

# TEKSTUALITAS AL-QUR'AN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAYD: MODEL PEMBACAAN DAN IMPLIKASINYA

Ahmad Shofi Muhyiddin  
Institut Agama Islam Negeri Kudus, Indonesia  
E-mail: ashofi@iainkudus.ac.id

**Abstrak.** Artikel ini dimaksudkan untuk mendeskripsikan tentang pemikiran tekstualitas Al-Qur'an Naṣr Ḥāmid, khususnya model pembacaan dan implikasinya terhadap pembacaan produktif Al-Qur'an. Data dari kajian ini diperoleh melalui studi kepustakaan dan dianalisis secara *deskriptif-kualitatif*. Hasil kajian menemukan bahwa menurut Naṣr Ḥāmid, al-Qur'an bisa dipahami dalam definisi “etika teologis” dan “etika linguistik”. Al-Qur'an dalam definisi “etika teologis” dipahami sebagai wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw. melalui malaikat Jibril. Sedangkan menurut definisi “etika linguistik”, al-Qur'an dipahami sebagai sebuah teks yang 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. “*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-siyāqiyah*) dalam sebuah teks.

**Kata Kunci:** Tekstualitas Qur'an, Naṣr Ḥāmid

## A. Pendahuluan

Peradaban dunia, menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dalam “*Maḥbūm an-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*” (1990: 11), dapat digolongkan pada tiga kategori, yaitu: *Pertama*, peradaban Mesir Kuno yang disebut dengan “peradaban (yang muncul) pasca kematiannya” (*ḥadārah mā ba'da al-maut*). *Kedua*, peradaban Yunani yang sering

disebut dengan “peradaban akal” (*ḥaḍārah al-‘aql*). Dan *ketiga*, peradaban Arab-Islam yang dikategorikan sebagai “peradaban teks” (*ḥaḍārah an-naṣṣ*).

Dan telah menjadi berita yang masyhur bahwa masyarakat Arab pra-Islam memiliki budaya lisan yang sangat kuat. Hal ini dibuktikan dengan berkembangnya syair-syair atau sajak sebagai bentuk keunggulan intelektual masyarakatnya. Para penyair memiliki tempat terhormat dalam kebudayaan Arab pra-Islam. Tradisi lisan ini terus bertahan sampai berkembangnya Islam di Jazirah ini. Kemudian, secara perlahan kehadiran Islam sebagai sebuah agama, seperti diungkapkan oleh Hasan Hanafi dalam “*Ḥiṣār az-Zaman: al-Ḥādir (Mufakkirūn)*” (2004: 319), memberikan perubahan yang cukup besar pada budaya masyarakat Arab. Budaya lisan yang menjadi nalar Arab pra-Islam secara perlahan tapi pasti digantikan dengan budaya “teks” (*an-naṣṣ*).

Al-Qur‘an merupakan “teks” berwujud bahasa yang menjadi teks sentral bagi peradaban Arab pasca-Jahiliyah. Turunnya al-Qur‘an secara berangsur-angsur merupakan bukti bahwa telah terjadi hubungan dialektika antara teks dengan realitas. Teks al-Qur‘an di jazirah Arab sebagai respon terhadap realitas-realitas yang terjadi saat itu membantu mengatur proses terbentuknya peradaban. Bahkan kehadiran teks dalam tradisi keagamaan Islam telah membawa pengaruh dan implikasi yang cukup kuat terhadap model perkembangan intelektual, kebudayaan dan peradaban Arab (Arkūn, 1985: 29).

Secara epistemologis, memang peradaban Arab-Islam disandarkan pada “teks” sebagai penentu otoritas tradisi. Kendati demikian, tidak berarti “teks” itu berdiri sendiri dalam menginspirasi perkembangan peradaban dan kebudayaan masyarakat Islam Arab, karena sesungguhnya faktor utama yang melandasi dan menjadi asas epistemologi dari suatu kebudayaan adalah proses dialektika antara manusia dengan realitasnya yang meliputi aspek sosial, ekonomi, politik dan budaya pada satu sisi, dan proses dialog kreatif manusia yang terjalin dengan teks pada sisi yang lain. Berkenaan dengan hal ini, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1990: 11-12) menyatakan:

وليس معنى ذلك أن "النص" بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإن النص أيا كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علومها وثقافتها. إن الذي أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة وحواره مع النص من جهة أخرى

Berdasarkan sedikit uraian di atas, seharusnya pembacaan terhadap al-Qur'an dilakukan secara dialektis supaya bisa menjadi jawaban atas pelbagai persoalan yang dihadapi umat manusia. Namun faktanya pluralitas makna yang terkandung dalam "teks" menjadi sirna tatkala kreasi pembacaan klasik terhadapnya, yang awalnya bersifat profan itu, mulai "menteologi" dan dijadikan sebagai satu-satunya pembacaan yang dinilai paling benar. Kondisi semacam ini tidak hanya melahirkan penyempitan makna "teks" melainkan juga membuat umat Islam menjadi terbelakang karena mereka tidak lagi menemukan dari "teks" jawaban yang memadai dalam menghadapi pelbagai persoalan kekinian.

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd adalah salah seorang tokoh modernis Islam yang berkeinginan untuk memberikan makna pada teks-teks keislaman. Makna yang dimaksud adalah "makna baru" yang lebih memberikan rasa keadilan bagi manusia pada umumnya. Untuk "memproduksi makna baru" tersebut, Naṣr Ḥāmid mengusulkan "metode pembacaan kontekstual" (*manhaj al-qirā'ah as-siyāqiyah*) yang menurutnya metode tersebut sebenarnya bukanlah metode yang sama sekali baru tetapi lebih pada pengembangan dari metode uṣūl fiqh tradisional yang sudah ada dan berkelanjutan dari pemikiran para pemikir sebelumnya seperti Muhammad 'Abduh dan Amīn al-Khūlī (Sibā', 2013: 155).

Menarik untuk disimak tentang bagaimana Naṣr Ḥāmid memandang teks al-Qur'an, seperti yang tertuang dalam berbagai karyanya, terutama dalam karya monumentalnya yaitu: *"Maṣḥūm an-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān"* dan *"Naqd al-Khitāb ad-Dīnī"*. Konsep Naṣr Ḥāmid ini membawa dampak pada metode pembacaan teks al-Qur'an, di mana ia telah mengkritisi metode pembacaan terdahulu yang dianggap telah mapan, yang menurutnya justru sudah tidak relevan lagi dengan konteks kekinian.

Dalam memahami al-Qur'an, Naṣr Ḥāmid menggulirkan diskursus baru dan tentunya sangat menarik untuk ditelaah. Di antaranya adalah wacana mengenai kritik al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa al-Qur'an adalah *Muntaj as-Ṣaqāfī* (produk budaya). Gagasan ini

dipandang sangat kontroversial dalam tradisi Islam klasik karena dianggap telah menyalahi konsep al-Qur'an yang telah mapan oleh kesepakatan para ulama terdahulu. Oleh sebab itu, dalam tulisan ini penulis akan mencoba mendiskusikan tentang apa dan bagaimana pemikiran tekstualitas al-Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zayd? Kemudian bagaimana model pembacaan "teks" *ala* Naṣr Ḥāmid Abū Zayd? Dan terakhir, bagaimana aplikasi dari model pembacaan "teks" *ala* Naṣr Ḥāmid Abū Zayd?

## **B. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Tekstualitas Al-Qur'an**

### **1. Kehidupan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd**

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd lahir di desa Qaḥāfah, dekat kota Ṭantā Mesir, pada tanggal 10 Juli 1943 dan wafat pada tanggal 5 Juli 2010 di Mesir dan dimakamkan di daerah tempat ia dilahirkan (Ichwan, 2003: 15). Sebagaimana kebiasaan masyarakat muslim Mesir, sejak sekitar usia 4 tahun ia belajar al-Qur'an di *kuttāb* di desanya Qaḥāfah, dan pada usia 8 tahun ia telah menghafal al-Qur'an. Karena itulah kawan-kawannya memanggilnya sebagai "*Syaikh Naṣr*" (Faiz, 2015: 27).

Ayah Naṣr Ḥāmid adalah seorang aktivis *Ikhwān al-Muslimīn* dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyīd Quṭb. Naṣr Ḥāmid juga pernah menjadi simpatisan gerakan *Ikhwān al-Muslimīn* pada usia sebelas tahun. Naṣr Ḥāmid tertarik dengan pemikiran Sayyīd Quṭb dalam bukunya "*al-Islām wa al-'Adālah al-Ijtimā'īyah*" (Islam dan Keadilan Sosial), khususnya penekanannya pada keadilan manusiawi dalam menafsirkan Islam (Busriyanti, 2013: 99).

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Ṭantā, dan juga setelah ayahnya meninggal pada saat ia berusia 14 tahun, ia dituntut untuk lebih mandiri, baik secara finansial maupun intelektual. Pada tahun 1960-an Naṣr Ḥāmid 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 Naṣr Ḥāmid tertarik dengan gerakan sosialisme yang menjadi *tren* dominan di Mesir pada tahun 1960-an. Pada tahun 1968, di samping aktif di Lembaga Komunitas Nasional, sambil lalu Naṣr Ḥāmid melanjutkan ke perguruan tinggi Universitas Cairo pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dan selesai pada tahun 1972 (Faizah, 2002: 208).

Kemudian pada universitas yang sama dengan program sarjananya, Naşr Hāmid meraih gelar MA pada tahun 1977. Naşr Hāmid menulis tesis dengan tema "*al-Ittijāh al-'Aqlī fī at-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍīyyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*" (Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Mu'tazilah). Karya tesis tersebut kemudian dipublikasikan pada tahun 1982. Selanjutnya, gelar Ph.D dalam *Islamic Studies*, dengan fokus pada bidang tafsir al-Qur'an diselesaikan Naşr Hāmid pada tahun 1981. Naşr Hāmid menulis disertasi berjudul "*Falsafah at-Ta'wil: Dirāsah fī Ta'wil al-Qur'ān 'inda Muḥy ad-Dīn Ibnu 'Arabī*" (Filsafat Takwil: Studi Hermeneutika al-Qur'an Muḥy al-Dīn Ibnu 'Arabī) (Ichwan, 2003: 18).

Naşr Hāmid pernah tinggal di Amerika selama dua tahun (1978-1980), saat memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia. Karena itu ia menguasai bahasa Inggris lisan maupun tulisan. Pada saat Naşr Hāmid mengikuti program studi di University of Pennsylvania, ia mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humanitas, khususnya teori-teori tentang cerita rakyat (*folklore*). Pada masa itulah Naşr Hāmid menjadi akrab dengan hermeneutika Barat. Ia menulis artikel "*al-Hirminiyuthiqā wa Mu'dilat Tafsīr al-Naşş*" (Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks). Artikel tersebut merupakan artikel pertama yang ditulis Naşr Hāmid tentang hermeneutika dalam bahasa Arab (Busriyanti, 2013: 100).

Selain sebagai dosen pada fakultas Bahasa dan Sastra Arab pada Cairo University, Naşr Hāmid juga pernah menjadi dosen tamu di universitas Osaka, Jepang. Di sana ia mengajar bahasa Arab selama empat tahun (Maret 1985-Juli 1989). Ketika ia masih berada di Jepang, ia dipromosikan sebagai *Associate Professor*. Masa Naşr Hāmid di Jepang nampaknya merupakan masa paling produktif baginya. Selama tinggal di Jepang itulah Naşr Hāmid menyelesaikan bukunya "*Mafhūm an-Naşş: Dirāsah fī al-'Ulūm al-Qur'ān*" (Konsep Teks: Studi tentang Ilmu-ilmu al-Qur'an) dan menulis artikel-artikel lainnya, yang sebagiannya nanti dipublikasikan dalam "*Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*" (Kritik atas Wacana Keagamaan). Sebagian besar artikel yang dimuat dalam buku terakhir ini dipublikasikan pada akhir 1980-an dan awal 1990-an (Ichwan, 2003: 20).

Pada bulan April 1992, pada usianya yang ke-49, Naṣr Ḥāmid menikahi seorang wanita bernama Ibtihāl Ahmad Kamāl Yūnis, profesor Bahasa Perancis dan Sastra Perbandingan di Universitas Kairo. Satu bulan kemudian, 9 Mei 1992, ia mengajukan promosi profesor penuh di Universitas Kairo. Namun ini juga merupakan awal dari tragedi hidupnya, sebuah peristiwa yang telah mempengaruhi sejarah Mesir dan dunia Islam secara umum. Naṣr Ḥāmid mengajukan berkas yang diperlukan dengan melampirkan semua karya tulisnya yang sudah diterbitkan. Namun enam bulan kemudian, 3 Desember 1992, keluar keputusan bahwa promosinya ditolak. Naṣr Ḥāmid dinilai tidak layak menjadi profesor, karena karya-karyanya dinilai kurang bermutu bahkan menyimpang dan merusak karena isinya melecehkan ajaran Islam, menghina Rasulullah Saw., meremehkan al-Qur'an dan menghina para ulama salaf (Ichwan, 2003: 18).

Pada 3 Juli 1995, bersama istrinya, Naṣr Ḥāmid terbang ke Madrid, Spanyol, dan akhirnya menetap di Leiden, Belanda, sejak 2 Oktober 1995. Di Belanda Naṣr Ḥāmid mendapat sambutan hangat, ia menjadi profesor tamu studi Islam di Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995 hingga 27 Desember 2000 dan dikukuhkan sebagai Guru Besar tetap di Universitas Leiden. Ia bahkan diberi kesempatan dan kehormatan untuk menduduki *the Cleveringa Chair in Law Responsibility, Freedom of Religion and Conscience*, kursi profesor prestisius di universitas itu (Busriyanti, 2013: 101).

Naṣr Ḥāmid merupakan ilmuwan muslim yang sangat produktif. Ia menulis sekitar 29 karya sejak tahun 1964 sampai 1999, baik berbentuk buku, maupun artikel. Di antara karya-karyanya adalah: *Maḥbūm an-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an* (Konsep Teks: Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an), *Iṣykālīyyah al-Qirā'ah wa 'Alīyah at-Ta'wīl* (Problem Pembacaan dan Metode Interpretasi), *Falsafah at-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'an 'inda Ibn 'Arabī* (Filsafat Hermeneutika: Studi Hermeneutika Al-Qur'an Menurut Ibnu 'Arabī), *al-Imām asy-Syāfi'i wa Ta'sīs al-Aidiulijīyyah al-Wasaṭīyyah* (Imam Syafi'i dan Pembasisan Ideologi Moderatisme), *"al-Ittijāh al-'Aqlī fī at-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍīyyat al-Majāz fī al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilab"* (Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Mu'tazilah), *"Naqḍ al-Khiṭāb ad-Dīnī"* (Kritik atas Wacana Keagamaan), *an-Naṣṣ, as-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* (Teks, Otoritas, Kebenaran) dan lain-lain. Karya-karyanya juga terbit dalam bahasa Inggris, di antaranya seperti *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis*; *Rethinking the Qur'an*:

*Towards a Humanistic Hermeneutics*; dan *Voice of an Exile: Reflections on Islam* (Ahmad, 2015: 120).

## 2. Tekstualitas Al-Qur'an menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

Menurut Naṣr Ḥāmid, al-Qur'an bisa dipahami dalam definisi “etika teologis” dan “etika linguistik”. Al-Qur'an dalam definisi “etika teologis” dipahami sebagai wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw. melalui malaikat Jibril. Sedangkan menurut definisi “etika linguistik”, al-Qur'an dipahami sebagai sebuah teks yang terdiri dari kata, kalimat, paragraf dan tanda-tanda baca yang sarat makna (Abū Zayd, 1983: 283). Karenanya dilihat dari aspek ini, menurut Naṣr Ḥāmid, ia setara dan dapat didekati sebagaimana teks-teks yang lain (Abū Zayd, 1995: 149). 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 Ilāhī. 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 dengan karya yang lain berada pada wilayah inspirasinya (dalam Said, 2011: 81).

Berangkat dari "etika linguistik" ini, Naṣr Ḥāmid memahami al-Qur'an sebagai teks (*maḥmūm an-Naṣs*) yang disampaikan dalam bentuk bahasa. Jika al-Qur'an termanifestasi dalam bahasa, maka sudah semestinya terdapat dimensi budaya di dalamnya, sehingga memungkinkan dialektika antara teks dan konteks (Abū Zayd, 1995: 97). Pembahasan tentang al-Qur'an sebagai teks ini cukup pelik dan masih menjadi perbincangan sengit di kalangan ulama. Akan tetapi, Naṣr Ḥāmid mempunyai pendirian yang kuat tentang gagasan ini. Ia melakukan kategorisasi yang cukup menarik dalam hal ini. Dalam sebuah pernyataannya, Naṣr Ḥāmid (dalam Faiz, 2015: 44-45) mengatakan:

... adapun yang disebut dan dimaksud dengan “konsep teks” di sini tidak lain kecuali, *Pertama*, untuk menelusuri relasi dan kontak sistematis (*al-'alaqāt 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-muntaj aš-šaqaḥī*), atau bahkan produsen budaya (*al-muntij aš-šaqaḥī*). 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-siyāqīyah*) dalam sebuah teks.

Menurut Komaruddin Hidayat (1996: 146-147), teks merupakan fiksasi dan pelebagaan 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. 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.

Pernyataan Naṣr Ḥāmid Naṣr Ḥāmid mengenai teks al-Qur'an merupakan produk budaya sebenarnya ingin menunjukkan bahwa teks al-Qur'an terbentuk atau diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. bukan pada masyarakat yang kosong dari budaya, tetapi teks tersebut terbentuk di dalam realitas dan budaya lebih dari 20 tahun. Pernyataan Naṣr Ḥāmid ini sering disalahpahami oleh kalangan penentangannya, bahwa al-Qur'an benar-benar diproduksi oleh budaya, sehingga seolah-olah al-Qur'an tidak lagi wahyu Allah, tapi makhluk yang dihasilkan oleh budaya. Pada dasarnya Naṣr Ḥāmid tidak seperti yang dituduhkan mereka, tetapi justru benar-benar mengakui bahwa al-Qur'an adalah wahyu. Ini pun dibuktikan dalam bukunya *Mafhūm an-Naṣṣ*, dengan menempatkan diskusi tentang wahyu di bagian permulaan sebelum membahas pembahasan-pembahasan yang lain.

### **C. Model Pembacaan “Teks” ala Naṣr Ḥāmid Abū Zayd**

Pemikiran-pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd cukup banyak menarik perhatian di kalangan pemikir Islam kontemporer, terutama saat ia menawarkan konsep pemikirannya tentang “teks” (*naṣṣ*). Teks mempunyai keunikan tersendiri. Di samping mempunyai muatan makna yang tersirat, teks juga mampu memiliki pengaruh di hadapan manusia. Dalam konteks peradaban, menurut Naṣr Ḥāmid, Islam

adalah peradaban teks (*ḥaḍārah an-naṣṣ*) (Abū Zayd, 1990: 11). Dalam konteks al-Qur'an, teks al-Qur'an sendiri telah mendasari dirinya sebagai landasan *ad-din* (*syari'at* dan *ṭarīqah al-ḥayāh*) bagi umat muslim (Abū Zayd, 1995: 16). Menurut Naṣr Ḥāmid, dalam pembacaan teks al-Qur'an perlu ditradisikan model pembacaan produktif (*qirā'ah muntijah*) yang dapat menepikan model pembacaan repetitif (*qirā'ah tikerāriyyah*) maupun pembacaan tendensius (*qirā'ah muḡriḍah*) (Abū Zayd, 1995: 110). Jika demikian, model pembacaan produktif (*qirā'ah muntijah*) adalah sebuah keharusan.

Model pembacaan produktif menuntut seseorang agar mampu memahami relasi antara teks dan konteks. Karena dalam memahami sebuah teks maka konteks (*siyāq*) memiliki peran yang sangat penting dalam proses interpretasi. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd menunjukkan bahwa konteks (*siyāq*) walaupun bentuknya singular, akan tetapi ia dapat mencakup banyak dimensi, yaitu sebagai berikut: konteks sosio-kultural (*as-siyāq aṣ-ṣaqāfi al-ijtimā'i*), konteks eksternal (*as-siyāq al-kehārijī*), konteks internal (*as-siyāq ad-dākhibī*), konteks bahasa (*as-siyāq al-luḡawī*), dan terakhir konteks pembacaan atau penakwilan (*siyāq al-qirā'ah atau siyāq at-ta'wil*) (Abū Zayd, 1995: 96).

إن كلمة "السياق" وإن كانت مفردة من حيث الصيغة اللغوية، تدل على تعددية هائلة... إن النصوص ذاتها تتنوع تنوعا هائلا في إطار اللغة الطبيعية وحدها، وتزداد ثراء وقنوعا إذا انتقلنا إلى مجال النصوص الثقافية أي النصوص بالمعنى السميوطيقي... مثل: السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (التخاطب)، والسياق الداخلي (الأجزاء)، والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل

Naṣr Ḥāmid, selain merujuk pada pemikiran Mu'tazilah dalam melakukan kajiannya terhadap al-Qur'an, seperti yang dilakukan oleh az-Zamakhsharī dalam tafsirnya *al-Kasyshāf*, juga banyak menggunakan metode hermeneutika untuk memahami sebuah teks, karena hermeneutika merupakan hal yang primer untuk mengkaji sebuah teks (Abū Zayd, 1995: 68). 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. *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 (Ichwan, 2003: 27). Sebagai seorang hermeneut muslim, bagi Naṣr Ḥāmid, melakukan kajian terhadap makna teks, dan analisis terhadap corak teks adalah dua hal yang sama pentingnya, sehingga dapat diketahui kondisi pengarang teks tersebut. Jika dalam konteks Bibel (*Biblical studies*) perihal ini tidak banyak menjadi permasalahan, karena Bibel itu sendiri masih ada pengarangnya, berbeda dengan al-Qur'an: apakah Allah sendiri yang disebut sebagai "pengarang"-nya, atau Nabi?

Nampaknya Naṣr Ḥāmid tampil cerdas dalam menjawab pertanyaan di atas. Ia membedakan antara pengarang (*author*) dan pencipta (*creator*), maka ia pun 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 yang merupakan bagian dari realitas masyarakat (Abū Zayd, 1995: 91). Dalam karyanya yang cukup monumental "*an-Naṣṣ, as-Sulṭah, al-Haqīqah*" seperti dikutip Muhammad Fauzinuddin Faiz (2015: 44), bahwa Naṣr Ḥāmid menolak otoritas apa pun antara teks dan kebenaran. Yang terpenting bagi Naṣr Ḥāmid dalam menafsirkan teks-teks keagamaan adalah selalu melibatkan dua aspek; *historis (at-tārikhīyah)* dan *konteks dari teks (as-siyāqīyah)* itu sendiri. Aspek 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.

Hubungan antara teks dan konteks inilah yang kemudian memunculkan sebuah ide bahwa pembaruan pemikiran Islam harus melihat teks dan konteks agar mampu memberi kontribusi positif dan memiliki aktualisasi dengan persoalan kekinian. Oleh karena itu, menurut Naṣr Ḥāmid, untuk melawan sakralisasi keagamaan, haruslah 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 "semiotik dan hermeneutik" (Abū Zayd, 1994: 203).

Persoalan menarik yang terdapat pada hermeneutika Naṣr Ḥāmid adalah paradigma semiotika dalam pemikiran hermeneutikanya. Dalam beberapa konsep dan teori-teorinya, terlihat Naṣr Ḥāmid tidak bisa melepaskan diri dari semiotika. Menurutnya, sebenarnya para pemikir muslim sudah merumuskan bahasa sebagai sistem tanda yang kedudukannya sama dengan sistem-sistem tanda lain, seperti gerakan-gerakan dan isyarat. Dalam hubungan tersebut, Naṣr Ḥāmid meminjam teori semiotika yang dikemukakan oleh ahli bahasa Swiss, Ferdinand de Saussure. Ia memandang Saussure telah memunculkan revolusioner dalam konsepsi tentang parole (*al-kalām*) dan langue (*al-luḡah*) (Abū Zayd, 1994: 203). Menurutnya, dengan membedakan antara langue (*al-luḡah, language*) dan parole (*al-kalām, speech*), pengkaji bisa memperjelas perbedaan antara struktur linguistik teks, khususnya teks-teks monumental, dengan sistem linguistik kultural yang memproduksinya.

إن تفرقة عالم اللغة "دى سوسير" بين "اللغة" و"الكلام" يمكن أن تفيدنا هنا في توضيح الفارق بين البناء اللغوي للنصوص —خاصة النصوص الممتازة— وبين النظام اللغوي الثقافي الذي ينتجها

Konsep *luḡah* atau bahasa 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* atau ucapan identik dengan *parole* yaitu manifestasi individu tentang bahasa. Dengan kata lain, *parole* adalah apa yang diucapkan orang pada saat dan masa tertentu, sedangkan *langue* adalah struktur bahasa yang ada -di dalam- keseluruhan sistem tanda yang mendasari *parole* (Abū Zayd, 1994: 203).

اللغة هي النظام الدلالي للجماعة في كليته وشموله وتعدد مستوياته... هي المخزون الذي يلجأ إليه الأفراد في صياغة الكلام

Selanjutnya, menurut Naṣr Ḥāmid, teks al-Qur'an sebagai firman Allah, adalah teks yang termasuk *parole*, bukan *langue*, meskipun ia mendasarkan kemampuan pengujarannya pada *langue*. Yang dimaksud dengan kemampuan pengujaran di sini adalah kemampuannya dari segi keberadaannya sebagai teks yang ditujukan pada manusia dalam sebuah konteks kebudayaan itu, bukan dari segi

pihak yang mengujarkan (Allah). Teks al-Qur'an memang mendasarkan diri pada *langue*, tetapi ia merupakan *parole* dalam sistem kebahasaan dan mampu untuk mengubah *langue*. Atas dasar posisinya dalam sistem budaya, yaitu petanda (*signified/parole*) dan penanda (*signifier/langue*), Naṣr Ḥāmid menyimpulkan bahwa al-Qur'an adalah —produk budaya (*muntaj tsaqāfi*), tetapi produk yang juga mampu untuk melakukan produksi ulang (*muntij tsaqāfi*). Hal itu terjadi karena ia merupakan produk yang tercipta dalam kebudayaan, yang pada saat yang sama, ia juga menghasilkan perubahan dan penciptaan ulang pada kawasan sistem budaya dan bahasa sekaligus (Abū Zayd, 1990: 27).

Penjelasan di atas menggambarkan, bahwa kelihatannya pemikiran hermeneutika Naṣr Ḥāmid cenderung pada sintesa dari model keterpusatan kepada teks dan keterpusatan pada penafsir. 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. Akal pikiran manusialah yang melahirkan makna dan berbicara atas nama teks, sedangkan teks itu sendiri tidak berbicara. Sehingga otoritas itu dapat dikatakan sebagai produk dari proses dialektika (Abū Zayd, 1994: 125). Dengan demikian dapat ditarik suatu pemahaman bahwa dalam menafsirkan teks, Naṣr Ḥāmid bersifat dekonstruktif dengan menempatkan teks terpisah dari pengarang-Nya, yang ia istilahkan dengan kematian pengarang (*maut al-muallif*) atau *the death of author* oleh Derrida (Ahmad, 2015: 124). Berikutnya, peran pemaknaan secara mutlak diserahkan pada pembaca teks (*reader*), dengan segala aspek sosial dan latar belakang historisnya. Salah satu karakteristik tipikal dari pengaruh sosio-kultural terhadap karakteristik al-Qur'an bahwasanya dalam proses pembentukan teks, al-Qur'an tidak bisa keluar dari kerangka kebudayaan bangsa Arab saat itu, misalnya dengan pengaruh teks-teks syair bangsa Arab. Karakter dan corak suatu teks akan senantiasa menggambarkan dan merefleksikan struktur budaya (*bunyab aš-šaqāfah*) dan alam pikiran di mana ruang dan waktu teks tersebut dibentuk (Abū Zayd, 1994: 126).

Selanjutnya Naṣr Ḥāmid membedakan tiga tingkatan *dalālah* (makna). *Pertama*, *dalālah* yang merupakan saksi sejarah yang tidak dapat dicarikan *ta'wil* dan *magzā* (signifikansi)-nya, seperti masalah

yang berkaitan dengan ayat-ayat perbudakan, hubungan muslim dan non muslim (*ahl al-kitāb*), sihir, hasud, jin dan setan. Kedua, *dalālah* yang dapat dita'wilkan dengan majaz, seperti ayat-ayat kehambaan (*'ibādiyyah*) bukan penghambaan (*'ubūdiyyah*). Ketiga, *dalālah* yang dapat diperluas dengan pencarian *magzā*, seperti ayat-ayat kewarisan untuk wanita. Dari *magzā* ini, teks tersebut dapat terus berkembang, sebagaimana yang dijelaskan oleh Naṣr Ḥāmid dalam "*Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*" (1994: 210) sebagai berikut:

أنا بازاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الأول مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى الثاني مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي أو الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها

Untuk menghindarkan teks dari manipulasi ideologis, Naṣr Ḥāmid mengusulkan teori penafsiran yang berpijak pada interaksi yang diciptakan teks dengan sistem kebudayaannya. Di sinilah Naṣr Ḥāmid membedakan antara makna (*dalālah*) dengan signifikansi (*magzā*) sebagaimana termaktub di atas. Makna sesungguhnya merupakan sesuatu yang dipresentasikan oleh teks, dan signifikansi adalah hubungan antara makna dengan pembaca. Oleh karena itu makna merupakan "makna asli kontekstual" yang bisa dikatakan tidak berubah karena historitasnya, sedangkan signifikansi senantiasa berubah. Terjadinya distingsi (pemisahan) antara makna dan signifikansi di dalam menginterpretasi teks bagaikan dua sisi mata uang. Hal itu berlangsung karena signifikansi tidak terlepas dari sentuhan makna, sebagaimana signifikansi mengarah pada dimensi makna. Signifikansi mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindakan pembacaan, maka tujuan tersebut dapat dicapai hanya melalui penyingkapan makna. Dengan demikian hermeneutika Naṣr Ḥāmid itu bermula dari proses pemahaman terhadap suatu teks secara bolak-balik antara *dalālah* (makna) dan *magzā* (signifikansi). Suatu pemahaman yang dimulai dari kenyataan sekarang dalam rangka mencari signifikansi untuk menemukan arti asal (*dalālah aṣliyyah*) dengan cara, meminjam dimensi waktunya Gadamer, penelusuran intelektual ke masa lalu (*past time*), masa di mana teks itu dilahirkan,

untuk memasuki ruang-ruang historis. Teks muncul di masa lalu (*past time*), di mana teks tersebut sudah tidak milik si penyusun lagi melainkan milik semua orang, dan kembali ke masa kini (*present time*), yang di dalamnya berisi sekumpulan interpreter yang penuh dengan *prejudice* (prasangka), supaya mendapatkan makna baru yang hidup (produktif). Nilai baru yang dimaksud adalah pengetahuan yang komprehensif untuk *future* yang hasilnya digunakan untuk membangun kembali signifikansi tersebut secara terus menerus (Supena, 2012: 83-84).

Dalam tradisi hermeneutika, terutama hermeneutika yang diperkenalkan oleh Gadamer, akan terlihat jelas bahwa dalam setiap pemahaman teks, tidak terkecuali pada teks al-Qur'an, unsur subyektivitas pentakwil tidak mungkin dihilangkan yang dalam istilah hermeneutika Gadamer disebut dengan pemahaman yang bersifat *prejudice* (prasangka). Dari sinilah seorang pentakwil dapat memiliki harapan-harapan tertentu berkaitan dengan makna sebuah teks (Supena, 2012: 82). Dengan demikian secara vulgar dapat dikatakan bahwa sebuah teks akan berbunyi dan hidup ketika dipahami, diperhatikan, dan diajak berdialog oleh pembacanya.

#### **D. Implikasi Model Pembacaan “Teks” ala Naṣr Ḥāmid Abū Zayd**

Salah satu contoh implikasi model pembacaan “teks” ala Naṣr Ḥāmid Abū Zayd adalah pembacaannya terhadap permasalahan poligami. Poligami dalam wacana al-Qur'an menurut Naṣr Ḥāmid sesungguhnya memiliki tiga level makna, di mana pemahamannya haruslah melampaui makna historisnya dengan menguak signifikansi masa kininya dan mampu menguak dimensi yang tak terkatakan dari suatu pesan (Ichwan, 2003: 139).

Sebagai landasan ayat poligami adalah sebagai berikut:

وإن خفتن ألا تقسطوا في اليتيمى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث

وربع، فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم، ذلك أدنى ألا تعولوا

"Jika kalian takut akan tidak bisa berlaku adil terhadap perempuan yatim, maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu sukai: dua, tiga, atau empat; namun jika kalian takut tidak akan dapat berlaku adil, maka satu saja, atau yang dimiliki tangan kananmu (budak perempuan atau tawanan

perang). Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada perbuatan yang tidak aniaya" (QS. an-Nisā [4]: 3).

Naṣr Ḥāmid menginterpretasikan ayat di atas dengan tiga langkah. *Pertama*, konteks dari teks ayat. *Kedua*, meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan. *Ketiga*, mengusulkan sebuah pembaharuan hukum Islam (*contribution to knowledge*) (Ichwan, 2003: 139).

*Pertama*, melihat konteks ayat ketika turun, dan mengaitkan dengan tradisi-tradisi Arab pra Islam. Naṣr Ḥāmid berargumen bahwa sebelum datangnya Islam (pra Islam), poligami tidaklah dibatasi sampai empat, melainkan lebih dari itu. Kemudian ketika Islam datang dengan al-Qur'annya, izin seorang laki-laki untuk menikah dibatasi sampai empat istri. Dalam konteks ini, izin untuk memiliki istri sampai empat harus dipahami sebagai awal dari sebuah upaya pembebasan perempuan dari dominasi laki-laki (Ichwan, 2003: 139).

*Kedua*, meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan. Pada langkah ini, Naṣr Ḥāmid mencoba untuk menemukan makna yang "tak terkatakan" dalam al-Qur'an. Pada konteks poligami ini, Naṣr Ḥāmid membandingkan dua ayat yang cenderung saling menjelaskan, ia membandingkan surat an-Nisā [4] ayat 3: "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (bahak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senang: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja", dengan surat an-Nisā [4] ayat 129: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Naṣr Ḥāmid menganalisis kedua ayat tersebut dengan *analisis linguistic*. Di dalam ilmu linguistik Arab, dikenal dengan adanya istilah 'adad *syart*, *fi'il syart*, dan *jawāb syart*. Kata "jika" (*in*) di atas adalah merupakan suatu partikel kondisional (kalimat pengandaian) atau dalam istilah linguistik sebagai 'adad *syart*. Dan kata "adil" (*ta'dilū*) pada ayat yang pertama adalah *fi'il syart*, dan kata "seorang" (*wahīdatan*) adalah sebagai *jawāb syart*. Kemudian ditegaskan oleh ayat sesudahnya (an-Nisā [4]: 129) bahwa adil adalah sesuatu yang mustahil bisa dilakukan oleh manusia (*wa lan tastaṭi'u an ta'dilū baina an-nisā'i*), hal ini

berdasar pada penggunaan kata “*lan*” yang berarti tidak akan pernah. Dari sini Naṣr Ḥāmid ingin mengungkapkan bahwa salah satu syarat seseorang boleh berpoligami adalah masalah keadilan, tapi untuk bisa berbuat adil, seseorang tidak akan mampu melakukannya, oleh karena itu Naṣr Ḥāmid menyimpulkan bahwa “poligami dilarang” (Ichwan, 2003: 140).

*Ketiga* adalah mengusulkan pembaharuan dalam hukum Islam. Dalam hukum Islam klasik poligami diklasifikasikan masuk dalam bab “hal-hal yang diperbolehkan”, istilah “pembolehan” menurut Naṣr Ḥāmid, tidaklah sesuai karena pembolehan terkait dengan hal yang tidak dibicarakan oleh teks. Pembolehan poligami dalam surat an-Nisā [4] ayat 3 di atas pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari praktek poligami yang tak terbatas di era sebelum Islam. Dengan demikian, pembatasan tidak berarti pembolehan, sehingga tujuan akhir dari legislasi Islam adalah monogami (Ichwan, 2003: 142).

## E. Penutup

Dari pemaparan singkat di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran tekstualitas al-Qur’an dan model pembacaannya, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sangat dipengaruhi oleh pemikiran Mu’tazilah dalam hal hakikat teks, Amīn al-Khūlī dalam hal kritik sastra, Ferdinand de Saussure dalam parole (*al-kalām*) dan langue (*al-lughah*), Schleiermacher dalam hermeneutika model keterpusatan kepada teks, Jacques Derrida dalam penafsiran yang bersifat dekonstruktif dengan menempatkan teks terpisah dari pengarang-Nya, yang ia istilahkan dengan kematian pengarang (*maut al-muallif/the death of author*), Gadamer dalam dimensi waktu dan subyektifitasnya interpreter pada unsur *prejudice*, dan Eric D. Hirsch dalam hal *dalālah* (makna) dan *magzā* (signifikansi).

Dalam model pembacaannya tersebut, Naṣr Ḥāmid mencoba untuk menemukan makna baru yang tak terkatakan dalam al-Qur’an sesuai dengan konteks kekinian. Misalnya dalam tulisan ini mengangkat salah satu contoh isu-isu kontemporer saat ini yaitu poligami, Naṣr Ḥāmid berkesimpulan bahwa “poligami dilarang” dengan melihat proses ketika masa pra Islam, masa al-Qur’an diturunkan dan konteks kekinian. *Wallabu a’lam*.

Demikian sedikit kajian yang dapat penulis hadirkan, semoga kajian singkat ini dapat bermanfaat bagi kita semua. Saran dan kritik

yang membangun sangat penulis nantikan. *Hadānāllāhu wa iyyākum ilā širāṭ al-mustaqīm.*

### Daftar Pustaka

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, 1983, "*Falsafah at-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'an 'inda Muḥyī ad-Dīn Ibn 'Arabī*", (Beirut: Dār at-Tanwīr)
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, 1990, "*Maḥbūm an-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*", (Kairo: al-Haiyah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb)
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, 1994, "*Naqd al-Khitāb ad-Dīnī*", (Kairo: Sīniyyā li an-Nasyr)
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, 1995, "*an-Naṣṣ, as-Sulṭah, al-Ḥaqīqah: al-Fikr ad-Dīnī Baina Irādah al-Ma'rifah wa Irādah al-Haimanah*", (Kairo: al-Markaz as-Saqāfī al-'Arabī)
- Ahmad, Nur, 2015, "*Kajian Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer: Telaah Kritis terhadap Model Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*", (Jurnal Hermeneutik, vol. 9, no. 1, Juni)
- Arkūn, Muhammad, 1985, "*al-Fikr al-'Arabī*", diarahkan oleh 'Ādil al-'Awwā, (Beirut: Mansyūrāt 'Uwaidāt)
- Busriyanti, 2013, "*Diskursus Gender dalam Pandangan Nasr Hamid Abu Zayd*", (Jurnal al-'Adalah, vol. 16, no. 1, Mei)
- Faiz, Muhammad Fauzinuddin, 2015, "*Teori Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd dan Aplikasinya terhadap Wacana Gender dalam Studi Hukum Islam Kontemporer*", (Jurnal al-Ahwal, vol. 7, no. 1 April)
- Faizah, Siti, 2002, "*Pembacaan Ilmiah terhadap Qur'an: Tekstualitas Abu Zayd*", (Jurnal Gerbang, vol. IV, no. 11, Juli)
- Ḥanafī, Ḥasan, 2004, "*Ḥiṣār aṣ-Zaman: al-Ḥādir (Mufakkirūn)*", (Kairo: Markaz al-Kitāb li an-Nasyr)
- Hidayat, Komaruddin, 1996, "*Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*", (Jakarta: Paramadina)
- Ichwan, Moch. Nur, 2003, "*Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*", (Bandung: Teraju)

- Said, Hasani Ahmad, 2011, "*Metode Penafsiran al-Qur'an Kontemporer: Telaah atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd dan Mohammed Arkoun*", (Jurnal Suhuf, vol. 4, no. 1)
- Sibā', Muhammad, 2013, "*Manhaj Qirā'ah an-Naṣṣ ad-Dīnī Lidi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd*", dalam 'Abd al-Jabbār ar-Rifā'ī (ed), "*Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'aṣirah*", (Bagdad: Majallah Mutakhaṣṣiṣah Ta'nī bi al-Humūm al-Fikriyyah li al-Muslim al-Mu'aṣir no. 53-54, edisi musim panas)
- Supena, Ilyas, 2012, "*Bersahabat dengan Makna Melalui Hermeneutika*", (Semarang: Penerbit Program Pascasarjana IAIN Walisongo)