

# Studi Kritis atas Teori Ma'nā-cum-Maghzā dalam Penafsiran al-Qur'an

Asep Setiawan<sup>\*</sup>

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta  
Email: [elfaqiehy89@gmail.com](mailto:elfaqiehy89@gmail.com)

## Abstract

*This article tries to discuss the discourse of the necessity of the application of the hermeneutic method in Qur'anic studies with the theory of interpretation ma'nā-cum-maghzā offered by Muslim scholars in Yogyakarta. In conclusion, the efforts of the initiators of the hermeneutic of the Qur'an to make hermeneutics be one approach and partners in the study of the Qur'an is an effort that needs to be appreciated, and the goal is to develop Islamic Studies (particularly the study of the Qur'an). The interpretation of the Qur'an with the theory ma'nā-cum-maghzā, is a method of interpretation of the results of elaboration. If this theory is applied in the interpretation of the Qur'an, it will produce a relative interpretation, or tentative interpretation, and dynamic one that always demands a change in accordance with the age, social and cultural backgrounds. Its implication is no final interpretation. So, Muslims will not ever understand absolutely the truth of the content in Qur'an, because it is dynamic and constantly changing. However, taking into account the assumptions and implications, hermeneutics is not appropriate to be applied in the study of the Qur'an. If it applied to interpret the Qur'an, then it will lead to confusions and doubts. This is because it departed from skepticism and relativism, equating the Qur'anic text as plain texts, requiring uncertainty meanings and relative-tentative interpretations.*

**Keywords:** *Hermeneutics, Ma'nā-cum-Maghzā, Interpretation, Qur'anic Studies, the School of Yogy.*

## Abstrak

*Tulisan ini berusaha membahas wacana terkait keharusan menerapkan metode hermeneutika dalam studi al-Qur'an dengan menggunakan teori ma'nā-cum-maghzā yang ditawarkan kepada para cendekiawan Muslim di Yogyakarta. Bisa ditarik kesimpulan, upaya-upaya para penggagas cara penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan metode hermeneutik ini untuk menjadikannya sebagai sebuah pendekatan*

---

<sup>\*</sup> Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Jl. Lingkar Selatan, Kasihan, Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta, 55183. Telp: (+62274) 387656.

anyar untuk menelaah al-Qur'an merupakan sebuah upaya yang ingin diapresiasi. Tujuannya untuk mengembangkan kajian keislaman (secara khusus di bidang studi al-Qur'an). Penafsiran al-Qur'an dengan teori ma'nā-cum-maghzā, merupakan metode penafsiran hasil dari elaborasi. Jika teori ini diaplikasikan dalam penafsiran al-Qur'an, maka akan menghasilkan penafsiran yang relatif, tentatif, dan dinamis yang selalu menuntut perubahan sesuai dengan semangat zaman dan latar belakang sosial dan budaya. Implikasinya, tidak ada penafsiran yang final. Maka umat Islam pun tidak akan pernah memahami secara pasti kebenaran ajaran atau kandungan kitab sucinya, karena ia dinamis dan senantiasa berubah. Dengan memperhatikan asumsi dan implikasinya, hermeneutika tidak sesuai untuk diterapkan dalam studi al-Qur'an. Jika ia diterapkan untuk menafsirkan al-Qur'an, maka akan membuahkan kebingungan dan keragu-raguan. Hal ini dikarenakan ia bertolak dari skeptisisme dan relativisme, menyamakan teks al-Qur'an sebagaimana teks-teks biasa, menghendaki ketidakpastian makna dan penafsiran yang relatif dan tentatif. Dengan metode hermeneutika ma'nā-cum-maghzā, maka konsekuensinya akan mendekonstruksi hukum-hukum Islam yang tertuang dalam al-Qur'an dan menjungkirbalikkan struktur epistemologi Islam.

**Kata Kunci:** Hermeneutika, Ma'nā-cum-Maghzā, Penafsiran, Studi al-Qur'an, Mazhab Yogyakarta.

## Pendahuluan

Dewasa ini, ada kecenderungan di kalangan para pemikir Muslim kontemporer untuk menjadikan hermeneutika sebagai mitra,<sup>1</sup> pendekatan,<sup>2</sup> atau bahkan sebagai pengganti ilmu tafsir al-Qur'an.<sup>3</sup> Kecenderungan ini, dilatarbelakangi oleh beberapa alasan, seperti al-Qur'an dikatakan merupakan refleksi dari dan respons atas kondisi sosial, budaya, ekonomi, dan politik masyarakat Arab Jahiliyah abad ke-7 Masehi<sup>4</sup> yang primitif dan patriarkis.<sup>5</sup> Ilmu-ilmu al-Qur'an (*ulūm al-Qur'ān*) dianggap tidak punya variabel kontekstualisasi.<sup>6</sup> Metodologi tafsir ulama klasik, diasumsikan terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik, terlalu memberhalakan teks dan meng-

<sup>1</sup> Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 175.

<sup>2</sup> M. Amin Abdullah, dalam kata pengantar buku, Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogyakarta*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), xxiii.

<sup>3</sup> M. Zainal Abidin, "Ketika Hermeneutika Menggantikan Tafsir al-Qur'an", *Republika*, 24 Juni 2005.

<sup>4</sup> Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an...*, xv.

<sup>5</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 3.

abaikan realitas.<sup>7</sup> Tafsir klasik, dinilai tidak memiliki teori solid yang mempunyai prinsip-prinsip yang teruji dan terseleksi.<sup>8</sup> Paradigma tafsir klasik, dianggap memaksakan prinsip-prinsip universal al-Qur'an dalam konteks apapun ke dalam teks al-Qur'an. Akibatnya, pemahaman yang muncul cenderung tekstualis dan literalis.<sup>9</sup> Tafsir-tafsir klasik dinilai tidak lagi memberi makna dan fungsi yang jelas dalam kehidupan umat Islam dan turut melanggengkan *status quo* serta kemerosotan umat Islam secara moral, politik, dan budaya.<sup>10</sup> Dengan demikian, menurut mereka, dekonstruksi sekaligus rekonstruksi metodologi penafsiran al-Qur'an perlu dilakukan. Pada tahap selanjutnya, hermeneutika merupakan sebuah keniscayaan dan satu-satunya pilihan (*the only alternative*),<sup>11</sup> sebagai solusi untuk menjembatani 'kebuntuan' dan 'krisis' *'ulūm al-Qur'ān* dan tafsir klasik yang sudah tidak relevan lagi dengan konteks dan semangat zaman saat ini.<sup>12</sup>

Benarkah bahwa ilmu tafsir dan juga kitab-kitab tafsir klasik sudah tidak relevan lagi, sehingga perlu adanya hermeneutika sebagai metode tafsir alternatif? Padahal terbukti bahwa para tokoh yang mengaplikasikan metode tersebut dalam penafsiran al-Qur'an, telah memunculkan banyak kontroversi dalam dunia Islam? Sesuikah hermeneutika diterapkan ke dalam studi al-Qur'an dengan menempatkan Islam dalam konteks sejarah, sehingga banyak ajaran Islam yang dianggap *out of date* yang perlu di-*update* supaya bisa berubah dan sesuai dengan realitas zaman? Terkait dengan hal tersebut, maka tulisan yang ringkas dan sederhana ini, mencoba untuk mengeksplorasi sekaligus memberikan beberapa catatan atas metode hermeneutika yang berkembang di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tepatnya pada penerapan teori penafsiran *ma'nā-cum-maghzā*.

<sup>6</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 19-20.

<sup>7</sup> Ulil Abshar Abdalla, dkk, *Metodologi Studi al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), 140.

<sup>8</sup> Hasan Hanafi, *Hermeneutika al-Qur'an?*, Terj. Yudian Wahyudi, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2010), 80-81.

<sup>9</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 55.

<sup>10</sup> M. Amin Abdullah, dalam kata pengantar buku, Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, (Jakarta: Teraju, 2002), xxv-xxvi, 10.

<sup>11</sup> M. Zainal Abidin, "Ketika Hermeneutika...".

<sup>12</sup> M. Amin Abdullah, dalam kata pengantar buku, Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), xii.

### Perpaduan *Islamic Studies* dan *Religious Studies*

Salah satu hal yang dipersoalkan oleh para penggagas hermeneutika al-Qur'an adalah perlunya memadukan tradisi ilmu dalam *Islamic Studies* (Studi Islam) dan *Religious Studies* (Studi Agama) kontemporer. Dalam kata pengantar di buku *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, Amin Abdullah menyatakan bahwa problem yang bersifat metodologis atau epistemologis dari 'ulūm al-Qur'ān adalah ketertutupannya terhadap kontribusi metodologis ilmu-ilmu modern (terutama ilmu sosial, humaniora, dan filsafat ilmu) dalam diskusi penafsiran al-Qur'an.<sup>13</sup> Selama ini, ilmu-ilmu tersebut hanya dipandang sebagai ilmu bantu (bukan suatu hal yang signifikan dan menentukan).<sup>14</sup> Padahal, menurut Kaelan, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, membawa pengaruh yang cukup besar terhadap upaya mengkaji al-Qur'an.<sup>15</sup> Terlebih lagi, kontribusi metodologis ilmu linguistik modern, semiotic, dan hermeneutik sangat berperan dalam pengembangan diskusi studi al-Qur'an.<sup>16</sup> Oleh karena itu, menurut Amin Abdullah, menginterkoneksi *Islamic Studies* dengan *Religious Studies* kontemporer adalah sebuah keniscayaan.

Terkait dengan hal di atas, Sahiron Syamsuddin berasumsi bahwa hermeneutika dapat diaplikasikan ke dalam ilmu tafsir dan bahkan dapat memperkuat metode penafsiran al-Qur'an. Ia berargumen bahwa, *pertama*, secara terminologi, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang "seni menafsirkan") dan ilmu tafsir, pada dasarnya tidak berbeda. Keduanya mengajarkan bagaimana memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat. *Kedua*, yang membedakan antara keduanya adalah sejarah kemunculannya, ruang lingkup, dan objek pembahasannya. Menurutnya, hermeneutika mencakup seluruh objek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa dan teks). Sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Dengan

<sup>13</sup> Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an...*, xix. Lihat pula, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 93-94.

<sup>14</sup> Hendar Riyandi, *Tafsir Emansipatoris; Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 227.

<sup>15</sup> Kaelan M.S., "Kajian Makna al-Qur'an, (Suatu Pendekatan Analitika Bahasa)" dalam Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an...*, 65.

<sup>16</sup> Hilman Latif, "Kritisisme Tekstual dan Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks al-Qur'an" dalam Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an...*, 85.

demikian, menurutnya teks sebagai objek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir. Terakhir, meski objek utama ilmu tafsir adalah al-Qur'an dan objek utama hermeneutika adalah Bibel, akan tetapi keduanya sama-sama mengomunikasikan pesan Ilahi kepada manusia dengan bahasa manusia, sehingga dapat diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir.<sup>17</sup>

Upaya 'menginterkoneksi' atau 'menyintesis' ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu dari tradisi selain Islam dalam rangka mengembangkan disiplin-disiplin ilmu dalam kajian Islam dan untuk menghilangkan dikotomi antar keduanya, adalah hal yang perlu diapresiasi. Namun, yang perlu dipikirkan adalah apa, mengapa, dan bagaimana dua disiplin ilmu tersebut dihubungkan dan diintegrasikan. Jika yang dimaksud upaya tersebut adalah mendialogkan ilmu-ilmu keislaman dalam arti 'mengadaptasikan' dan 'mengadopsi' perkembangan baru ilmu-ilmu sosial-humaniora Barat yang kemudian mengawinkan keduanya, dan mengembangkannya<sup>18</sup> tanpa ada konsep yang jelas, maka perlu dipertanyakan realisasi dan implikasinya.<sup>19</sup> Upaya tersebut bisa berdampak pada kerancuan (*confusion*) konsep ilmu keislaman itu sendiri.

Dalam tradisi Islam, menyintesis ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu dari tradisi selain Islam, atau lebih tepatnya adalah proses Islamisasi, sebenarnya telah dilaksanakan pada abad kejayaan Islam. Di mana pada saat itu, cendekiawan Muslim berhadapan dengan ilmu-ilmu asing, seperti Yunani, Persia, India, Mesir, dan sebagai-

---

<sup>17</sup> Dalam upayanya menyintesis hermeneutika dengan ilmu tafsir, menurut Sahiron Syamsuddin teori hermeneutika yang *applicable* adalah teori hermeneutika Gracia dan Gadamer. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 72-73, 76.

<sup>18</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, 146-148; Lihat juga, M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 103.

<sup>19</sup> Menurut Kaelan, sebelum membahas lebih lanjut tentang hubungan integratif antara ilmu dengan Islam, maka penting untuk dibedakan pengertian Islam sebagai dogma dan sebagai sistem pengetahuan (*knowledge system*). Selain itu, menurutnya, juga perlu dibedakan antara *knowledge* sebagai pengetahuan biasa (sehari-hari) dan *scientific knowledge* sebagai *science* (ilmu). Sesuatu yang perlu diluruskan adalah kesalahan pola keilmuan di kalangan orientalis yang kemudian diikuti oleh para cendekiawan Muslim. Yakni, mereka menetapkan Islam di sisi ilmu pengetahuan, yaitu dengan munculnya *Islamic Studies*. Hal ini, menurut Kaelan mengandung pengertian bahwa Islam hanya diletakkan sebagai objek materi ilmu pengetahuan, padahal di samping sebagai objek material, Islam juga menjadi objek formal. Dengan menempatkan Islam sebagai objek ilmu pengetahuan, tegas Kaelan, maka sebenarnya tidak akan pernah terwujud *body of knowledge* ilmu-ilmu keislaman. Dengan demikian, tidak akan pernah terwujud cita-cita *Reintegrasi Teoantroposentris-Integralistik*

nya.<sup>20</sup> Proses tersebut adalah lumrah dan wajar.<sup>21</sup> Namun perlu digarisbawahi bahwa proses tersebut, seperti yang digambarkan oleh Seyyed Hossein Nasr adalah ibarat proses pencernaan. Ketika tubuh menelan dan mencerna seluruh makanan, maka bisa berakibat fatal bagi kesehatan, yang perlu dicerna oleh tubuh adalah gizi-gizinya saja dan tidak semuanya.<sup>22</sup> Begitu pula dengan proses Islamisasi ini, yang diambil hanyalah yang seirama dengan ajaran Islam yang nantinya juga akan diintegrasikan dengan konsep-konsep dasar dalam pandangan hidup Islam.<sup>23</sup>

Ilmu dan prinsip-prinsip epistemologi dalam Islam, lahir dari pandangan hidup Islam yang diawali dari tradisi intelektual Islam, bukan konsep-konsep atau tradisi dari luar Islam.<sup>24</sup> Dalam hubungannya dengan hermeneutika, dari aspek perkembangan historisnya, ia berasal dari tradisi Kristen, Barat, dan juga tradisi filsafat, sehingga tidak mustahil mengusung ideologi dan nilai-nilai yang tidak sesuai dengan Islam. Kemunculan hermeneutika berawal dari trauma umat Kristen saat itu terhadap otoritas gereja dan problem teks Bibel.<sup>25</sup> Di sisi lain, pada mulanya kajian hermeneutika berkuat pada wilayah teologis yang kemudian bergeser memasuki diskusi filsafat. Ketika ia masuk ke dalam kajian filsafat, maka tradisi intelektual Barat dengan segenap nilai pandangan hidupnya yang sekuler dan anti agama, ikut memberikan makna baru terhadap hermeneutika. Pada saat itu, ia sudah

---

seperti yang digagas oleh Amin Abdullah tentang integrasi epistemologis Islam dan ilmu pengetahuan. Lihat, Kaelan M.S., "Membuka Cakrawala Keilmuan" dalam kata pengantar buku Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, Cet. V, 2008), 10.

<sup>20</sup> Pada saat itu, para intelektual Muslim tidak hanya menerjemahkan, atau mengadopsi begitu saja tanpa *reserve* karya-karya Yunani. Mereka mengkaji karya tersebut, memberi komentar, memodifikasi, dan mengasimilasikannya dengan ajaran Islam. Lihat, Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 6. Lihat pula Hamid Fahmy Zarkasy, *Peradaban Islam: Makna dan Strategi Pembangunannya*, (Ponorogo: CIOS, 2010), 22.

<sup>21</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi dalam kata pengantar buku, Adnin Armas, *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*, (Ponorogo: CIOS, 2007), xi.

<sup>22</sup> Syamsuddin Arif, "Sains di Dunia Islam: Telaah Historis Sosiologis", *Islamia*, VI, Juli-September 2005, 86.

<sup>23</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi dalam kata pengantar buku, Adnin Armas, *Krisis Epistemologi...*, xi.

<sup>24</sup> Alparslan Acikgenc, *Islamic Science, Towards Definition*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 73.

<sup>25</sup> Secara konseptual, hermeneutika yang diadopsi oleh para teolog Kristen sangat khas dalam konteks Bibel. Sebagai suatu teks, Bibel dianggap memiliki banyak *author*. Hal

bukan lagi metode interpretasi kitab suci. Jika metode tersebut diaplikasikan untuk kajian al-Qur'an, maka ia akan merusak sendi-sendi agama, karena agama disubordinasikan di bawah filsafat. Sebagai metode filsafat, hermeneutika sarat dengan *presupposisi* epistemologis yang bersumber pada konsep realitas dan kebenaran dalam perspektif Barat. Ia tidak mempertimbangkan aspek-aspek realitas yang bersifat metafisis, kosmologis, dan ontologis.<sup>26</sup>

Di samping itu, metodologi humaniora Barat jika diterapkan untuk mengkaji Islam, maka akan menimbulkan dampak buruk. Di antaranya, akan terjadi sinkretisme dan eklektisme metodologi. Di sisi lain, sebagian besar metodologi Barat, lebih menyukai cara generalisasi dan kajiannya tidak pernah mengenal tahapan final,<sup>27</sup> sehingga hasilnya adalah kerancuan (*confusion*).<sup>28</sup> Hal ini karena epistemologi Barat berangkat dari praduga-praduga, prasangka-prasangka, atau usaha-usaha skeptis, spekulatif, dan relatif<sup>29</sup> tanpa didasarkan wahyu. Karena itu, epistemologi Barat menghasilkan sains-sains yang hampa akan nilai-nilai spiritual. Pada akhirnya, seperti yang disimpulkan S.M. Naquib al-Attas, epistemologi Barat tidak dapat mencapai kebenaran.<sup>30</sup>

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa upaya menginterkoneksi tradisi berpikir keilmuan *Islamic Studies* dan *Religious Studies* Barat kontemporer cenderung membawa dampak yang negatif dan kerancuan (*confusion*). Terlebih jika metodologi hermeneutika tersebut sekadar "diadopsi" atau -meminjam bahasanya Yudian Wahyudi- hanya "comotisme" disebabkan karena "mabok metodologi".<sup>31</sup> Padahal sebenarnya umat Islam telah me-

---

tersebut dibuktikan dengan banyaknya teori yang menunjukkan hal tersebut, sehingga metode hermeneutika sangat menekankan pada aspek historisitas dan kondisi penulis teks. Adian Husaini, "Problem Teks Bible dan Hermeneutika", *Islamia*, I, Maret 2004, 7-15.

<sup>26</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, "Menguak Nilai di balik Hermeneutika", *Islamia*, I, Maret 2004, 16-29.

<sup>27</sup> Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani Press, 2010), 485-487.

<sup>28</sup> Adnin Armas, *Krisis Epistemologi...*, 1.

<sup>29</sup> Fahmi Salim, *Kritik terhadap...*, 491.

<sup>30</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 117.

<sup>31</sup> Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), v.

miliki metodologi sendiri dalam menginterpretasikan al-Qur'an yaitu *'ulūm al-Qur'ān* atau ilmu tafsir yang tetap relevan<sup>32</sup> digunakan dalam studi Islam.

### Pergeseran Paradigma (*Shifting Paradigm*)

Setelah memadukan *Islamic Studies* dengan *Religious Studies* kontemporer, perubahan paradigma pun mesti dilakukan. Amin Abdullah menegaskan bahwa, konsekuensi dari pertemuan kedua tradisi keilmuan tersebut di atas, menuntut perubahan kerangka teori, metode, dan epistemologi yang digunakan. *Shifting paradigm*, menurutnya, seharusnya menjadi basis kesadaran para sarjana Muslim. Bahkan jika perlu dijadikan sebagai bagian dari tradisi studi Islam kontemporer.<sup>33</sup> Menurut Hamim Ilyas, kemunculan tafsir modern itu, sudah menjadi keniscayaan sejarah. Tafsir yang berkembang sebelumnya, sebagai *normal science*, telah mengalami krisis sehingga tidak bisa dijadikan rujukan bagi umat Islam untuk menjawab tantangan zaman yang baru.<sup>34</sup> Tegas Amin, nalar zaman, sistem pengetahuan, dan aspek kehidupan manusia abad ke-21, baik sosial, budaya, politik, dan juga agama, telah jauh berkembang, dan tentunya berbeda dari nalar zaman pada Abad Pertengahan. Dengan bercermin pada konsep *episteme* Foucault, menurut Amin, latar historis, menuntut pola pikir tertentu yang harus selalu diusahakan sesuai dengan karakter dan kepentingan manusia, kapan dan di manapun ia hidup.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> *'Ulūm al-Qur'ān* sebagai sebuah metodologi dalam penafsiran al-Qur'an, harus diakui merupakan sebuah metodologi yang telah mapan selama berabad-abad, dan memiliki tingkat *sofistikasi* yang luar biasa. Hal ini terbukti telah menghasilkan berlimpahnya karya tafsir dengan berbagai pola dan corak, dari metode *tahlīl* hingga *maḍū'ī*, dari tafsir *lughawī* sampai tafsir *adabī ijtīmā'ī* atau tafsir *'ilmī*. Kenyataan ini membuktikan betapa komprehensifnya *'Ulūm al-Qur'ān* dalam menjembatani jarak antara mufasir dengan al-Qur'an sehingga melahirkan berbagai khazanah tafsir.

<sup>33</sup> Menurut Amin Abdullah, ilmu-ilmu keislaman masih tetap sediakala, padahal sejak awal pengembangannya sebagian juga terpengaruh oleh pola dan alam pikiran Yunani. Menurutnya, seolah-olah ilmu-ilmu keislaman tidak mengenal istilah *shifting paradigm*. Lihat, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, 146. Dalam buku lain Amin menyatakan bahwa menurut telaah filsafat ilmu, hampir semua jenis kegiatan ilmu pengetahuan, baik *natural science* maupun *social science*, bahkan *religious science*, selalu mengalami *shifting paradigm*. Kegiatan ilmu pengetahuan, menurutnya selamanya bersifat historis lantaran dibangun, dirancang, dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang bersifat historis. M. Amin Abdullah, *Studi Agama...*, 101-104.

<sup>34</sup> Hamim Ilyas, "Hermeneutika al-Qur'an: Studi Tafsir Modern", *Tarjih*, VI, Juli 2003, 52.

<sup>35</sup> Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an...*, xix.

Tidak dapat dipungkiri bahwa teori Thomas Kuhn yang dijadikan sandaran oleh Amin Abdullah di atas, dalam beberapa bidang keilmuan sangat bermanfaat untuk memahami bagaimana suatu paradigma memengaruhi terciptanya sebuah teori. Tetapi penjelasan Kuhn tentang revolusi paradigma di mana paradigma lama ditinggalkan karena telah disepakati paradigma baru, masih mengundang banyak kontroversi. Pada kenyataannya telah terjadi berbagai fenomena yang tidak dapat dibayangkan oleh Kuhn dalam teorinya. Dalam ilmu alam sangat mungkin paradigma baru akan menghapuskan paradigma lama secara revolusi karena fakta (objek) yang dikaji dalam ilmu alam adalah konstan, stabil dan tetap. Tetapi dalam berbagai bidang ilmu sosial-humaniora terlebih lagi dalam ilmu keagamaan khususnya dalam pandangan Islam, hal ini tidak harus terjadi. Sebagai contoh, persoalan serius yang menandai krisis ilmu pengetahuan, bukanlah pola positivistik yang memang sesuai bila diterapkan pada ilmu-ilmu alam, melainkan positivisme bila diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial yang objeknya adalah manusia, atau ilmu-ilmu keislaman yang memiliki objek yang berbeda.<sup>36</sup>

Di samping itu, perlu ditekankan di sini bahwa paradigma Islam tidaklah sama dengan paradigma Barat. Di dunia Barat paradigmanya selalu berubah dan berkembang dalam memaknai realitas. Barat tidak memiliki definisi tunggal atau konsep-konsep yang tunggal dan pasti, yang harus direalisasikan dalam kehidupan. Ketika makna yang telah ada gagal direalisasikan maka usaha selanjutnya adalah merubah makna tersebut sehingga sesuai dengan kondisi dan realitas yang ada. Paradigma Barat yang telah berkembang ke arah rasionalis-nihilis justru mengantarkan manusia pada kebingungan yang lebih dramatis karena hubungan antara makna dan objek tidak pernah terselesaikan. Maka dalam menghadapi realitas, tak ubahnya dengan konsep "untuk tidak bermain curang, ubahlah peraturan".

Hal ini berbeda dengan paradigma Islam. Paradigma Islam bukan sekadar pandangan akal manusia terhadap dunia fisik atau keterlibatan manusia di dalamnya dari segi historis, sosial, politik, dan budaya. Paradigma Islam mencakup aspek dunia dan akhirat yang telah diformulasikan oleh wahyu yang didukung oleh akal dan

---

<sup>36</sup> Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu...*, 142-143.

panca indra. Jadi, hubungan antara makna dan objek (yang berupa konsep-konsep pokok) dalam Islam telah ditetapkan dan yang menjadi medan ijtihad adalah proses realisasi makna dengan tanpa merusak hubungan makna-objek yang terkandung dalam nas.

Dengan demikian, gagasan untuk menggeser paradigma (*shifting paradigm*) berupa kerangka teori, metode, dan epistemologi yang digunakan dalam kajian ilmu-ilmu keislaman, tidaklah tepat. Bila *shifting paradigm* di Barat sangat memungkinkan karena Barat tidak memiliki definisi tunggal, atau konsep-konsep yang tunggal dan pasti, yang harus direalisasikan dalam dunia kehidupan. Proses *shifting paradigm* pun memungkinkan diterapkan pada ilmu-ilmu lain yang senantiasa akan ditemukan anomali-anomali. Hal ini berbeda dengan ilmu-ilmu keislaman dengan paradigmanya yang khas. Paradigma Islam bukan sekadar pandangan akal manusia terhadap dunia fisik atau keterlibatan manusia di dalamnya, tetapi mencakup aspek dunia dan akhirat yang telah diformulasi oleh al-Qur'an, hadis, dan didukung oleh akal, pengalaman, dan intuisi.

#### Al-Qur'an; *Ṣāliḥ li Kulli Zamān wa Makān*

Asumsi bahwa al-Qur'an *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (relevan bagi segala ruang dan waktu), menurut para penggagas hermeneutika al-Qur'an "Mazhab Yogya", mesti dipahami berbeda dengan tradisi ulama klasik. Meski prinsip dan misi utama al-Qur'an tetap sama, tapi semangat al-Qur'an menurut mereka, bisa saja berbeda jika ditangkap oleh beberapa generasi yang berbeda.<sup>37</sup> Hal ini karena perkembangan situasi sosial, politik, budaya, ilmu pengetahuan, dan revolusi informasi, turut memberi andil dalam usaha memaknai kembali teks-teks keagamaan.<sup>38</sup>

Dalam paradigma tafsir klasik, menurut mereka, asumsi tersebut dipahami dengan cara memaksakan konteks apapun ke dalam teks al-Qur'an. Akibatnya, pemahaman yang muncul cenderung tekstualis dan literalis. Hal itu, menurutnya berbeda dengan paradigma tafsir kontemporer yang cenderung kontekstual dan bahkan liberal yang selalu berupaya mengkontekstualisasikan

<sup>37</sup> Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an...*, xvi.

<sup>38</sup> M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN: Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga", *Al-Jami'ah*, No. 65/ VI, 2000, 93.

makna ayat tertentu dengan mengambil prinsip dan ide universalnya.<sup>39</sup> *'Ulūm al-Qur'ān* klasik, menurut mereka tidak punya variabel kontekstualisasi. Ia hanya memiliki kesadaran akan pentingnya konteks sebagai salah satu cara untuk menggali makna dari teks. Sehingga yang menjadi kelemahan besar dari kitab-kitab tafsir klasik adalah tidak adanya dialektika antara teks-konteks dan kontekstualisasi.<sup>40</sup> Dengan demikian, berbagai tawaran teori dan konsep pemahaman dari hermeneutika filosofis dan kritis, merupakan sumbangan paling berharga yang membawa sebuah perspektif baru dalam ilmu tafsir al-Qur'an.<sup>41</sup>

Sebelum mempersoalkan tentang kontekstualisasi, perlu dipahami bahwa hermeneutika untuk Bibel dan teks-teks kuno sangat terkait dengan problem teks. Di mana kontak pembaca dan pengarangnya terputus oleh sebuah rentang waktu yang panjang. Oleh karenanya, kata-kata, kalimat-kalimat, dan terminologi-terminologi khusus dalam teks itu sulit dipahami bahkan bisa disalah pahami. Pembaca berusaha menangkap makna sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarangnya. Pembaca berhadapan dengan problem otentisitas makna teks.<sup>42</sup> Demikian pula persoalan tentang tidak adanya dokumen dan bahasa yang *original*.<sup>43</sup> Oleh karena itu, para teolog Yahudi dan Kristen mencari metode dan pendekatan untuk memahami kembali Bibel melalui hermeneutika. Keadaan tersebut, tidak terjadi pada al-Qur'an. Kaum Muslimin tidak pernah merasa bermasalah dengan lafal-lafal harfiah atau terminologi al-Qur'an.

Sebenarnya, apa yang mereka tuduhkan kepada para ulama klasik sangatlah berlebihan. Selain itu, mereka pun hanya menuduh tapi tidak mengetengahkan bukti serta terkesan menggeneralisasi. Berkenaan dengan masalah kontekstualisasi, memang, semakin jauh jarak dan rentang waktu pembaca tafsir dengan mufasirnya, maka dalam kurun waktu tertentu, penafsiran pun

<sup>39</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 54-55.

<sup>40</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an...*, 19.

<sup>41</sup> Sumbangan dari hermeneutika filosofis dan kritis secara umum adalah kesadaran akan adanya berbagai determinasi yang turut menentukan sebuah proses pemahaman dari aspek wilayah, sosial, budaya, politik, dan psikologis. Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an...*, 21.

<sup>42</sup> F. Budi Hardiman, "Hermeneutika itu Apa?", *Basis*, XL, 1991, 2.

<sup>43</sup> Ugi Suharto, "Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika", *Tarjih*, VI, Juli 2003, 24.

menjadi tidak relevan lagi. Sehingga diperlukan proses kontekstualisasi dan aktualisasi dalam penafsiran supaya sesuai dengan waktu dan tempat tertentu. Namun, perlu dijelaskan aspek-aspek atau ayat-ayat tentang apakah yang perlu dikontekstualisasikan dan ayat-ayat tentang apakah yang tidak perlu. Apakah seluruh ayat-ayat al-Qur'an perlu dikontekstualisasikan?

Di dalam al-Qur'an, terdapat ayat-ayat yang *muḥkamāt*, ada prinsip ajaran Islam, ada hal-hal yang bersifat *tsawābit* yang oleh para ulama dikategorikan *qaṭ'ī al-tsubūt wa al-dilālah* sehingga tidak bisa berubah kapanpun dan di manapun.<sup>44</sup> Ada perkara-perkara yang termasuk dalam *al-ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*. Ada sesuatu yang telah disepakati secara *ijmā'* dan *mutawātir*, yang semuanya itu dapat dipahami dan dimengerti oleh kaum Muslimin dengan derajat yakin bahwasannya itu adalah yang dikehendaki Allah. Dalam hal ini, yang dimaksud tafsir adalah berusaha menangkap maksud Allah dalam firman-Nya sebatas kemampuan manusia. Maka, penafsiran ulama tafsir terhadap ayat-ayat tersebut, lebih bersifat reproduktif.

Kreativitas mufasir hanya dapat dilihat dalam upayanya mencari solusi problem kehidupan pada masa itu dari petunjuk atau pedoman yang terdapat dalam al-Qur'an. Dengan demikian, dapat dimengerti bahwa kitab-kitab tafsir klasik ditulis memang untuk menjawab persoalan zamannya. Walaupun tidak semua problem hidup pada zaman tersebut mesti baru sama sekali. Maka, dalam menafsirkan ayat-ayat tentang akidah, ibadah, dan *aḥwāl al-syakhṣiyyah* misalnya, para mufasir klasik tidak lebih dari mengulang tafsir-tafsir terdahulu. Begitu juga ayat tentang nilai-nilai moral yang bersifat universal dan berlaku sepanjang zaman.

Di samping itu, terdapat juga ayat-ayat yang dikategorikan *zannī al-dilālah* sehingga para mufasir berbeda dalam memahami makna kata yang terdapat pada ayat tersebut. Seperti kata *qurū'* (*tsalātsah qurū'*), *lāmasa* (*aw lāmastum al-nisā'*), *ṭāir* (*qālu ṭāirukum ma'akum*), kata *al-maitah* (*ḥurrimat 'alaikum al-maitah*), dan lain-

---

<sup>44</sup> Seperti ayat-ayat tentang persoalan akidah (iman kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya, ketentuan baik-buruk, dan hari akhir), ayat-ayat tentang ibadah, (salat, puasa, zakat, haji, nazar, dan lain-lain), ayat-ayat tentang hukum muamalat, (akad, nikah, talak, jual beli, hukuman, pidana, hukum hudud dan kisas, rajam terhadap pezina, dan lain-lain), ayat-ayat tentang akhlak dan lain-lain.

lain.<sup>45</sup> Selain itu, dalam fikih juga dikenal kaidah *taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah* (hukum berubah karena perubahan masa dan tempat), juga kaidah *al-tsābit bi al-'urf ka al-tsābit bi al-naṣ* atau juga *al-'ādah muḥakkamah*. Kaidah-kaidah ini menunjukkan bahwa dimensi waktu dan tempat dapat memengaruhi ketetapan hukum. 'Urf (kebiasaan masyarakat setempat) dapat dijadikan sandaran hukum dengan syarat tidak kontradiktif dan menyalahi tuntunan syariat Islam. Ibnu 'Abidin menegaskan bahwa 'urf yang bertentangan dengan nas, tidak bisa menjadi pertimbangan. Begitu pula Ibnu Najim yang menyatakan bahwa 'urf tidak bisa menjadi bahan pertimbangan pada persoalan yang ada keterangan nasnya (*al-manṣūṣ 'alaih*).<sup>46</sup>

Al-Qur'an memang perlu untuk selalu dikontekstualisasikan dan diaktualisasikan untuk merespons persoalan yang berkembang. Sebenarnya, upaya tersebut telah dilakukan oleh para ulama Muslim seperti dalam masalah-masalah fikih, khususnya dalam bidang ekonomi Islam. Isu seperti investasi wakaf, zakat profesi, dan lain-lain merupakan bukti bagaimana tafsir para ulama merespons perkembangan masyarakat. Sejatinya, ruang untuk melakukan kontekstualisasi masih terbuka lebar. Banyak masalah-masalah kontemporer yang sesungguhnya menantikan ijtihad-ijtihad segar. Tapi sayangnya sejumlah pemikir Muslim kontemporer, hanya sibuk berkutat pada isu-isu lama seperti poligami, hak warisan wanita, hukum hudud, dan kisas yang sesungguhnya tidak memberikan dampak besar dalam perubahan masyarakat Muslim hari ini. Apakah dengan diharamkannya poligami, disamakannya bagian warisan anak laki-laki dan perempuan, dihapuskannya hudud dan kisas, seperti yang diinginkan mereka, masyarakat Islam akan menjadi lebih terhormat dan dihargai, menjadi lebih maju dan berkembang. Sudah sejak lama, hukum hudud dan kisas tidak diterapkan tanpa harus ada reinterpretasi dan sejenisnya. Tapi nyatanya, tetap saja umat Islam terbelakang dan mundur.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Terj. Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib, (Semarang: Dina Utama, 1994), 38-39.

<sup>46</sup> Umar Sulaiman al-Asqar, *Nazarāt fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Nafāis, 199), 168.

<sup>47</sup> Nirwan Syafrin, "Kritik terhadap Paham Liberalisme Syari'at Islam", *Tsaqafah*, Vol. 4, No. 2, Maret 2009, 296.

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa tuduhan terhadap para ulama klasik dan juga *'ulum al-Qur'ān* yang menurut mereka tidak mengindahkan kontekstualisasi adalah tidak tepat. Khazanah tafsir para ulama dan juga *'ulūm al-Qur'ān* dengan segenap perangkatnya, telah terbukti dalam membantu umat Islam menghadapi berbagai persoalan dan problem kehidupan beragama, sosial kemasyarakatan dan aspek kehidupan lainnya. Selain itu, dapat dipahami bahwa ada ayat-ayat al-Qur'an yang perlu dikontekstualisasikan atau diaktualisasikan. Akan tetapi, upaya tersebut, tidak boleh menyalahi syariat dan haruslah sejalan dengan prinsip-prinsip epistemologi Islam yang sudah menjadi kesepakatan umat sepanjang sejarah.

## Metodologi Hermeneutika al-Qur'an "Mazhab Yogya"

### 1. Teori Penafsiran *Ma'nā-cum-Maghzā*

Sahiron Syamsuddin membagi aliran hermeneutika dari segi pemaknaan terhadap obyek penafsiran menjadi tiga aliran, yaitu; aliran objektivis, aliran subjektivis, dan objektivis-cum-subjektivis. Menurutnya, dengan melihat kecenderungan dari aliran-aliran hermeneutika umum tersebut, ia berpendapat bahwa di sana terdapat kemiripan dengan aliran dalam penafsiran al-Qur'an saat ini. Sehingga, ia pun membagi tipologi penafsiran al-Qur'an kontemporer menjadi tiga, yaitu; pandangan kuasi-objektivis tradisional, pandangan kuasi-objektivis modernis, dan pandangan subjektivis.

Dari ketiga pandangan di atas, menurut Sahiron, yang paling dapat diterima adalah pandangan kuasi-objektivis modernis, sebab di sana terdapat "keseimbangan hermeneutika". Maksudnya, ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣli*) dan pesan utama (signifikansi: *maghza*) di balik makna literal. Dengan memberikan penjelasan tambahan tentang signifikansi,<sup>48</sup> kemudian ia mengistilahkan teori pembacaannya tersebut dengan pembacaan *ma'nā-cum-maghzā*.

---

<sup>48</sup> Menurut Sahiron, signifikansi terbagi menjadi dua yaitu; signifikansi fenomenal dan signifikansi ideal. *Pertama*, yang dimaksud dengan signifikansi fenomenal adalah pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai pada masa Nabi SAW hingga saat ia ditafsirkan dalam periode tertentu. Ia terbagi menjadi dua, yaitu signifikansi fenomenal historis dan signifikansi fenomenal dinamis. Signifikansi

Jadi, teori penafsiran hermeneutika al-Qur'an yang paling sesuai adalah pembacaan *ma'nā-cum-maghzā* yaitu, penafsiran yang menjadikan makna asal literal (makna historis, tersurat) sebagai pijakan awal untuk memahami pesan utama teks (signifikansi, makna terdalam, tersirat).<sup>49</sup> Menurutnya, sesuatu yang dinamis dari penafsiran, bukan makna literal teks, karena ia monistik (satu), objektif, dan historis-statis. Sementara pemaknaan terhadap signifikansi teks, bersifat pluralis, subjektif (juga intersubjektif), dan historis-dinamis sepanjang peradaban manusia. Pendekatan seperti ini, menurut mereka merupakan gabungan antara wawasan teks dan wawasan penafsir, antara masa lalu dengan masa kini, dan antara aspek Ilahi dengan aspek manusiawi. Maka, menurut mereka, teori penafsiran yang didasarkan pada perhatian yang sama terhadap makna dan signifikansi (*ma'nā-cum-maghzā*) terdapat *balanced hermeneutics* (hermeneutika yang seimbang).<sup>50</sup>

Sahiron menegaskan bahwa teori penafsiran *ma'nā-cum-maghzā* ini, sejatinya merupakan elaborasi teori aplikasi (*Anwendung*) Gadamer.<sup>51</sup> Menurutnya, teori penafsiran ini persis sebagaimana konsep al-Ghazali yang membedakan antara *al-ma'nā al-zāhir* (makna lahiriah) dan *al-ma'nā al-bāṭin* (makna batin). Nasr

---

fenomenal historis adalah pesan utama sebuah ayat atau kumpulan ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa pewahyuan (masa Nabi SAW), sedangkan signifikansi fenomenal dinamis adalah pesan al-Qur'an yang dipahami dan didefinisikan pada saat ayat atau kumpulan ayat tertentu ditafsirkan, dan setelah itu diaplikasikan dalam kehidupan. Untuk memahami signifikansi fenomenal historis, diperlukan pemahaman terhadap konteks makro dan mikrososial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan. Informasi-informasi historis yang terkandung dalam *asbāb al-nuzūl* menjadi sangat penting. Sementara itu, untuk memahami signifikansi fenomenal dinamis, diperlukan pemahaman terhadap perkembangan pemikiran dan *Zeitgeist* (spirit masa/zaman) pada saat penafsiran teks. *Kedua*, adapun yang dimaksud dengan signifikansi ideal adalah akumulasi ideal dari pemahaman-pemahaman terhadap signifikansi ayat. Akumulasi ini akan diketahui pada akhir tujuan peradaban manusia yang dikehendaki oleh Allah SWT. Di sini, dapat diketahui bahwa sesuatu yang dinamis dari penafsiran, bukan terletak pada pemaknaan teks, melainkan pada pemaknaan terhadap signifikansi (pesan utama) teks. Lihat, Sahiron Syamsuddin, "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap al-Qur'an", *Al-Qur'an dan Hadis*. Vol. 8. No. 2, 201-202.

<sup>49</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, 85.

<sup>50</sup> Sahiron Syamsuddin, "Tipologi dan Proyeksi...", 202.

<sup>51</sup> Teori Aplikasi (*Anwendung*) yang digagas oleh Gadamer adalah teori yang menegaskan bahwa setelah seorang penafsir menemukan makna yang dimaksud dari sebuah teks pada saat teks itu muncul, ia lalu melakukan pengembangan penafsiran atau reaktualisasi dengan tetap memerhatikan kesinambungan 'makna baru' dengan makna asal sebuah teks. Lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, 85.

Hamid Abu Zayd menamakannya dengan *ma'nā* dan *magzā*. Sementara Hirsch menyebutnya *meaning* (makna/arti) dan *significance* (signifikansi). Adapun Gadamer yang mengistilahkannya dengan *sinn* (arti) dan *sinnesgema* (makna yang berarti/mendalam). Interpretasi ini menurut mereka, dilakukan dengan memerhatikan konteks tekstual dengan analisis bahasa sebagai basisnya dan konteks sejarah di mana teks itu muncul dengan analisis historis sebagai instrumennya.<sup>52</sup>

## 2. Kritik terhadap Teori Penafsiran *Ma'nā-cum-Magzā*

Hal pertama yang perlu dicermati adalah masalah pengklasifikasian. Klasifikasi tipologi penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh Sahiron Syamsuddin di atas dengan pertimbangan bahwa adanya kemiripan dengan aliran-aliran hermeneutika umum adalah kurang tepat dan terlalu simplistik. Klasifikasi tersebut terkesan menggeneralisasi. Kacamata yang digunakannya, terkesan mengikuti *framework* orientalis yang dikotomis dan parsial. Di samping itu, penggunaan terminologi kuasi, objektif, subjektif pun terlihat sangat kental dengan tradisi keilmuan yang digunakan oleh orientalis dalam mengkaji sebuah disiplin ilmu. Ia pun tidak menjelaskan alasannya secara lebih lanjut. Padahal sebenarnya terdapat banyak perbedaan antara aliran-aliran dalam hermeneutika umum dengan pemikiran dalam tafsir.

Dari sisi epistemologis, hermeneutika bersumber dari akal<sup>53</sup> dan objeknya adalah teks Bibel yang bermasalah dan dilatarbelakangi oleh trauma dan protes terhadap otoritas gereja,<sup>54</sup> sehingga memuat dugaan, keraguan, asumsi.<sup>55</sup> Sedangkan tafsir, sumber epistemologinya adalah wahyu al-Qur'an yang final, tetap, dan terjaga keotentikannya.<sup>56</sup> Maka, tafsir al-Qur'an terikat dengan apa yang disampaikan, diterangkan, dan dijelaskan oleh Rasul SAW yang dilanjutkan oleh para sahabat, tabiin, *tābi' al-tābi'in*, dan para ulama yang muktabar. Karena itu jika klasifikasi tersebut ditujukan

<sup>52</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, 86-87.

<sup>53</sup> Adnin Armas, "Tafsir al-Qur'an atau 'Hermeneutika al-Qur'an'", *Islamia*, I, Maret 2004, 39.

<sup>54</sup> Adian Husaini, "Problem Teks Bible...", 7-9.

<sup>55</sup> Adnin Armas, "Tafsir al-Qur'an...", 39.

<sup>56</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, "Tafsir dan Ta'wil Sebagai Metode Ilmiah", *Islamia*, I, Maret 2004, 55.

untuk aliran dalam hermeneutika barangkali sesuai, tapi tidak tepat dan terlalu simplistik jika dialamatkan untuk tafsir.

Di sisi lain, penilaian Sahiron terhadap ulama yang ia kategorikan dalam aliran kuasi-objektif tradisional terlalu menggeneralisasi dan berlebihan tanpa menunjukkan bukti.<sup>57</sup> Anggapannya bahwa mereka literalis dan tidak memerhatikan secara prinsipil *maqāṣid al-syarī'ah*, adalah tuduhan yang tidak berdasar. Dalam dunia pemikiran Islam, kajian tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sama sekali bukan topik yang baru.<sup>58</sup> Menurut Ahmad Rasyuni, kajian ini telah dimulai sejak masa Imam Tirmidzi dalam bukunya *al-Salāh wa Maqāṣiduhā*, yang menguraikan tentang rahasia di balik ibadah salat. Kemudian upaya tersebut dilanjutkan oleh para ulama sebelumnya seperti Abu Mansur al-Maturidi, Abu Bakar al-Qaffal al-Syasyi, Abu Bakar al-Abhari, Imam al-Baqilani, Imam al-Juwaini, Husayn al-Basri, Imam al-Ghazali, Al-Syatibi, Ibnu 'Asyur, dan lain-lain.<sup>59</sup>

Berkaitan dengan teori penafsiran *ma'nā-cum-maghzā*, seperti yang telah disebutkan di atas, ia merupakan elaborasi dari berbagai konsep dan teori hermeneutika. Di antaranya Gadamer, Nasr Hamid Abu Zayd, Hirsch, juga Fazlur Rahman yang kesemuanya berpedoman bahwa makna literal merupakan pijakan awal untuk memahami pesan utama teks (signifikansi). Oleh karena itu, di sini akan diketengahkan kritik atas teori hermeneutika para tokoh yang dijadikan sebagai sumber teori penafsiran *ma'nā-cum-maghzā* tersebut.

#### a. Pengaruh Hermeneutika Fazlur Rahman

Jika diperhatikan, teori penafsiran *ma'nā-cum-maghzā* tersebut, terpengaruh oleh teori *double movement* dan konsep *ideal moral-legal formal* Fazlur Rahman. Dalam teori gerak gandanya, Rahman menerangkan bahwa, gerakan pertama diawali dari

---

<sup>57</sup> Sejatinya, apa yang dikategorikan olehnya sebagai aliran kuasi-objektif tradisional adalah para ulama klasik dan juga sebagian besar ulama Islam saat ini. Hanya segelintir saja di antara para ulama Muslim yang termasuk dalam kategori kuasi-objektif modernis ataupun subjektif, seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, dan beberapa pemikir liberal kontemporer lainnya.

<sup>58</sup> Nirwan Syafrin, "Syari'at Islam: antara Ketetapan Nash dan Maqashid Syari'ah", *Islamia*, I, Maret 2004, 92.

<sup>59</sup> Ahmad Rasyuni, *Nazāriyah al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Syāṭibi*, (Virginia: The Internasional of Islamic Thought and Civilization, 1997), 57.

pemahaman situasi sekarang menuju ke masa turunnya al-Qur'an, yakni memahami konteks mikro dan makro pada saat itu. Pemahaman tersebut akan dapat melahirkan makna original yang dikandung oleh wahyu di tengah-tengah konteks sosial-moral era kenabian, sekaligus dapat menghasilkan gambaran situasi dunia yang lebih luas. Selanjutnya, pemahaman tersebut akan menghasilkan rumusan narasi atau ajaran al-Qur'an yang koheren tentang prinsip-prinsip umum dan sistemik serta nilai-nilai yang melandasi berbagai perintah-perintah yang bersifat normatif. Sedangkan langkah kedua adalah pemahaman dari masa turunnya al-Qur'an kembali ke masa kini untuk menerapkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai sistematis dan umum dalam konteks pembaca al-Qur'an era kontemporer sekarang ini dengan menggunakan ilmu-ilmu sosial modern dan humanitis kontemporer.<sup>60</sup> Dari sini, tampak jelas bahwa teori 'signifikansi' yang dijelaskan oleh Sahiron di atas, terpengaruh oleh teori *double movement* Fazlur Rahman.

Dalam teori tersebut, Rahman membedakan dua hal, yaitu "ideal moral" dan ketentuan "legal spesifik" al-Qur'an. Untuk menemukan dua hal tersebut, ia mengusulkan agar dalam memahami pesan al-Qur'an sebagai satu kesatuan adalah mempelajarinya dengan sebuah latar belakang, sehingga ia dapat dipahami dalam konteks yang tepat.<sup>61</sup> Aplikasi pendekatan kesejarahan ini menekankan akan pentingnya ideal moral al-Qur'an daripada ketentuan legal spesifik.<sup>62</sup> Dalam teorinya ini, ia melakukan tiga langkah dalam memahami dan menginterpretasikan ayat-ayat hukum, yaitu; *pertama*, memahami dan memaknai pernyataan dengan melihat situasi sosio-historis pada saat pernyataan itu muncul. *Kedua*, membuat kesimpulan terhadap pernyataan tersebut dengan mengklasifikasikan aspek ideal moral dan legal formal. *Terakhir*, ideal moral yang didapatkan sebagai kesimpulan tersebut dibawa ke konteks sekarang sesuai dengan sosio-historisnya.<sup>63</sup>

Jika teori Rahman diaplikasikan, maka akan berakibat pada perubahan bahkan dekonstruksi hukum ayat-ayat hukum yang

<sup>60</sup> M. Amin Abdullah, *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2004), 142-143.

<sup>61</sup> Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neo Modernisme Islam Dewasa Ini*, (Bandung: Mizan, 1993), 55-56.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>63</sup> Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2003), 71.

*qaṭ'ī* dalam al-Qur'an. Perubahan tersebut senantiasa berlanjut mengiringi perbedaan waktu dan tempat sesuai dengan konteks sosio-historisnya yang berakibat terjadinya relativitas penafsiran. Penafsiran akan selalu terbuka dan perlu untuk direvisi. Tidak akan pernah ditemukan kebenaran mutlak karena ia kondisional, tergantung budaya dan lingkungan historis. Hal ini pun menunjukkan bagaimana Fazlur Rahman menggunakan *worldview* Barat ala Hegel yang menyatakan bahwa pengetahuan dan pemahaman itu bersifat *on going process*, di mana subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui terus berkembang. Pengetahuan yang sudah dicapai akan terus berkembang dengan adanya negasi atau sangkalan. Namun sangkalan ini tidak serta-merta menghapus pengetahuan terdahulu. Pengetahuan yang telah tersangkal dikategorikan terbatas. Dan yang terbatas jangan dianggap sebuah kebenaran.<sup>64</sup> Begitupun dengan teori *ma'nā-cum-maghzā*, jika ia diterapkan dalam penafsiran, maka akan menganulir hukum tersurat dalam al-Qur'an yang *qaṭ'ī* dan merelatifkan penafsiran.

#### b. Pengaruh Hermeneutika Gadamer

Gadamer menyatakan bahwa sejarahlah yang membentuk kesadaran. Pengetahuan pun terbentuk oleh sejarah. Ia mengistilahkan teorinya tersebut dengan teori kesadaran sejarah (*effective-historical conciousness*).<sup>65</sup> Secara umum dapat dijelaskan bahwa inti dari teori kesadaran sejarah tersebut dan teori prapemahaman adalah bahwa seorang penafsir harus hati-hati dalam menafsirkan teks dan tidak menafsirkannya sesuai dengan kehendaknya yang semata-mata berasal dari prapemahaman yang telah terpengaruh oleh sejarah (pengetahuan awal, pengalaman, dan lain-lain).

Adapun dengan teori *the fusion of horizons*, ia menyatakan bahwa dalam proses penafsiran, terdapat dua horison utama yang harus diperhatikan dan diasimiliasi, yaitu horison teks dan horison penafsir. Sedangkan teori aplikasi (*anwendung*) adalah teori yang menegaskan bahwa setelah seorang penafsir menemukan makna yang dimaksud dari sebuah teks, ia lalu melakukan pengembangan penafsiran dengan tetap memerhatikan kesinambungan 'makna

<sup>64</sup> Harda Armayanto, "Relevansi Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer", *Kalimah*, Vol. 7, No. 2, September 2009, (Ponorogo: Fakultas Ushuluddin dan Himpunan Sarjana Ushuluddin Institut Studi Islam Darussalam, 2009), 15-16.

<sup>65</sup> Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, (London: Routledge, 2000), 266.

baru' dengan makna asal sebuah teks.<sup>66</sup>

Teori hermeneutika Gadamer ini, jika diaplikasikan untuk menafsirkan al-Qur'an, maka berimplikasi bahwa penafsiran akan selalu terbuka. Hal tersebut karena wawasan pemahaman tidaklah tetap, tetapi berubah untuk meraih persamaan paham. Selain itu, ia juga menyakini bahwa kesamaan pendapat dan pemahaman, bermakna ilmu pengetahuan. Pendapat tersebut tentunya tidak tepat karena meleburnya wawasan (*the fusion of horizons*), tidak identik dengan kebenaran. Penafsiran terhadap al-Qur'an dan dicampurkan dengan penafsiran tradisi (kesadaran sosial) yang akan menghasilkan berbagai warna Islam. Sebagai contoh Islam Kejawaen, Islam Pribumi, Islam Indonesia, Islam UIN, Islam Jogja, dan lain-lain, yang semua itu tidaklah sesuai dengan pandangan dan akidah umat Islam yang universal.<sup>67</sup>

Di sisi lain, Hermeneutika Gadamer mensyaratkan agar hasil penafsiran bersifat relatif. Oleh karenanya, tafsir tersebut harus selalu direvisi. Implikasinya, ia akan menggugat hal-hal yang sudah mapan dalam penafsiran al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa penafsir dan teks senantiasa terikat oleh konteks tradisinya masing-masing. Penafsir tidak mungkin melakukan penafsiran dari sisi yang netral. Penafsiran menurutnya, merupakan *reinterpretation*, yakni memahami lagi teks secara baru dan dengan makna baru pula. Padahal, dalam sejarah perkembangan tafsir, terbukti bahwa para ulama tafsir tidak selamanya terpengaruh dengan tradisi, latar belakang sosial, dan budayanya. Fakta bahwa mufasir dari zaman ke zaman tetap memiliki kesamaan pendapat, menunjukkan refleksi mufasir menembus relativitas penafsiran.<sup>68</sup> Dengan demikian, teori *ma'nā-cum-maghzā* yang mengadopsi konsep dari hermeneutika Gadamer, jika diaplikasikan akan menghasilkan tafsir al-Qur'an yang bercampur dengan tradisi tertentu, dan merelatifkan tafsir al-Qur'an.

### c. Pengaruh Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd

Sahiron Syamsuddin menyatakan bahwa teori *ma'nā-cum-maghzā* sejalan dengan dengan teori takwil Nasr Hamid Abu Zayd

<sup>66</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, 82-85.

<sup>67</sup> Adnin Armas, "Hermeneutika Gadamer dan Dampaknya terhadap Studi al-Qur'an". Makalah dipresentasikan dalam *Diskusi Sabtu INSIST*, 11 Agustus 2007, 10.

<sup>68</sup> Adnin Armas, "Tafsir al-Qur'an...", 45.

yang membedakan antara keterkaitan makna asli (*ma'nā*) dan makna baru (*maghza*).<sup>69</sup> Nasr Hamid sendiri, mengikuti gagasan hermeneutika E. D. Hirsch.<sup>70</sup> Menurut Nasr Hamid, makna dari sebuah teks tidak berubah, yang berubah adalah signifikansinya. Makna adalah apa yang direpresentasikan oleh teks dan tanda-tanda. Sedangkan signifikansi adalah apa yang menamai sebuah hubungan antara makna itu dan seseorang atau persepsi, situasi, atau sesuatu yang bisa dibayangkan.<sup>71</sup> Nasr Hamid mengenalkan studi al-Qur'annya dengan proposisi hubungan antara teks (*nas*) dan interpretasi (*takwil*). Menurutnya, selama ini ulama selalu memisahkan antara teks dan takwil. Takwil dianggap sebagai suatu yang tabu dan dilarang. Ini mengakibatkan teks menjadi tertutup dan makna-makna yang terkandung menjadi tidak bisa dicapai. Sehingga menurutnya, perlu untuk meninggalkan metode (yang menurutnya) tradisional, dengan meletakkan 'konsep teks' (*mafhum al-nas*) sebagai pusat pengkajian, sehingga penggunaan teori hermeneutika menjadi keniscayaan. Dengan demikian dapat meminimalisasikan subjektivitas dan kepentingan-kepentingan ideologis dalam interpretasi.<sup>72</sup>

Tentunya tuduhan Nasr Hamid tersebut tidak tepat. Mengingat selama ini penafsiran terhadap nas-nas al-Qur'an sudah tak terhitung jumlahnya. Apa yang ia sebut takwil sebagai interpretasi bukanlah hal yang dimaksud oleh para ulama. Karena takwil yang ditawarkan oleh Nasr Hamid adalah takwil yang hanya didasarkan oleh akal manusia sepenuhnya yang tentunya akan sangat bersifat relatif jika diterapkan dalam penafsiran al-Qur'an. Di samping itu, jika ulama menggunakan takwil pada ayat-ayat *mutasyābihāt* saja, tapi Nasr Hamid menerapkannya pada ayat-ayat yang sebenarnya *muhkamāt*.<sup>73</sup> Ia meyakinkan bahwa metode yang ditawarkan adalah yang objektif, dan interpretasi ulama selama ini bersifat subjektif (*talwīn*), karena telah dipengaruhi oleh ideologi atau kekuasaan

<sup>69</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, 86.

<sup>70</sup> Sunarwoto, "Nasr Hamid Abu Zayd dan Rekonstruksi Studi-Studi al-Qur'an", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an...*, 105.

<sup>71</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Isykalīyyāt al-Qirā'ah wa 'Āliyyāt al-Ta'wīl*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi, 1994), 48.

<sup>72</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Naşṣ: Dirāṣah fī 'Ullūm al-Qur'ān*, (Beirut: Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabi, 1994), 12-13.

<sup>73</sup> Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd*, (Ponorogo: CIOS, 2010), 1-2.

tertentu. Namun pada hakikatnya Nashr Hamid sendiri sudah subjektif dalam interpretasinya. Karena dengan sendirinya kerangka berpikir yang dibangun telah di pengaruhi oleh mazhab objektif itu sendiri seperti Schleiermacher, Dilthey, Betti, ataupun Hirsch.<sup>74</sup>

Dari pemaparan di atas, maka dapat ditarik benang merah bahwa teori penafsiran hermeneutika al-Qur'an dengan teori *ma'nā-cum-maghzā*, merupakan metode penafsiran hasil dari elaborasi. Jika teori ini diaplikasikan dalam penafsiran al-Qur'an, maka akan menghasilkan penafsiran yang relatif, tentatif, dan dinamis yang selalu menuntut perubahan sesuai dengan semangat zaman dan latar belakang sosial dan budaya. Implikasinya, tidak ada penafsiran yang final. Maka umat Islam pun tidak akan pernah memahami secara pasti kebenaran ajaran atau kandungan kitab sucinya, karena ia dinamis dan senantiasa berubah.

## Penutup

Metode hermeneutika *ma'nā cum maghzā* sejatinya merupakan teori elaborasi dari berbagai teori-teori penafsiran yang sudah ada sebelumnya. Sehingga terlihat pada hakikatnya tidak ada hal yang baru dari teori yang ditawarkan. Di dalamnya belum ditemukan alternatif metodologi baru yang utuh dan komprehensif. Solusi dan tawaran mereka masih terlalu umum dan kabur, belum menampakkan satu bentuk yang konkret. Luapan-luapan kritik atas pikiran-pikiran ulama klasik justru lebih dominan. Jika memang metodologi mereka jelas, tentunya kini telah terbit "Tafsir Hermeneutika al-Qur'an". Hal ini menunjukkan bahwa metode yang ditawarkan tidak aplikatif dan hanya bisa diterapkan secara tebang pilih.

Dengan memerhatikan asumsi dan implikasinya, hermeneutika tidak sesuai untuk diterapkan dalam studi al-Qur'an. Jika ia diterapkan untuk menafsirkan al-Qur'an, maka akan membuahkan kebingungan dan keragu-raguan. Hal ini dikarenakan ia bertolak dari skeptisisme dan relativisme, menyamakan teks al-Qur'an sebagaimana teks-teks biasa, menghendaki ketidakpastian makna dan penafsiran yang relatif dan tentatif. Dengan metode hermeneutika *ma'nā cum maghzā*, maka konsekuensinya akan men-

---

<sup>74</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nash Abu Zayd*, (Bandung: Teraju, 2003), 86.

dekonstruksi hukum-hukum Islam yang tertuang dalam al-Qur'an dan menjungkirbalikkan struktur epistemologi Islam.[]

#### Daftar Pustaka

- A'la, Abd. 2003. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Paramadina.
- Abdalla, Ulil Abshar., dkk, *Metodologi Studi al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009
- Abdullah, M. Amin. 2000. "Kajian Ilmu Kalam di IAIN: Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga", *Al-Jami'ah*, No. 65/VI.
- \_\_\_\_\_. 2002. dalam kata pengantar buku, Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*. Jakarta: Teraju.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abidin, M. Zainal. 2005. "Ketika Hermeneutika Menggantikan Tafsir al-Qur'an", *Republika*, 24 Juni.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1994. *Isyā liyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wī*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabi.
- Acikgenc, Alparslan. 1996. *Islamic Science, Towards Definition*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Amal, Taufik Adnan. 1993. *Fazlur Rahman dan Usaha-Usaha Neo Modernisme Islam Dewasa Ini*. Bandung: Mizan.
- Arif, Syamsuddin. 2005. "Sains di Dunia Islam: Telaah Historis Sosiologis", *Islamia*, VI, Juli-September.

- Armas, Adnin. 2004. "Tafsir al-Qur'an atau Hermeneutika al-Qur'an", *Islamia*, I, Maret.
- . 2007. "Hermeneutika Gadamer dan Dampaknya terhadap Studi al-Qur'an", Makalah dipresentasikan dalam *Diskusi Sabtu INSIST*, 11 Agustus.
- . 2007. *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*. Ponorogo: CIOS.
- Al-Asqar, Umar Sulaiman. 1999. *Nazarāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Nafāis.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1995. *Prolegomena to the Metaphysic of Islam: an Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. 2004. "Tafsir dan Ta'wil Sebagai Metode Ilmiah", *Islamia*, I, Maret.
- Engineer, Asghar Ali. 2000. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, Terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Faiz, Fahrudin. 2005. *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Hanafī, Hasan. 2010. *Hermeneutika al-Qur'an?*, Terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Pesantren Nawesea.
- Hardiman, F. Budi. 1991. "Hermeneutika itu Apa?", *Basis*, XL.
- Huda, Lalu Nurul Bayanil. 2010. *Kritik Studi al-Qur'an Nash Hamid Abu Zayd*. Ponorogo: CIOS.
- Ichwan, Moch. Nur. 2003. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nash Abu Zayd*. Bandung: Teraju.
- Ilyas, Hamim. 2003. "Hermeneutika al-Qur'an: Studi Tafsir Modern", *Tarjih*, VI, Juli.
- Khallaf, Abdul Wahab. 1994. *Ilmu Ushul Fiqh*, Terj. Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib. Semarang: Dina Utama.
- Leaman, Oliver. 1985. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Moran, Dermot. 2000. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
- Muslih, Muhammad. 2008. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, Cet. V.
- Mustaqim, Abdul. 2003. *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka.
- . 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- Rasyuni, Ahmad. 1997. *Nazāriyah al-Maqāshid 'ind al-Imām al-Syāṭibi*. Virginia: The Internasional of Islamic Thought and Civilization.
- Riyandi, Hendar. 2005. *Tafsir Emansipatoris; Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia.
- Salim, Fahmi. 2010. *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani Press.
- Suharto, Ugi. 2003. "Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika", *Tarjih*, VI, Juli.
- Syafrin, Nirwan. 2004. "Syari'at Islam: antara Ketetapan Nash dan Maqashid Syari'ah", *Islamia*, I, Maret.
- . 2009. "Kritik terhadap Paham Liberalisme Syari'at Islam", *Tsaqafah*, Vol. 4, No. 2, Maret.
- Syamsuddin, Sahiron. 2007. "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap al-Qur'an", *Al-Qur'an dan Hadis*. Vol. 8. No. 2
- . 2009. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- , dkk. 2003. *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika.
- Wahyudi, Yudian. 2006. *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

Wijaya, Aksin. 2009. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Zarkasy, Hamid Fahmy. 2004. "Menguak Nilai di balik Hermeneutika", *Islamia*, I, Maret.

———. 2010. *Peradaban Islam: Makna dan Strategi Pembangunannya*. Ponorogo: CIOS.