

Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer

Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd
dan Mohammed Arkoun

Hasani Ahmad Said
LAIN Raden Intan, Lampung

Stagnasi pemikiran yang dialami oleh umat Islam saat ini, salah satu faktor penyebabnya adalah sulitnya mendialogkan realitas teks-teks keagamaan yang mereka warisi dengan realitas kehidupan yang mereka hadapi. Hal inilah yang mendorong para sarjana muslim kontemporer melakukan perenungan kembali khazanah intelektual yang mereka warisi dari ulama-ulama klasik (*at-turās*). Dalam proses perenungan dan pembacaan ulang atas *at-turās* itu, di Barat berkembang dengan pesat metode pemahaman teks yang disebut hermeneutika. Metode ini pun lalu menarik perhatian para sarjana Muslim kontemporer untuk diaplikasikan dalam membaca, memahami dan menafsirkan *at-turās*. Tulisan ini mengungkap dua sosok yang cukup banyak mendapat sorotan, yaitu Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammed Arkoun.

Kata kunci: metodologi, penafsiran, Al-Qur'an, kontemporer.

One of the causes for stagnation of thought experienced by Muslim society at the present time is the difficulty faced in the ongoing dialogue between the reality of religious texts and the reality of contemporary life. This is the reason present-day Muslim scholars are more deeply reflecting on the works of classical Muslim scholars inherited from the at-turās. At the same time in the Western world there has emerged a method, known as hermeneutics, used for understanding scriptural texts. This theoretical approach has attracted much interest from contemporary Muslim scholars who are seeking to apply its method to understanding Islamic classical works (at-turās). The article introduces two figures, namely Nasr Hamid Abu Zayd and Muhammed Arkoun, who having attracted much attention from scholars

Keywords: methodology, interpretation, the Qur'an, contemporary.

Pendahuluan

Sebagai metode baru, hermeneutik yang masih asing bagi umat Islam secara umum, banyak mendapatkan tanggapan dan reaksi yang berbeda-beda. Ada kelompok sarjana yang dengan agresif

memaksakan aplikasi metode ini secara total, sebaliknya banyak kelompok yang menolak mentah-mentah aplikasi metode ini, dan ada kelompok yang menerima mengoperasionalkan metode ini dengan penuh hati-hati dan pertimbangan.

Bahasa tidak semata-mata terdiri dari pernyataan makna yang terdengar, bukan pula sekadar wacana. Ia lebih merupakan tanda dan pembawa makna dalam pengertian aktif, sebagaimana dikatakan Ernst Fuch bahwa *where meaning is, there is also language*.¹ Karena itu, suatu kajian teks dapat ditempatkan dalam dua wilayah epistemologi, yaitu bidang analisis wacana (*'ilm tahlīl al-khitāb*) dan bidang semiologi atau semiotik (*'ilm al-'alāmah*). Dalam semiotik, konsep teks bermakna luas, mencakup sistem tanda yang dapat memproduksi makna umum. Bagi konsep ini, teks linguistik termasuk di dalamnya, sebagaimana teks-teks yang non-linguistik.²

Perhatian yang diberikan oleh para pengkaji Islam dalam menelaah tradisi Arab-Islam dari dulu sampai dewasa ini, banyak difokuskan kepada pembacaan teks-teks tersebut. Ini dilatarbelakangi suatu asumsi—meminjam Nasr Hamid Abu Zayd—bahwa peradaban dunia dapat diandaikan kepada tiga kategori, yaitu peradaban Mesir Kuno yang disebut “peradaban (yang muncul) pasca kematiannya” (*ḥadārah mā ba'da al-maut*), peradaban Yunani disebut “peradaban akal” (*ḥadārah al-'aql*), sedangkan peradaban Arab-Islam dikategorikan sebagai “peradaban teks” (*ḥadārah an-naṣṣ*).³

Peradaban Arab-Islam disebut peradaban teks dalam pengertian sebagai peradaban yang menegakkan asas-asas epistemologi dan tradisinya atas suatu sikap yang tidak mungkin mengabaikan peranan teks di dalamnya. Kendati demikian, ini tidak berarti bahwa teks itu sendiri yang menumbuhkembangkan peradaban atau meletakkan asas-asas kebudayaan dalam sejarah masyarakat

¹ Edgar McNight, *Meaning in Text: Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1978, hlm. 73

² Istilah teks dalam analisis wacana terbatas hanya pada sistem tanda bahasa yang dapat memproduksi makna umum. Itu dikarenakan bahwa ilmu tanda (semiotik) adalah ilmu yang menyeluruh yang menganggap analisis wacana adalah bagiannya. Alasannya, karena bahasa merupakan sistem tanda, sehingga kajiannya dianggap sebagai cabang semiotik.

³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm an-Naṣṣ: Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Markaz as-Saqāfī al-'Arabī, 1994, hlm. 9.

Muslim. Sesungguhnya faktor utama yang melandasi dan menjadi dasar epistemologi dari suatu kebudayaan adalah proses dialektika antara manusia dengan realitasnya (*jadal al-insān ma‘a al-wāqi‘i*) yang meliputi aspek sosial, ekonomi, politik dan budaya pada satu sisi, dan proses dialog kreatif manusia yang terjalin dengan teks (*wa hiwāruhu ma‘a an-naṣṣ*) pada sisi yang lain.⁴

Realitas sebagai sebuah “teks”⁵ seperti konteks kesejarahan manusia, begitu pula teks-teks liturgis keagamaan yang lain seperti Al-Qur’an, hadis, kitab tafsir, syarah hadis, fiqih, tasawuf dan falsafah telah berperan sebagai instrumen yang melengkapi lahirnya kebudayaan dan peradaban masyarakat Arab-Islam. Studi interpretasi Al-Qur’an kontemporer tidak saja terbatas pada bentuk interpretasi yang menekankan pada pencarian makna dari segi narasi belaka.⁶ Akan tetapi, perspektifnya sudah berkembang pesat yaitu dengan menempatkan teks Al-Qur’an sebagai teks yang bersifat historis yang lekat dengan bahasa dan budaya tertentu.

⁴ *Ibid.*

⁵ Secara umum, ada empat pandangan hermeunetika baru. Salah satunya, pandangan Schleirmacher, bahwa hermeunetika sebagai kajian penafsiran matan atau teks. Schleirmacher pendiri ilmu hermeunetika baru. Dilthey mengibaratkan “Schleirmacher adalah Kant-nya hermeunetika”. Schleirmacher memulai kajian ilmu hermeunetika dengan sebuah pertanyaan umum, “Bagaimana setiap perkataan yang terucap dan tertulis dapat dipahami dengan baik?” Pemahaman adalah kondisi relatif teman bicara. Dalam setiap kerelatifan mempunyai makna (baca: kandungan) yang dimaksud, sama halnya dengan pendengar, juga memiliki kondisi seperti pembicara. Pendengar ketika memperhatikan susunan kalimat yang diucapkan, secara spontan, dapat memahami kandungannya dengan kecerdasan yang dimilikinya melalui proses misterius. Proses misterius dan kecerdasan di sini adalah yang disebut proses hermeunetika. Dan di sini, letak posisi hermeunetika sebenarnya. Oleh karenanya, hermeunetika disebut sebagai seni mendengar. Menurut Schleirmacher pemahaman adalah re-eksperimen proses intelektual penyusun matan (baca: teks).

⁶ Studi interpretasi Al-Qur’an yang dilakukan oleh para ulama dari kalangan Muslim sejak dulu sampai kini dan akan datang akan selalu berada dalam satu bingkai teoretik yang sama yaitu *to make the texts understandable and relevant*. Lihat Andrew Rippin, *Muslim: Their Religious Beliefs and Practices* Volume 2: The Contemporary Period, London: Routledge, 1995, hlm. 85; bandingkan dengan J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1974; juga Helmut Gatje, *The Qur’an and it’s Exegesis: Selected Text with Classical and Modern Interpretation*, terj: Alford T. Welch, California: California University Press, 1976, hlm. 30

Artinya, di samping berbicara tentang interpretasi teks, telaah ini sudah masuk pada analisis “status ontologis teks”⁷ dan relasi antarkonteks melalui interpretasi kebudayaan dengan menggunakan pisau analisis linguistik dan semiotik yang terbingkai dalam hermeneutika teks.

Tugas hermeneutika⁸ teks dalam pengertian yang paling sederhana adalah upaya untuk memahami teks. Sedangkan pemahaman itu sendiri mempunyai hubungan fundamental dengan bahasa, pemikiran dan sejarah. Melalui bahasa manusia berkomunikasi dan melalui bahasa pula mereka bisa salah arti, salah paham dan salah interpretasi. Itu semua dapat terjadi tergantung kepada bagaimana

⁷ Telaah terhadap status ontologis ini berfaidah untuk menjelaskan sifat-sifat historis dan nir-historis Al-Qur’an, yaitu mengenai ketidakseimbangan ontologis dalam proses komunikasi antara manusia yang natural dengan Tuhan yang supranatural. Pendekatan yang dilakukan untuk kajian ini, setidaknya pernah dilakukan oleh Izutsu dengan menggunakan analisis semantik. Namun ia masih terbatas pada pencarian makna asli dari suatu teks dan belum menyingkap problem jarak, tradisi dan kebudayaan, begitu pula dengan aspek-aspek simbolis lain yang dapat di telaah melalui semiotik. Lihat Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: a Semantical Analysis of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo: Keio University Press, 1964, hlm. 155; telaah terhadap status ontologis teks melalui hermeneutik tidak hanya terjadi di kalangan Muslim terhadap Al-Qur’an, tetapi juga terhadap kitab “Perjanjian Baru” di antaranya dilakukan oleh Rudolf Bultmann melalui karyanya yang berjudul “*Das Problem der Hermeneutik*”. Lihat Routrand Wieland, “*Wurzeln der Schwierigkeit innerislami schen Gerpracchs Uber Neue Hermeneutische Zungange zum Korantext*”, dalam Stefan Wild (ed.), *The Qoran as Text*, Leiden: E.J. Brill, 1996, hlm. 270; ulasan singkat tentang telaah terhadap konsep teks ini lihat juga Berichtvon Almut Wieland, Internationale Symposion “*Der Koran als Text*”, dalam: *Juhrbuch für Religionwissenschaft und der Religionen*, Bonn: Freinburg, 1994, hlm. 148-158; juga Nasr Abu Zayd, *Mafhūm an-Naṣṣ...*, hlm. 10.

⁸ Terminologi hermeneutika adalah sebuah seni tafsir yang berasal dari bahasa Yunani. Hermeneutika berasal dari kata Yunani, *hermeneuien* yang berarti tafsir atau interpretasi. Plato menyebut para penyair dengan sebutan *hermenes* (penafsir) para Tuhan. Arostoteles juga menggunakan istilah ini di dalam bukunya pada bab logika proposisi yang bertajuk “Peri Hermeneias”, yang bermakna “Bab Tafsir”. Secara linguistik, kata ini berhubungan erat dengan kata *hermez*, yang bermakna Tuhan orang-orang Yunani, di mana sebagai utusan “Tuhan Perbatasan”. Para sarjana memahami kata ini mempunyai tiga gradasi prinsip interpretasi: *pertama*, matan atau teks, yakni pesan yang muncul dari sumbernya, *kedua*, perantara, yakni penafsir (hermes) dan *ketiga*, perpindahan pesan ke pendengar (lawan bicara).

manusia memaknai sebuah “peristiwa bahasa”.⁹ Kritisisme terhadap teks dengan menggunakan pendekatan linguistik tidaklah serta merta mengabaikan pendekatan lainnya. Dalam pada itu, linguistik, semiotik dan hermeneutik memang tidaklah sama, masing-masing memiliki objek kajian yang berbeda-beda. Namun ketiganya memiliki relasi yang cukup kuat—khususnya di bidang interpretasi—terkait secara berkelindan, satu sama lain sulit untuk dipisah-pisahkan secara dikotomis-antagonistik.

Bahasa tidak semata-mata terdiri dari pernyataan makna yang terdengar, bukan pula sekadar wacana. Ia lebih merupakan tanda dan pembawa makna dalam pengertian aktif, sebagaimana dikatakan Ernst Fuch bahwa *where meaning is, there is also language*. Oleh karena itu, suatu kajian teks dapat ditempatkan dalam dua wilayah epistemologi, yaitu bidang analisis wacana (*‘ilm tahlīl al-khiṭāb*) dan bidang semiologi atau semiotik (*‘ilm al-alāmah*). Dalam semiotik konsep teks bermakna luas, mencakup sistem tanda yang dapat memproduksi makna umum. Bagi konsep ini, teks linguistik termasuk di dalamnya, sebagaimana teks-teks yang non-linguistik. Istilah teks dalam analisis wacana terbatas hanya pada sistem tanda bahasa yang dapat memproduksi makna umum. Itu dikarenakan bahwa ilmu tanda (semiotik) adalah ilmu yang menyeluruh yang menganggap analisis wacana adalah bagiannya. Alasannya, karena bahasa merupakan sistem tanda, sehingga kajiannya dianggap sebagai cabang semiotik.¹⁰

⁹ Mengenai berbagai pengertian hermeneutik dan ruang lingkungannya dapat terpetakan secara jelas umpamanya dalam Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern: Northwestern University Press, 1996, hlm. 33-45. Pada buku ini Palmer memetakan sedikitnya enam teori modern hermeneutik, yaitu (1) hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci; (2) hermeneutika sebagai metodologi filologi; (3) hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik; (4) hermeneutika sebagai dasar ilmu-ilmu kemanusiaan; (5) hermeneutika sebagai fenomenologi Dasein dan pemahaman eksistensial; dan (6) hermeneutika sebagai sistem penafsiran. Sedangkan Josef Bleicher menunjukkan tiga kategori besar, yaitu (1) hermeneutika sebagai metode; (2) hermeneutika sebagai filosofi; (3) hermeneutika sebagai kritik. Lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980, hlm.1; bandingkan dengan Carl Braaten, *History of Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1966.

¹⁰ Nasr Abu Zayd, *At-Taḥkīr fī Zaman at-Taḥkīr: Dīd al-Jahl wa az-Zaif wa al-Khurāfah*, Kairo: Maktabah al-Madbūlī al-Mishriyyah, 1995, cet-2, hlm. 133-

Sedangkan kritisisme dapat diartikan sebagai upaya untuk memahami teks dengan melihat berbagai kemungkinannya yang ditinjau dari segi tujuan teks itu sendiri. Dalam dunia sastra, kritisisme seringkali digunakan para kritikus sastra ketika melakukan kritik sastra.¹¹ Bidang hermeneutika teks ternyata memiliki peranan besar dalam kajian ini ketika terdapat bagian yang terkait dengan bahasa dan pemikiran sebagai sebuah wacana yang akan dimaknai dan diinterpretasikan. Memahami teks dalam hermeneutika kritis, tidaklah sekadar memahami makna teks itu sendiri, melainkan mencakup kepada wilayah pembongkaran persepsi dari sebuah pengetahuan, interpretasi, maupun metode interpretasi yang sudah dianggap mapan, dalam hal ini adalah tentang hakikat teks Al-Qur'an. Selain itu mencoba menyingkap distorsi dan ketimpangan yang mungkin terjadi ketika menimbang dan melakukan kegiatan interpretasi. Apabila dikaitkan dengan teks Al-Qur'an, maka sesungguhnya kajian kritis dari hermeneutika ini adalah terfokus pada analisis dan kritik wacana teks Al-Qur'an.

134; dengan asumsi di atas dapat dikatakan bahwa teks, makna, bahasa, dan juga interpretasi adalah bagian dari semiotik. Lihat kutipan Jack Solomon dari Umberto Eco dalam *The Sign of Our Time, Semiotics: The Hidden Messages of Environment, Object and Cultural Images*, Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, INC, 1988, hlm. 16; kendati dikatakan bahwa semiotik mencakup keseluruhan sistem tanda, akan tetapi bahasa merupakan bagian terpenting dalam sistem tanda karena bahasa merupakan simbol yang berupaya menyampaikan dan mengekspresikan gagasan-gagasan. Lihat Roland Barthes, *Writing Degree Zero & Elements of Semiology*, terj: Annette dan Colin Smith, London: Jonathan Cape Thirty Bedford Square, 1967, hlm. 77; dalam telaah ini sesungguhnya tidak dibedakan secara terminologis antara semiotik dan semiologi. Keduanya dibedakan sebatas pada penggunaan rujukan dalam bidang linguistik. Mazhab Ferdinand de Saussure lebih banyak menggunakan istilah "semiologi", sementara istilah "semiotik" banyak dipengaruhi dan digunakan oleh Charles Sanders Peirce. Lihat Aart Van Zoest, "Interpretasi dan Semiotik", terj: Okke K.S. Zaimar dan Ida Sundari dari judul asli "Interpretation et Semiotique" dalam A. Vivoldi Verga (ed.) *Theorie de la Littérature*, Paris: A. CTJ. Picard, 1981; selanjutnya lihat Panuti Sajiman dan Aart Van Zoest, *Serba-serbi Semiotik*, Jakarta: Gramedia, 1996, hlm. 1-25.

¹¹ Objek kritik sastra di antaranya meliputi sastra itu sendiri yakni kata-kata atau kalimat, baik yang berbentuk prosa, persajakan yang di dalamnya melibatkan unsur-unsur nalar dan perasaan. Lihat Ahmad Sayyib, *Uṣūl an-Naqd al-Adabī*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1964, hlm. 116-118

Pada umumnya, status ontologis teks Al-Qur'an¹² tidak banyak diulas para ulama. Al-Qur'an acapkali dipahami dalam definisi dan "etika teologis" yaitu sebagai wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw melalui malaikat Jibril. Sedangkan menurut definisi dan "etika linguistik", Al-Qur'an terdiri dari kata, kalimat, paragraf dan tanda-tanda baca yang sarat makna. Karenanya dilihat dari aspek ini, ia setara dan dapat didekati sebagaimana teks-teks yang lain. Oleh karena itu, untuk mendukung telaah ini para pengkaji dari kalangan Muslim tentunya harus terlebih dahulu memiliki kesepahaman bahwa dengan kajian teks model ini tidaklah serta merta menafikan inspirasi Al-Qur'an yang bersifat Ilahi. Karena sakralitas atau kesucian sebuah kitab—meminjam Frihtjof Schuon—tidak terletak pada level ontologisnya dalam bentuk teks, melainkan pada aspek inspirasinya. Sehingga yang membedakan antara kitab suci (Al-Qur'an, Injil, Taurat) dengan karya yang lain berada pada wilayah inspirasinya.¹³

Kritisisme terkait dengan pemahaman seseorang terhadap Al-Qur'an dan bagaimana memperlakukannya. Paham ini berlaku sebatas digunakan untuk mengikis pemahaman distorsif terhadap konsep teks Al-Qur'an. Lebih-lebih pada aspek kebekuan metodologi dan perspektif yang digunakan yang cenderung menepikan pendekatan ilmu-ilmu humaniora. Karenanya salah satu karakteristik dari kritisisme adalah membongkar model pembacaan repetitif, tautologi, yang cenderung menutup pendekatan lain di luar pendekatan yang digunakan para ulama yang beraliran salaf. Kritisisme

¹² Al-Qur'an adalah wahyu Ilahi yang berisi nilai-nilai universal kemanusiaan. Ia diturunkan untuk dijadikan petunjuk, bukan hanya untuk sekelompok manusia ketika ia diturunkan tetapi juga untuk seluruh manusia hingga akhir zaman. Nilai-nilai dasar Al-Qur'an mencakup berbagai aspek kehidupan manusia secara utuh dan komprehensif (Q.S. al-An'âm/6:37). Tema-tema pokoknya mencakup aspek ketuhanan, manusia sebagai individu dan anggota masyarakat, alam semesta, kenabian, wahyu, eskatologi, dan makhluk-makhluk spiritual. Eksistensi, orisinalitas, dan kebenaran ajarannya dapat dibuktikan oleh sains modern (Q.S. al-Hujurât/15:9), sedang tuntunan-tuntunannya adalah rahmat bagi semesta alam (Q.S. al-Furqân/25:1). Lihat, <http://www.psq.or.id/profile.asp?mmid=14>, unduhan 14 Januari 2010

¹³ Frihtjof Schuon, *Understanding Islam*, terj: D.M. Matheson, London: George Allen & Unwin LTD., 1972, Cet. 3, hlm. 43-44; bandingkan dengan pernyataan Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'an: Qirâ'ah Mu'âsyirah*, Dimisyqa: Dâr al-Ahâlî li Tabâ'ah wa an-Nasyir, 1990, cet-2, hlm. 33; juga R. Detweiler, "What is Sacred Text", dalam: Semia, 1989, hlm. 35-39

dibangun dengan menitikberatkan kepada model pembacaan yang akan mendekati kepada “kesadaran ilmiah” (baca: bukan sekadar kesadaran teologis), tanpa melakukan pengingkaran terhadap spirit dan inspirasi kitab suci sebagai wahyu Tuhan.

Jika dipahami selintas saja, pendekatan ini seakan menggelincirkan kepada pemahaman yang sekularistik atau akan jatuh pada corak Marxisme yang cenderung anti suprarasional. Namun di balik itu, pandangan-pandangan semacam itu justru menjadi tantangan besar dari ilmu pengetahuan modern, khususnya dalam bidang linguistik. Karena betapapun juga, perubahan dan perkembangan yang terjadi terus-menerus pada nalar dan ilmu pengetahuan modern harus senantiasa berbanding lurus dengan sikap mental dan intelektual kaum Muslim, yang pada tataran ini berfungsi untuk mengimbangi prinsip-prinsip pembaharuan pemikiran keislaman. Hal ini senada dengan suatu prinsip yang menyatakan bahwa "modernitas" sesungguhnya dapat dijadikan perspektif untuk “membaca” tradisi, bukan sebaliknya tradisi belaka yang membaca modernitas tanpa diselingi dengan proses dialektis.¹⁴ Kritisisme melalui pembacaan teks-teks keagamaan identik dengan pembacaan tradisi, karena teks dapat dikatakan

¹⁴ Ketika berbicara tentang konsep tradisi keagamaan Islam dan warisan intelektual dalam bentuk teks, Muhammad ‘Abid al-Jābirī mempertanyakan “siapakah yang memiliki wewenang untuk membaca tradisi? Untuk itu ia mengajukan tiga model pensikapian terhadap tradisi: (1) membaca tradisi (teks-teks) dalam kerangka modernitas; (2) membaca tradisi dalam kerangka tradisi; (3) membaca modernitas dalam kerangka tradisi. Di antara tiga pilihan ini, al-Jābirī mengambil yang pertama, dengan alasan bahwa jika ini tidak cepat dipilihnya, maka otoritas akan berpindah kepada yang kedua dan yang ketiga, dan itu—terutama yang ketiga—amat berbahaya. Dengan kata lain, masalah otoritas ini bukan hanya sebatas tradisi membaca tradisi. Tetapi yang lebih berbahaya, mengukur segala sesuatu, termasuk modernitas dalam kerangka tradisi. Lihat Muhammad ‘Abid al-Jābirī, “*Isykaliyāt al-Aslah wa al-Mu’āṣirah fī al-Fikr al-‘Arabī al-Ḥadīs wa al-Mu’āṣir: Sīrah Thabaqī am Musykil as-Saqāfī*”, dalam *At-Turās wa at-Tahaddiyāt al-‘Ashr*, Beirut: Markaz Dirāsah Wihdah al-‘Arabiyyah, 1987, hlm. 1, sebagaimana dikutip A. Luthfy Syaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. I, No. 1, Juli-Desember 1998, hlm. 58-95; bandingkan dengan Armando Salvatore, “*The Rational Autentication of Turās in Contemporary Arabic Thought: Muhammad ‘Abid al-Jābirī and Hassan Hanafī*”, dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXV, No. 3-4, Juli-Oktober, 1995

sebagai fiksasi atau pemadatan dari suatu wacana maupun tuturan.¹⁵ Di sinilah “teks sebagai realitas” maupun “realitas sebagai teks” dapat ditempatkan.¹⁶ Keduanya sama-sama hadir untuk ditelaah, dipahami, diinterpretasikan sampai kemudian dicari signifikansinya dalam berbagai konteks.

Memperbincangkan historisitas teks tidaklah dimaksudkan sebagai pembahasan “sejarah” teks, namun lebih mengedepankan sisi Al-Qur’an pada aspek ontologisnya. Peristiwa pewahyuan sebagai titik awal lahirnya Al-Qur’an merupakan kata kunci untuk menyatakan bahwa ketika inspirasi Ilahi itu disampaikan kepada manusia dengan menggunakan bahasa kaum tertentu,¹⁷ bahasa Arab (*al-lisān al-‘Arabī*),¹⁸ maka hal itu sekaligus menandakan sifat kesejarahannya, sebab wahyu tersebut sudah termanusiakan. Historisitas ini berperan untuk mengulas “peristiwa bahasa” yang dapat berpengaruh terhadap sistem pemaknaan pada satu sisi, dan menempatkan otoritas teks pada sisi yang lain. Kaum Mu’tazilah dan Asy’ariyah telah mengawali perdebatan mengenai historisitas ini melalui sebuah pertanyaan “apakah Al-Qur’an itu diciptakan dan baharu ataukah *azali* dan *qadim*? Untuk menjembatani dua arus besar pemikiran kalam klasik di atas sebenarnya dapat ditengarai melalui pendekatan linguistik modern sebagaimana yang pernah dikonseptualisasikan oleh Ferdinand de Saussure.

Menurut paradigma Saussurian, khususnya yang terumuskan dalam *Cours de Linguistique Générale*, konsepsi *kalām* dibedakan dengan konsep *lugah*. Konsep *lugah* atau *lisān* dapat disetarakan dengan konsep *langue* dalam linguistik Saussure, yaitu keseluruhan kebiasaan yang diperoleh secara pasif yang diajarkan oleh masyarakat bahasa yang memungkinkan penutur-penerima dapat saling memahami dan menghasilkan unsur-unsur yang dipahami penutur dalam masyarakat. Sedangkan *kalām* identik dengan *parole* yaitu

¹⁵ Nasr Abu Zayd, *Isykaliyāt al-Qirā’ah wa Aliyāt at-Ta’wīl*, Beirut: Markaz as-Šaqāfī al-‘Arabī, 1992 hlm. 46; Paul Ricoeur, *Interpretation Theory*, California: The Texas University Press, 1976, hlm. 30

¹⁶ Selanjutnya lihat T. Borhgevink & M. Melthuis, “Text as reality-reality as text”, dalam *Studia Theologica*, 1989, hlm. 35-59; Umberto Eco, *The Limits of Interpretation*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990, hlm. 21

¹⁷ Hassan Hanafi, *Dirāsah Islāmiyyah*, hlm. 401

¹⁸ Q.S. Asy-Syu’arā’/26: 195; Q.S. Yūsūf/12: 2

manifestasi individu tentang bahasa (*al-istikhrāj al-fard li al-lugah*).¹⁹ Jadi, telaah terhadap historisitas teks Al-Qur'an tidaklah dilekatkan pada wilayah "teologis" yang bertali-temali dengan konsep *kalam*, akan tetapi berada dalam wilayah bahasa dalam pengertian *lugah* dan *lisān* atau *langue* sebagaimana dimaknai Saussure, yaitu bahasa sebagai realitas historis yang bersifat manusiawi dan merupakan aksioma masyarakat bahasa, sehingga dengan sendirinya *lugah* atau *lisān* merupakan bagian dari kebudayaan.

Ketika pesan-pesan ketuhanan direpresentasikan wahyu dalam realitas kultural dan berada dalam sistem bahasa melalui peristiwa bahasa yang bersifat manusiawi, maka pengandaian akan otoritas makna teks terdapat pada unsur kesejarahannya. Menurut Komaruddin Hidayat, pada akhirnya setiap interpretasi makna teks harus memiliki sumber otoritas.²⁰ Mengenai otoritas ini kelihatannya muncul beragam pendapat. Adakah sumber otoritas itu berupa wahyu, hasil pembuktian empiris, tradisi yang telah mapan, ataukah kekuatan penalaran manusia? Pada kenyataannya semua faktor tersebut saling mengisi dan berinteraksi secara dialektis yang kemudian terawetkan dalam sebuah tradisi. Dalam Islam, misalnya, otoritas tradisi demikian kuat. Posisi tradisi keagamaan dan pendapat ulama sangat vital sebagai sumber justifikasi dan sekaligus juga pengikat komunitas keberagamaan sejak dari level peribadatan sampai dengan bangunan keilmuan. Bahkan dalam konteks tertentu, otoritas teks itu semakin besar seiring dengan urgensi teks. Oleh karena itu, dari sudut pandang transendentalisme hermeneutik, kebenaran yang lebih konsisten justru tertuang dalam teks, bukannya dalam diri pengarang yang kadangkala labil dan situasional.²¹ Di sinilah kritisisme tentang historisitas teks dapat dimaknai untuk

¹⁹ Harimurti Kridalaksana, Mongin Ferdinand de Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme", pengantar dalam Ferdinand de Saussure, Pengantar Linguistik Umum, terj: Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993, cet-2, hlm. 1-25; bandingkan dengan Nasr Abū Zayd, *An-Naṣṣ as-Sulṭah al-Ḥaqīqah: Al-Fikr ad-Dīnī bain Irādah al-Ma'rifah wa Irādah al-Hāminah*, Beirut: Markaz as-Ṣaqāfi al-'Arabī, 1995, cet-1, hlm. 86-87

²⁰ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 146-147

²¹ *Ibid.*

kemudian dapat memasuki wilayah otoritas teks dan relasi interkontekstualitas.

Berkaitan dengan masalah otoritas teks, Nasr Hamid Abu Zayd, salah seorang sarjana Muslim Mesir yang kontroversial, berpendapat bahwa pada dasarnya “teks” tidak memiliki wewenang, kuasa, atau otoritas apa pun selain otoritas epistemologis (*as-sultāh al-ma'rīfiyyah*). Yakni otoritas yang diupayakan sebuah teks dalam posisinya sebagai teks untuk dimanifestasikan dalam wilayah epistemologi tertentu. Seluruh teks berusaha memunculkan otoritas epistemologinya secara baru dengan asumsi bahwa ia memperbaharui teks-teks yang mendahuluinya. Akan tetapi, otoritas tekstual ini tidak akan bermetamorfosis menjadi otoritas kultural-sosiologis, kecuali melalui kelompok yang mengadopsi teks tersebut dan mengubahnya menjadi kerangka ideologi. Dalam pada itu—dan ini juga berlaku terhadap interpretasi teks Al-Qur'an—perlu dibedakan, bahwa teks-teks yang memiliki otoritas tertentu adalah disusupkan oleh pemikiran manusia, otoritas tersebut tidak muncul dari dalam teks itu sendiri. Sehingga “pembebasan dari kekuasaan teks” (*at-tuḥarrir min sultāh an-naṣṣ*) sebenarnya berarti pembebasan dari otoritas mutlak dan hegemoni yang mempraktikkan pemaksaan dan penguasaan dengan menyelipkan indikasi-indikasi dan makna-makna di luar masa, ruang, dan kondisi ke dalam teks. Paparan ini sesungguhnya merupakan ajakan untuk memahami, menganalisis dan melakukan interpretasi berdasarkan analisis bahasa terhadap teks tersebut dalam kompleksitas konteksnya,²² yang pada gilirannya akan melahirkan kontekstualisasi makna teks.

Lahirnya makna tidaklah berasal dari teks itu semata-mata, akan tetapi melalui proses dialektika antara teks dengan manusia sebagai objek teks, seperti juga yang terjadi dari relasi antara teks dengan kebudayaan sebagai relasi dialektis yang saling menguatkan, dan satu sama lain mengkombinasikan dirinya pada saat memunculkan wacana, pemikiran dan ideologi.²³ Akal pikiran manusialah yang melahirkan makna dan berbicara atas nama teks,

²² Pernyataan Nasr Abu Zayd tersebut dapat ditelaah dalam Majalah *al-Qāhirah*, 1993; juga bagian “Muqaddimah” dalam karyanya yang berjudul *Al-Imām as-Syāfi'i wa Ta'sīs al-Aidiūljīyyah al-Waṣaṭiyyah*, Kairo: Maktabah al-Madbūlī, 1996, hlm. 15-16; juga *At-Taḥkīr fī Zaman at-Taḥkīr*, hlm. 137

²³ Nasr Abu Zayd, *Maḥmūd an-Naṣ*, hlm. 25

sedangkan teks itu sendiri tidak berbicara.²⁴ Sehingga otoritas itu dapat dikatakan sebagai produk dari proses dialektika.

Para pengkaji Islam pada umumnya—terutama dari kalangan Muslim— secara dominan mengasosiasikan otoritas tersebut kepada teks primer dan teks sekunder. Teks primer (*an-naṣṣ al-aṣlī*) dalam bingkai warisan tradisi Islam adalah Al-Qur'an. Teks primer berposisi sebagai teks yang menampilkan realitas pertama dalam suatu runtutan teks yang muncul kemudian. Sedangkan teks sekunder (*an-naṣṣ aṣ-ṣanawī*) berasal dari teks yang kedua, yaitu berupa Sunnah atau Hadis, berperan sebagai pengurai (*syarḥ*) dan penjelas (*bayān*) dari teks primer. Apabila Sunnah atau Hadis dikatakan sebagai teks sekunder (tingkatan kedua), maka terlebih lagi dengan ijtihad dan pendapat para ulama, baik di kalangan ahli fiqih maupun tafsir, dapatlah diandaikan sebagai teks sekunder, atau bahkan "tersier". Sebab ijtihad-ijtihad para ulama itu merupakan uraian atau penjelasan terhadap teks primer yang pertama (*an-naṣṣ al-aṣlī al-awwal*, Al-Qur'an) atau teks sekunder yang kedua (*an-naṣṣ aṣ-ṣānī aṣ-ṣanawī*, Hadis).

Sejarah panjang pemikiran Islam menunjukkan bahwa—karena faktor sosial, politik, ekonomi dan kultural tertentu—telah terjadi pergeseran otoritas dari teks sekunder menjadi teks primer. Bahkan teks sekunder telah memberikan otoritas bagi dirinya sendiri. Untuk itu, dalam memahami teks Al-Qur'an tidaklah sekadar didasarkan kepada pendekatan dari segi narasi dan pemaknaan saja, lebih dari itu terdapat beragam konteks dalam kajian ini yang setidaknya dapat memposisikan pemaknaan intersubjektivitasnya, yaitu dengan memetakan unsur relasi interkontekstualitas.

Berdasarkan latar belakang masalah yang dikemukakan di atas, permasalahan yang akan disorot adalah bagaimana metode tafsir kontemporer dalam pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid dan

²⁴ Pernyataan ini dikemukakan Imam Ali ra. ketika menanggapi pernyataan “lā ḥukm illa Allāh” di saat konflik politik dan ideologi pecah di kalangan masyarakat Islam. Ia menyatakan “yang berbicara dan melakukan pemaknaan adalah akal pikiran manusia bukan teks itu sendiri”. Pernyataan tersebut berusaha menggugat otoritarianisme teks dari lawan-lawan politiknya yang berbicara atas nama Tuhan. Lihat Nasr Abu Zayd, *At-Taṣkīr*; hlm. 139; *Al-Imām asy-Syāfi'i*, hlm. 67; sebagaimana dikutip dari At-Ṭabarī, *Tārīkh ar-Rasūl wa al-Mulūk*, Muhammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm (ed.), Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1979, juz. V, hlm. 48-49

Mohammed Arkoun dan bagaimanapula mekanisme penalarannya? Pokok permasalahan ini, selanjutnya dirinci menjadi beberapa persoalan sebagai berikut: Apa yang melatar belakangi pemikiran tafsir kontemporer tersebut? Bagaimana perumusan metode penafsirannya? Bagaimana aplikasi terhadap penerapan metodenya itu? Dan sejauh mana kontribusi *paradigm linguistic* dan *semiotic* terhadap model pembacaan Al-Qur'an?

Nasr Hamid Abu Zayd dan Metodologi Penafsiran Kontemporer

Dalam pandangan Abu Zayd, Al-Qur'an hanyalah fenomena sejarah yang tunduk pada peraturan sejarah.²⁵ Maka sebagai 'suatu' yang sudah mensejarah dan terealisasi dalam dunia yang temporal-terbatas, Al-Qur'an juga bersifat temporal-historis dan harus dipahami dengan pendekatan historis. Abu Zayd juga memandang Al-Qur'an sebatas teks linguistik yang tidak dapat melepaskan dirinya dari aturan bahasa Arab yang dipengaruhi oleh kerangka kebudayaan yang melingkupinya.

Dengan demikian pemaknaannya selalu tunduk pada latar belakang zaman, ruang historis dan latar belakang sosialnya.²⁶ Di samping itu, dia juga menganggap Al-Qur'an bukan lagi teks Tuhan yang sakral, tapi telah bergeser menjadi teks manusia yang nisbi (samar) dan maknanya selalu berubah, karena telah masuk dalam pemahaman manusia yang relatif.

Dengan begitu, dia memisahkan Al-Qur'an secara total antara lafaz dan maknanya. Yang mutlak dan sakral adalah Al-Qur'an yang berada di alam metafisika (*Lauh Mahfūz*), yang tidak pernah diketahui sedikit pun tentangnya, melainkan yang disebutkan oleh teks itu sendiri. Lalu Al-Qur'an tersebut dipahami dari sudut pandang manusia yang berubah dan nisbi. Sejak turun, dibaca dan dipahami Nabi, Al-Qur'an telah bergeser kedudukannya dari Teks Tuhan menjadi teks manusia. Hal ini disebabkan Al-Qur'an telah berubah dari wahyu menjadi interpretasi. Kemudian Abu Zayd menuduh musyrik bagi mereka yang menyakini mutlaknya penafsiran, karena telah menyamakan yang Mutlak (Tuhan) dan yang nisbi (manusia) dan menyamakan antara Maksud Tuhan dan

²⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *At-Taḥkīm*..., hlm. 210; dan *al-Khiṭab wa at-Ta'wīl*, al-Markaz as-Ṣāqafī al-'Arabī, Beirut: 2000, cetakan pertama, hlm. 205

²⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *an-Naṣṣ wa al-Sulṭah*..., hlm. 92

pemahaman manusia. Dikarenakan Al-Qur'an sudah tidak lagi mutlak dan telah berubah menjadi makna yang relatif, maka bagi kalangan liberal Islam, hermeneutika dipandang perlu sebagai perangkat interpretasi teks keagamaan.

Moch. Nur Ichwan, salah satu murid Abu Zayd, menguatkan bahwa dalam konteks Islam, hermeneutika dimaknai sebagai teori dan metode yang memfokuskan dirinya pada problem pemahaman teks. Dikatakan problem, mengingat sejak awal diwahyukannya, Al-Qur'an dirasa sulit untuk dipahami dan dijelaskan. Problem tersebut semakin rumit manakala Rasulullah wafat, sehingga tidak ada lagi otoritas tunggal yang menggantikannya. Oleh sebab itu, penggunaan hermeneutika dalam studi Al-Qur'an tidak bisa diabaikan lagi. Bahkan saat ini, hermeneutika Al-Qur'an dinyatakan telah menjelma menjadi kajian interdisiplin yang memerlukan penerapan ilmu-ilmu sosial dan humanitas.²⁷ Abu Zayd juga memandang Al-Qur'an secara dikotomis yang memiliki dua dimensi, yaitu dimensi historis (nisbi) dan dimensi ketuhanan (mutlak). Abu Zayd mempertanyakan, apakah setiap yang termaktub dalam Al-Qur'an adalah firman Allah yang harus diaplikasikan? Pertanyaannya ini dijawabnya dengan menganalogikannya pada Bibel dalam pandangan Kristen, tulisnya: *"According to Christian doctrine, not everything that Jesus said was said as the Son of God. Sometimes Jesus behaved just as a man"*.²⁸ Pada akhirnya, pemutlakan nisbinya penafsiran bermuara pada seruan Abu Zayd untuk meninggalkan kekuasaan teks-teks agama (Al-Qur'an dan Hadis) karena dianggap membelenggu kebebasan berfikir.²⁹ Ringkasnya, pandangan Abu Zayd tentang Al-Qur'an, kenisbian tafsir dan pemikiran keagamaan dapat dirangkum secara runtut sebagai berikut: Memberikan definisi dikotomis antara agama dan pemikiran keagamaan yang berbeda total antara satu dengan lainnya sebagai pintu masuk; meragukan satu per satu kedudukan agama dan pemikiran keagamaan yang didefinisikan secara dikotomis; agama yang dimaknai sekadar kumpulan teks suci, kemudian direlatifkan eksistensi kemutlakannya; teks yang

²⁷ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, cetakan I, Jakarta: Teraju, 2003, hlm. 59-60

²⁸ Nasr Hamid Abu Zayd & Esther R. Nelson, *Voice of an Exile Reflections on Islam*, Connecticut/London: Praeger, 2004, hlm. 174-175

²⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam asy-Syāfi'i*, hlm. 146

mutlak dan suci (dalam hal ini adalah Al-Qur'an), hanyalah yang berada di *Lauh al-Mahfuz*. Teks suci tersebut tidak pernah diketahui oleh seorang muslim pun. Sehingga pada akhirnya, hanya menyisakan kenisbian dan meragukan kedudukan Al-Qur'an.

Setelah meragukan eksistensi Al-Qur'an (atau keberadaan agama itu sendiri) sebagai kitab yang mutlak dan suci, kemudian Abu Zayd mengebiri fungsi dan perannya sebagai solusi akhir bagi manusia. Sebab teks-teks yang dipandang suci dan mutlak tersebut pada hakikatnya adalah teks atau agama sejarah, yang muncul pada suatu bangsa, pada suatu waktu dan identik dengan budaya bangsa tersebut pada saat itu. Sehingga sebagai agama atau teks sejarah, ia akan terus berkembang sesuai dengan tempat dan zamannya, relatif dan tidak bisa diklaim sebagai aturan yang mutlak dan tetap. Merombak dan menolak pemikiran keagamaan yang didefinisikan secara dikotomis dengan agama dalam poin pertama, sehingga pada akhirnya baik agama maupun pemikiran keagamaan sama-sama ditolak, direduksi dan didekonstruksi (dirombak).

Penolakan Abu Zayd terhadap pemikiran keagamaan berdasarkan adanya warna suatu dogma dan ideologi terhadap pemikiran keagamaan. Indikasi dogma dan ideologi yang mewarnai pemikiran keagamaan adalah selalu menjadikan Allah sebagai hakim dalam memahami teks dan menelantarkan posisi manusia sebagai makhluk yang historis dalam membaca teks menurut ruang dan waktu ia berada. Maka Abu Zayd pun terjebak dengan ideologi lainnya, yaitu mengutamakan manusia sebagai pembaca teks dan menelantarkan Allah swt sebagai Sang Pemilik dalam memaknai sebuah teks. Terakhir, seruan meninggalkan agama (kitab suci): "Telah tiba saatnya menganalisa dan melangkah ke era pembebasan—tidak hanya sekadar dari kekuasaan teks-teks agama—tetapi juga dari setiap kekuasaan yang mengekang ruang gerak manusia di dunia ini. Kita harus bertindak sekarang dan cepat, sebelum disapu oleh banjir bandang."

Seperti umumnya tokoh-tokoh liberal lainnya yang menyuarakan kesamaan gender (*gender equality*), baik dalam hak waris bagi perempuan, mengharamkan poligami, menolak pembatasan pakaian (jilbab) dan isu-isu feminisme lainnya, Abu Zayd pun tidak ketinggalan mengambil peran dalam memperkuat faham ini.

Dalam menyikapi poligami, Abu Zayd berpendapat bahwa sebenarnya solusi yang ditetapkan oleh Al-Qur'an adalah solusi

sementara, tidak bersifat permanen dan tidak berarti membenarkan keberadaan poligami. Poligami hanyalah solusi terhadap problem anak yatim yang sesuai untuk diterapkan pada abad ke-7. Pada saat itu poligami telah dipraktekkan secara luas, sehingga tidak dapat dikatakan bahwa poligami adalah hukum Al-Qur'an. Akan tetapi, di zaman sekarang ini, Abu Zayd berpendapat bahwa poligami tidak lagi dibolehkan, bahkan dilarang. Sebab pada saat ini, poligami adalah penistaan bagi wanita, sebagaimana juga terhadap anak-anak yang lahir di tengah-tengah keluarga mereka. (*Polygamy is insulting to women as well as to the children born into the family*).

Sedangkan mengenai kewajiban menutup aurat dengan mengenakan jilbab, Abu Zayd secara tegas mengatakan bahwa pandangan seperti ini tidak lain hanyalah simbol pengekangan terhadap akal wanita dan eksistensi sosialnya. Lebih lanjut dia mengatakan: "Sesungguhnya pengekangan wanita dalam busana jilbab adalah simbol penjelmaan pemasungan pada akal dan eksistensi sosialnya, dan pengabaian eksistensi sosialnya ini adalah praktek pembunuhan yang serupa dengan praktek ritual bom bunuh diri yang sewaktu-waktu diarahkan kepadanya untuk pengekangan wanita Mesir."

Adapun tentang pembagian harta waris, Abu Zayd berpendapat bahwa sebelum kedatangan Islam di jazirah Arab pada abad ke-7, wanita tidak mendapatkan harta waris sedikit pun, karena sistem peraturan masyarakat menganut sistem patriarkal. Anak laki-laki tertua mewarisi semua harta peninggalan. Kemudian Islam mengubah aturan itu (Q.S. an-Nisā'/4: 11). Menurut Abu Zayd, ayat tersebut menekankan terjadinya perubahan dalam hukum masyarakat, yaitu wanita mempunyai hak bagian dalam harta warisan. Substansi arahnya adalah prinsip keadilan (*justice*).

Namun sebenarnya, bila dicermati secara mendalam, ayat di atas justru menekankan pembatasan terhadap hak-hak kaum laki-laki (*limiting the rights of men*). Sebab pada ayat tersebut (Q.S. an-Nisā'/4: 11), penyebutannya jelas mendahulukan kata *li az-żakari* (bagi laki-laki), dan tidak sebaliknya, *li al-unṣayayni miṣlu hażzi az-żakari* (bagian dua orang anak perempuan sama dengan bagian seorang anak lelaki). Penyebutan laki-laki yang mengawali perempuan tersebut, berarti bahwa Al-Qur'an menyibukkan dirinya dengan pembatasan bagian harta waris untuk laki-laki. Sebab dalam tradisi jahiliah, kaum laki-laki mewarisi semua harta peninggalan,

tanpa batas. Maka Abu Zayd menyimpulkan, sebenarnya Al-Qur'an—secara perlahan dan pasti—cenderung mengarah pada kesamaan antara wanita dan laki-laki, khususnya pada kesamaan bagian harta peninggalan. Kesimpulan Abu Zayd ini tentunya adalah sebuah konsekuensi logis dari pendekatan yang dianutnya, yaitu konteks historis (*historical context*). Dia selalu menghubungkan semua aspek hukum yang disebutkan dalam Al-Qur'an berkenaan dengan kondisi sosiokultural masyarakat Arab pada abad ke-7, seperti halnya saat dia menafsirkan ayat-ayat hudud (jenis hukum kriminal). Tentang ayat hudud, dia berpendapat bahwa semua jenis hukuman yang tertera dalam Al-Qur'an menggambarkan pesan realitas sosial (*reflect a historical reality*) dan tidak berarti menggambarkan bentuk spesifik perintah Tuhan (*Divine imperatives*) yang harus dijalankan di sepanjang masa. Sebab dalam hal ini, Al-Qur'an tidak bermaksud untuk menegakkan jenis hukuman (rajam, qisas, dan lain-lain) yang disebutkan di dalamnya.

Menurut Abu Zayd, penyebutan jenis hukuman yang diambil dari budaya sebelum Islam tersebut tidak lain agar Al-Qur'an mempunyai kredibilitas dengan peradaban kontemporer. Pada akhirnya substansi semua jenis hukuman tersebut adalah adanya hukuman untuk sebuah tindak kriminal (*punishment for crime*). Bila dirunut secara kritis, pendapat Abu Zayd ini tidak sesuai dengan teori proyek penyelidikan yang dikembangkannya dalam pembacaan teks. Sebab dari hasil kesimpulan pendapatnya, khususnya tentang jilbab, poligami, pembagian waris dan penerapan jenis hukuman yang tertera dalam al-Qura'an (hudud) di atas, tidak ditemui satu pun bukti tertulis dari ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis yang menguatkan pendapatnya. Padahal dalam teori proyek penyelidikannya, dia menganjurkan sebuah pendekatan yang memegang prinsip-prinsip objektif-ilmiah dan demitologisasi (penghapusan mitos) agar tidak terjebak dalam sebuah ideologi. Karena Abu Zayd tidak menemukan bukti tertulis dari Al-Qur'an maupun Hadis, maka sebagai gantinya dia menyebutkan “yang tidak dikatakan” (*al-maskut 'anhu*) dan memperkuatnya dengan kondisi sosiokultural masyarakat Arab saat itu (*historical context*). Tentunya teori “*al-maskut 'anhu*” ini sangat tidak ilmiah. Sebab teori ini menggambarkan seolah-olah Abu Zayd lebih mengerti “maksud Tuhan” yang tidak difirmankan-Nya.

Padahal, dia sendiri mengingkari Al-Qur'an dalam bentuknya yang mutlak di *Lauh Maḥfūz*, karena tidak bisa dibuktikan secara ilmiah. Apalagi dia juga cenderung berpendapat bahwa manusia yang relatif tidak akan pernah mengetahui maksud Tuhan yang mutlak. Hal ini tentunya menggambarkan bahwa pendapatnya ini sangat kontradiktif antara satu dengan lainnya. Lebih aneh lagi, ketika Abu Zayd beralih dengan *historical context* untuk memperkuat teori "*al-maskut 'anhu*"-nya ini. Sebab alasan ini hanyalah bertujuan untuk menampilkan "ideologi"-nya dan menggeser ideologi yang bertentangan dengannya.

Ideologi Abu Zayd yang ingin ditampilkannya adalah ideologi antikemapanan dengan mendasarkan pada latar belakang *historical context*. Sehingga dengan sendirinya dia menolak segala formalisasi jenis hukuman yang termaktub dalam Al-Qur'an. Dan sebagai konsekuensinya adalah setiap bentuk hukuman (*the particular form of punishment*) dalam Al-Qur'an tidak bersifat final dan senantiasa berubah menurut kondisi sejarah, waktu dan tempat. Karena itu, semua jenis hukum yang termaktub dalam Al-Qur'an tidak lain hanya diperuntukkan untuk kondisi waktu itu (*specific punishment for particular time*). Di sisi lain teori "*al-maskut 'anhu*" tidak lain dari kelanjutan teori kesinambungan (*gradual method, al-manhaj al-tadriji*) versi at-Ṭāhir al-Ḥaddād.³⁰

At-Ṭāhir al-Ḥaddād adalah pemikir sekuler Tunisia awal abad ke-20 (sekitar 1929-an), yang meninggal dalam usia muda. Dalam bukunya, *al-Mar'ah fī Khīṭābi al-Azmah* (Wanita dalam Wacana Krisis), Abu Zayd banyak menukil pemikiran at-Ṭāhir dan menguatkannya. Pada saat yang sama, kaum Muslim sejak awal kelahirannya sudah sibuk dan memperhatikan bagaimana penafsiran dan aturan-aturan, metodologi dan hal-hal yang berhubungan dengan penafsiran diterapkan terhadap kitab suci. Hal ini bisa dilihat dalam berbagai literatur yang masih ada hingga sekarang. Di samping berbagai disiplin keilmuan yang berkembang dalam sejarah Islam dan kaum Muslim, disiplin studi Al-Qur'an (*Ulūm al-Qur'ān*) merupakan salah satu disiplin yang marak dipelajari.

Penting dibedakan antara hermeneutika dengan tindakan penafsiran (*exegese*). Tindakan penafsiran berkaitan dengan komentar-

³⁰ At-Ṭāhir al-Ḥaddād, *Imra'atunā fī as-Syarī'ah wa al-Mujtama'*, Tunisia: al-Dar at-Tunisiyyah li an-Nasyr: 1992.

komentar aktual atas teks, sedangkan hermeneutika berkaitan dengan metodologi yang dipakai dalam tindakan penafsiran.³¹ Dalam terminologi pesantren, tindakan penafsiran adalah sebagaimana bisa ditemukan dalam kitab-kitab tafsir (yang paling umum ditemui adalah kitab *Tafsīr al-Jalālain*), sedangkan hermeneutika adalah *ulūm al-tafsīr*-nya.

Dalam pengertian yang demikian, Farid Esack menyatakan bahwa hermeneutika sebenarnya sudah diterapkan dalam tradisi studi Al-Qur'an klasik. Hal ini terbukti dengan adanya beberapa metodologi penafsiran yang melibatkan konteks pewahyuan Al-Qur'an seperti *nāsikh-mansūkh* dan *asbābun-nuzūl*. Di samping itu, sudah ada kesadaran kategorisasi penafsiran-penafsiran sesuai dengan latar ideologis, bidang pengetahuan dan spesifikasi.³² Terlihat misalnya Tafsir Kalāmī (Mu'tazilah, Syī'ah, Asy'ariyah), Tafsir Fikih, Tafsir Ilmi, Tafsir Falsafi, Tafsir Adabi-Ijtima'ī dan lain sebagainya. Sehingga, tindakan menolak hermeneutika pada dasarnya adalah tindakan yang ahistoris.

Tindakan penafsiran Al-Qur'an yang bersifat hermeneutis sudah dilakukan oleh beberapa reformis Muslim. Nama-nama seperti Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khan dan kawan-kawan pada hakekatnya sudah melakukan kerja-kerja hermeneutis, walaupun secara terminologis mereka sendiri tidak menyebutnya demikian dan persentuhan ilmiah dengan Barat masih belum segenar sekarang. Namun bisa dikatakan bahwa mereka adalah tokoh-tokoh hermeneutika Al-Qur'an Modern fase awal.³³

Setelah memasuki perkembangan terkini, studi Al-Qur'an mengalami persentuhan dengan beberapa pemikiran yang berkembang di Barat. Beberapa pemikir yang *concern* terhadap studi Al-Qur'an mulai memasukkan beberapa metodologi Barat, termasuk hermeneutika dalam pemaknaannya yang spesifik. Upaya ini dilakukan dengan tujuan agar Al-Qur'an mampu dan bisa menja-

³¹ Nafisul Atho' dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental; dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003. hlm. 18

³² Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, England: Oneworld Publication, 1997, hlm. 18

³³ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005, hlm. 14

wab isu-isu kontemporer yang sedang dihadapi oleh umat Islam. Beberapa nama bisa disebutkan di sini, seperti Fazlurrahman, Mohammed Arkoun, Farid Esack, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Syahrur, Bintu Syathi', dan lain-lain.

Gagasan Metodologi Kontemporer Mohammed Arkoun

Nama Mohammed Arkoun³⁴ yang dipilih dalam tulisan ini disebabkan pemikiran Arkoun menawarkan suatu kecenderungan baru dalam pemikiran Islam. Menempatkan pemikirannya, khususnya dalam bidang *membaca* Al-Qur'an, dalam jajaran pemikiran kontemporer menjadi tepat karena persinggungannya dengan pemikiran-pemikiran kontemporer sangat kentara sekali.

Dalam tulisan ini akan disinggung mengenai dua persoalan epistemologis dalam studi Al-Qur'an, khususnya masalah problem interpretasi dan mekanisme pemahaman konteks. Dalam hal ini, permasalahannya difokuskan pada dua pertanyaan: sejauh mana kontribusi paradigma linguistik (strukturalisme) dan semiotika terhadap model pembacaan Al-Qur'an, dan konteks seperti apakah yang harus ditampilkan dalam memahami Al-Qur'an sebagai

³⁴ Mohammed Arkoun lahir pada 1 Februari 1928 di Tourirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair. Menurut Suadi Putro, dalam lingkungan hidup yang sarat dengan sufisme dan nuansa spiritual inilah Arkoun dibesarkan. Lihat, Suadi Putro, MA, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 11-13, Kehidupan Arkoun yang mengenal berbagai tradisi dan kebudayaan merupakan faktor penting bagi perkembangan pemikirannya. Sejak mudanya Arkoun secara intens akrab dengan tiga bahasa: Kabilia, Perancis dan Arab. Bahasa Kabilia biasa dipakai dalam bahasa keseharian, bahasa Perancis digunakan dalam bahasa sekolah dan urusan administratif, sementara bahasa Arab digunakan dalam kegiatan-kegiatan komunikasi di mesjid. Sampai tingkat tertentu, ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. Bahkan ketiga bahasa tersebut juga mewakili cara berpikir dan memahami. Bahasa Kabilia, yang tidak mengenal bahasa tulisan, merupakan wadah penyampaian sehimpunan tradisi dan nilai pengarah mengenai kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah berusia beribu-ribu tahun. Bahasa Arab merupakan alat pengungkapan tertulis mengenai ajaran keagamaan yang mengaitkan negeri Aljazair ini dengan Timur Tengah. Bahasa Perancis merupakan bahasa pemerintahan dan menjadi sarana akses terhadap nilai dan tradisi ilmiah Barat. Karena itu, tidak mengherankan kemudian kalau masalah bahasa mendapatkan perhatian besar dalam bangunan pemikiran Arkoun, lihat lebih lanjut, Haji Johan H. Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 4, vol. IV, 1993, hlm.94.

sebuah representasi kebudayaan? Tulisan ini diharapkan dapat memberikan kontribusi baik yang bersifat teoretis maupun praksis. Yang pertama mencoba mengetengahkan teori-teori modern sebagai sebuah perspektif baru dalam mendekati Al-Qur'an. Sedangkan kontribusi praksisnya akan memudahkan para pengkaji Al-Qur'an memetakan konteks dalam melakukan interpretasi Al-Qur'an. Dua hal tersebut sangat signifikan dalam kajian keagamaan kontemporer seiring terjadinya ledakan-ledakan besar teori ilmu pengetahuan yang melompati tapal batas teologis.

Pemikiran Arkoun sangat kentara dipengaruhi oleh gerakan (post)strukturalis Perancis. Metode historisisme yang dipakai Arkoun adalah formulasi ilmu-ilmu sosial Barat modern hasil ciptaan para pemikir (post)strukturalis Perancis.³⁵ Secara cemerlang, Arkoun mengaku dirinya sebagai sejarawan-pemikir dan bukan sebagai sejarawan-pemikiran. Sejarawan pemikiran bertugas hanya untuk menggali asal-usul dan perkembangan pemikiran (sejarawan murni), sementara sejarawan-pemikir dimaksudkan sebagai sejarawan yang setelah mendapatkan data-data obyektif, ia bisa juga mengolah data tersebut dengan memakai analisis filosofis. Dengan kata lain, seorang sejarawan-pemikir bukan hanya bertutur *tentang* sejarah pemikiran belaka secara pasif, melainkan juga secara aktif bisa bertutur *dalam* sejarah.³⁶

Arkoun banyak meminjam konsep-konsep kaum (post)strukturalis itu untuk kemudian diterapkan ke dalam wilayah kajian Islam. Konsep-konsep seperti korpus, epistema, wacana, dekonstruksi, mitos, logosentrisme, yang *ter-*, *tak-* dan *di-pikirkan*, *parole*, *aktant* dan lain-lain, adalah bukti bahwa Arkoun memang dimatangkan dalam kancah pergulatannya dengan (post)strukturalisme.

Arkoun memperlihatkan kepiawaiannya ketika secara eklektik bisa “menari-nari” di atas panggung poststrukturalisme itu, dan bila perlu sekali-kali bisa mengenyahkan panggungnya. Ia, misalnya, bisa menerapkan analisis semiotika ke dalam teks-teks suci dengan cara melampaui batas kemampuan semiotika itu sendiri. Menurutnya, ini dilakukan karena selama ini semiotika belum mengembangkan peralatan analitis khusus untuk teks-teks suci. Padahal,

³⁵ Luthfi Asyasyaukani, “Tipologi Pemikiran dan Wacana Arab Kontemporer”, dalam Jurnal *Pemikiran Islam* vol. I nomor 1, Juli-Desember 1998., hlm. 62-63

³⁶ Mohammed Arkoun, “Metode Kritik Akal Islam”, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 6, vol. V 1994, hlm. 157

teks-teks keagamaan berbeda dengan teks lainnya karena berpretensi mengacu pada petanda terakhir, petanda transendental (*signifie dernier*).

Arkoun juga bisa mencomot konsep-konsep dari Derrida tanpa harus terjebak pada titik paling ekstrem dari implikasi pemikiran Derrida: tidak ada petanda terakhir. Bahkan dalam bangunan pemikirannya, Derrida yang berpendapat bahwa bahasa tulisan lebih awal ketimbang lisan (dalam bidang filsafat bahasa) bisa disajikan, tanpa berbenturan dengan Frye yang memandang bahwa bahasa lisan tentunya lebih awal ketimbang bahasa tulisan (dalam bidang antropologi, perkembangan kebudayaan atau peradaban).

Aturan-aturan metode Arkoun yang hendak diterapkannya kepada Al-Qur'an (termasuk kitab suci yang lainnya) terdiri dari dua kerangka raksasa: (1) mengangkat *makna* dari apa yang dapat disebut dengan *sacra doctrina* dalam Islam dengan menundukkan teks Al-Qur'an dan semua teks yang sepanjang sejarah pemikiran Islam telah berusaha menjelaskannya (tafsir dan semua literatur yang ada kaitannya dengan Al-Qur'an baik langsung maupun tidak), kepada *suatu ujian kritis* yang tepat untuk menghilangkan kerancuan-kerancuan, untuk memperlihatkan dengan jelas kesalahan-kesalahan, penyimpangan-penyimpangan dan ketakcukupan-ketakcukupan, dan untuk mengarah kepada pelajaran-pelajaran yang selalu berlaku; (2) menetapkan suatu *kriteriologi*³⁷ yang di dalamnya akan dianalisis motif-motif yang dapat dikemukakan oleh kecerdasan masa kini, baik untuk menolak maupun untuk mempertahankan konsepsi-konsepsi yang dipelajari.³⁸

Dalam mengangkat makna dari Al-Qur'an, hal yang paling pertama di jauhi oleh Arkoun adalah pretensi untuk menetapkan "makna sebenarnya dari Al-Qur'an. Sebab, Arkoun tidak ingin membakukan makna Al-Qur'an dengan cara tertentu, kecuali menghadirkan—sebisa mungkin—aneka ragam maknanya. Untuk

³⁷ Kriteriologi (*criteriology*) adalah himpunan dari berbagai kriteria atau ukuran (*critere*); Arkoun mengatakan misalnya, semua teks Arab dari abad pertengahan mematuhi kriteriologi yang ketat, yaitu himpunan keyakinan yang membentuk berbagai praanggapan dari setiap tindak pemahaman pada periode tersebut.

³⁸ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Jakarta: INIS, 1997, hlm. 48

itu, pembacaan mencakup tiga saat (*moment*): (1) suatu saat *linguistis* yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak; (2) suatu saat *antropologi*, mengenali dalam Al-Qur'an bahasanya yang bersusunan *mitis*; (3) suatu saat historis yang di dalamnya akan ditetapkan jangkauan dan batas-batas *tafsir logiko-leksikografis* dan *tafsir-tafsir imajinatif* yang sampai hari ini dicoba oleh kaum Muslim.³⁹

Kesimpulan

Pendekatan hermeneutika yang membawa ruh relativisme kebenaran dan saat ini dicoba untuk diterapkan untuk menafsirkan teks-teks keagamaan (baik Al-Qur'an maupun Hadis), tidak dapat disebut sebagai bagian dari ijtihad atau pembaharuan dalam koridor khazanah keilmuan Islam. Paham relativisme berakar dari pengaruh pandangan hidup Barat yang mendominasi semua bidang kehidupan dewasa ini. Paham yang berujung pada penolakan terhadap segala pemikiran yang telah mapan ini adalah bagian dari paham post-modernisme yang selalu ingin melakukan perombakan (*deconstruction*). Sebab dalam relativisme, hal-hal yang paling mendasar dalam agama—seperti kedudukan wahyu Al-Qur'an, kekuatan Mushaf Usmani, aturan hukum waris, pernikahan, larangan homoseksual dan sebagainya—tidak luput dari dekonstruksi. Semua hukum dan ajaran agama bisa berubah sesuai dengan kondisi sosial, politik, budaya dan ekonomi yang melatarbelakangi penafsir dan teks, seperti yang menjadi sasaran pendekatan konteks historis (*historical context*).

Kritisisme dan relasi interkontekstualitas sebagaimana diulas di atas merupakan salah satu perspektif yang berkembang dalam studi interpretasi. Telaah ini memberikan peta baru dalam model analisis yang digunakan untuk membaca konteks-konteks dalam suatu kegiatan interpretasi. Objektivitas dan kebenaran interpretasi hanya dapat berlaku ketika produk interpretasi itu tidak keluar dari kerangka makna asli (*al-ma'nā*) dari suatu teks dan juga tidak lepas dari makna yang dikehendaki (*al-magzā*) oleh teks yang bersifat kontekstual. Karena itu, dalam pembacaan Al-Qur'an perlu ditradisikan model pembacaan produktif (*al-qirā'ah al-muntijah*) yang dapat menepikan model pembacaan repetitif (*al-qirā'ah at-*

³⁹ *Ibid.* hlm. 51

tikrāriyyah) maupun pembacaan tendensius (*al-qirā'ah al-mugri-dah*). Setidaknya dengan kritisisme dan pemetaan interkonteks-tualitas yang dipaparkan di atas, upaya untuk mendekati "makna objektif" dari suatu teks dapat ditimbang kembali.

Dalam tulisan ini, dua persoalan epistemologis dalam studi Al-Qur'an, khususnya problem interpretasi dan mekanisme pemahaman konteks yang dipakai Nasr Hamid Abu Zayd dan Mohammed Arkoun telah dibahas.[]

Daftar Pustaka

- al-Haddad, al-Ṭāhir, *Imra'atunā fī asy-Syarī'ah wa al-Mujtama'*, al-Dār al-Tunisiyyah li an-nasyr: 1992
- Arkoun, Mohammed, "Metode Kritik Akal Islam", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 6 vol. V 1994
- , Mohammed, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Jakarta: INIS, 1997
- Asyasyaukani, Luthfi, "Tipologi Pemikiran dan Wacana Arab Kontemporer", dalam jurnal *Pemikiran Islam* vol. I nomor 1, Juli-Desember 1998
- At-Ṭabarī, *Tārīkh ar-Rasūl wa al-Mulūk*, Muhammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm (ed.), Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1979
- Atho', Nafisul, dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental; dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980
- Braaten, Carl, *History of Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1966
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005
- Detweiler, R., "What is Sacred Text", dalam: Semia, 1989
- Eco, Umberto, *The Limits of Interpretation*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, England: Oneworld Publication, 1997
- Fais, Fakhruddin, *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005

- Gatje, Helmut, *The Qur'an and its Exegesis: Selected Text with Classical and Modern Interpretation*, terj: Alford T. Welch, California: California University Press, 1976
- Hanafī, Hassan, *Dirāsah Islāmiyyah*, Kairo: Maktabah al-Anjilo al-Miṣriyyah, 1981
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 2001
- Ichwan, Moch. Nur, *Meretas kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, cetakan I, Teraju, kelompok Mizan, Jakarta:2003
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran: a Semantical Analysis of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo: Keio University Press, 1964
- Jābirī, Muhammad ‘Abid al-, “*Isykaliyāt al-Aṣlah wa al-Mu’āṣirah fī al-Fikr al-‘Arabī al-Ḥadīs wa al-Mu’āṣir: Sīrah Ṭabaqī am Musykil as-Saqāfī*”, dalam *At-Turās wa at-Tahaddiyāt al-‘Aṣr*, Beirut: Markaz Dirāsah Wihdah al-‘Arabiyyah, 1987
- , *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*, Beirut: Markaz as-Ṣaqāfī al-‘Arabī, 1991
- Jansen, J.J.G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1974
- Kridalaksana, Harimurti, *Mongin Ferdinand de Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik Modern dan Pelopor Strukturalisme*”, pengantar dalam Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj: Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993
- McNight, Edgar, *Meaning in Text: Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, Philadelphia: Fortress, 1978)
- Meuleman, Haji Johan H., “Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, Nomor 4 vol. 1v 1993
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern: Northwestern University Press, 1996
- Putro, Suadi, *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Recoeur, Paul, *Interpretation Theory*, California: The Texas University Press, 1976
- Rippin, Andrew, *Muslim Their Religious Beliefs and Practices*, Volume 2: *The Contemporary Period*, London: Routledge, 1995
- Sajiman, Panuti, dan Aart Van Zoest, *Serba-serbi Semiotik*, Jakarta: Gramedia, 1996

- Salvatore, Armando, "The Rational Autentication of Turās in Contemporary Arabic Thought: Muhammad 'Abid al-Jābirī and Ḥassan Hanafī", dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXV, No. 3-4, Juli-Oktober, 1995
- Sayyib, Ahmad, *Uṣūl an-Naqd al-Adabī*, Kairo: Maktabah an-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1964
- Schuon, Frihtjof, *Understanding Islam*, terj: D.M. Matheson, London: George Allen & Umwin LTD., 1972
- Solomon, Jack, dari Umberto Eco dalam *The Sign of Our Time, Semiotics: The Hidden Messages of Environment, Object and Cultural Images*, Los Angeles: Jeremy P. Tar cher, INC, 1988
- Syahrūr, Muhammad, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, Dimisyqa: Dār al-Ahālī li Ṭabā'ah wa an-Nasyir, 1990
- Syaukanie, A. Luthfy, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", dalam *Jurnal Pemikiran Islam* Paramadina, Vol.I, No. 1, Juli-Desember 1998
- T. Borhrevink & M. Melthuus, "Text as reality-reality as text", dalam *Studia Theologica*, 1989
- Wieland, Berichtvon Almut, *Internationale Symposion "Der Koran als Text"*, dalam: *Juhrbuch für Religionwissenschaft und der Religionen*, Bonn: Freinburg, 1994
- Wieland, Routrand, "*Wurzeln der Schwierigkeit innerislami schen Gerpracchs Uber Neue Hermeneutische Zungange zum Korantext*", dalam Stefan Wild (ed.), *The Qoran as Text*, Leiden: E.J. Brill, 1996
- www.psq.or.id/profile.asp?mnid=14, unduhan 14 Januari 2010
- Zayd, Nasr Hāmid Abū, *al-Khithab wa at-Ta'wīl*, Beirut: al-Markaz as-Ṣaqāfi al-'Arabī, 2000
- , *al-Taḥkīr fī zaman al-Takfīr, diddu al-jahl wa al-zayf wa l-kharafah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 2003
- , *An-Naṣ as-Sulṭah al-Ḥaqīqah: Al-Fikr al-Dīnī Bain Irādah al-Ma'rifah wa Irādah al-Haiminah*, Beirut: Markaz as-Saqāfi al-'Arabī, 1995
- , *Maḥmūm an-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Markaz as-Ṣaqāfi al-'Arabī, 1994
- Zoest, Aart Van, "*Interpretasi dan Semiotik*", terj: Okke K.S. Zaimar dan Ida Sundari dari judul asli "*Interpretation et Semiotique*" dalam A. Vivoldi Verga (ed.) *Theorie de la Litérature*, Paris: A. CTJ. Picard, 1981