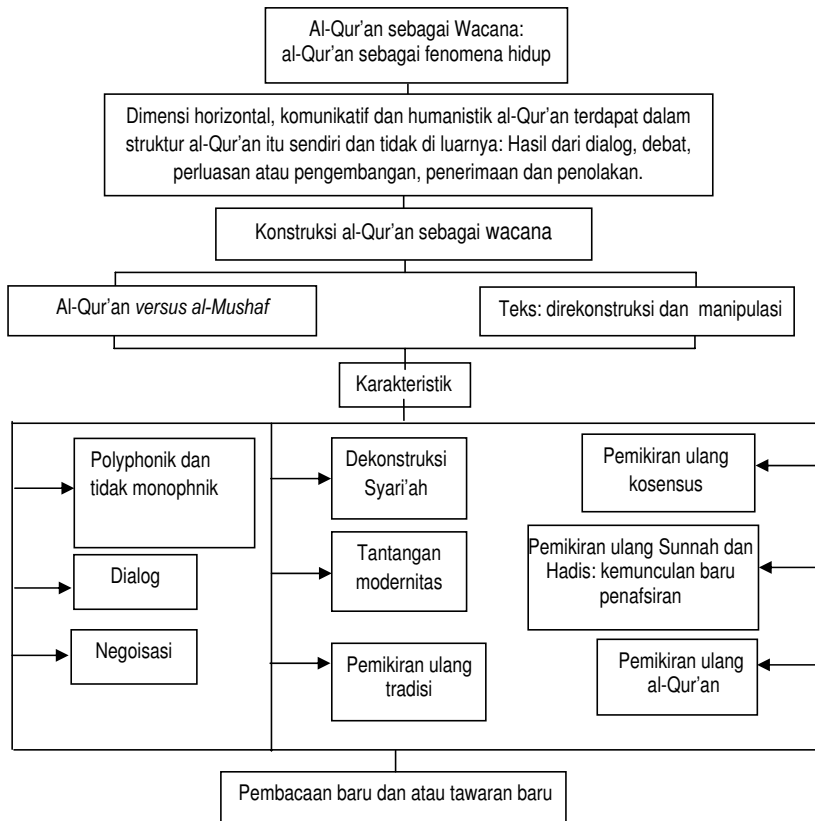
“The empirical diversity of religious meaning is part of our human diversity around the meaning of life in general, which supposed to be a positive value in our modern living context. In order to reconnect the question of the meaning of the Qur'an to the question of the meaning of life it is now imperative to indicate the fact that the Qur'an was the outcome of dialoguing, debating, augmenting, accepting and rejecting, not only with pre-Islamic norms, practice and culture, but with its own previous assessment, presupposition, assertion, etc.”³⁶

Setelah memberikan pengertian, Abu Zayd mendiskusikan dasar konstruksi hermeneutika humanistiknya, yaitu: wacana *versus* mushaf, rekonstruksi dan manipulasi teks. Kemudian dia menjelaskan sembilan karakteristik yang menjelaskan dimensi-dimensi al-Qur'an sebagai wacana: polyphonik, dialog, negoisasi, dekonstruksi syari'ah, konteks tantangan modernitas, pemikiran ulang tradisi, pemikiran ulang konsensus, pemikiran

35 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 10-11.

36 (Keragaman empiris makna keagamaan adalah bagian dari keragaman kemanusiaan kita seputar makna kehidupan secara umum, yang dipandang positif dalam konteks kehidupan modern kita. Untuk menghubungkan kembali pertanyaan akan makna al-Qur'an pada pertanyaan akan makna kehidupan, sekarang merupakan kemestian untuk menunjukkan fakta bahwa al-Qur'an merupakan hasil dialog, perdebatan, pengembangan, penerimaan, penolakan, tidak hanya dengan norma-norma, praktek dan budaya pra-Islam, tapi juga dengan penilaian, praanggapan, penegasan, dll. yang sudah ada sebelumnya.). Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 11.

ulang Sunnah dan Hadis, dan pemikiran ulang al-Qur'an. Keseluruhan penjelasan mulai dari pengertian, konstruksi dasar sampai dimensi-dimensi karakteristik hermeneutika merupakan upayanya untuk memberikan bacaan baru atau penawaran baru. Sebagaimana dijelaskan di atas, Abu Zayd memahami al-Qur'an sebagai wacana dari sisi internal al-Qur'an dan bukan dari sisi eksternal, artinya bagaimana al-Qur'an mewacanakan berbagai isu kehidupan manusia, mulai asal muasal, selama di dunia dan jalan kembali mereka.



Dasar konstruksi al-Qur'an sebagai wacana adalah mempertentangan antara al-Qur'an dengan *Mushaf*. Hal ini pertama kali merujuk pada kejadian arbitrase dalam peperangan pihak Ali dan pihak Muawiyah yang terjadi pada tahun 657. Dalam keterdesakan, pihak Muawiyah mengangkat al-Qur'an sebagai tanda mencari cara lain untuk menghentikan peperangan dengan berkonsultasi pada al-Qur'an dengan cara memberi kepercayaan kepada seseorang untuk mencari jalan tengahnya. Sebagian pengikut Ali

mengingatkan bahwa “*no arbitrator but God*,” (tidak ada penengah kecuali Allah) seperti diindikasikan dalam QS.49: 8-9. Karena Ali saat itu sebagai penguasa, maka semestinya Ali dan pasukannya yang melemahkan tentara Muawiyah sehingga mereka kembali taat. Tapi Ali sendiri menafikan peringatan tersebut dan memilih tawaran dari pihak Muawiyah dengan keyakinan bahwa al-Qur'an yang diam sebagai teks dengan al-Qur'an yang hidup yang dikumandangkan. Hasilnya Ali dalam arbitrase tersebut diturunkan dari kekhalifahan dan Muawiyah diangkat sebagai khalifah oleh penengah 'Amru bin 'As. Statement Ali ini dalam pandangan Abu Zayd berimplikasi sangat besar karena memberikan ruang tidak hanya untuk penafsiran ulang tapi juga manipulasi al-Qur'an untuk kepentingan politik. Kejadian ini dengan kata lain menegaskan pentingnya mempertimbangkan al-Qur'an sebagai fenomena yang hidup untuk menghindari manipulasi, seperti manipulasi politik dalam kejadian arbitrase tersebut.³⁷

Kedua, teks yang direkonstruksi dan dimanipulasi. Dalam poin ini Abu Zayd menjelaskan kemungkinan pilihan penafsiran yang humanistik di tengah kemungkinan-kemungkinan penafsiran yang ada. Dia memilih kemungkinan penafsiran sufistik dan atau filosofis dari pada penafsiran teologis atau juridis yang mendasarkan bahwa ayat-ayat al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat yang jelas maknanya dan yang tidak, seperti diisyaratkan dalam QS. 3:7. Teolog menggunakan pendasaran tersebut untuk misalnya menjelaskan dialog al-Qur'an dengan umat Kristiani Arab. Sementara, jurisdik atau ahli hukum menggunakan pendasaran tersebut dengan membangun penafsiran yang didasarkan pada prinsip *naskh* dan *mansukh*. Kedua jenis penafsiran ini, dengan melihat sejarah yang ada, dalam pandangan Abu Zayd dapat berimplikasi pada penyempitan kemungkinan makna untuk digali. Para teolog terjebak pada perbedaan tidak hanya pada level penafsiran tapi juga pada level penentuan struktur al-Qur'an yang tentunya berimplikasi pada perbedaan makna yang dalam banyak kasus terjadi manipulasi makna. Sementara, *fuqahā* [para ahli hukum Islam-ed] dengan penerapan prinsip *naskh* terjebak pada upaya pencocokan (*fixing*) makna ayat dengan kemungkinan mengeliminasi ayat-ayat terdahulu sebagai konsekwensi penerapan prinsip *naskh*. Pilihan dia jatuh pada cara penafsiran sufistik dan filosofis karena lebih membuka kemungkinan makna al-Qur'an dan itu sesuai dengan prinsip al-Qur'an sebagai wacana. Dengan merujuk ke Muhyi al-Din Ibn 'Arabi (d. 638/1279), Sufi Andalusia yang besar, Abu Zayd melihat bahwa dasar hermeneutika humanistiknya dapat diambil dari penafsiran sufistik yang didasarkan pada cinta paripurna dan dia membagi

37 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 12-3.

pencarian makna ke dalam empat level: makna luar (*the outward/zāhīr*), makna dalam (*the inward/bāṭin*), batas (*the limitation/hadd*), dan makna ekstensi (*the upward/matla*). Pembukaan makna seperti memberi kesempatan pada audiens untuk memilih dan memberi akses kepada siapapun terlepas dari latar belakang audiensnya.

Dia juga menjelaskan bagaimana filosof menjelaskan al-Qur'an. Merujuk Ibn Rusd, Abu Zayd menegaskan bahwa penafsiran filosofis yang didasarkan pada pencarian makna bahasa dari sisi bentuk luar, *khatabī* (retorik-ed.), dengan obyek pembaca secara umum, bentuk argumentatif, *jadalī* (dialektika-ed.), dengan audien teolog, dan bentuk filosofis, *burhānī* (demonstratif-ed.), dengan audien filosof. Walau hermenutika Ibn Rusd belum dikajinya, tapi dia melihat bahwa seperti penafsiran sufi, penafsiran filosofis juga membuka kesempatan dan akses untuk penafsiran terbuka, walau di tangan Ibn Rusd tugas hermenutika menjadi berat karena banyak dimensi yang digarapnya.³⁸

Setelah mendasarkan konstruksi hermeneutika pada dimensi hidup dan keterbukaan makna al-Qur'an, Abu Zayd kemudian menjelaskan sembilan dimensi al-Qur'an sebagai wacana. *Pertama*, makna al-Qur'an bersifat popyphonik, mengandung banyak suara yang direpresetatsikan dalam bentuk langsung seperti kata Allah, tidak langsung seperti kata ganti Dia, Saya, Kita, dan Kamu. Keragaman ini menurut Abu Zayd mengindikasikan fitrah wacana Allah. Dia berdialog dengan manusia dengan mempertimbangkan konteks pembicaraan. Hal ini tentunya dimaksudkan untuk menguatkan sampainya pesan dan juga kekuatan menjawab atas persoalan umat manusia.³⁹

Karakteristik *kedua*, wacana al-Qur'an mengambil strategi dialog. Abu Zayd mengidentifikasi model narasi "katakan" di mana struktur terdapat ungkapan "Mereka katakan ..." atau "Kamu katakan" Sifat dialog bisa jadi polemik atau apologetik, inklusif atau eksklusif. Dia membatasi hanya tiga model dialog al-Qur'an: dialog dengan mereka yang tidak beriman, dengan mereka dari kalangan Yahudi dan Kristiani Arab, dan dengan mereka yang beriman, tapi Abu Zayd memberi contoh dua dialog yang pertama. Cara al-Qur'an berdialog dengan yang tidak beriman adalah secara perlahan menuju sikap yang tegas. Misal al-Qur'an mulai berdialog dengan penduduk Mekkah dengan pemberian hormat atas kepercayaan mereka, kemudian seiring dengan mengerasnya respon mereka terhadap Islam, respon al-Qur'an mengiringinya secara tegas bahkan diakhiri dengan

38 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 14-8.

39 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 18-21.

tantangan. Sementara al-Qur'an berdialog dengan Yahudi dan Kristiani dengan cara fitrah manusia berdialog, yaitu pertanyaan dan jawaban. Hanya saja dalam menangkap semua ekspresi ini ulama berbeda pendapat satu dengan lainnya. Abu Zayd menekankan pentingnya mengangkat wacana al-Qur'an yang menegaskan pentingnya kebersamaan dalam kehidupan sosial dan sesuatu yang baik itu boleh. Persoalan seperti nikah beda agama bisa dilihat dari poin ini untuk melihat kemungkinan-kemungkinannya seperti mendasarkan pada prinsip equalitas antar pihak dan tidak boleh disederhanakan begitu saja.⁴⁰

Karakteristik *ketiga*, dalam menyampaikan pesannya al-Qur'an mewacanakan pesannya sesuai realitas obyektif obyek seruannya, mulai dari wilayah yang dapat dinegoisasikan sampai yang tidak dapat dinegoisasikan. Dalam wilayah yang dapat dinegoisasikan wacana al-Qur'an bisa secara internal pada umat Islam, seperti dalam kasus al-Qur'an mengingatkan nabi Muhammad yang cenderung mengabaikan Ibn Umm al-Maktum yang sebenarnya antusias sekali mendengarkan pesan al-Qur'an yang disampaikan Nabi. Sementara dengan penganut agama lain, dalam identifikasi Abu Zayd, al-Qur'an mendorong Muhammad untuk berkonsultasi kepada pihak lain. Dalam hal ini, misalnya, dengan diantar istrinya Siti Khadijah, Muhammad berkonsultasi dengan Waraqa bin Nawfal. Sementara negosiasi al-Qur'an dengan posisi yang tidak dapat dinegoisasikan seperti dengan penganut politeisme atau tentang keesaan Tuhan adalah dengan cara mengungguli, mendebat dan menolak (*disputing, debating and rejection*). Hasil dari salah satu dari tiga kemungkinan negosiasi, misalnya adalah ditegakkannya kontrak sosial yang didasarkan atas kesamaan hak. Hal ini tercermin dalam hubungan Muslim dengan Kristiani dan Yahudi ketika Nabi dan para Sahabat hijrah ke Madinah.⁴¹

Karakteristik *keempat*, dekonstruksi syari'ah. Dari sisi mendiskusikan al-Qur'an sebagai wacana, diskusi meniscayakan perlunya melihat ulang konstruksi syari'ah yang ada. Keseluruhan bangunan syari'ah berdasar pada implementasi empat sumber dasar *usūl al-fiqh*, yaitu *al-Qur'an*, *Sunnah*/tradisi, *ijmā'*/konsensus, dan *ijtihad* di mana prinsip *qiyās* atau analogi banyak dipakai. Semua prinsip itu dipakai oleh *fuqahā* (ahli hukum Islam) dalam konteks tektualitas al-Qur'an dan bukan sebaga wacana. Dalam pandangan Abu Zayd, pembacaan seperti ini untuk konteks kekinian menjadi sulit untuk mengangkat signifikansi dan relevansi al-Qur'an. Sebaliknya, sebagai wacana, misal bentuk-bentuk hukuman yang diintrodusir dalam al-Qur'an

40 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 22-7.

41 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 27-35.

dapat didudukan sejarahnya seperti hukuman atas perzinahan, perampokkan, pencurian, pembunuhan dll, yang terkategori hukum *hudūd* ternyata merefleksikan cara hukuman manusia sebelum Islam, sebagian merupakan tradisi Romawi, tradisi Yahudi, bahkan tradisi yang lebih tua lagi. Refleksi konteks sekarang, praktek hukuman sudah mengarah pada penghormatan atas tubuh manusia dan hak hidup, kesadaran gender atau equalitas, penghargaan atas minoritas dalam payung hukum yang lebih baik. Dengan sendirinya mengikuti semangat wacana al-Qur'an diawali pewahyuan, semangat al-Qur'an tentunya akan mengarah pada perbaikan implementasi hukuman dengan penghormatan-penghormatan tersebut.⁴²

Karakteristik *kelima*, tantangan modernitas. Dalam hal ini Abu Zayd mengidentifikasi bahwa tantangan modernitas bersifat kompleks dan membingungkan. Tantangan modernitas yang sejak abad ke delapan belas sebenarnya merupakan tantangan yang datang dari Barat yang dibawa umumnya melalui proses kolonialisasi. Sarjana Muslim dengan komitmennya merespon situasi baru tersebut dengan mencoba menggiring arah perkembangan umat Islam ke arah modernitas dengan tetap memelihara semangat dan prinsip Islam. Terdapat setidaknya tiga tantangan: tantangan penemuan ilmiah dan teknologi tinggi, pertanyaan tentang rasionalitas dan rasionalisme, dan tantangan politik dimana banyak umat Islam dijajah. Ketiga hal ini dari sisi tertentu merupakan konteks yang membingungkan dalam arti realitas-realitas yang ada dengan semangat internal umat Islam dan beban sejarah yang dimiliki menempatkan umat Islam dalam persilangan yang rumit. Hal ini terlihat dengan respon mereka terhadap modernitas yang beragam baik dari sisi substansi maupun level. Mempertanyakan fitrah al-Qur'an dalam konteks seperti ini ternyata menurut Abu Zayd belum pernah secara serius dilakukan oleh para sarjana Islam, padahal keperluannya mendesak.⁴³

Lebih lanjut Abu Zayd menjelaskan kenapa perlu memikirkan ulang Sunnah atau tradisi, karakteristik *keenam*, dalam rangka menawarkan al-Qur'an sebagai wacana. Dia memandang perlu memikir ulang Sunnah dalam tataran konstruksi epistemologi keilmuan, di mana Sunnah menempati sumber ke dua dari empat sumber pengetahuan *shar'i* (al-Qur'an, Sunnah, konsensus, dan *ijtihad* [*qiyās*]), tapi secara fungsi dianggap sama dengan al-Qur'an karena ketergantungan al-Qur'an terhadapnya dalam menjelaskan detail beragama termasuk detail menjelaskan sebab turunnya wahyu. Pemikiran ulang ini diperlukan agar umat Islam mampu berpartisipasi dalam arus modernitas saat ini secara konstruktif. Pemikiran ulang tersebut diarahkan

42 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 35-7.

43 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 37-42.

untuk membalikkan proses pemarjinalan ilmu-ilmu selain syariah seperti filsafat, sufisme, teologi dll, yang dampaknya masih terasa sampai sekarang setelah pertama diputuskan sejak abad ke duabelas.⁴⁴

Karakteristik *ketujuh*, memikirkan ulang konsensus. Sebagai bagian dari memikirkan ulang Sunnah, Abu Zayd juga memandang perlu untuk mengkaji kembali konsensus dalam pengertian mengkritik konsensus lama dan membuka peluang bagi sarjana Muslim baru untuk berjihad dalam merespon tantangan zaman. Upaya ini dapat dilacak setidaknya ke awal pergerakannya di mana Abu Zayd menyinggung upaya pembaharuan Shah Wali Allah (1702-1762) dari India, Muhammad b. 'Abd. Al-Wahab (1703-1792) dari Saudi Arabia, Refa Rafi al-Tahtawi (1801-1873) dari Mesir. Ketiga figur dianggap mencoba melakukan pembaharuan dengan cara melakukan ijtihad. Shah Wali Allah mengangkat pentingnya syariah dan sufisme dalam melakukan pembaharuan umat Islam dalam konteks jatuhnya kekuasaan politik Islam di India. 'Abd. Al-Wahab melakukannya dengan cara purifikasi ajaran Islam, sementara al-Tahtawi dengan cara menawarkan ilmu-ilmu sekuler dalam pendidikan Islam. Kesemuanya di satu sisi melampaui penggunaan konsensus, dan di sisi lain, membuka pintu ijtihad untuk mencari jawaban-jawaban baru. Dalam perkembangannya generasi sarjana dengan caranya masing-masing menjadi elemen penting dalam menghantarkan umat Islam ke arah pengorganisasian negara bangsa paska runtuhnya kekuasaan politik umat Islam secara global. Perkembangan teknologi informasi yang lebih memudahkan akses berbagai informasi membantu generasi baru ini untuk melakukan pemikiran ulang lebih lanjut, walau kekuatan mereka terfragmentasi sebagai akibat berubahnya penyebaran otoritas keilmuan sebagai akibat proses globalisasi.⁴⁵

Karakteristik *kedelapan*, memikir ulang Sunnah dan kritik Hadis sebagai pertanda kemunculan upaya penafsiran baru. Abu Zayd mengidentifikasi salah satu kecenderungan modernis dalam upaya memunculkan penafsiran Islam (al-Qur'an) baru dalam rangka merespon tantangan zaman, yaitu kemunculan gerakan kritik terhadap Sunnah dan Hadis dan kemunculan gerakan ahl al-Qur'an. Kenyataan bahwa Sunnah ditransmisikan secara oral dengan kemungkinan pengurangan, penambahan, dan pemalsuan. Kesadaran tersebut memuncak pada awalnya dalam bentuk pengkodifikasian Hadis di mana Sunnah menjadi bagian kerja gerakan ini sekitar abad ke dua Hijriah/ke delapan Masehi. Kalau di awal pergerakan kritik Hadis dialamatkan banyak terhadap perawi, seperti di periode modern fokus

44 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 42-4.

45 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 44-8.

kritikan banyak diarahkan pada isi Hadis itu sendiri. Hal ini dilakukan karena upaya sarjana modern untuk melakukan penafsiran baru untuk mendapat jawaban-jawaban yang relevan dengan modernitas. Mereka melihat beban informasi dalam tafsir klasik ditemukan terlalu berat sementara relevansinya sudah berkurang. Abu Zayd memberi contoh, misalnya Akhmad Khan (1817-1898) dari India mengenalkan tema baru dalam al-Qur'an, khususnya tema berkaitan kesesuaian pesan al-Qur'an dengan semangat ilmiah. Khan mengkritik penggunaan Hadis dalam penafsiran dan penafsiran yang menyalahi rasionalitas. Hal sama yang sama dengan kehati-hatian yang berbeda, dilakukan juga oleh Muhammad Abduh (1848-1905) di Mesir dan Fazlur Rahman (1919-1988) di Pakistan.⁴⁶ Secara tersirat, memperlakukan al-Qur'an sebagai wacana dengan tujuan pembacaan baru dalam prosesnya boleh jadi mesti berhadapan dengan realitas seperti yang banyak dihadapi oleh kaum modernis, yaitu kritik terhadap Sunnah dan Hadis.

Terakhir, karakteristik *kesembilan* memikir ulang al-Qur'an. Abu Zayd di sini mengidentifikasi upaya modernis Muslim dalam penafsiran al-Qur'an. Dia mengelompokkan mereka ke dalam tiga trend penafsiran: penafsiran dalam bingkai Islam dan ilmu pengetahuan, Islam dan rasionalisme dan Islam dan politik. Dia merujuk ke upaya Akhmad Khan untuk trend pertama dengan upaya menjawab tantangan ilmu pengetahuan modern, Muhammad Abduh untuk trend kedua dengan upaya pendekatan rasionalitas atas al-Qur'an, dan Abul A'la al-Mawdudi (1903-1979) untuk trend ketiga dengan upaya menandingi tantangan dominasi Barat dan gerakan budaya westernisasi. Ketiganya mewarnai dan menyediakan dasar penafsiran modern al-Qur'an di abad 20: karya Khan mendorong munculnya karakteristik tafsir *al-i'jāz al-'ilmī* dan Islamisasi pengetahuan; Abduh mendorong lahirnya penggunaan pendekatan sastra dan pendekatan sosial; dan Mawdudi mendorong penfasiran politik dan ideologi dalam konteks modern. Namun semuanya, kata Abu Zayd, masih memperlakukan al-Qur'an sebagai teks, dan di sini letak pentingnya menawarkan kajian al-Qur'an sebagai wacana.⁴⁷

Setelah menjelaskan dasar dan karakterisik tawaran kajian al-Qur'an sebagai wacana, Abu Zayd menyimpulkan bahwa al-Qur'an adalah fenomena hidup (*living phenomenon*). Karenanya hermeneutika al-Qur'an humanistik mesti mempertimbangkan aspek al-Qur'an sebagai fenomena hidup. Al-Qur'an tidak bisa hanya diperlakukan sebagai teks saja, karena pesan al-Qur'an disampaikan dalam konteks pergulatan budaya manusia semasa

46 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 48-53.

47 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 53-62.

turunnya wahyu dari mulai proses dialog, perdebatan, pengembangan, penerimaan sampai penolakan. Kesemua proses tersebut merupakan wacana al-Qur'an yang terekam dalam struktur al-Qur'an itu sendiri dan tidak di luar.⁴⁸ Dengan mempertimbangkan aspek fenomenanya, penafsir dituntut untuk menghadirkan pesan al-Qur'an yang paling dekat dengan fitrah manusia sebagai ciptaan Allah.

Abu Zayd kemudian menghadapkan tawaran ini dengan pilihan apakah dengan pendekatan ini umat Islam dapat memupuk kebersamaan atau malah menjadi terisolasi karena eksklusifitas? Persoalan lainnya, apakah Muslim sudah siap untuk melakukan pembacaan ulang al-Qur'an dan pada saat yang sama mengkaji ulang pemaknaan yang mapan dari ulama klasik? Menurutnyanya ini pilihan sulit, apalagi dihadapkan pada pertentangan budaya babak baru tapi dengan corak dan tantangan yang semakin sulit, baik dari kalangan internal umat Islam maupun luar. Meski demikian hal tersebut seyogyanya menjadikan kita waspada dan pada saat yang sama, menjadikan tanggung jawab ini mesti ada yang memikul.⁴⁹

Nampaknya Abu Zayd mencoba menambahkan beberapa pertimbangan. Ia mempertimbangkan hermeneutika dialogis Gadamer dan mediasi subjektivitas-obyektivitasnya, Ricouer dengan kecenderungan semiotika dan pendekatan sastra dalam memperlakukan al-Qur'an sebagai teks dalam kajian teks keagamaan, ke pertimbangan memperlakukan al-Qur'an sebagai wacana. Walau Abu Zayd tidak menyebut catatan Harb, namun catatan Harb dalam tawaran terbarunya tak luput dari kesadarannya. Hal penting dari semua yang dikritik Harb dan dijadikan dasar pijakan pemikirannya tentang al-Qur'an sebagai wacana adalah bahwa struktur al-Qur'an adalah wacana yang direkam atau digunakan sebagai strategi Tuhan dalam menyampaikan pesan universalnya. Dengan ciri struktur al-Qur'an yang dialogis, mendebat, mengembangkan, menerima dan menolak, al-Qur'an dalam pandangan Abu Zayd memanfaatkan wacana yang ada sebelum dan ketika turunnya wahyu sebagai materi untuk menyampaikan pesan kepada manusia. Karena hanya dengan wacana yang menjadi kesadaran mereka, pesan itu akan diterima. Seperti keyakinan Gadamer yang dijelaskan di atas bahwa dalam pemahaman yang penting diangkat adalah kebijaksanaan sesuatu, bukan ilmu pengetahuan yang dikonstruksi dengan batasan-batasan dan bias-bias. Dalam konteks sekarang di mana wacana yang tumbuh sudah banyak berbeda, tentunya pembacaan al-Qur'an mesti diarahkan untuk mencari kebijaksanaan-kebijaksanaan yang dapat diterima sesuai konteks

48 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 62-3.

49 Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, h. 63.

kekinian. Meskipun hal ini adalah tugas berat dan kontroversial, namun dari sisi keniscayaannya mesti ada yang memikul.

Tawaran Abu Zayd merupakan tawaran awal, di mana dia sendiri belum melahirkan karya, setidaknya seperti saat dia menawarkan pembacaan atas al-Qur'an dan ilmu-ilmunya sebagai *textus receptus* di mana dia banyak menulis baik kritiknya tentang *'Ulūm al-Qur'ān*, nalar Mu'tazilah maupun nalar sufisme. Tawaran hermeneutika humanistik yang menempatkan al-Qur'an sebagai wacana, perlu dikaji lebih jauh baik hakikat konsepnya maupun kemungkinan implikasinya. Ricouer dalam salah satu bukunya, *Theory of Interpretation: Discourse and the Surplus of Meaning*, menjelaskan bahwa memasukkan pertimbangan wacana dalam hermeneutika membuka kemungkinan-kemungkinan baru, setidaknya potensi membebaskan hermeneutika dari psikologisasi hermeneutika romantisisme dan eksistensialisasi hermeneutika universal.⁵⁰

DAFTAR RUJUKAN

- Abu Zayd, Nasr H. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht. Humanistics University Press, 2004.
- , *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*. Jakarta: ICIP, 2003.
- , *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: LkiS, 2003.
- , "the Qur'an in Everyday Life," in Jane Dammen McAuliffe, general ed. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden-Boston: Brill, 2002.
- , *Al-ittijāh al-'Aqlī fi al-Tafsīr: Dirāsah fi Qādhiyyah al-Majāz fi al-Qur'ān 'Inda al-Mu'tazilah*. Beirut: al-Markaj al-Thasaqāfi al-'Arabī, 1996.
- Gordin, Jean. "Gadamer Basic Understanding of Understanding," dalam *The Cambridge Companion to Gadamer*, diedit oleh Robert J. Dostal, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Harb, Ali, *Kritik Nalar Al-Qur'an*. Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

50 Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Musnur Hery. Paul Ricouer, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), h. 57-9.

- Kusmana. *Hermeneutika Al-Qur'an: Sebuah pendekatan Praktis Aplikasi Hermeneutika Modern dalam Penafsiran al-Qur'an*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2004.
- Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ, 2003.
- Ricouer, Paul. *Filsafat wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Shohibuddin, M. "Nasr Hamid Abu Zayd tentang Semiotika al-Qur'an" dalam Sahiron Syamsudin dkk. *Hermeneutika al-Qur'an: Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003, 111-20.
- Sunarwoto. "Nasr Hamid Abu Zayd dan Rekonstruksi Studi-studi al-Qur'an" dalam Sahiron Syamsudin dkk. *Hermeneutika al-Qur'an: Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003, 103-10.