
Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd

Lia Afiani

IAIN Pekalongan

lia.afiani@iainpekalongan.ac.id

Abstract

Some communities in civilization, especially Muslims, the Qur'an is considered a complete and perfect holy book. The Qur'an is a 'text' that transcends and transcends other 'texts' in history. The concept of text in Nasr Hamid Abu Zayd's study project on the Qur'an is quite significant in bringing him to unravel some aspects that have not been touched by other Qur'anic reviewers. For Nasr, studying the Qur'an as a text will lead to a scientific or objective interpretation. One of the hypotheses that says that the Qur'an is a cultural product (*muntij al-tsaqāfi*) is actually because the text of the Qur'an on the one hand appears as a dialectical process with Arab culture, and on the other hand creates a culture based on existing realities. By adopting the theory of meaning and significance of texts from ED, Hirsch, Nasr divides the categorization of three levels of meaning, namely the meaning that refers to historical facts that cannot be interpreted metaphorically, meaning that can be interpreted metaphorically, and the meaning of "significance" that can be revealed from the context. socio-cultural environment in which the text is located. Nasr also offers five meaning contexts that are closely related to the production of text meaning, including: socio-cultural context, external context (discourse), internal context (discourse content), linguistic context (narrative), and reading context (interpretation). From one of these contexts (namely the linguistic context) Nasr gave rise to new things in the world of text interpretation, namely al-maskut 'anhu (hidden meaning) behind the text.

Keywords: *Qur'anic Hermeneutics; Text; Interpretation.*

Beberapa komunitas dalam peradaban, terutama umat Islam, Al-Qur'an dianggap sebagai kitab suci yang lengkap dan sempurna. Al-Qur'an adalah sebuah 'teks' yang mengatasi dan melampaui 'teks-teks' lain dalam sejarah. Konsep teks dalam proyek kajian Nasr Hamid Abu Zayd terhadap al-Qur'an merupakan hal yang cukup signifikan dalam mengantarkannya mengurai beberapa aspek-aspek yang belum tersentuh oleh beberapa pengkaji al-Qur'an lain. Bagi Nasr, dengan mengkaji al-Qur'an sebagai sebuah teks, akan mengantarkan pada interpretasi yang ilmiah atau objektif. Salah satu hipotesanya yang mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya (*muntij al-tsaqāfi*) sebenarnya karena teks al-Qur'an di satu sisi muncul sebagai proses dialektika dengan budaya masyarakat Arab, dan di sisi lain mencipta budaya berdasar realitas yang ada. Dengan mengadopsi teori makna dan signifikansi teks dari E.D., Hirsch, Nasr membagi kategorisasi tiga level makna, yaitu makna yang menunjuk pada fakta historis yang tidak dapat diinterpretasikan secara

metaforis, makna yang bisa diinterpretasikan secara metaforis, serta makna “signifikansi” yang dapat diungkap dari konteks sosio-kultural di mana teks itu berada. Nasr juga menawarkan lima konteks makna yang sangat terkait dengan produksi makna teks, antara lain: konteks sosio-kultural, konteks ekstern (pewacanaan), konteks intern (isi wacana), konteks linguistik (narasi), dan konteks pembacaan (interpretasi). Dari salah satu konteks tersebut (yakni konteks linguistik) Nasr memunculkan hal baru dalam dunia interpretasi teks, yaitu al-maskut ‘anhu (makna yang tersembunyi) di balik teks.

Kata Kunci: *Hermeneutika Al-Qur'an; Teks; Interpretasi*

PENDAHULUAN

Al-Qur'an merupakan teks berwujud bahasa yang menjadi teks sentral tidak hanya bagi peradaban Arab pasca era Jahiliyah, namun bagi peradaban Islam secara keseluruhan. Turunnya al-Qur'an secara berangsur-angsur merupakan bukti bahwa telah terjadi hubungan dialektika antara teks dengan realitas. Teks al-Qur'an (yang turun) di Jazirah Arab sebagai respon terhadap realitas-realitas yang terjadi saat itu membantu mengatur proses terbentuknya peradaban. Terbentuknya peradaban bukan semata-mata karena teks yang muncul dari ruang hampa, melainkan adanya interaksi atau dialektika antara teks dengan realitas. Sebagaimana lazimnya teks-teks sastra, memiliki pesan-pesan yang ingin disampaikan melalui analisis intrinsik dan ekstrinsiknya yang meliputi dan sangat berhubungan dengan latar atau setting sosial, budaya dan geografis dalam karya sastra tersebut.

Nasr Hamid Abu Zayd mencoba menawarkan teori teks dalam kajian hermeneutik, dengan *grand theory*-nya bahwa al-Qur'an betapapun mempunyai sakralitas karena merupakan wahyu Allah, tetapi ia tetap merupakan teks yang juga dapat dikaji secara kritis seperti teks-teks lain, karena al-Qur'an turun bukan dalam ruang hampa, sebagaimana karya sastra yang dibuat sedemikian rupa sebagai reaksi dari peradaban di sekitarnya. Berangkat dari fakta inilah, Nasr Hamid Abu Zayd berpendapat bahwa teks adalah produk budaya.¹

Pernyataan Nasr tersebut sering salah dipahami oleh kalangan penentangannya, bahwa al-Qur'an benar-benar diproduksi oleh budaya, sehingga seolah-olah al-Qur'an tidak lagi wahyu Allah tetapi makhluk yang dihasilkan oleh budaya.

¹ Nasr Hamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Nās: Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Al-Markaz al-Saqāfī al-'Arābī, 2000), hlm. 24

Dalam uraian singkat ini, penulis mencoba menguraikan konsep hermeneutika al-Qur'an menurut Nasr Hamid Abu Zayd tersebut.

PEMBAHASAN

Biografi Nasr Hamid Abu Zayd

Nasr Hämüd Rizk Abü Zayd merupakan nama panjangnya. Ia dilahirkan di desa Qahāfah dekat kota Thanthā Mesir pada 10 Juli 1943 dan hidup dalam sebuah keluarga yang religius. Ayahnya adalah seorang aktivis Ikhwanul Muslimin dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quthb. Sebagaimana umumnya anak-anak Mesir, dia mulai belajar dan menulis kemudian menghafal al-Qur'an di *Kuttāb* ketika berusia empat tahun. Karena kecerdasannya, dia telah menghafal keseluruhan al-Qur'an pada usia delapan tahun, sehingga dia dipanggil "Syaiikh Nasr" oleh anak-anak di desanya.²

Ketika Ikhwanul Muslimin menjadi sebuah gerakan yang kuat dan memiliki cabang hampir di setiap desa, dia ikut bergabung dengan gerakan ini pada 1954, di usia sebelas tahun. Meski sebenarnya tidak diperkenankan karena usianya yang masih belia, Nasr tetap berkeinginan dan merujuk kepada ketua cabang di desanya untuk memasukkannya dalam gerakan yang dipimpin oleh Sayyid Quthb ini. Dan karena namanya tercantum dalam daftar nama anggota itulah Nasr sempat dijebloskan ke penjara selama satu hari dan dilepaskan karena masih di bawah umur. Dia tertarik pada pemikiran Sayyid Quthb dalam bukunya *al-Islām wa al-'adālah al-Ijtimā'īyyah* (Islam dan Keadilan Sosial),³ khususnya penekanannya pada keadilan manusiawi dalam menafsirkan Islam. Pada masa remajanya, dia biasa mengumandangkan azan di masjid dan tak jarang sebagai imam shalat, hal yang biasanya di Mesir dilakukan oleh orang dewasa.⁴ Nasr menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Thanthā. Setelah kematian ayahnya saat berusia empat belas tahun, dia harus bekerja untuk membantu perekonomian keluarganya.

² Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003), Cet. I, hlm. 16

³ *Ibid.* Tentang buku ini, lihat William Shepard, *Sayyid Quthb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden [dll.]: E.J. Brill, 1996; idem, "The Development of the Thought of Sayyid Quthb as reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice in Islam'", *Die Welt des Islams* 32:2 (1992).

⁴ Tampaknya sederhana. Tetapi, berbeda dengan di Indonesia, imam shalat di masjid-masjid Mesir dipersyaratkan untuk hafal al-Qur'an.

Setelah lulus dari sekolah Teknik Thanthä pada 1960, dia bekerja sebagai seorang teknisi elektronik pada Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo sampai pada 1972. Minatnya pada kritik sastra, mulai tampak dalam tulisan-tulisan awalnya ketika dia berusia dua puluh satu tahun yang dipublikasikan pada 1964, di dalam jurnal *al-Adab*, jurnal pimpinan Amīn Al-Khūllī. Inilah awal dari hubungan intelektual antara Nasr dan Amīn Al-Khūllī. Dua artikel pentingnya saat itu adalah “Hawl Adab ‘Al-‘Ummal wa Al-Fallāhīn” (Tentang Sastra Buruh dan Petani)⁵ dan “Azmah Al-Aghniyyah Al-Mishriyyah” (Krisis Lagu Mesir).⁶ Nasr sangat tertarik kepada sosialisme dan revolusi ketika keduanya menjadi *trend* dominan di Mesir pada tahun 1960-an, dan mulai mengkritik Ikhwanul Muslimin kendatipun tidak mengekspresikan kritiknya itu dalam tulisan-tulisan awalnya.⁷

Lalu pada 1968, Nasr masuk pada studi Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo, sembari tetap bekerja paruh waktu, malam harinya kuliah dan siang harinya bekerja. Tahun 1972, Nasr berhasil menyelesaikan studinya tersebut dengan predikat *cum laude*. Tak berapa lama kemudian, ia diangkat sebagai asisten dosen untuk mengisi pos pengampu mata kuliah studi-studi Qur'an, menyusul digesernya Amin Al-Khūllī dari posisi staf pengajar. Karena itu, pimpinan pada jurusan almaternya mewajibkan para asisten dosen baru, termasuk Nasr, untuk mengambil studi Islam sebagai bidang utama dalam riset Master dan Doktor. Nasr sebenarnya enggan mengambil subjek ini, mengingat pengalaman Muhammad Ahmad Khalafallah, yang mengalami problem serius karena menggunakan studi kritik sastra (literer) atas narasi-narasi al-Qur'an dalam disertasinya. Namun, akhirnya Nasr menerima keputusan itu. Sejak saat itulah dia melakukan studi tentang al-Qur'an dan problem interpretasi dan hermeneutika.⁸

Pada 1975, Nasr mendapatkan beasiswa Ford Foundation untuk melakukan studi selama dua tahun di American University di Kairo. Dua tahun kemudian, dia meraih gelar MA dengan predikat *cum laude* dari Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo dengan tesis yang berjudul *al-Ittijāh al-‘aqlī fi al-tafsīr: Dirāsah fī*

⁵ *Al-Adab*, no. 5, thn. 9, (Oktober 1964), hlm. 310-311; artikel ini pada awalnya tidak mencantumkan nama penulisnya, namun pada *Al-Adab*, no. 8, thn. 9 (Januari 1965), editor mengoreksi bahwa penulis artikel itu adalah Nasr Hāmid Abū Zayd. Moch. Nur Ichwan, *Meretas....*, hlm. 16-17.

⁶ *Al-Adab* no. 7 (1964), hlm. 406-408 dalam Moch. Nur Ichwan, *Meretas....*, hlm. 17.

⁷ Moch. Nur Ichwan, *Meretas....*, hlm. 17.

⁸ *Ibid.* Lihat Nasr Abū Zayd, “The Case of Abū Zayd,” *Index on Censorship*. 4 (1996), h. 31-32

Qadhiyyat al-Majāz fi al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah (Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Mu'tazilah), dan dipublikasikan pada 1982. Setelah itu, ia diangkat menjadi dosen.⁹ Selama periode 1976-1978, Nasr mengajar bahasa Arab untuk orang-orang Asing di Centre for Diplomats dan di Kementrian Pendidikan di samping tetap mengajar di Universitas Kairo. Pada 1978 dia menjadi *fellow* pada Centre for Middle East Studies di Universitas Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat, di mana dia mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humanitas, khususnya teori-teori tentang cerita rakyat (*folklore*). Pada periode inilah, Nasr menjadi akrab dengan hermeneutika Barat. Dia menulis sebuah artikel "Al-Hirminiyūthiqā wa Mu'dhilat Tafsir al-Nashsh" (Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks), yang merupakan artikel pertama tentang hermenutika yang ditulis dalam bahasa Arab.¹⁰ Dan pada 1981, Nasr meraih gelar PhD-nya dalam studi Islam dan Bahasa Arab dari jurusan yang sama dengan predikat *cum laude*, judul disertasinya *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhy al-Dīn ibnu 'Arabī* (Filsafat Takwil: Studi Hermeneutika Al-Qur'an Muhy al-Din ibnu 'Arabi), yang dipublikasikan pada 1983.

Pada 1982, Nasr Hamid Abu Zayd dipromosikan sebagai asisten profesor, di tahun itu pula ia mendapatkan penghargaan 'Abd al-'Azīz al-Ahwānī untuk Humanitas karena konserannya pada humanitas dan budaya Arab. Kemudian antara 1985-1989, dia menjadi seorang profesor tamu pada Osaka University of Foreign Studies, Jepang. Pada 1987, masih di Jepang pula, dia dipromosikan sebagai *Associate Professor*. Periode Jepang tampaknya merupakan fase sangat produktif bagi Nasr. Dalam periode inilah, Nasr menyelesaikan bukunya *Mafhūm al-Nashsh: 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-Khithāb al-Dīnī* (Kritik atas Wacana Keagamaan).¹¹ Buah karyanya lainnya adalah *Al-Imam al-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Aidiyūliyyā al-Wasathiyyah* (Al-Imam al-Syāfi'ī dan Pendirian Ideologi Moderat) yang merupakan kritiknya atas pendiri mazhab hukum Islam Syafi'iyah, *Isykāliyyāt al-Qir'āh wa Aliyyāt al-Ta'wīl* (Problem Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi), *Al-Mar'ah fī al-Khithāb al-Azmah*

⁹ *Ibid.*, h. 18

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, hlm. 20

(Perempuan dalam wacana Krisis), *Al-Nashsh*, *Al-Sulthah*, *Al-Haqiqah* (Teks, Otoritas, Kebenaran), *Dawa'ir al-Khawf: Qir'ah fi Khithab al-Mar'ah* (Lingkaran Ketakutan: Pembacaan atas Wacana Perempuan).

Konsep 'Teks' Al-Qur'an

Kajian tentang tekstualitas al-Qur'an sebenarnya bukan merupakan hal baru. Pengkaji Qur'an muslim kontemporer semisal Mohammed Arkoun, Muhammad Shahour, Fazlur Rahman juga lekat dengan bahasan tersebut.¹² Di sini penulis hanya akan memfokuskan kajian tekstualitas al-Qur'an dalam pemikiran Nasr.

Istilah teks (*text, wording, phrase*) dalam bahasa Arab disebut *al-nass*. Dalam bahasa Arab klasik kata "*nass*" tersebut berarti "mengangkat" (*to raise, to lift*). Pada perkembangan selanjutnya, kata tersebut memiliki berbagai konotasi. Ia mengalami pergeseran konotasi secara semantik dari suatu yang bersifat fisik (*physical things*) kepada wilayah gagasan-gagasan (*field of ideas*).¹³ Namun perlu diketahui, bahwa kata *nass* itu sesungguhnya setara dengan apa yang disebut *text*. Untuk itu, sebuah pernyataan yang menegaskan bahwa "tidak diperkenankan untuk melakukan ijtihad ketika masih ada teks" (*la ijthad fi ma fih al-nass*), adalah sebagai prinsip yang menegaskan istilah teks kepada makna semantik klasik saja. Padahal prinsip itu tidak dapat digunakan pada wacana Islam kontemporer. Apabila prinsip dari pemaknaan tersebut diberlakukan, maka merupakan suatu bentuk manipulasi semantik, terutama ketika kata *nass* hanya diterapkan kepada al-Qur'an.¹⁴

"Teks" al-Qur'an sebagai pesan berarti bahwa masyarakat yang menjadi sasarannya adalah seluruh manusia, manusia yang terkait dengan sistem bahasa yang sama dengan teks, dan yang terkait dengan peradaban di mana bahasa tersebut dianggap sebagai sentralnya.¹⁵ Karena itu, penelusuran konsep teks oleh Nasr Hamid

¹² Fazlur Rahman berpendapat bahwa teks al-Qur'an secara keseluruhan adalah kata-kata Allah, namun ia juga berkait erat dengan personalitas Nabi. Lalu Arkoun, mengajukan distingsi tentang tekstualitas al-Qur'an, yaitu: 1) kata-kata Allah, 2) wacana al-Qur'an, 3) korpus tertutup resmi, dan 4) korpus-korpus tertafsir, yang pada gilirannya ia mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan korpus tertutup resmi yang tidak lebih dari sebuah fakta kultural. Sedangkan dalam bingkai pemikiran Shahrour, pemahaman terhadap wahyu dapat dilihat dalam kategorisasi yang dilakukannya.

¹³ Nasr Hamid Abu Zayd, *The Textuality of The Qur'an: an Introduction to the Translation*, (t. tp., t.th), h. 1 dalam Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd : Kritik Teks Keagamaan*, Cet. I, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), h. 93. Konotasi lain dari kata "*nass*" dalam perkembangan selanjutnya antara lain: *to fix, to lay down, appoint, stimulate, provide, specify, determine*, dan *define*. Lihat Hans Wer, *Dictionary of Modern Arabic Written*, (Beirut: Librarie du Liban, dan London: Mcdonald & Evans Ltd., 1994), h. 968.

¹⁴ *Ibid.*, h. 2

¹⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, diterj. dari *Mafhum al-Nash Dirasah fi Ulum al-Qur'an* oleh Khoirun Nahdliyyin, Cet. I, (Yogyakarta: LKIS, 2001), h. 69.

ini sesungguhnya bertujuan untuk *pertama*, menelusuri relasi dan kontak sistematis (*al-'alaqāt al-murakkabat*) antara teks dan kebudayaan yang mempengaruhi pembentukan teks tersebut. *Kedua*, teks sebagai bentuk dan kebudayaan.¹⁶ Pada tujuan yang kedua ini, pembahasan konsep teks difokuskan kepada aspek-aspek yang terkait dengan masalah kebudayaan dan tradisi, tepatnya masalah historisitas, otoritas, dan konteks.¹⁷

Kenyataan yang menunjukkan bahwa teks al-Qur'an senantiasa mempunyai hubungan dialektika dengan masyarakat Arab di masa pewahyuan merupakan hal nyata yang memberikan pengertian bahwa secara tidak langsung teks al-Qur'an dibentuk oleh realitas peradaban Arab yang ada di satu sisi, namun di sisi lain juga teks al-Qur'an berperan dalam perombakan peradaban lewat pesan atau konsep-konsep yang ditawarkan dari al-Qur'an itu sendiri. Jadi proses keduanya saling terkait, tidak bisa dipisahkan. Oleh karena proses inilah, lalu Nasr Hamid Abu Zayd mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya (*muntij al-tsaqāfi*). Ide dasar pemikiran tersebut berasumsi bahwa inspirasi al-Qur'an adalah Tuhan, akan tetapi ketika memasuki realitas semesta, wahyu tersebut tersejarahkan dan termanusiakan oleh "intervensi" budaya dalam bingkai sistem bahasa.¹⁸ Pernyataan nasr yang menuai banyak kritik dari kalangan penentangannya ini sesungguhnya merepresentasikan sisi kognitif pengertian al-Qur'an, yang bisa ditelusuri di antaranya melalui paradigma teori semiotik. Teks dapat dikatakan sebagai fiksasi atau pelebagaan sebuah wacana lisan. Sedangkan wacana dalam hal ini adalah aktivitas *sharing* pendapat atau pemikiran, dalam arti bahwa wacana merupakan medium bagi proses dialog antar berbagai individu untuk memperkaya wawasan dan pemikiran dalam rangka mencari kebenaran. Teks juga lebih dekat kepada konsep *langue* atau sistem tanda yang memisahkan dari *parole*, yaitu sebuah *event* (peristiwa) wacana. Oleh karena itu, teks cenderung kehilangan dimensi spontanitasnya karena subjek pembicara atau penulis tidak hadir. Namun, teks tetap menjadi bagian dari sebuah wacana yang hidup sehingga dengan demikian dibalik teks terdapat mata rantai psikologis yang perlu dipertimbangkan oleh pembacanya.¹⁹

¹⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al Nash...*, h. 28.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Nass, al-Sultat, al-Haqīqat: Al-Fikr al-Dīnī bain Irādat al-Ma'rifat wa Irādat al-Haiminat*, (Beirut: Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabi, 1994), h. 74.

¹⁹ Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 146-147 dalam Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan...*, h. 94.



Diagram Interaksi Subjek-Objek antara Teks dan Budaya²⁰

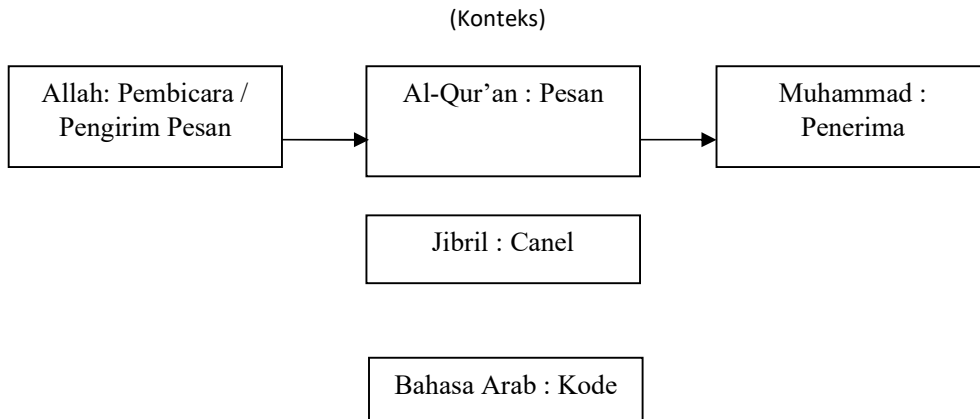
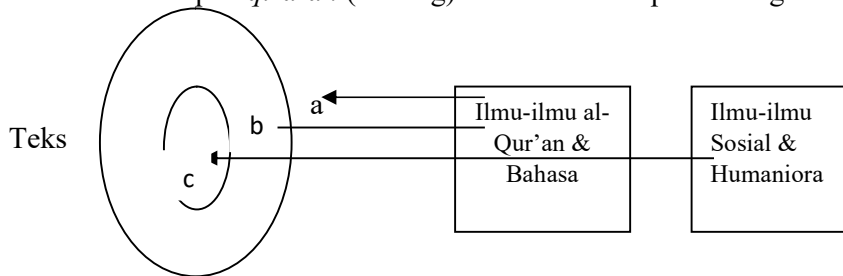


Diagram Tindak Komunikasi Wahyu²¹

Interpretasi Teks

Distingsi antara Ta'wil, Tafsir dan Talwin

Menurut Nasr Hamid, interpretasi adalah wajah lain dari teks.²² Teks al-Qur'an telah ditundukkan pada interpretasi sejak masa pewahyuannya, dan Muhammad adalah penafsir yang pertama. Nasr membedakan antara pembacaan (*qirā'ah*), tafsir dan ta'wil. Dia lebih memandang ta'wil merupakan interpretasi itu sendiri, sedangkan tafsir (*exegesis, commentary*) lebih berarti pada penjelasan dan klarifikasi. Adapun *qirā'ah* (reading) lebih bersifat lapis luar lagi.



Ket: a = makna permukaan, b = makna luar, c = makna dalam
 Diagram Perbedaan antara *Qirā'ah, Tafsir dan Ta'wil*²³

²⁰ Diagram mengutip dari Moch. Nur Ichwan, *Meretas....*h. 74.

²¹ Diagram mengutip dari *Ibid.*, h. 70

²² Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Nash...*, h. 11,, 247 dalam *Ibid.*, h. 78

²³ Diagram mengutip dari Moch. Nur Ichwan..., h. 81

Nasr lebih memilih terma *ta'wil* dari pada *tafsir*, sedangkan 'pembacaan' (reading, *qirā'ah*) kemudian sering ia pakai dalam pengertian *ta'wil*. Lebih lanjut, ia mengemukakan bahwa dalam *ta'wil* ini peran pembaca dalam pemahaman dan penguasaan makna teks adalah memang lebih signifikan ketimbang *tafsir*, karena itu pembaca harus mempunyai kesadaran untuk menghindari diri dari penundukan teks kepada kecenderungan ideologis subjektifnya.²⁴ Interpretasi yang cenderung kepada ideologis atau subjektivisme ini disebutnya sebagai *talwin* (mewarnai, memberi warna kepada teks).²⁵ *Ta'wil* menurut Nasr adalah sebuah pembacaan produktif (*qira'ah muntijah*) yang didasarkan atas prinsip epistemologis tentang objektivitas, sedangkan *talwin* adalah pembacaan ideologis-subjektif-tendensius (*qirā'ah mughridah*) atas teks. Namun Nasr Hamid Abu Zayd mengakui bahwa tidaklah ada "pembacaan yang bersih" (*qirā'ah barī'ah*) karena tidak ada pengetahuan yang berangkat dari ruang hampa, dan pembaca selalu dibatasi oleh horison pembacanya sendiri.²⁶ Namun, juga tidaklah berarti bahwa pembaca diperkenankan begitu saja untuk memaksakan kepentingan ideologis pragmatiknya terhadap makna dan signifikansi teks.²⁷ Objektivitas yang dapat direalisasikan dalam men-*ta'wil*-kan teks adalah objektivitas kultural yang bergantung pada masa dan tempat, bukan objektivitas mutlak yang sudah pasti hanyalah sekadar "ilusi" hasil kreativitas ideologi. Objektivitas kultural dapat terealisasi lewat upaya sungguh-sungguh pembaca dalam memakai semua sarana analisis melalui "sikap menceburkan diri" ke kedalaman teks dalam upaya menembus kedalamannya.²⁸

Makna dan Signifikansi

Pembicaraan mengenai 'makna' dan 'signifikansi' merupakan dua konsep sentral dalam teori hermeneutika Nasr Hamid. Pemahamannya tentang makna dan signifikansi secara umum diderivasi dari teori E.D. Hirsch, Jr., yaitu:

Bukanlah makna teks yang berubah, namun signifikansinya (yang berubah) bagi penulisnya. Perbedaan ini teramat sering diabaikan. *Makna* adalah

²⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Nash...*, h. 264 dalam *Ibid.*, h. 81

²⁵ Baik interpretasi ideologis maupun interpretasi subjektifis tidak disebut ilmiah bagi Nasr. Namun, ia terkadang menggunakan terma ideologi dalam pengertian yang ketat, yakni kesadaran suatu kelompok untuk melindungi kepentingan mereka berhadapan dengan kelompok lain dalam suatu masyarakat, dan terkadang dia menggunakan terma ini secara longgar ketika mengkritik interpretasi apa pun yang dalam pandangannya tidak mempunyai dasar di dalam teks yang diinterpretasikan. Dan dia juga menganggap bahwa klaim *tafsir* lebih baik dari pada *ta'wil* jika memang *ta'wil* tersebut diarahkan oleh motif-motif ideologis. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Nass, al-Sultat, al-Haqīqat...*, h. 99, Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*, (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1992), h. 63-64, dan Nasr, *The Textuality of The Qur'an...*, h. 43, 50-52.

²⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī...*, h. 143 dalam Moch. Nur Ichwan, *Op.cit.*, h. 85

²⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī...*, h. 142 dalam *Ibid.*, h. 86

²⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an... Op.Cit.*, h. 327

makna yang direpresentasikan oleh sebuah teks; ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan penggunaannya atas sebuah sekunsi tanda partikular; ia adalah apa yang dipresentasikan oleh tanda-tanda. *Signifikansi*, pada sisi lain, menamai sebuah hubungan antara makna itu dan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi, atau sesuatu yang dapat dibayangkan....Signifikansi selalu mengimplikasikan sebuah hubungan, dan satu kutub konstan yang tak berubah dari hubungan itulah apa yang dimaksud oleh teks. Kegagalan untuk mempertimbangkan perbedaan yang simpel dan esensial ini telah menjadi sumber kekacauan yang luar biasa dalam teori hermeneutika.²⁹

Menurut kutipan dari Hirsch di atas, makna adalah makna yang direpresentasikan oleh teks, sedangkan signifikansi adalah apa yang muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca. Lebih jelas lagi menurut Nasr, makna adalah “makna kontekstual original, yang hampir-hampir mapan (*fixed*) disebabkan oleh historisitasnya”, sedangkan signifikansi ‘bisa berubah’, *changeable*. Berdasarkan kategorisasi antara makna dan signifikansi ini, lalu Nasr mencoba mendefinisikan ‘tiga level makna pesan’ yang inheren di dalam teks-teks keagamaan, yaitu:

- a) Level pertama adalah makna yang hanya menunjuk kepada “bukti/fakta historis” (*syawāhid tāriḫiyyah*), yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis.
- b) Level kedua, makna yang menunjuk kepada “bukti/fakta historis” dan dapat diinterpretasikan secara metaforis.
- c) Level ketiga adalah makna yang bisa diperluas berdasarkan atas “signifikansi” yang dapat diungkap dari konteks sosio-kultural di mana teks itu berada.³⁰

Pada level terakhir di atas, makna haruslah diperoleh secara objektif, sehingga signifikansi dapat diturunkan darinya secara lebih valid. Namun, signifikansi tidak boleh merusak makna. Makna berdasarkan atas teks, sementara signifikansi berdasarkan atas pembaca dan proses pembacaan. Signifikansi memberikan ruang bagi subjektivitas pembaca yang diarahkan oleh makna yang objektif itu.³¹ Perbedaan level makna oleh Nasr Hamid tersebut, di sisi lain juga berarti bahwa makna suatu pesan tidak selalu menuntut ditariknya suatu signifikansi, seperti pada level makna yang pertama, karena ini hanya merupakan salah satu kemungkinan dari ketiga level makna di atas.

Level-Level Konteks

Kajian al-Qur'an sebagai teks tidak bisa dilepaskan dari aspek kesejarahan dan budaya di mana teks itu diturunkan. Maka sebenarnya antara teks dan konteks pada waktu itu memiliki hubungan dialektis: teks menciptakan konteks, persis sebagaimana

²⁹ E.D. Hirsch, Jr, *Validity in Interpretation*, New Haven and London: Yale University Press, 1967/1978, h. 8. *Italik oleh Hirsch, dalam Moch. Nur Ichwan....*, h. 89

³⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khithab al-Dīnī...*, h. 210.

³¹ *Ibid.*, h. 144-146

konteks menciptakan teks, sedangkan makna timbul dari pergesekan keduanya.³² Ada dua hal yang cukup mendasar dari proses pembentukan teks, yakni proses turun (*al-tanzil*) sampai kepada proses interpretasi (*al-ta'wil*) teks. Nasr Hamid mengarahkan pembahasan tersebut dengan menganalisis tingkatan-tingkatan konteks (*mustawiyat al-siyāq*) yang menurutnya sangat penting dalam memproduksi makna. Tingkatan-tingkatan konteks yang ia tawarkan sebagaimana disebutkan di dalam bukunya adalah:³³

لذلك نكتفي هنا بالتوفيق عند مستويات السياق المشتركة العامة (جدا, مثل السياق الثقافي الاجتماعي, والسياق الخارجي (سياق التخاطب والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء), والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل), وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل

Konteks-konteks yang disebutkannya itu meliputi: (1) konteks sosio-kultural (*al-siyāq al-tsaqāfi al-ijtimā'i*), (2) konteks eksternal (*al-siyāq al-khārijī* atau *al-siyāq al-takhāṭub*), (3) konteks internal (*al-siyāq al-dākhilī*), (4) konteks bahasa (*al-siyāq al-lughawī*) dan (5) konteks pembacaan atau penakwilan (*al-siyāq al-qirā'ah* atau *al-siyāq al-ta'wīl*).

Tawaran Nasr ini pada dasarnya sama dengan kerangka teori yang dibangun semiotika, sebagaimana diakui oleh Nasr Hamid sendiri.

Konteks sosio-kultural (*al-siyāq al-tsaqāfi al-ijtimā'i*), terdiri dari aturan sosio-kultural dengan semua konvensi, adat kebiasaan, dan tradisinya yang terekspresikan dalam bahasa teks itu. Bahasa sebagai alat penyampaian pesan dari teks-teks keagamaan merupakan jawaban terhadap pertanyaan tentang kemampuan masa kini untuk memahami logika masa silam. Singkatnya, dalam hal ini teks akan senantiasa menjadi dari struktur budayanya (*bunyat al-tsaqāfat*), namun demikian ia bukan semata-mata refleksi dari kebudayaan itu. Khusus dengan teks al-Qur'an, teks tersebut telah berpartisipasi membentuk bahasa yang khusus – dengan sifatnya sebagai teks – yang melakukan transformasi budaya dari tingkat pemikiran yang sederhana kepada yang lebih agung.

Kemudian **konteks eksternal (*al-siyāq al-khārijī*)** adalah konteks yang menggambarkan konteks percakapan (*al-siyāq al-takhāṭub*) yaitu hubungan komunikasi antara *qāil* (yang berbicara) dengan penerima pesan (*al-mutalaqqī*). Nasr menamakan konteks ini dengan konteks pewahyuan (*siyaq al-tanzil*) karena didasarkan pada fakta, bahwa al-Qur'an diwahyukan secara berangsur-angsur dan tiap penurunan mempunyai konteksnya sendiri-sendiri, dan fakta bahwa ada variasi dalam

³² Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Imam al-Syāfi'i wa Ta'sis al-Aidulujjiyyat al-Wasathiyyat*, (Kairo: Maktabat al-Madbuli, 1996), cet. II, h. 407

³³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Nass, Al-Sultat, Al-Haqiqat....*, h. 96

level perkataan (*mustawiyat al-khithab*) yang disebabkan karena perbedaan partner percakapan dari masing-masing bagian teks itu, seperti: Nabi (penerima pesan pertama), manusia secara umum, orang-orang yang beriman, orang-orang kafir, para istri Nabi, perempuan muslim, perempuan secara umum, dan sebagainya. Konteks percakapan ini memang telah hilang, namun dapat ditemukan kembali dalam struktur bahasa teks.³⁴

Konteks yang ketiga, yaitu **konteks internal** (*al-siyāq al-dākhilī*) atau bisa juga disebut dengan **isi wacana**. Konteks ini berkaitan dengan ketakintegritas struktur teks dan pluralitas level wacananya. Dalam hal ini seorang pembaca haruslah mengenali level wacana yang dihadapinya. Misalnya, wacana cerita (*siyāq al-qishshah*) berbeda dalam pengertian dan penekanan dari wacana perintah dan larangan (*al-amr wa al-nahy*), wacana hiburan dan intimidasi (*al-targhīb wa tarhīb*), debat dan kontes (*al-jadal wa al-sijāl*), janji dan ancaman (*al-wa'd wa al-wa'id*), ancaman dan peringatan (*al-tahdīd wa al-indzār*) dan sebagainya. Selain itu, terdapat pula konteks penyifatan (*siyāq al-washf*) seperti sifat neraka dan surga, konteks keyakinan-keyakinan dan pensyariatan (*siyāq al-'aqā'id wa al-tasyrī'at*) yang banyak digunakan oleh para ulama ushul fiqh dalam memperbincangkan masalah kehalalan, kebolehan, keharaman, sesuatu yang dibenci, dan sesuatu yang dianjurkan.³⁵ Dalam menghadapi beberapa karakter konteks tersebut, ilmu balaghah dengan beberapa dari bagian-bagiannya seperti *al-kināyat*, *al-tasybīh*, *al-tamtsīl*, *al-isti'ārat*, *majaz* dan sebagainya merupakan salah satu perspektif yang dapat digunakan.³⁶ Di bagian konteks yang ketiga ini, juga masuk di dalamnya dengan apa yang disebut di kalangan ulama al-Qur'an sebagai munasabat antara ayat dan surat, di mana mereka berhenti sebatas pada pengungkapan keterkaitan gagasan dan bahasa serta upaya pengambilan hikmahnya saja. Bagian ini dikategorikan Nasr sebagai level pertama dari konteks ketiga ini (*siyaq al-dākhilī*), yaitu level yang memuat susunan bagian-bagian al-Qur'an (*tartīb al-ajzā'i*), sedangkan level yang kedua adalah tentang wacana al-Qur'an (*al-qaul dzātih*, atau *siyāq al-khithāb*) sebagaimana yang sudah disebutkan di atas.³⁷

Konteks keempat, yaitu **konteks linguistik** atau **bahasa** (*al-siyāq al-lughawī*) atau disebut juga **konteks narasi**. Konteks ini membawa kepada pemahaman langsung terhadap makna-makna gramatik. Dengan mengutip Abdul Qahir al-Jurjani, Nasr menjelaskan bahwa *al-siyāq al-lughawī* merupakan analisis terhadap fenomena-fenomena style (*al-zawāhir al-uslūbiyyah*) pada tingkatan *jumlah* (kalimat), seperti

³⁴ *Ibid...*, h. 103-106

³⁵ *Ibid.*, h. 104-108

³⁶ *Ibid.*, h. 106-107

³⁷ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid...*, h. 108

fenomena *al-taqdīm*, *al-ta'khīr*, *al-hazf*, *al-idzmār* dan hubungan antarkalimat. Namun, analisis konteks ini tidak berhenti pada persoalan gaya-gaya bahasa atau terkait semata dengan kaidah-kaidah lughawi, tetapi juga berusaha menyingkap ‘makna yang tersembunyi’ (*al-dalālat al-maskūt ‘anhā*) dari struktur wacana. Maksud yang ‘tersembunyi’ di sini tidak sebagaimana dipahami oleh para ulama fiqih dengan “indikasi signifikan” (*dalālat al-fahwa*) atau “gramatika wacana” (*lahn al-khitāb*), tetapi diartikan Nasr Hamid sebagai level yang lebih luas yang menyingkap konteks yang berkaitan dengan beberapa faktor ekstern berbarengan dengan makna konteks linguistik yang tersebutkan (*al-manthūq*).³⁸ Gambaran tentang konteks linguistik (narasi) ini, oleh Nasr dapat ditelaah dalam Q.s. al-Jinn. Secara eksplisit surat tersebut telah menggambarkan jin secara nyata, yang sebenarnya hal tersebut tidaklah membutuhkan suatu ketetapan tentang eksistensi jin, akan tetapi eksistensinya di dalam teks sebenarnya berhubungan dengan realitas nalar kebudayaan di luar teks, yakni sifat kemanusiaan jin dengan pembagian mereka kepada kelompok mukmin dan kelompok kafir, juga sifat mendengarnya mereka terhadap al-Qur’an, telah mendasari pergeseran dan perubahan dengan nalar kebudayaan yang semata-mata mengenal bahwa jin adalah makhluk supranatural belaka.

Konteks yang terakhir, yaitu **konteks pembacaan** (*al-siyāq al-qirā’ah*) atau disebut dengan **interpretasi**. Pembacaan atau penafsiran pada bagian ini bisa dikatakan sebagai salah satu konteks. Menurut Nasr Hamid, konteks pembacaan merupakan bagian dari keseluruhan sistem konteks, dan merupakan bagian dari struktur teks. Namun, pembacaan itu sendiri terbentuk sebagai struktur tersendiri dari tingkatan pembacaan. Nasr membaginya kepada dua hal: (1) kondisi pembaca itu sendiri (*ahwāl al-qāri’*), dan (2) beragamnya pembacaan (*al-qurra*), yang muncul disebabkan perbedaan pada aspek pemikiran dan ideologi.³⁹ Oleh karena itu, dalam konteks ini muncul problem, antara lain hasil interpretasi sangat tergantung dengan temporalitas sang pembaca atau penafsir, dan si pembaca harus melakukan transformasi wacana dari suatu fase peradaban tertentu (*marhalat hadāriyyat*) kepada peradaban yang lain, juga melakukan transformasi makna dari suatu bahasa asli (*al-lughah al-ashliyyah*) kepada bahasa lain.⁴⁰ Maka dalam hal ini sangat bisa terjadi perbedaan antar para pembaca (interpreter), yang kemungkinan dapat disebabkan dari perbedaan cara pembacaan. Beberapa bidang ilmu pengetahuan pun kemudian menjadi sangat berpengaruh terhadap proses pembacaan ini.

³⁸ *Ibid.*, h. 111

³⁹ *Ibid.*, h. 114-115

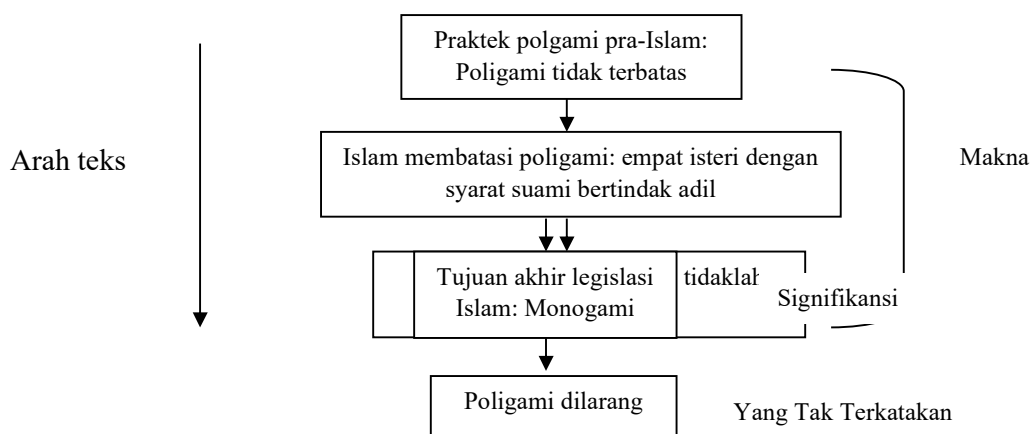
⁴⁰ *Ibid.*, h. 115

Aplikasi Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd Poligami

Poligami menjadi salah satu isu yang penting dan sering dibahas dalam pembaruan tema-tema Islam. Ayat al-Qur'an yang selalu dijadikan rujukan untuk membincang tema ini adalah Q.s. al-Nisa' ayat 3: "Jika kalian takut 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 (terhadap mereka), maka seorang saja, atau yang dimiliki tangan kananmu (budak perempuan atau tawanan perang). Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada perbuatan yang tidak aniaya." (Q.s. al-Nisa' (4): 3).

Nasr Hamid mendiskusikan ayat poligami di atas dalam tiga langkah. *Pertama*, konteks teks itu sendiri. Dalam hal ini, teks dilihat dari aspek linguistik. Kajian linguistik atas teks meniscayakan keterlibatan semua kajian yang berkenaan dengan konteks teks, meliputi sosio-kultural dan konteks bahasa teks. Maka, juga niscaya merambat ke kajian semiotika, yang di dalamnya kita kenal konsep *langue* (bahasa) dan *parole* (ujaran). Pemahaman akan konsep *langue* dan *parole* akan membantu kita lebih memahami konteks teks. Ini termasuk langkah *kedua*. Langkah *ketiga* yaitu, memandang teks secara terbuka. Maksudnya, tidak menjadikan pemahaman tekstual terhadap teks sebagai *kaidah* atau pedoman. Dalam arti pemahaman yang bersifat eklektif tetapi tidak mempermudah. Bilangan batasan poligami yang sampai empat tidak berarti pembolehan secara mentah poligami. Poligami juga tidak pula masuk dalam bab pelarangan (pengharaman) terhadap hal yang dibolehkan. Ia adalah sebuah *hukm* yang tidak bisa dijadikan *qa'idah*.⁴¹

Interpretasi tentang Poligami oleh Nasr Hamid Abu Zayd⁴²



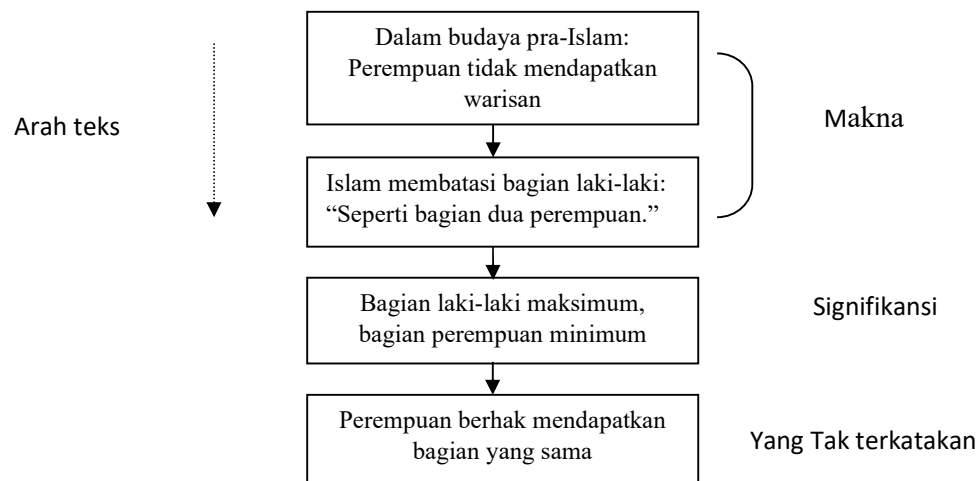
⁴¹ Namun pada kesimpulannya, Nasr memunculkan *al-maskut 'anhu* dari teks tentang poligami adalah dilarang (lihat bagan). Hemat penulis, *al-maskut 'anhu* memang sesuatu yang sangat abstrak dan tinggi sehingga sangat sulit dicapai oleh manusia, maka wajar Nasr menyimpulkan poligami 'dilarang'.

⁴² Bagan dikutip dari Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an.....*, h. 143

Hak Waris Perempuan

Tentang pembagian waris antara laki-laki dan perempuan disebutkan dalam Q.s. al-Nisa': 7-11. Bagian perempuan yang disebutkan dalam ayat tersebut setengah dari bagian laki-laki menurut Nasr perlu ditarik makna konteksnya. Mekanisme interpretasi teks waris ini sama seperti mekanisme interpretasi teks poligami, yaitu menarik makna teks sampai ke level konteks makna ketiga.

Interpretasi tentang Hak Waris Perempuan⁴³



Perbudakan

Lembaga perbudakan tidak lagi menjadi bagian dari sistem sosial ekonomi masyarakat kontemporer. Namun, problem perbudakan ternyata masih tersisa, karena, dalam konteks Islam, terdapat sejumlah teks al-Qur'an yang menyebutkan bahkan memberikan aturan-aturan yang terkait dengan perbudakan ini. Dalam pernikahan misalnya, al-Qur'an memperkenankan bagi laki-laki muslim untuk memiliki istri budak perempuan di samping empat istri yang dimilikinya (lihat Q.s. al-Nisa': 3). Dalam kasus perzinahan, seorang budak perempuan dihukum dera setengah dari deraan yang diperuntukkan bagi perempuan merdeka yang berzina. Selain itu, salah satu denda (*kaffarat*) dari dosa-dosa tertentu adalah dengan membebaskan budak.⁴⁴ Nasr Hamid menolak interpretasi literal (*dalālah al-harfīyyah*) kata *'ubudīyyah* para Islamis, yang merepresentasikan Tuhan sebagai tuan, raja yang memiliki singgasana, kursi, bala tentara, dan sebagaimana dan manusia sebagai budaknya.⁴⁵

⁴³ *Ibid.*, h. 148

⁴⁴ *Ibid.*, h. 130

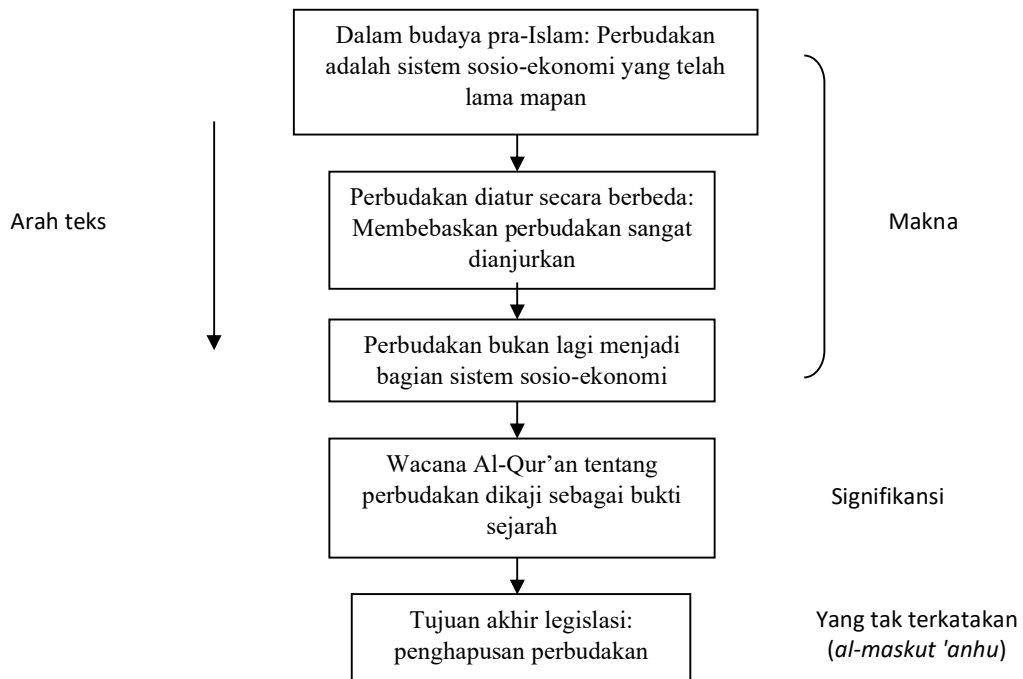
⁴⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd Khitab al-Dīni...*, h. H. 208 dalam *Ibid.*, h. 131

Menurut Nasr, teks al-Qur'an mengenai perbudakan mempunyai level makna kedua, yakni ia harus diperlakukan sebagai bukti historis (*syawāhid al-tārīkhiyyah*) yang bisa diinterpretasikan secara metaforis. Nasr mencoba menganalisis kata 'ubudiyyah' dan jenis-jenis kata lainnya yang dipergunakan buku-buku fiqh Islam untuk menunjuk perbudakan, seperti *yamīn*, *jāriyah*, *amat*, *raqabah*, dan *riqq*. Dengan merujuk pada Abd al-Qahir al-Jurjani, Nasr berargumen bahwa kata 'ubudiyyah sedang mengalami sebuah transformasi makna metaforis (*al-tahawwul al-dalāli al-majāzi*), atau transformasi pemaknaan non-intrinsik (*naql ghair al-lāzim*) yang mempertahankan hubungan antara *haqīqah* (makna sesungguhnya) dan *majāz* (makna metaforis).

Transformasi Makna 'Ubudiyyah



Interpretasi tentang Perbudakan:



SIMPULAN

Al-Qur'an dalam wujudnya sebagai teks, memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi mendalam. Teks al-Qur'an – dalam bentuknya yang menggunakan bahasa Arab – sebagai cara yang ditempuh oleh Tuhan dalam menyampaikan pesan transenden-Nya tentu saja meliputi segala perkembangan pengetahuan manusia. Karena itu, tak mengherankan, jika teks al-Qur'an dalam perkembangan studi al-Qur'an kontemporer pengkajiannya melibatkan segala perkembangan ilmu, termasuk ilmu bahasa, yang dalam hal ini adalah teks sebagai bagiannya. Setiap pilihan kata yang ditata dalam al-Qur'an oleh sang Penuturnya tiada yang tanpa maksud. Karena itu, apa yang dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd dalam kajiannya terhadap al-Qur'an memberikan kontribusi bagi khazanah studi al-Qur'an. Dengan melacak perkembangan makna teks dan mensinergikannya dengan teori-teori dalam bidang linguistik dan semiotik, ia mampu membantu memberikan wawasan kepada pembaca untuk memahami bahasa dari pesan-pesan teks keagamaan umat muslim.

DAFTAR PUSTAKA

- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Jr, E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven and London: Yale University Press, 1967/1978.
- Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Latief, Hilman, *Nasr Hamid Abu Zayd : Kritik Teks Keagamaan*, Cet. I, Yogyakarta: Elsaq Press, 2003.
- Shepard, William, *Sayyid Quthb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden [dll.]: E.J. Brill, 1996.
- Wher, Hans, *Dictionary of Modern Arabic Written*, Beirut: Librarie du Liban, dan London: Mcdonald & Evans Ltd., 1994.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, diterj. dari *Mafhūm al-Nash Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān* oleh Khoirun Nahdliyyin, Cet. I, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- _____, *The Textuality of The Qur'an: an Introduction to the Translation*, t. tp., t.th.
- _____, *Mafhūm al-Nās: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Al-Markaz al-Saqāfi al-'Arābi, 2000.

_____, *Al-Imam al-Syāfi'i wa Ta'sis al-Aiduljiyyat al-Wasathiyyat*, Kairo: Maktabat al-Madbuli, 1996.

_____, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*, Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1992.

_____, *Al-Nass, al-Sultat, al-Haqīqat: Al-Fikr al-Dīnī bain Irādat al-Ma'rifat wa Irādat al-Haiminat*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1994.