

**PENDEKATAN HERMENEUTIKA AL-QUR'AN KONTEMPORER NASHR
HAMID ABU ZAID**
(Aplikasi terhadap *Gender dan Woman Studies* dalam Studi Hukum Islam)

Ahmad Zayyadi

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto
Jl. A. Yani No. 40-A Purwokerto
Email: ahmedzyd@iainpurwokerto.ac.id
HP: 081578797497

Abstrak

Pemikiran kontroversial Nashr Hamid Abu Zaid cukup memberikan variasi dan inspirasi terhadap perkembangan pemikiran keagamaan, terutama dalam teori hermeneutiknya yang diterapkan terhadap wacana gender dan perempuan menjadi pokok pembahasan dalam artikel ini. Secara global, teori hermeneutika yang dilakukan oleh Abu Zaid lebih bercorak humanis-kritis terhadap Studi al-Qur'an sebagai pembacaan *productive hermeneutics* menurut istilah Hans Georg Gadamer, dan *al-qira'ah al-muntijah* menurut istilah Nashr Hamid Abu Zaid. Model pembacaan ini merupakan cara baru pembacaan Al-Qur'an secara produktif. Penulis menggunakan pendekatan hermeneutis melalui teks-teks primer dalam hukum Islam terutama al-Qur'an dan sunnah. Metode pembacaan humanis-kritis-produktif ini ternyata sebagian mengilhami sejumlah sarjana muslim untuk melakukan interpretasi terhadap fenomena al-Qur'an, misalnya Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, dan Farid Esack. Namun Abu Zaid lebih mendalami hermeneutika humanistik dengan menyediakan interpretasi yang dapat menyingkap sisi keadilan dalam sebuah teks terutama berkaitan dengan teks-teks diskriminatif terhadap perempuan, keadilan, demokrasi, dan HAM. Teori-teori hermeneutika Abu Zaid kemudian kita aplikasikan pada persoalan-persoalan gender dan perempuan melalui teori interpretasi teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah sebagai kontribusi (*contribution to knowledge*) terhadap pemikiran hukum Islam kontemporer.

The controversial thoughts of Nasr Hamid Abu Zayd provide enough variation and inspiration for the development of religious thought, especially regarding the hermeneutical theory applied in the gender discourse and women discussed in this article. In general, his hermeneutical theory of Abu Zayd is more critical of the study of the Qur'an as a "productive hermeneutics" reading in the words of Hans Georg Gadamer, and *al-qira'ah al-muntijah* according to Nasr Hamid Abu Zayd. This reading model is a new way of reading the Qur'an productively. The author uses hermeneutics through the primary texts in Islamic law especially the Qur'an and sunnah. This humanist-critical-earning reading method has in part inspired some Muslim scholars to interpret the Qur'an, such as Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, and Farid Essack. Nevertheless, Abu Zayd deepens his humanistic hermeneutics by providing an interpretation that can reveal the side of justice in a text mainly related to discriminatory texts against women, justice, democracy, and human rights. Abu Zayd's hermeneutical theory was then applied to gender and women's issues through the interpretive theories of al-Qur'an and Sunna texts as a contribution to contemporary Islamic legal thought.

Kata Kunci: hermeneutika al-Qur'an, teks, gender, perempuan, dan hukum Islam

A. PENDAHULUAN

Ada prinsipnya, hermeneutika adalah ilmu yang membahas tentang penafsiran (*theory of interpretation*) dan bermakna *interpreting* dan *understanding* dalam memahami sebuah teks.¹ Hermeneutika merupakan suatu ilmu atau teori metodis tentang penafsiran untuk menjelaskan teks beserta ciri-cirinya, baik secara objektif (arti gramatikal kata-kata dan berbagai macam variasi historisnya) maupun subjektif (maksud pengarang). *The authoritative writings* (teks-teks otoritatif) atau *sacred scripture* (teks-teks Kitab Suci) merupakan bahan kajian dalam hermeneutika.² Secara umum, hermeneutika³ dapat diartikan sebagai teori interpretasi atau alat analisis untuk mengkaji sebuah teks. Namun cakupan obyek kajiannya ternyata sangat kompleks dan multidisipliner. Objek

kajian di sini meliputi interpretasi terhadap teks-teks hukum, filsafat, sosial, sejarah, politik, dan bahkan terhadap teks-teks keagamaan dalam bidang kajian *Qur'anic Studies* dalam Studi ke-Islam-an kontemporer.⁴

Dalam hal ini, Nashr Hamid Abu Zaid, terutama dalam mengatasi problem penafsiran teks-teks keagamaan pada ada kenyataannya, selama ini teks-teks ditafsirkan secara kaku dan legal-formal tanpa mempertimbangkan aspek-aspek sosial-historis teks yang melingkupinya dan bahkan tertutupnya pintu ijtihad, jelas mengorientasikan umat untuk senantiasa tunduk kepada produk pemahaman keagamaan puluhan abad silam.⁵ Lebih ironis lagi, teks-teks keagamaan yang bersifat interpretatif itu kemudian dijadikan landasan *otoritatif-formalistik* dalam sebuah penafsiran,⁶ sementara teks-teks yang dianggap otoritatif tersebut tidak lebih dari sekadar komentar (*syarah*) atau komentar atas komentar (*ḥasyiyah*)⁷ teks yang pertama. Begitu seterusnya.

Berangkat dari problematika ini, penulis mempunyai kegelisahan dalam membaca pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid khususnya dalam pembacaan hermeneutika yang diterapkan pada al-Qur'an yang cukup kontroversial dan bahkan mendapat kecaman dari ulama Mesir, tetapi terlepas dari adanya pro dan kontra dalam memasukkan hermeneutika ke dalam ranah *Qur'anic Studies* yang relatif baru dalam Studi Islam kontemporer, Pemikiran Abu Zaid saat ini sudah cukup populer dan bahkan sudah banyak yang meneliti, terutama di kalangan para akademisi. Namun, yang menjadi

¹ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge and Paul Keangan, 1980), hlm. 1-5; dan Mudji Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme & Gadamerian* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 1998), hlm. 29.

² E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 23-24; Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II 2005), hlm. 14; Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, cet. II 2002), hlm. 20. Bandingkan juga Fawaizul Umam, "Tafsir Pribumi: Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal", dalam *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. 5, 2003, hlm. 199.

³ Dalam istilah Islam disebut *al-ta'wīl*. Mengenai pembahasan lebih lanjut tentang hermeneutika (*ta'wīl*) serta berbagai problemnya, baca Nashr Hamid Abu Zaid, "Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks" dalam bukunya, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: ICIIP, cet. I, 2004), hlm. 3-63. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zaid, "Al-Herminitiqa wa Mu'dilatu Tafsir al-Naṣ", dalam *Isykalīyat al-Qirā'at wa Aliyāt al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi, 1994), hlm. 13-49; Nashr Hamid Abu Zaid, "Ta'wīl Sebagai Metode Islam", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 19 Tahun 2006, hlm. 144-145.

⁴ F. Budi Hardiman, "Hermeneutika, Apa itu?" dalam bukunya, *Melampai Positivisme dan Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 36.

⁵ *Ibid.*

⁶ Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 21.

⁷ Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 189.

penting kenapa harus Abu Zaid dalam kajian ini? Karena pemikirannya cukup kontroversial, dan juga mempunyai perbedaan yang cukup signifikan dibandingkan dengan tokoh hermeneut Muslim lainnya seperti Mohammad Arkound, Fazlur Rahman, Farid Esack, dan juga Khaled M. Abou El-Fadl dan Abu Zaid di sini jarang disinggung terhadap pengkajian hukum Islam kontemporer terutama kaitannya dengan wacana gender dan feminisme yang berkembang dalam hukum keluarga Islam.

Harapan penulis, artikel ini agar dapat memberikan kontribusi pemikiran terhadap model pembacaan al-Qur'an dengan menjadikan al-Qur'an yang lebih progresif, mengusung hermeneutika sebagai cara untuk memahami (*Verstehen*)⁸ agar lebih kontekstual dalam pengembangan keilmuan studi ke-Islam-an dan hukum Islam ke depan.⁹ Oleh karena itu, studi Islam ke depan memerlukan langkah-langkah penting untuk menafsirkan teks-teks keagamaan—baik dalam ranah *Qur'anic studies* maupun Sunnah—agar lebih bersifat humanis, transformatif, kontekstual, dialogis, negosiatif, humanistik, dan dekonstruktif,¹⁰ dalam memahami dan menafsirkan ajaran Tuhan (hermeneutika al-Qur'an) melalui pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid dalam teori hermeneutiknya dan kaitannya dengan wacana gender dalam hukum Islam kontemporer.

B. NASHR HAMID ABU ZAID: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN

Nashr Hamid Abu Zaid lahir di desa Qahafa, dekat kota Tanta, Mesir, pada 10 Juli 1943, dari latar belakang keluarga yang sangat religius. Dia mulai hapal Al-Qur'an pada usia yang masih belia, ketika berumur 8 tahun. Selain mengikuti pendidikan formal Abu Zaid juga mengikuti pendidikan agama nonformal di Kuttab, sebuah lembaga tradisional di daerahnya.¹¹ Ia orang Mesir asli,¹² di Kuttab itulah Abu Zaid menimba ilmu-ilmu agama, mulai dari membaca, menulis, dan juga menghafal Al-Qur'an. Hubungan Abu Zaid dengan Al-Qur'an terjalin sejak dini, di masih kanak-kanak ia sudah hafal Al-Qur'an secara keseluruhan. Karena itulah kawan-kawannya memanggilnya sebagai “*Syaikh Nashr*”. Pada tahun 1964, artikel Abu Zaid pertama kali terbit dalam sebuah jurnal yang dipimpin langsung oleh Amin Al-Khuli, *al-Adab*, dengan menawarkan pendekatan susastra (*al-manhaj al-adabi*) atas teks Al-Qur'an.¹³

Amin Al-Khullī telah meletakkan metode *al-tafsir adabi* atau penafsiran sastra terhadap Al-Qur'an, dan Abu Zaid mengembangkan pemikiran Al-Khuli tersebut yang kemudian berpengaruh di abad ke-20. Ia melahirkan buku *Maḥmūm an-Naṣ: Dirāṣah fī 'Ulūm al-Qur'ān* pada tahun 1990,¹⁴ dan versi Inggrisnya *Rethinking Qur'an: Towards a*

⁸ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hlm. 165.

⁹ Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca”, dalam Pengantar buku Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. xvii.

¹⁰ *Rethinking Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004), hlm. 22-37. Ghanim, *Kritik Ortodoksi*, hlm. viii. Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad* (Bandung: Pustaka, cet. III, 1995), hlm. 149, dan Misrawi dkk, *Islam Negara*, hlm. 281.

¹¹ Siti Faizah, “Pembacaan Ilmiah terhadap Qur'an: Tekstualitas Abu Zaid”, *Gerbang*, No. 11, Vol. IV, 2002, hlm. 209.

¹² Lihat Syamsuddin Arief, “Kisah Intelektual Nashr Hamid Abu Zaid”, http://muslimdelft.nl/titian_ilmu/ilmu_kalam_dan_aqidah/kisah_intelektual_nashr_hamid_abu_zayd.php. diakses 1 Januari, 2017.

¹³ Moch. Nur Ichwan, “Al-Qur'an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutik Al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid”, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 150.

¹⁴ Stefan Wild, pengantar buku M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), hlm. xxiii.

Humanistic Hermeneutics pada tahun 2004. Sejak masa kanak-kanak, Abu Zaid berada dalam situasi yang panas dan menegangkan dalam sejarah Mesir. Ketika terlepas dari jajahan Prancis, negara ini segera dihadapkan pada upaya pemerintahan sendiri. Pada saat itu muncul berbagai ideologi dan pemikiran yang saling berkompetisi, baik bercorak keagamaan maupun sekuler. Akan tetapi, yang dominan kala itu adalah ideologi nasionalisme Arab sekuler, yang merupakan ideologi resmi rezim Gemal Abdul Nasser yang sangat berkuasa di negara ini.¹⁵

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Tanta, dan juga setelah ayahnya meninggal pada usia 14 tahun, ia dituntut untuk lebih mandiri, baik secara finansial maupun intelektual. Pada tahun 1960-an Abu Zaid berhasil menyelesaikan studinya di sekolah teknik di kota kelahirannya. Selama 12 tahun sampai pada tahun 1972, ia tertarik dengan Lembaga Komunitas Nasional dan aktif di sana sebagai teknisi. Pada periode inilah Abu Zaid tertarik dengan gerakan sosialisme yang menjadi tren dominan di Mesir pada tahun 1960-an.¹⁶ Pada tahun 1968, di samping aktif di Lembaga Komunitas Nasional, sambil lalu Abu Zaid melanjutkan ke perguruan tinggi Universitas Cairo pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab, selesai pada tahun 1972.¹⁷ Pada tahun ini juga Abu Zaid memulai studinya di jurusan bahasa dan sastra Arab di Universitas Cairo. Pada tahun 1972, Abu Zaid lulus dengan predikat *cum laude*. Tesisnya berjudul *al-Ittijāh al-'Aqlī fī at-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍīyyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'ind al-Mu'tazilah* (Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Mu'tazilah), dipublikasikan pada 1982.¹⁸

Setelah itu ia diangkat sebagai asisten dosen di Universitas Cairo.

Nashr Hamid Abu Zaid mempunyai prestasi tinggi sehingga ia mendapatkan penghargaan dari kampusnya, bahkan diangkat sebagai dosen dalam mata kuliah studi Al-Qur'an dan Hadis, inilah yang mengubah fokus kajiannya di bidang linguistik dan kritik sastra. Ia pun banyak mengkaji Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan sastra, linguistik, hermeneutika, dan sosial-humaniora. Pendidikan tinggi, dari S1 sampai S3, jurusan sastra Arab, diselesaikannya di Universitas Cairo, tempatnya mengabdikan sebagai dosen sejak 1972. Abu Zaid pernah di Amerika selama dua tahun (1978-1980), memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia. Ia juga pernah menjadi dosen tamu di Universitas Osaka, Jepang. Di sana ia mengajar bahasa Arab selama empat tahun (Maret 1985-Juli 1989).¹⁹

Abu Zaid kembali meraih gelar Ph.D-nya dalam bidang *Islamic Studies* dan bahasa Arab dari jurusan yang sama dengan predikat *cum laude*. Disertasi keduanya berjudul *Falsafat at-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muhyi ad-Dīn Ibn 'Arabī* (Filsafat Takwil: Studi Hermeneutika Al-Qur'an Muhyiddin Ibn 'Arabi), dipublikasikan pada 1983,²⁰ dan banyak karya-karya Abu Zaid sesudahnya. *Maḥmūm an-Naṣ* adalah respons intelektual Abu Zaid terhadap interpretasi pragmatis dan ideologis atas Al-Qur'an selama melakukan atas kajian Mu'tazilah. Ia mulai berpikir bahwa teks haruslah dikaji dan diinterpretasikan secara

Stefan Wild, pengantar Buku M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, hlm. xxiii.

¹⁹ Syamsuddin Arief, "Kisah Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd", http://muslimdelft.nl/titian_ilmu/ilmu_kalam_dan_aqidah/kisah_intelektual_nasr_hamid_abu_zayd.php. Diakses 1 Januari, 2017.

²⁰ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, hlm. 18.

“objektif” dengan menerapkan metodologi dan teori-teori ilmiah seperti hermeneutika dan linguistik sebagai studi-studi tekstual. Ia mengatakan bahwa dua ilmu ini merupakan alat untuk menginterpretasikan Al-Qur'an sebagai wahyu yang progresif dan kontekstual.²¹

Sedangkan karya Abu Zaid yang cukup monumental, *al-Naş, al-Sulṭah, al-Haqīqah* (Teks, Otoritas, Kebenaran), dipublikasikan pada 1995, merefleksikan pandangan Abu Zaid tentang problem hubungan antara teks, otoritas, dan kebenaran. Dengan ini Abu Zaid menolak otoritas apa pun yang menengahi antara teks dan kebenaran. Melalui karyanya, Abu Zaid menawarkan dua aspek yang biasa diabaikan dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan, yaitu aspek historis dan aspek konteks dari teks itu sendiri. Buku pertama yang terbit ketika Abu Zaid pada periode pengasingan bersama istrinya, Ibtida Yunus, dari Mesir menuju Leiden (Belanda) adalah *Dawā'ir al-Khawf: Qirā'ah fī Khiṭāb al-Mar'ah* (Lingkaran Ketakutan: Pembacaan atas Wacana Perempuan).²² Di sini Abu Zaid banyak mengupas wacana gender dalam hukum keluarga Islam terutama pemikirannya tentang reformasi hukum keluarga Islam di Tunisia dengan memperjuangkan HAM (termasuk hak-hak perempuan seperti keadilan gender, hak waris bagi perempuan), dan diskursus pemikiran lainnya yang terkait dengan wacana keagamaan kontemporer.

C. TEORI HERMENEUTIKA NASHR HAMID ABU ZAID

Hermeneutika dalam konteks ke-Islaman merupakan sekumpulan metode dan teori yang difokuskan pada problem pemahaman sebuah teks, baik teks-teks Al-Qur'an maupun Sunnah Nabi.²³ Dalam tradisi hermeneutika

Islam, terdapat tiga tren utama dalam teori hermeneutika terutama yang diterapkan terhadap pembacaan al-Qur'an kontemporer. Pertama, teori yang berpusat pada pengarang (*author*), yaitu bahwa makna teks adalah yang dimaksudkan oleh pengarang. Dalam konteks Al-Qur'an, yang paling banyak mengetahui maksud pengarang adalah Nabi Muhammad SAW, sahabat, tabi'in, dan para ulama berikutnya. Tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut pembaca akan sulit mengetahui maksud *author* (*syāri'*). Sedangkan dalam konteks hadis yang merupakan teks sekunder, maka otoritas pemaknaan ada pada sahabat, tabi'in, dan ulama. Tanpa bantuan mereka, seorang pembaca tidak akan mampu memahami teks-teks secara objektif. Kedua, teori yang berpusat pada teks, yakni bahwa makna suatu teks ada pada teks itu sendiri, dalam artian bahwa penulis di sini tidak begitu berarti sehingga teks independen, otoritatif, dan juga objektif. Ketiga, teori yang berpusat pada penafsir atau pembaca (*reader*), yakni bahwa teks tergantung pada apa yang diterima dan diproduksi oleh penafsirnya sehingga teks bisa ditafsirkan ke arah yang difungsikan oleh pembaca.²⁴

Metode hermeneutika Abu Zaid juga berangkat dari gagasannya terhadap dua teks ini, khususnya teks Al-Qur'an. Dalam hal ini Abu Zaid menyatakan tentang perlunya penekanan historisitas teks Al-Qur'an, kesadaran sejarah atasnya, serta sikap kritis terhadap teks dan konteks sejarahnya. Hubungan antara pembaca dan teksnya secara dialektis (*jadaliyyah*) menjadi sangat penting di kalangan penafsir agar tidak terjebak dalam ideologisasi penafsiran.²⁵ Oleh karena itu,

²¹ *Ibid.*, hlm. 20.

²² *Ibid.*, hlm. 26.

²³ Moch. Nur Iwan, *ibid.*, hlm. 59. Baca juga, Moch. Nur Ichwan, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an*, hlm. 149;

Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hlm. 99; Adian Husaini dan Henri Salahuddin, “Studi Komparatif”, hlm. 33-42.

²⁴ Moch. Nur Ichwan, “Teori Teks dalam Hermeneutika”, hlm. 27-40.

²⁵ Suharmadi Assumi, “Nashr Hamid Abu Zaid dan Metode Hermeneutika”,

Abu Zaid melahirkan metode interpretasi yang bercorak humanis dan dialogis, di sinilah lahir istilah “hermeneutika humanistik”. Abu Zaid menyamakan hermeneutika ini dengan *ta’wīl* dalam Islam, bukan *talwīn* atau ideologisasi. Akan tetapi, ia membedakan *tafsīr* dengan *ta’wīl*. Menurut Abu Zaid, *tafsīr* bertugas menyingkap makna suatu teks, sedang *ta’wīl* bertugas agar makna teks tersebut memiliki keterkaitan fungsional dengan kondisi saat ini, artinya *ta’wīl* dan hermeneutika adalah sama dalam pemaknaannya.

Hermeneutika kontemporer, terutama konsep *productive hermeneutics* Hans-Georg Gadamer yang diistilahkan oleh Nashr Hamid sebagai *al-qirā’ah al-muntijah*, merupakan cara baru pembacaan Al-Qur’an yang menerima fakta adanya prasangka-prasangka yang sah. Metode ini ternyata sebagian mengilhami sejumlah sarjana muslim untuk melakukan interpretasi terhadap fenomena al-Qur’an, misalnya Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, dan Farid Esack. Namun perbedaannya Abu Zaid lebih mendalami pergulatan teks dengan menggunakan semiotika dan hermeneutika. Dengan dua alat bedah inilah ia menyimpulkan bahwa Al-Qur’an adalah “produk budaya” (*al-muntāj al-ṣaqafī*).²⁶ Melalui pemikirannya yang kontroversial ini, Abu Zaid menyatakan bahwa teks Al-Qur’an mengalami dialektika antara teks dan realitas sosial dalam tahap yang disebut dengan *marḥalah al-tasyakkul*, yang menggambarkan teks Al-Qur’an sebagai “produk kebudayaan”, dan kemudian masuk pada tahap *marḥalah at-tasykīl*, ketika teks yang semula merupakan “produk kebudayaan” menjadi “produsen kebudayaan”.²⁷

Abu Zaid berusaha mengaitkan persoalan penafsiran dengan hermeneutika, dengan argumentasi bahwa segala bentuk penafsiran dianggap sebagai hermeneutika. Menurutnya, teks-teks agama sebenarnya merupakan teks-teks linguistik, dalam pengertian bahwa teks-teks tersebut terkait dengan struktur kebudayaan tertentu yang diproduksi sesuai dengan aturan-aturan dari kultur tersebut yang menganggap bahasa sebagai sistem semantisnya yang sentral.²⁸ Ini tidak berarti bahwa teks-teks tersebut merupakan representasi yang pasif dalam mengekspresikan kode-kode kultural melalui sistem bahasa.²⁹ Dalam aktivitas penafsiran, Abu Zaid menyinggung dua aktivitas penafsiran terhadap teks, yaitu “pembacaan tendensius” dan “pembacaan terikat” atau ideologisasi.³⁰ Seperti dikemukakan di atas,

²⁸ Menurut Abu Zaid, hermeneutika kontemporer memberikan tekanan lebih besar pada peran pembaca dan menganggap bahwa aktivitas interpretasi dan penafsiran hanya sekadar menarik teks ke horison pembaca atau penafsir. Oleh karena itu, Abu Zaid mencoba memberikan dua istilah yang cukup menarik, yaitu *tafsīr* dan *ta’wīl*, walaupun *ta’wīl* masih dianggap bertentangan dengan Ahlussunnah Wal Jama’ah karena *ta’wīl* dianggap merupakan bentuk *tafsīr bi al-rayī* yang tercela dan dilarang oleh Nabi dan Sahabat. Abu Zaid mengkritik pendapat itu, dan mengatakan bahwa pandangan mereka mengandung unsur-unsur ideologis dan politis kelompok dominan, sehingga bagi Abu Zaid, *tafsīr* dan *ta’wīl* adalah dua hal yang tidak mungkin dihindari dalam membaca dan menafsirkan teks Al-Qur’an.

²⁹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, hlm. 211.

³⁰ Pembacaan tendensius menghasilkan ideologisasi serta pembacaan subjektif terhadap teks. Ideologisasi tidak hanya muncul dari kecenderungan subjektif-opportunistik dalam berinteraksi dengan teks, tetapi juga kecenderungan positivistik-formal yang menyembunyikan orientasi-orientasi ideologis. Sedangkan pembacaan terikat (*al-qirā’ah ghair al-barī’ah*) adalah kebalikan dari pembacaan tendensius yang cenderung objektif, terbuka, dan produktif. Tentang pembahasan hermeneutika humanistik, Abu Zaid mengatakan bahwa teks bersifat humanis, mempunyai korelasi dengan konteks sosial. Baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, hlm. 119-122. Kritik terhadap Imam asy-Syafi’i oleh Abu Zaid menunjukkan bahwa Imam asy-Syafi’i juga mempunyai kecenderungan ideologisasi dalam

http://islamlib.com/en/page.php?page=comment&mode=view&art_id=654&comment_id=2868. Diakses 1 Januari 2017.

²⁶ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an*, hlm. 99.

²⁷ *Ibid.*

dari sini ia kemudian melahirkan pemikiran baru yang dikenal dengan “hermeneutika humanistik”, yaitu hermeneutika yang mengembalikan teks-teks keagamaan kepada aktor manusia.³¹

Hermeneutika Abu Zaid ini merupakan kritik atas pembacaan repetitif-tendensius (*al-qirā'ah al-tiqrāriyyah wa al-mugriḍah*)—pembacaan yang bersifat tautologis (pengulang-ulangan) dan tidak disertai proses dialektis—dan merupakan langkah menuju pembacaan yang terbuka, produktif, dan kontekstual.³² Pendekatan hermeneutika humanistik Abu Zaid sebenarnya berangkat dari pembacaan-pembacaan yang ia kemukakan di atas, dan menjadi perhatian sentral pembahasan ini. Dengan pendekatan ini, Abu Zaid mencegah terjadinya penafsiran yang bercorak ideologis dan tendensius-repetitif, dan karenanya sejalan dengan proyek pemikiran Khaled M. Abou El-Fadl dalam mencari penafsiran otoritatif atas teks-teks hukum, dan pada gilirannya, mencari bentuk interpretasi yang inklusif dan demokratis, yang berpihak pada keadilan dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Inilah landasan pemikiran Abu Zaid untuk mendekonstruksi otoritas tekstual, agar terarah pada penafsiran yang lebih kontekstual dan humanis.

Secara umum, terdapat tiga tren interpretasi dalam hermeneutika ke-Islam-an. *Pertama*, interpretasi yang berpusat kepada pengarang (*author*), bahwa makna yang benar adalah arti yang dimaksudkan oleh

pengarang. Ini melahirkan interpretasi literal yang merujuk pada otoritas keagamaan yang ada, yaitu Rasulullah, para sahabat, tabi'in, ulama, mufti, dan seterusnya. Oleh karena itu, pembaca akan mengalami kesulitan memahami maksud pengarang, tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut. *Kedua*, interpretasi yang berpusat pada teks, bahwa makna teks ada pada teks itu sendiri. Di sini berarti pengarang tidak berperan dan tidak terlalu penting artinya. *Ketiga*, interpretasi yang berpusat pada pembaca, bahwa makna teks adalah apa saja yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya. Dengan kata lain, pembaca mempunyai otoritas dalam menafsirkan teks atau memutuskan suatu hukum.³³ Menurut Abu Zaid, teks selalu bersifat netral dan bisa ditafsirkan oleh siapa saja yang mempunyai kemampuan untuk menghasilkan suatu kebenaran. Ini berarti bahwa dalam Islam, teks-teks agama-primer dan sekunder (Al-Qur'an dan Sunnah) terbuka untuk ditafsirkan dalam upaya mendapatkan kebenaran yang otentik.

D. HERMENEUTIKA AL-QUR'AN KONTEMPORER : TAWARAN TEORITIS

Abu Zaid membedakan antara *naṣ* (“teks”) dan *muṣḥaf* (“buku”). “Teks” lebih menunjuk kepada suatu tulisan yang memerlukan pemahaman, penjelasan, dan

membangun konsep metodologi dalam Islam. Lebih lengkapnya baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme Eklektisisme Arabisme* (Yogyakarta: LKiS, 2001).

³¹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Rethinking Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004), hlm. 22, dan lihat juga dalam Wawancara Tim *Jurnal Tashwirul Afkar* dengan Nashr Hamid Abu Zaid, “Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama”, *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18 Tahun 2004, hlm. 143.

³² Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid*, hlm. 124-125.

³³ Moch. Nur Ichwan, “Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid”, dalam Abdul Mustaqim-Syahiron Syamsudin (ed.) *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, hlm. 150. Abu Zaid lebih memerankan *intepreter* kepada *reader* atau *mufassir* karena ia dapat menggerakkan teks. Teks tanpa *reader* tidak mempunyai suara untuk ditafsirkan. Yang paling penting bagi *reader* adalah memiliki “pemahaman objektif”, atau setidaknya mempunyai “*al-sulṭah al-ma'rifiyyah*” (wewenang epistemologis); artinya, pemahaman teks seperti yang dipahami atau ingin dipahami oleh Penciptanya (*maqāṣid al-naṣ*). Baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, hlm. 8-14. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zaid, “Al-Herminithiqa wa Mu'dilat al-Tafsīr al-Naṣ” dalam bukunya, *Isykaliyyat al-Qira'āt wa Aliyat al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafī al-Arabi, 1994), hlm. 16-20.

interpretasi, sedangkan *mushaf* lebih menunjuk pada suatu tulisan dalam wujudnya sebagai suatu benda atau korpus naskah tertentu. Proyek intelektual yang paling esensial menurutnya adalah mempertanyakan kembali “pengertian teks”, agar tidak sampai terjadi dikotomi antara “teks” dan “realitas sosial”, sehingga seolah terdapat tembok pemisah antara teks yang sakral di satu sisi dan manusia di sisi lain. Teks Al-Qur’an, ketika diturunkan Allah kepada Nabi-Nya, memakai bahasa yang dimengerti umat tempat dia diturunkan. Adapun Al-Qur’an yang kita baca sekarang merupakan “teks peradaban” yang dipengaruhi oleh peradaban Arab saat itu, yang selanjutnya berfungsi sebagai penuntun menuju peradaban baru.³⁴

Untuk menyikapi kenyataan tersebut, kita harus menengok khazanah pemikiran Islam klasik dari berbagai perspektif. Salah satunya dengan hermeneutika. Secara historis, para ilmuwan muslim telah menerapkan hermeneutika dalam disiplin keilmuan yang mereka miliki, sejak awal perjalanan sejarah dalam pemikiran Islam. Teks-teks suci yang mereka imani adalah Al-Qur’an. Dalam perjalanan sejarahnya, Al-Qur’an tidak dapat dipisahkan dari perkembangan ilmu-ilmu keislaman lainnya (terutama teori-teori hukum Islam atau ushul fiqh, filsafat, dan tasawuf). Hermeneutika Al-Qur’an bukan hanya apa yang disebut secara tradisional sebagai *‘ulūm al-Qur’ān* dan *‘ulūm at-tafsīr*, tetapi telah menjelma menjadi bidang multi dan interdisipliner. Hal ini tampak dalam hermeneutika Al-Qur’an kontemporer, yang inspirasinya dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora tidak dapat diabaikan. Apa yang dipraktikkan oleh Abu Zaid merupakan tren dalam hermeneutika Al-Qur’an saat ini.³⁵

1. Al-Qur’an sebagai Teks (*Mathūm al-Naṣ*)

Salah satu pembacaan Abu Zaid terhadap Al-Qur’an, ia memahami Al-Qur’an sebagai teks (*mathūm al-naṣ*) yang disampaikan dalam bentuk bahasa. Bila Al-Qur’an termanifestasi dalam bahasa, semestinya terdapat dimensi budaya di dalamnya, sehingga memungkinkan dialektika antara teks dan konteks. Hubungan antara teks dan konteks inilah bahwa pembaruan pemikiran Islam harus melihat teks dan konteks agar mampu memberi kontribusi positif dan memiliki aktualisasi dengan persoalan kekinian.³⁶ Oleh karena itu, melawan sakralisasi keagamaan, harus dikembangkan *al-qirā’ah al-muntijah* (pembacaan produktif) terhadap Al-Qur’an dan wacana Islam. Dengan kata lain, harus ada penjelajahan kembali antara teks dan konteks, dalam perspektif penafsiran dari aspek bahasa “linguistik dan hermeneutik”.³⁷

³⁶ Edy A Effendi “Abu Zaid Coba Membongkar Teks Agama”, <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=655>, diakses 1 Januari 2017. Di sini Abu Zaid mencoba berpijak pada dua sasaran utama ketika berhadapan dengan teks Al-Qur’an. *Pertama*, ia mencoba meletakkan status tekstualitas Al-Qur’an. *Kedua*, untuk menentukan suatu pemahaman yang objektif terhadap pemahaman teks tersebut, perlu menghindari hal-hal yang bersifat ideologis yang cenderung politis, individualis, dan bahkan tidak produktif dalam menafsirkan sebuah teks. Bandingkan dengan Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003), hlm. 80.

³⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 146 -147; Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid*, hlm. 100; Moch. Nur Ichwan, “Teori Teks dalam Hermeneutik Qur’an”, hlm. 159; Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani*, hlm. 80. Dalam buku ini Faiz memberikan pemahaman terhadap tata cara menata struktur kebahasaan yang benar yang secara tidak langsung mencerminkan struktur budaya. Bandingkan juga dengan Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 99. Faiz mengutip pemikiran tokoh-tokoh hermeneut muslim seperti Fazlur Rahman, Arkoun, dan Nasr Hamid Abu Zaid. Tokoh-tokoh tersebut mengolah Al-Qur’an dengan hermeneutika, dan kajian mereka berangkat pada analisa bahasa yang kemudian

³⁴ Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitāb*, hlm. 101.

³⁵ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, hlm. 60.

Tujuan utama Abu Zaid dalam mengkaji Al-Qur'an sebagai teks adalah mengkorelasikan kembali studi Al-Qur'an dengan studi kritis (*ad-dirāsāt al-adabiyyah wa an-naqdiyyah*). Menurut Abu Zaid, Al-Qur'an didasarkan utamanya pada teks, dan karenanya studi al-Qur'an perlu mengkaji dimensi linguistik sekaligus sastra dari Al-Qur'an. Untuk itu, Abu Zaid lalu mengadopsi teori-teori mutakhir dalam teori interpretasinya, seperti linguistik, semiotik, dan hermeneutika.³⁸ Merumuskan pemahaman keagamaan dan melakukan interpretasi secara objektif dengan pendekatan ini, menurut Abu Zaid, akan menghindarkan kita dari kepentingan-kepentingan ideologis dan pembacaan tendensius (*al-qirā'ah al-mugridah*).³⁹ Oleh karena itu Abu Zaid menegaskan perlunya mengantisipasi kecenderungan ini dengan menawarkan pembacaan produktif (*al-qirā'ah al-muntijah*) dan kontekstual (*al-qirā'ah al-siyāqiyyah*).

2. Model Pembacaan "Produktif" dan "Kontekstual"

Dalam fenomena interpretasi sejak era klasik, terdapat dua tipe interpretasi, yaitu *ta'wīl* dan *talwīn*. *Ta'wīl* adalah interpretasi untuk menyingkap substansi dari makna teks dan mengembalikan penafsir kepada makna atau fenomena yang merupakan sebab-sebab pertama dan aslinya, dan merupakan interpretasi yang menjelaskan mengenai kejadian atau peristiwa yang menjadi 'illat atau sebab-sebabnya yang samar. *Ta'wīl* senantiasa terkait dengan efektivitas akal dan

istinbat.⁴⁰ Perbedaan mendasar antara *tafsīr* dan *ta'wīl* menurut Abu Zaid adalah bahwa *tafsīr* menjelaskan suatu teks secara *zāhir* (luaran), sedangkan *ta'wīl* merujuk kepada penjelasan makna-makna dan berusaha menyingkap sesuatu yang tersembunyi dari sebuah teks.⁴¹

Ta'wīl lebih tepatnya juga disebut "reinterpretasi teks". Hal ini dilakukan untuk membedakan antara makna asli yang historis dengan signifikansi (*maghza*). *Ta'wīl* dan signifikansi (*maghza*) merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, karena keduanya berfungsi menjaga gerak teks dengan konteks historisnya. Tawaran lain dalam pembacaan Al-Qur'an adalah apa yang dirumuskan Abu Zaid dalam *Mafhūm al-Naṣ*. Melalui karya ini, Abu Zaid berupaya melakukan rekonstruksi ilmu-ilmu Al-Qur'an yang menurutnya masih dipasung oleh hegemoni masa lalu. Wacana agama, menurutnya, cenderung bersifat repetitif (*tardīd wa at-tikrār*) dan cenderung menjadi warisan ilmu-ilmu keslamatan yang "gosong" (stagnan).⁴² Konsekuensinya, peluang pembacaan dan perumusan inovatif dan kritis bagi generasi berikutnya menjadi tertutup.

Dengan meminjam landasan linguistik kontemporer, Abu Zaid berusaha mengaitkan kembali studi ilmu al-Qur'an dengan kajian sastra *al-manhaj al-adabī*. Dalam konteks ini, Abu Zaid mengusung mazhab sastra Amin Al-Khuli yang memperlakukan Al-Qur'an sebagai "karya berbahasa Arab paling agung" (*kitab al-'arabiyyah al-akbar*).⁴³ Di samping itu, ia berupaya mengkaji Islam secara "objektif" agar mampu melampaui problem ideologis kekuatan sosial politik yang

melangkah ke analisis historis dan sosiologis: bagaimana teks-teks Al-Qur'an hadir di masyarakat, dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan dan didialogkan dalam rangka menghadapi realitas sosial. Inilah sebenarnya yang dikatakan kontekstualisasi atau pembacaan kontekstual dalam istilah Abu Zaid.

³⁸ Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an", hlm. 152-153.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 153.

⁴⁰ Baca artikel lepas Nashr Hamid Abu Zaid, "Ta'wīl Sebagai Metode Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 19 Tahun 2006, hlm. 144-150.

⁴¹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, hlm. 80.

⁴² Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Naṣ*, hlm. 13.

⁴³ Amin al-Khuli, "Tafsīr", dalam Ahmad as-Santawāni *et.al.*, (ed.), *Dā'irah al-Mā'arif al-Islāmiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Vol. V, hlm. 365.

beragam dalam realitas Arab-Islam. Perlu ditegaskan bahwa pendekatan linguistik dalam pembacaan Al-Qur'an merupakan metode yang memadai (*al-manhaj al-wāhid*), mengingat Al-Qur'an merupakan teks keagamaan dan pada dasarnya adalah teks bahasa (*naṣṣ lugawiy*) betapapun tidak diragukan lagi sumber ilahiahnya.⁴⁴

Abu Zaid menolak dengan keras kecenderungan *ta'wīl* secara vulgar dan sewenang-wenang atau bercorak oportunistik-pragmatis, karena interaksi dan interpretasi semacam ini akan mengabaikan gerak teks dari konteks historisnya. Di sisi lain, hal ini juga akan menolak fakta-fakta dan data-data yang menjadi media bagi terungkapnya makna teks. Kecenderungan ideologis yang vulgar dan sewenang-wenang ini menurut Abu Zaid akan menyebabkan terjadi loncatan dari *ta'wīl* ke *talwīn*, yang juga disebut sebagai “pembacaan tendensius” (*al-qirā'ah al-mugridah*). Jenis pembacaan ini akan menghasilkan ideologisasi serta pembacaan subjektif terhadap teks. Ideologisasi (*talwīn*) tidak hanya muncul dari kecenderungan subjektif oportunistik dalam berinteraksi dengan teks, tetapi juga cenderung positivistik-formal dan menyembunyikan orientasi-orientasi ideologis. Pembacaan ini, menurut Abu Zaid, secara otomatis akan mengabaikan sudut konteks objektif-historis dari teks serta kontekstualisasinya dalam masyarakat.⁴⁵ Dalam hal ini, Abu Zaid mengkonfrontasikan objektivitas dengan subjektivitas, dan mengkontraskan *ta'wīl* dengan pembacaan yang cenderung ideologis. Karakteristik interpretasinya adalah interpretasi “objektif” yang berarti *ta'wīl*, *vis-à-vis* interpretasi “ideologis” (*talwīn*).

Oleh karena itu, Abu Zaid sangat kritis terhadap apa yang disebut sebagai interpretasi atas teks-teks keagamaan.⁴⁶ Kecenderungan ideologis, menurut Abu Zaid, selalu mengandung bias, tujuan politis, kepentingan, bersifat pragmatis, memiliki orientasi ideologis, dan bahkan menanamkan keyakinan keagamaan tertentu,⁴⁷ sehingga akan berdampak subjektif. Di samping itu, Abu Zaid membedakan antara yang ideologis dan epistemologis. Yang ideologis sebagaimana digambarkan di atas, sedangkan yang epistemologis menyentuh level kesepakatan bersama, kesadaran sosial bersama, kebenaran yang mengimplikasikan bentuk komunikasi linguistik dan dianggap mampu untuk memproduksi makna dan menghasilkan interpretasi-nterpretasi yang humanis.⁴⁸

Oleh karena itu, Abu Zaid menyikapi fenomena ideologis di atas dengan menawarkan beberapa pembacaan alternatif (metode interpretasi beserta prinsip-prinsipnya) dalam interpretasi teks agar seorang penafsir tidak terjebak dan terkungkung dalam ideologisasi yang cenderung eksklusif, subjektif, dan hitam-putih dalam penentuan makna teks. Tawaran hermeneutika al-Qur'an oleh Abu Zaid yang paling pokok adalah pembacaan produktif dan kontekstual (*al-qirā'ah as-siyāqīyyah*) yang disebutnya “metode pembaharuan” (*manhaj at-tajdīd*).⁴⁹ Sebenarnya, metode ini bukan sesuatu yang benar-benar baru, melainkan merupakan pengembangan dari metode usul fiqh klasik-tradisional, aturan-aturan ulum al-Qur'an (khususnya ilmu *al-asbāb an-nuzūl*

⁴⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, hlm. 30. Baca juga wawancara M. Taufik Rahman dan Nur Ichwan dengan Nashr Hamid Abu Zayd dalam *Panji Masyarakat*, No. 30, November 1997, hlm. 14.

⁴⁵ Nashr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, hlm. 116-122.

⁴⁶ Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, 82.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 83.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 84.

⁴⁹ Tholhatul Choir dkk, yang diberi pengantar oleh Amin Abdullah, “Nashr Hamid Abu Zaid dan Hermeneutika Teks Keagamaan”, *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 164-165; Amin Abdullah, Pendekatan Hermeneutik”, dalam Pengantar *Atas Nama Tuhan*, hlm. xiii-xiv.

dan *an-nāsikh dan al-mansūkh*), serta aturan-aturan ilmu kebahasaan (linguistik) sebagai instrumen pokok interpretasi untuk menghasilkan dan melakukan *istinbāḥ* hukum dari teks (*turūq al-istinbāḥ wa istinbāḥ al-ahkām*).⁵⁰ Instrumen-instrumen ini merupakan bagian terpenting dari metode pembacaan kontekstual.⁵¹

Menurut Abu Zaid, pembacaan produktif (*al-qirā'ah al-muntijah*) mencakup dua segi dalam teori interpretasi. *Pertama*, segi historis yang bertujuan untuk menempatkan teks-teks tersebut pada konteksnya dalam upaya menyingkap makna yang asli, kemudian konteks historis, serta konteks bahasa yang khusus dari teks-teks tersebut. *Kedua*, segi sosio-kultural pada masa itu. Kedua segi ini menjadi pertimbangan dalam aktivitas interpretasi, terutama untuk membedakan antara makna asli yang bersifat historis dengan signifikansi (*maghza*) yang

dapat dipahami dari makna-makna itu.⁵²

Model pembacaan semacam ini menjadi sangat penting dalam interpretasi teks, karena lebih *applicable* dan kontekstual, untuk menjelajah kembali hubungan antara teks dan konteks yang selalu berkembang dalam aktivitas interpretasi atas teks-teks Al-Qur'an.

3. Konsep “Teks” dan “Otoritas Teks”

Karya Nashr Hamid Abu Zaid cukup banyak menarik perhatian di kalangan pemikir Islam kontemporer, terutama ketika ia menawarkan konsep pemikirannya tentang “teks” (*naṣ*). Teks mempunyai keunikan tersendiri. Di samping mempunyai muatan makna yang tersirat, teks juga mampu memiliki pengaruh di hadapan manusia. Dalam konteks peradaban, menurut Abu Zaid, Islam adalah peradaban teks (*ḥaḍārah an-naṣ*).⁵³ Dalam konteks al-Qur'an, teks Al-Qur'an sendiri telah mendasari dirinya sebagai landasan *ad-dīn* (Syari'at dan jalan hidup) umat muslim.⁵⁴ Tulisan-tulisan Abu Zaid berkenaan dengan kajian Al-Qur'an, seperti *Mathūm an-Naṣ*, dianggap sebagai horison baru dalam hermeneutika Al-Qur'an kontemporer.⁵⁵ Menurut Abu Zaid, dalam

⁵⁰ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, hlm. 99.

⁵¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 146-147. Bandingkan dengan Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 100. Buku ini juga cukup kritis dalam pembahasannya tentang konsep “teks”, terutama kritiknya terhadap konsep “teks” Abu Zaid. Bandingkan juga dengan Moch. Nur Ichwan, “Teori Teks dalam Hermeneutika Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid”, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 159. Dalam buku ini dibahas tentang “intertekstualitas” dan “pluralitas teks”, terutama kajian tekstualitas Al-Qur'an oleh Abu Zaid, dengan mengatakan bahwa teks Al-Quran bersifat intertekstual dengan teks-teks lain seperti teks pra Al-Qur'an, yaitu teks Injil, Taurat, dan seterusnya. “Pluralitas teks” ini, menurut Abu Zaid, menunjukkan bahwa teks-teks Al-Qur'an bukanlah teks yang tunggal, melainkan teks plural yang terdiri dari berbagai teks: teks hukum, teks filsafat, teks sastra, teks sejarah, dan seterusnya. Lihat juga, Zuhair Misrawi, “Wawancara dengan Khaled M. Abou El-Fadl: Al-Qur'an Melawan Otoritarianisme”, *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus, 2005, hlm. 15; Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan* (Jakarta: Serambi 2005), hlm. 114.

⁵² Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khiṭāb*, hlm. 144. Bandingkan dengan Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid*, hlm. 127.

⁵³ Nashr Hamid Abu Zaid, *Mathūm al-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1994), hlm. 9. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zaid, *An-Naṣ, as-Sulṭah, al-Ḥaḳīqah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabī, 1996). Karya ini menawarkan *basic theory* dalam perumusan paradigma baru fiqh kontemporer. Baca M. Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Ainurrofiq (ed.), *Ushul Fiqh Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2003), hlm. 121.

⁵⁴ Nashr Hamid Abu Zaid, *Teks, Otoritas, Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 5. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zaid, *An-Naṣ, as-Sulṭah, al-Ḥaḳīqah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabī, 1996).

⁵⁵ Nur Kholis Setiawan, “Nashr Hamid Abu Zaid: Beberapa Pembacaan terhadap Turats Arab”, pengantar buku Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika*

pembacaan teks Al-Qur'an perlu ditradisikan model pembacaan produktif (*qirā'ah muntājah*) yang dapat menepikan model pembacaan repetitif (*qirā'ah tiqrariyyah*) maupun pembacaan tendensius (*qirā'ah mughriḍah*).⁵⁶ Jika demikian, interpretasi adalah sebuah keharusan.

Dalam melakukan kajiannya terhadap Al-Qur'an, Abu Zaid, di samping merujuk pada pemikiran Mu'tazilah, juga banyak menggunakan metode hermeneutika untuk memahami sebuah teks, karena hermeneutika merupakan hal yang primer untuk mengkaji sebuah teks. Sebagai seorang hermeneut muslim, bagi Abu Zaid, di samping melakukan kajian terhadap makna teks, juga tidak kalah pentingnya adalah melakukan analisis terhadap corak teks itu sendiri sehingga dapat diketahui kondisi pengarang tersebut. Jika dalam konteks Bibel (*Biblical studies*) hal ini tidak banyak menjadi permasalahan, karena Bibel itu sendiri masih ada pengarangnya, berbeda dengan Al-Qur'an: apakah Allah sendiri yang diebut sebagai "pengarang"-nya, atau Nabi?

Berangkat dari asumsi-asumsi dan pertanyaan tersebut, Abu Zaid tampil cerdas dengan memposisikan Nabi Muhammad sebagai "pengarang" (*author*) di samping sebagai penerima wahyu dari Allah. Nabi merupakan penerima wahyu pertama melalui Malaikat Jibril, sekaligus sebagai penyampai teks merupakan bagian dari realitas masyarakat.⁵⁷ Pernyataan Abu Zaid bahwa Nabi merupakan "pengarang" dari teks-teks al-Qur'an mengantarkannya untuk mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan

sebuah produk budaya (*cultural product*), meskipun pernyataan ini banyak ditentang oleh ulama Mesir, terutama karena pemakaian kata *naṣ* untuk Al-Qur'an.⁵⁸ Terkesan bahwa Abu Zaid seakan-akan melepaskan Al-Qur'an dari posisinya sebagai firman atau *kalām* Allah yang suci dan azali.

Abu Zaid memahami Al-Qur'an sebagai "teks" (*mafhūm an-naṣ*), dalam artian bahwa teks, apa pun bentuknya, adalah produk budaya (*inna fī ḥaqīqatīh wa jawhārihī muntāj as-ṣaqafī*), yaitu bahwa teks-teks Al-Qur'an terbentuk dalam realitas dan budaya selama kurun waktu 20 tahun. Abu Zaid menekankan bahwa teks-teks Al-Qur'an hidup dalam konteks sosial dan budaya pada waktu itu, sehingga kontekstualisasi dan aktualisasi sangat penting untuk dilakukan dengan merujuk aspek historisitasnya.⁵⁹ Dalam karyanya yang cukup monumental di atas, *an-Naṣ, as-Sulṭah, al-Ḥaqīqah*, Abu Zaid menolak otoritas apa pun antara teks dan kebenaran. Yang terpenting bagi Abu Zaid dalam menafsirkan teks-teks keagamaan adalah selalu melibatkan dua aspek historis dan konteks dari teks itu sendiri. Aspek

⁵⁸ Karena menurut ulama Al-Azhar Mesir, Al-Qur'an, Sunnah, dan para ulama tidak pernah memakai istilah "teks" untuk Al-Qur'an, yang ada adalah *mushhaf, al-kitab* dan makna-makna Al-Qur'an lainnya. Dalam asumsi mereka, penggunaan kata "teks" hanya cocok untuk Bibel, bukan untuk Al-Qur'an. Baca, Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nash Hamid Abu Zaid", dalam, Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002). hlm. 150.

⁵⁹ Adian Husaini dan Henri Salahudin, "Studi Komparatif", hlm. 34. Bandingkan dengan, Moch. Nur Ichwan, *ibid.*, hlm. 155-159. Dalam buku Nur Ichwan ini, Abu Zaid mengatakan bahwa realitas adalah awal dari terbentuknya teks (Qur'an), dan dari bahasa dan budayanya dan juga di tengah pergerakannya dengan interaksi dengan manusia. Maka Abu Zaid berkesimpulan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj ats-tsaqafi*) sebelum pada akhirnya teks itu berubah menjadi sebuah produsen budaya (*muntij ats-tsaqafi*) yang akan menciptakan budaya baru sesuai pandangan dan kultur dunianya.

Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan (Jakarta: ICIP, 2004), hlm. xv.

⁵⁶ Ketiga model pembacaan ini diuraikan Abu Zaid dalam *An-Naṣ, as-Sulṭah, al-Ḥaqīqah*; sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Teks, Otoritas, Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 100.

⁵⁷ Adian Husaini dan Henri Salahudin, "Studi Komparatif: Konsep Al-Qur'an Nashr Hamid dan Mu'tazilah", *Islamia*, Juni-Agustus 2004, hlm. 34.

historis berarti bahwa seseorang perlu mempertimbangkan historisitas teks, dari mana teks itu berasal, sejauh mana teks itu otentik sehingga teks dapat diterima oleh masyarakat. Sedangkan aspek kedua berarti mempertimbangkan konteks dari sebuah teks, untuk dikembangkan dan dikontekstualisasikan pada realitas sosial dan seterusnya.

Kembali ke pembahasan teks, melalui konsep ini Abu Zaid ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai sebuah teks. Pembahasan tentang Al-Qur'an sebagai teks ini cukup pelik dan masih menjadi perbincangan sengit di kalangan ulama. Akan tetapi, Abu Zaid mempunyai pendirian yang kuat tentang gagasan ini. Ia melakukan kategorisasi yang cukup menarik dalam hal ini. Dalam sebuah pernyataannya, Abu Zaid mengatakan:

... adapun yang disebut dan dimaksud dengan "konsep teks" di sini tidak lain kecuali, Pertama, untuk menelusuri relasi dan kontak sistematis (*al-'alāqāt al-murakkabāt*) antara teks dan kebudayaan yang mempengaruhi pembentukan teks tersebut. Kedua, teks sebagai bentuk kebudayaan, dalam konteks ini, Al-Qur'an sebagai produk budaya (*al-muntāj ats-tsaqafī*), atau bahkan produsen budaya (*al-muntāj as-ṣaqafī*).⁶⁰ Oleh karena itu, "konsep teks" difokuskan kepada aspek-aspek yang terkait dengan kebudayaan dan tradisi; lebih tepatnya pada masalah historisitas teks, otoritas teks, dan pembacaan kontekstualnya (*manhaj al-qirā'ah as-siyāqīyyah*) dalam sebuah teks.⁶¹

Menurut Komaruddin Hidayat, teks merupakan fiksasi dan pelembagaan sebuah wacana lisan, sedangkan wacana itu sendiri adalah aktivitas *sharing* pendapat atau pemikiran. Oleh karena itu, wacana adalah medium bagi proses dialog antar individu untuk memperkaya wawasan pemikiran atau mencari kebenaran.⁶² Tradisi juga melahirkan sebuah teks, dan pada tataran selanjutnya, tradisi dan situasi historis merupakan dua hal yang sangat terkait dan perlu dilacak historisitasnya. Dengan memasukkan variabel tradisi dan perilaku sosial, akan tampak lebih jelas keterkaitan hermeneutika dengan disiplin ilmu-ilmu lainnya, terutama sejarah dan psikologi. Dalam Al-Qur'an, hubungan teks dengan situasi sosial akan dapat dicermati misalnya pada perbedaan gaya dan muatan wahyu yang diturunkan di Makkah dan di Madinah, karena perbedaan kultur latar belakang sosial setempat.⁶³

Pembahasan "konsep teks" di atas tampak pada beberapa aspek yang ditawarkan Abu Zaid dalam teori pembacaannya terhadap teks, mulai dari historisitas teks, otoritas teks, dan problematika konteks. Menurut Abu Zaid, sebuah pembacaan kontekstual berusaha membaca teks pada tingkatan-tingkatan konteks yang saling membangun relasi satu sama lainnya, yaitu konteks sosio-kultural (*as-siyāq as-ṣaqafī al-ijtimā'ī*), konteks pewacanaan (*as-siyāq at-takhāṭubī*) atau konteks eksternal (*as-siyāq al-khārijī*), konteks internal (*as-siyāq ad-dakhlī*); konteks narasi (*as-siyāq al-lughawī*); dan terakhir, konteks pembacaan (*siyāq al-qirā'at*)

⁶⁰ Baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūd An-Nas: Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafī al-'Arabi, 1994), hlm. 28-29; sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia: *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, cet. ke-4, 2005).

⁶¹ Mengenai pembahasan lebih lanjut tentang metode pembacaan kontekstual (*manhaj al-qirā'ah al-siyāqīyyah*), baca juga Nasr Hamid Abu Zaid, *Dawā'ir al-Khawf: Qirā'ah fī Khitāb al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafī al-'Arabi, 2004); sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia,

Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam (Yogyakarta: Samha, 2003), hlm. 180-184.

⁶² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 146-147. Dalam buku ini, Komaruddin juga mengatakan bahwa teks juga lebih dekat pada konsep *langue* atau sistem tanda yang memisahkan dari *parole*, yaitu sebuah *event* (peristiwa) wacana.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 47.

atau konteks interpretasi (*al-siyāq al-ta'wīl*).⁶⁴ Dalam lingkup pembahasan seputar historisitas teks, Abu Zaid melakukan pembahasan atas sejarah teks yang mengedepankan telaah terhadap Al-Qur'an pada aspek ontologisnya, yaitu peristiwa pewahyuan sebagai titik awal lahirnya Al-Qur'an dengan berbahasa Arab untuk umat manusia melalui Nabi Muhammad SAW. Oleh karena itu, dalam kritisisme teks, peran penafsir sangat signifikan untuk mengulas beberapa persoalan, seperti “peristiwa bahasa” yang akan mempengaruhi “sistem pemaknaan” terhadap teks itu sendiri, dan akan menempatkan posisi teks dengan lebih adil sesuai otoritasnya.

Historisitas ini dikaji dengan ilmu *Asbāb al-Nuzūl*⁶⁵ dan ilmu *Nasīkh wa Mansūkh* serta ilmu-ilmu kebahasaan sebagai perangkat pokok untuk melakukan interpretasi, menghasilkan, dan melakukan *istinbat* hukum dari sebuah teks. Menurut Abu Zaid, perangkat-perangkat ini merupakan bagian terpenting dari metode “pembacaan kontekstual” (*manhaj al-qirā'ah as-siyāqiyah*), yang bertujuan melihat permasalahan dari sudut pandang yang lebih luas dan komprehensif, yakni keseluruhan konteks sosial-historis proses turunnya wahyu, sehingga seorang penafsir dapat mengetahui secara gamblang letak sejarah teks tersebut.⁶⁶ Menurut Abu Zaid, teks pada dasarnya tidak memiliki otoritas, wewenang, dan kuasa apa pun, kecuali wewenang epistemologis (*as-sulṭah al-ma'rifiyyah*),

yaitu wewenang setiap teks dalam posisinya hanya sebagai teks, untuk diaplikasikan pada tataran epistemologis tertentu. Seluruh teks berusaha memunculkan otoritas epistemologisnya secara baru dengan asumsi bahwa ia memperbaharui teks-teks yang memperbaharuinya. Akan tetapi otoritas “tekstual” tersebut tidak akan bermetamorfosis menjadi wewenang kultural-sosiologis, kecuali melalui kelompok yang mengadopsi teks dan mengubahnya menjadi kerangka ideologi.⁶⁷

Oleh karena itu, Abu Zaid menyerukan upaya pembebasan dari kekuatan teks (*tahrīr min sulṭah al-nuṣūṣ*), karena sebenarnya eksistensi teks sendiri tidak bebas dari otoritas mutlak dan otoritas hegemonik yang mempraktekkan pemaksaan dan penguasaan. Untuk itu Abu Zaid menyerukan untuk memahami, menganalisis, menginterpretasikan teks-teks secara otoritatif, dalam artian menginterpretasikannya secara ilmiah berdasarkan analisis bahasa, tanpa terjebak pada “otoritarianisme teks”⁶⁸ atau penafsiran otoriter (*interpretative despotism*). Menurut Abu Zaid, “penafsiran otoriter” adalah pembacaan tendensius (*al-qirā'ah al-mugriḍah*) atau ideologisasi yang mengandung muatan politis. Dalam pembacaan ini, manusialah dalam konteks pemaknaan (*isbāt al-ma'nā*) yang mendominasi makna dan berbicara atas nama teks, sedangkan teks itu sendiri tidak berbicara, atau dalam istilah Khaled M. Abou

⁶⁴ Nashr Hamid Abu Zaid, “al-‘Alāmat fī at-Turās: Dirāsāt Istiksyāfiyyat”, dalam bukunya, *Isyāliyyat al-Qirā'at wa Aliyāt al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markaz at-Tsaqafī al-‘Arabi, 1994), hlm. 56-57. Sebagaimana juga yang dikutip oleh Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 103.

⁶⁵ Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi an-Nisaburi, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hlm. 5, 11.

⁶⁶ Nash Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender*, hlm. 180-184. Bandingkan dengan Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid*, hlm. 96.

⁶⁷ Hilman Latif, *Kritik Teks...*, hlm. 99.

⁶⁸ Pembahasan tentang “otoritarianisme teks”, baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme Eklektisisme Arabisme* (Yogyakarta: LKiS, cet. ke-2, 2001), hlm. 118. Menurut Abu Zaid, “kekuasaan” dan “hegemoni” teks merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan; konsep ini sudah diformalisasi sepanjang fase-fase sejarah yang berujung pada ideologi Abu al-A'la al-Mawdudi yang meneriakkan “otoritarianisme teks” dan kemudian istilah ini dipinjam oleh Sayyid Quthb. Baca juga Nashr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 65.

El-Fadl, manusia “berbicara atas nama Tuhan” (*speaking in God's Name*).

Abu Zaid mengutip pendapat Sayyid Quthb tentang *hakimiyyah*. Quthb mengatakan bahwa Allah mempunyai hak legislasi mutlak atau hak memberikan *tasyri'* kepada hambanya yang harus diikuti. Seperti dikatakan Sayyid Quthb:

... mengumumkan bahwa hanyalah Allah semata yang memiliki hak ketuhanan atas alam berarti revolusi total atas otoritas manusia dalam segala bentuknya, sistem, dan kondisinya; pemberontakan atas seluruh kondisi di penjuru dunia manusia dalam satu atau lain bentuk yang memiliki otoritas; dengan kata lain kata: hak ketuhanan di sini dimiliki oleh manusia dalam satu atau lain bentuk. Sebab, apabila manusia yang dijadikan sebagai rujukan dalam menyelesaikan perkara, dan kepentingan manusia yang dijadikan sebagai sumber otoritas, maka itu berarti menuhankan manusia; sebagian manusia menjadikan sebagai yang lain sebagai Tuhan selain Allah.⁶⁹

Oleh karena itu, dengan mengutip pernyataan Quthb di atas, Abu Zaid menyerukan kepada penafsir untuk menjaga kredibilitasnya sebagai “wakil suara teks primer dan sekunder”, yaitu Al-Qur'an dan hadis, dengan mengkaji terlebih dahulu aspek-aspek yang terkandung di dalam teks-teks keagamaan, seperti aspek historis, otoritas teks, dan juga aspek sosio historis-teks. Ketiganya dalam rangka menjaga otentisitas penafsiran sehingga dapat dipertanggungjawabkan dan dapat dijadikan landasan dalam hukum Islam yang lebih demokratis. Menurut Abu Zaid:

... wacana agama, dalam mentahbiskan kehambaan manusia, mendasarkan pada otoritas teks-teks agama, tanpa memahami bahwa seluruh teks

(termasuk teks-teks agama) memiliki historisitasnya sendiri tanpa harus dipertimbangkan dengan keimanan bahwa teks-teks tersebut memiliki sumber ilahiah. Wahyu, sebagaimana yang telah disinggung, merupakan realitas historis. Tidak ada alasan untuk mencopot bahasa wahyu dari konteks sosialnya.⁷⁰

4. Pembacaan Abu Zaid terhadap Ideologis Imam Asy-Syafi'i

Pembacaan Abu Zaid terhadap Imam al-Syafi'i⁷¹ merupakan salah satu kritiknya yang monumental dalam konsep otoritas. Dalam teks-teks al-Syafi'i, Abu Zaid menangkap jaring-jaring epistemologis yang dilontarkan oleh asy-Syafi'i dalam ilmu fiqh. Jaring-jaring itu adalah pembakuan model pemaknaan Al-Qur'an sebagai teks berbahasa Arab, teoretisasi Sunnah sebagai sumber *tasyri'* yang otoritatif, perluasan arti Sunnah hingga mencakup *ijmā'*, dan upaya “membonsai” *qiyās* agar aktivitasnya tidak keluar dari *naṣ*. Akibatnya, terjadi percampuran yang ruwet di antara teks-teks keagamaan. Tidak bisa dipilah lagi mana teks yang primer dan mana yang sekunder. Ini menunjukkan bahwa “watak moderat” Imam Syafi'i bersifat “semu”, karena alur argumentasinya yang eklektik, terkesan seperti dipaksakan seperti ketika al-Syafi'i mempertahankan “*Quraisy-sentrisme*” di dalam sejarah Islam.⁷²

Kritik tajam terhadap Imam Syafi'i tersebut sebenarnya berusaha meluruskan penafsiran-penafsiran ideologis menjadi penafsiran otoritatif-demokratis terhadap

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 67.

⁷¹ Baca dalam bukunya, *Al-Imām al-Syāfi'i wa Ta'sīs al-Iduljiyyah al-Wasāfiyyah* (Cairo:1992), sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Imam Syafi'ie: Moderatisme Eklektisisme Arabisme*, hlm. 134-138.

⁷² Jadul Maula dalam pengantar Nashr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme Eklektisisme Arabisme*, hlm. viii.

⁶⁹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, hlm. 65.

ijtihad al-Syafi'i, meskipun al-Syafi'i mempunyai sumbangan terbesar terutama sebagai pencetus utama metodologi hukum Islam paling awal secara sistematis. Abu Zaid memandang bahwa al-Syafi'i mempunyai kelemahan-kelemahan tertentu dengan sikapnya yang moderat. Yang paling utama, kritik Abu Zaid terhadap al-Syafi'i adalah pada metodologi al-Syafi'i yang menyebabkan tergantinya teks pertama (primer/Al-Qur'an) dengan teks-teks sekunder (Sunnah Nabi dan interpretasi-interpretasi ulama).⁷³ Selain terhadap Imam al-Syafi'i, Abu Zaid juga mengkritik metode tafsir kelompok Sunni, dengan menyimpulkan: *Pertama*, bahwa tafsir yang benar menurut Sunni, dulu dan sekarang adalah tafsir yang didasarkan pada otoritas ulama terdahulu. *Kedua*, kekeliruan yang mendasar pada sikap Sunni, dulu dan sekarang, adalah usaha mereka mengaitkan makna teks dan *dalalah*-nya dengan masa kenabian, risalah, dan turunnya wahyu.

Menurut Abu Zaid, hal ini bukan kesalahan "pemahaman", tetapi lebih merupakan sikap ekspresi ideologisnya terhadap realitas, sehingga pola pemikirannya selalu bersandar pada keterbelakangan dan anti-progresivitas. Dalam kritiknya atas kaum Sunni, Abu Zaid berkesimpulan bahwa kaum Sunni menyusun sumber-sumber interpretasi terhadap Al-Qur'an dengan bersandar pada empat hal, yaitu penjelasan Rasulullah, sahabat, *tabi'in*, dan *tafsir lughawi* (bahasa).⁷⁴ Kritik ideologi yang dilakukan oleh Abu Zaid pada intinya berusaha mengangkat unsur-unsur ideologis dari interpretasi atas Al-Qur'an. Kritik Abu Zaid terhadap asy-Syafi'i misalnya, menangkap adanya kecenderungan ideologis, seperti ideologi Arabisme yang

cenderung mengedepankan kearaban. Mengutip pernyataan Hilman Latif:

... penegasan Syafi'i mengenai sifat kearaban al-Qur'an membawa implikasi dalam pendapat-pendapatnya mengenai masalah-masalah fiqh kurang rinci, seperti ketika ia bersikukuh bahwa membaca surat pertama dari al-Qur'an merupakan syarat yang niscaya bagi sahnya shalat. Ia tidak peduli terhadap kaum muslimin non-Arab yang belum mempelajari bahasa Arab ...⁷⁵

Dengan melihat kecenderungan di atas, menurut Abu Zaid, asy-Syafi'i dapat mempengaruhi interpretasi yang bercorak ideologis-rasial, sehingga dapat dipahami bahwa penetapan pola-pola makna yang disimpulkan asy-Syafi'i dan pembacaannya mempunyai kecenderungan subjektif, terutama dalam ideologi ke-Arab-an asy-Syafi'i dan sifat eklektisnya dalam membaca teks Al-Qur'an.

E. APLIKASI TEORI HERMENUTIKA AL-QUR'AN ABU ZAID TERHADAP WACANA GENDER

Seperti yang sudah dijelaskan tentang teori hermeneutika di atas, pada tataran aplikasi ini Abu Zaid berupaya mencari makna dan signifikansi (*magza*) dari teks-teks diskriminatif terhadap wacana gender. Menurut Abu Zaid, teks-teks hukum yang secara spesifik membahas perempuan adalah surat an-Nisa' [4]: 2-3, yang berbunyi:

وَأَنذَرُوا الَّذِينَ آمَنُوا أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَاتِ بِالطَّيِّبَاتِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾
وَأَنَّ خِفَّتُمْ أَلَّا تُغْسِطُوا فِي الْأَيْتَمِينَ فَأَنْزَلْنَاهُ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

⁷³ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, hlm. 22.

⁷⁴ Baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nashsh...*, hlm. 221-223. Bandingkan dengan Adian Husaini dan Henri Salahudin, "Studi Komparatif ...", hlm. 36.

⁷⁵ Baca Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 137.

Berangkat dari mekanisme hermeneutikanya dalam menafsirkan teks Al-Qur'an, Abu Zaid tidak lepas dari kajian *asbāb an-nuzūl*. Kajiannya bersifat intertekstual, sehingga Abu Zaid berusaha menghasilkan interpretasi yang sifatnya humanis sesuai dengan keinginan masyarakat (*humanistic hermeneutics*). Dalam hal ini, menurut Abu Zaid, ayat tersebut hendaknya ditafsirkan atas dasar konsep persamaan (*al-musāwah*) seperti yang tertera dalam surat al-Nisa' di atas.⁷⁶ Inilah dasar pemikiran Abu Zaid dalam menginterpretasi sebuah teks. Dalam masalah hukum warisan (*mawārīs*) misalnya, Abu Zaid menginterpretasikan surat an-Nisa' [4]: 7 berikut:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

Menurut Abu Zaid, yang patut dicatat dari teks Al-Qur'an tersebut adalah bahwa Al-Qur'an ingin menjelaskan—khususnya dalam masalah warisan—bahwa hubungan bapak-anak bukanlah hubungan kemanusiaan yang paling penting, dan bahwa perbedaan harta warisan tidak terletak pada perbedaan jenis kelamin. Model penafsiran ini merupakan pembacaan Abu Zaid yang bersifat “produktif” dan “kontekstual”. Dikatakan produktif, karena melahirkan pemahaman-pemahaman baru dalam menafsirkan sebuah teks, sedangkan kontekstual karena Abu Zaid berusaha menggerakkan suatu teks pada kontekstualisasi sesuai kebutuhan sosial. Pola penafsiran dan pembacaan ini bertujuan untuk mencari keadilan dan memperjuangkan hak-hak perempuan atas laki-laki.

Dengan kata lain, Abu Zaid ingin menganalisis latar belakang diturunkannya ayat ini (*asbāb al-nuzūl*). Untuk itu ia

mengacu pada pemikiran Muhammad Abduh yang menggunakan prinsip kesamaan (*al-musāwah*) sebagai titik tolak penafsiran surat an-Nisa' [4]: 7-11 itu dengan mempertimbangkan konteks *asbāb an-nuzūl*-nya. Dalam ayat tersebut disebutkan bahwa “Bagi anak laki-laki bagian yang sama dengan bagian dua anak perempuan”, yang selengkapnya berbunyi:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِلْمِثْلِ ثُلُثٌ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْمِثْلِ السُّدُسُ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّتِ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٌ عَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾

Secara tekstual, ayat di atas memang memerintahkan bahwa bagian warisan seorang laki-laki sebanding dengan dua orang perempuan. Akan tetapi, bila dikembalikan kepada prinsip kesamaan (*al-musāwah*), seorang laki-laki adalah sama bagiannya dengan seorang perempuan. Oleh karena itu, ayat ini harus ditafsirkan berlandaskan atas *musāwah ad-dīniyyah* (kesetaraan agama) dan *musāwah al-ijtimā'iyah* (kesetaraan sosial) dengan tanpa mempertimbangkan perbedaan status gender antara laki-laki dan perempuan. Semuanya atas dasar persamaan. Dengan demikian, Abu Zaid dalam berbagai aktivitas interpretasinya banyak mempertimbangkan aspek-aspek sejarah, konteks, dan formasi, dan aspek linguitik, serta makna dan signifikansinya. Selain itu, dalam menafsirkan sebuah teks ia tidak keluar dari aspek-aspek sosial; ia selalu mempertimbangkan tuntutan sosial yang selalu berkembang dengan mempertimbangkan otentisitas teks, sehingga teks tampak humanis, relevan, dan kontekstual sesuai dengan perkembangan zaman.

⁷⁶ Nashr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender...*, hlm. 194. Lihat juga Muhammad Shahrour, *Prinsip-Prinsip Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), hlm. 118-119.

Di sinilah letak dan fungsi hermeneutika dalam dinamika pemikiran diskursus keagamaan yang selalu berkembang. Teori hermeneutika humanistik yang diusung Abu Zaid dapat membawa pemahaman bergerak dari tekstual (normatif) ke kontekstual, dari otoriter ke otoritatif, subjektif ke objektif, dan dari ideologis ke produktif, sehingga hermeneutika dapat menarik pesan-pesan fundamental dalam hukum Islam.⁷⁷ Abu Zaid berpandangan, bahwa interpretasi teks menempati posisi sentral dalam diskursus penafsiran keagamaan, khususnya sentralitas teks al-Qur'an. Dengan hermeneutika humanistiknya, Abu Zaid berusaha menarik teks pada kontekstualisasi melalui pembacaan-pembacaan yang ia tawarkan, yaitu pembacaan "produktif" dan "kontekstual".⁷⁸ Menurut Abu Zaid, pembacaan "produktif" mencakup dua segi dalam teori interpretasi. *Pertama*, segi historis yang bertujuan untuk menempatkan teks-teks tersebut pada konteksnya dalam upaya menyingkap makna yang asli pada konteks historis, serta pada konteks bahasa yang khusus dari teks-teks tersebut. *Kedua*, segi konteks "sosio-kultural" masa itu. Kedua segi ini menjadi pertimbangan dalam aktivitas interpretasi, untuk membedakan antara makna asli (*al-ma'nā al-aṣlī*) yang bersifat historis, dengan signifikansi (*maghza*) yang dapat dipahami dari makna-makna itu.⁷⁹ Sedangkan metode pembacaan kontekstual (*al-qirā'ah as-siyāqīyyah*) adalah melihat aspek historis dari teks pada kontekstualisasinya.

Abu Zaid melihat Al-Qur'an sebagai teks-teks otoritatif, karena memiliki derajat ontologis dan transenden. Dalam

menginterpretasikan teks-teks otoritatif ini, Abu Zaid melihat dimensi sosio-historis pada pendekatan linguistik, bahasa,⁸⁰ dan sastra⁸¹ dengan melihat latar *asbāb an-nuzūl* dalam Al-Qur'an serta kontekstualisasinya yang akurat dan kontekstual. Melalui kedua pembacaan pokok ini, Abu Zaid kemudian mengaplikasikannya pada wacana teks-teks yang cenderung ideologis-individualistik-tekstual—khususnya wacana gender—menuju pada konteks sosial masyarakat sesuai dengan kebutuhan. Dalam mengaplikasikan metodologi hermeneutikanya, Abu Zaid menggunakan kerangka pemikirannya dengan mengaitkan problem interpretasi hukum keluarga (*fiqh munākahat*), hak dan kewajiban suami-istri (*huqūq az-zaujiyyah*) yang cenderung positivistik formal, kemudian meluruskan pemahaman-pemahaman tersebut secara tekstual-humanis melalui teori interpretasinya. Inilah yang sebenarnya menjadi prioritas utama dalam menerapkan hermeneutika ke dalam teks-teks keagamaan, khususnya teks-teks fiqh yang cenderung bias gender (*gender differences*) dan ketidakadilan gender (*gender inequalities*).⁸² Realitas menunjukkan bahwa ada sejumlah teks keagamaan dalam hukum Islam—baik dari Al-Qur'an maupun hadis—yang cenderung melegitimasi interpretasi yang merendahkan dan menempatkan kaum perempuan secara

⁸⁰ Bahasa dalam teori hermeneutika merupakan medium atau mata rantai bahasa lisan, yang kemudian pada urutannya berkembang lagi dan diperkuat dengan bahasa tulis. Ini dikenal dengan adagium "*The lore of our father is a fabric of sentences*". Baca Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 35. Mengenai pendekatan bahasa, baca juga E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 28; Aksin Wijaya, "Hermeneutika Al-Qur'an Ibnu Rusyd", *Hermeneia*, Januari-Juni 2004, No. 1, Vol. 3 (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga), hlm. 115.

⁸¹ Mengenai teks Al-Qur'an dalam pendekatan kesusastraan, baca M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 53.

⁸² Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 3.

⁷⁷ Zaitunah Subhan, *Kekerasan terhadap Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2004), hlm. 55.

⁷⁸ Nashr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam* (Yogyakarta: Samha, 2003), hlm. 80. Bandingkan dengan, Hilman Latif, *Nashr Hamid*, hlm. 122.

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 127.

subordinatif di bawah kaum laki-laki, yang dipandang lebih superior.⁸³

Dengan demikian, dalam hukum Islam, kita dapat menggunakan hermeneutika sebagai salah satu cara untuk mengambil kesimpulan dan bahkan penetapan sebuah hukum, karena hermeneutika dapat menampung pelbagai macam perbedaan dan keragaman dalam interpretasi teks-teks keagamaan.⁸⁴ Dengan hermeneutika, kita juga mampu memahami latar wahyu dan dapat membandingkan suatu ayat dengan ayat lainnya (intertekstualitas teks), dengan melibatkan aspek bahasa (linguistik) dan sejarah (historis). Melalui pendekatan hermeneutika ini, hukum Islam dapat memiliki energi untuk senantiasa adaptif dan *applicable* dalam setiap tuntutan terhadap perubahan sosial. Selain itu, hukum Islam juga dapat memasukkan pertimbangan *maṣlahah* dan moralitas. Artinya, nilai-nilai moral universal seperti keadilan, kejujuran, kehormatan, kesungguhan, dan kecermatan akan menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum Islam melalui pendekatan

hermeneutika.⁸⁵

Model kedua pembacaan yang diusulkan oleh Abu Zaid, “pembacaan produktif” dan “pembacaan kontekstual”, menjadi penting bagi model interpretasi teks, karena lebih *applicable* dan kontekstual yang bertujuan untuk menjelajah kembali hubungan teks dan konteks sesuai konteks sosial yang selalu berkembang. Termasuk pembacaan kontekstual Abu Zaid terhadap teks agama di bidang Hukum Islam yang berusaha mereformasi penafsiran teks-teks dalam hukum keluarga Islam seperti persoalan poligami, hukum waris di Tunisia, dengan mencari horizon kesetaraan religius (*musāwah dīniyyah*) dan kesetaraan sosial (*musāwah ijtimā'iyah*).⁸⁶ Di sinilah letak signifikansi pendekatan hermeneutika humanistik Abu Zaid, sehingga dapat memberikan teori baru terhadap diskursus penafsiran keagamaan (hukum Islam) kontemporer.

F. SIMPULAN

Setelah membaca pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid cukup memberikan fariasi dan inspirasi terhadap perkembangan pemikiran, terutama dalam teori hermeneutiknya yang diterapkan terhadap wacana gender dalam hukum keluarga Islam kontemporer. Secara global, teori hermeneutika yang dilakukan oleh Abu Zaid dapat disimpulkan bahwa teori hermeneutika yang ditawarkan Nashr Hamid Abu Zaid yang bercorak humanis-kritis terhadap Studi al-Qur'an kontemporer dapat memberikan kontribusi dalam diskursus pemikiran ke-Islam-an termasuk terhadap perkembangan hukum Islam kontemporer. Sebagai teori interpretasi, hermeneutika dapat menyediakan interpretasi yang dapat menyingkap sisi

⁸³ Karya tafsir klasik dalam menilai perempuan, menurut penulis, tidak objektif. Hal ini mengingat bahwa konstruksi pemikiran masyarakat di dunia Arab sangat sarat dengan nuansa patriarkis yang mengagungkan kaum laki-laki dan menganggapnya superior daripada kaum perempuan, sehingga wajar apabila penafsiran Al-Qur'an dan berbagai persoalan keagamaan lainnya lebih mengutamakan kaum laki-laki. Lihat misalnya tulisan Mohammad Yasir Alimi yang mengupas sekelumit cerita terbentuknya pemikiran misoginis dalam Islam: Mohammad Yasir Alimi, *Jenis Kelamin Tuhan*, hlm.56-81. Mengenai pola-pola tafsir gender, baca Amina Wadud, *Qur'an untuk Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir* (Jakarta: Serambi, cet. I, 1999), hlm. 43. Baca juga, Zaitubah Subhan, *Kekerasan*, hlm. 44. Bandingkan, Mansour Fakih, “Posisi Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Gender”, dalam buku Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 2006), hlm. 62; Khoruddin Nasution, *Fazlur Rahman*, hlm. 82.

⁸⁴ Zuhairi Misrawi, “Wawancara dengan Khaled M. Abou El-Fadl”, hlm. 15. Bandingkan, Moch. Nur Ichwan, “Teori Teks dalam Hermeneutika”, hlm. 159.

⁸⁵ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 381.

⁸⁶ Tholhatul Choir dkk, yang diberi pengantar oleh Amin Abdullah, “Nashr Hamid Abu Zaid, hlm. 147.

keadilan dalam sebuah teks terutama berkaitan dengan teks-teks diskriminatif terhadap perempuan, keadilan, demokrasi, dan HAM. Teori-teori hermeneutika Abu Zaid ini banyak mengupas persoalan gender sebagai bentuk dari aplikasi hermeneutiknya melalui teori interpretasi teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah sebagai kontribusi (*contribution to knowledge*) terhadap pemikiran hukum Islam kontemporer.

Perbedaannya dengan tokoh-tokoh yang lain, seperti Khaled M. Abou El-Fadl, ia lebih menekankan sisi-sisi moralitas dalam menginterpretasikan teks, Fazlur Rahman lebih pada kajian *double movement* dan ideal moral, sedangkan Abu Zaid lebih tertarik pada kritik ideologi dalam diskursus keagamaan, dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai teks dan hermeneutika Al-Qur'an sebagai pisau analisis dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan secara benar, otentik, dan kontekstual, sesuai dengan kebutuhan sosio-kultural yang berkembang dan menghindari model pembacaan tendesius dan ideologis dalam hermeneutika Al-Qur'an kontemporer. Dengan demikian, pendekatan dan teori hermeneutika humanistik Hamid Abu Zaid akan lebih bermakna dan menjadi bukti empiris bahwa hermeneutika dapat membantu menyelesaikan problematika kontemporer dewasa ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi an-Nisaburi, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991).
- Adian Husaini dan Henri Salahudin, "Studi Komparatif: Konsep Al-Qur'an Nashr Hamid dan Mu'tazilah", *Jurnal Islamia*, Juni-Agustus 2004.
- Aksin Wijaya, "Hermeneutika Al-Qur'an Ibnu Rusyd", *Hermeneia*, Januari-Juni 2004, No. 1, Vol. 3 (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga).
- Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam Ainurrofiq (ed.), *Ushul Fiqh Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2003).
- _____, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", dalam Pengantar buku Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi, 2004).
- Amin al-Khuli, "Tafsir", dalam Ahmad as-Santawāni *et.al.*, (ed.), *Dāirah al-Ma'ārif al-Islāmiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Vol. V.
- Amina Wadud, *Qur'an untuk Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir* (Jakarta: Serambi, cet. I, 1999).
- Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, (Jakarta: Serambi 2005).
- Budi Hardiman, "Hermeneutika, Apa itu?" dalam bukunya, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003).
- E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999).
- Edy A Effendi "Abu Zaid Coba Membongkar Teks Agama", <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=655>, diakses 1 Januari 2017.
- Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005).
- _____, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, 2003).
- Fawaizul Umam, "Tafsir Pribumi: Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal", dalam *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. 5, 2003.
- Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979).
- Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Pustaka, cet. III, 1995).

- Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003).
- Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Paul Keangan, 1980).
- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010).
- Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004).
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996).
- M. Nur Kholis Setiawan, "Nashr Hamid Abu Zaid: Beberapa Pembacaan terhadap Turats Arab", pengantar Buku Nashr Hamid Abu Zaid, *Hemeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan* (Jakarta: ICIP, 2004).
- _____, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005).
- Mansour Fakih, "Posisi Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Gender", dalam buku Mansour Fakih dkk., *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 2006).
- _____, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutik Al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).
- _____, "Teori Teks dalam Hermeneutika Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).
- _____, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid* (Jakarta: Teraju, 2003).
- Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme & Gadamerian*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 1998).
- Muhammad Shahrour, *Prinsip-Prinsip Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004).
- Nashr Hamid Abu Zaid, "al-'Alāmat fi al-Turās: Dirāsah Istiksyāfiyah", dalam bukunya, *Isykāliyyat al-Qira'āt wa Aliyat al-Ta'wīl*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1994).
- _____, "Al-Herminithiqa wa Mu'dilatu Tafsīri al-Naṣ" dalam bukunya, *Isykāliyyat al-Qira'āt wa Aliyat al-Ta'wīl*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1994).
- _____, "Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks" dalam bukunya, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: ICIP, cet. I, 2004).
- _____, "Ta'wil Sebagai Metode Islam", *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 19 Tahun 2006.
- _____, *Al-Imām a-Syāff'i wa Ta'sīs al-Idulujjiyyah al-Wasāṭiyyah*, (Cairo:1992).
- _____, *Al-Naṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqqīqah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabī, 1996).
- _____, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, (Yogyakarta: Samha, 2003).
- _____, *Imam Syafi'i: Moderatisme Eklektisisme Arabisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- _____, *Kritik Wacana Agama*, (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- _____, *Mafhūm an-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1994).

- _____, *Rethinking Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004).
- _____, *Teks, Otoritas, Kebenaran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- _____, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, cet. ke-4, 2005).
- _____, *Dawā'ir al-Khawf: Qirā'ah fī Khiṭāb al-Mar'ah*, (Beirut: al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi, 2004).
- Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II 2005).
- Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994).
- Siti Faizah, "Pembacaan Ilmiah terhadap Qur'an: Tekstualitas Abu Zaid", *Gerbang*, No. 11, Vol. IV, 2002.
- Stefan Wild, pengantar Buku M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005).
- Suharmadi Assumi, "Nasr Hamid Abu Zaid dan Metode Hermeneutika", http://islamlib.com/en/page.php?page=comment&mode=view&art_id=654&comment_id=2868. Diakses tanggal 1 Januari 2017.
- Syamsuddin Arief, "Kisah Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd", http://muslimdelft.nl/titian_ilmu/ilmu_kalam_dan_aqidah/kisah_intelektual_nasr_hamid_abu_zayd.php. diakses tanggal 1 Januari 2017.
- Tholhatul Choir dkk, yang diberi pengantar oleh Amin Abdullah, "Nasr Hamid Abu Zaid dan Hermeneutika Teks Keagamaan", *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).
- Wawancara M. Taufik Rahman dan Nur Ichwan dengan Nasr Hamid Abu Zayd dalam *Panji Masyarakat*, No. 30, November 1997.
- Wawancara Tim *Jurnal Tashwirul Afkar* dengan Nasr Hamid Abu Zaid, "Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama", *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18 Tahun 2004.
- Zaitunah Subhan, *Kekerasan terhadap Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, cet. I, 2004).
- Zuhair Misrawi, "Wawancara dengan Khaled M. Abou El-Fadl: Al-Qur'an Melawan Otoritarianisme", *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus, 2005.