

**ISLAM DAN KESELAMATAN
DALAM AL-QUR'AN
(Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an)**

PERPUSTAKAAN
PROGRAM PASCASARJANA
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA



Oleh:
Syafurudin
NIM: 04.3.428

DISERTASI

**Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk
Memenuhi Salah satu Syarat guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Ilmu Agama Islam**

**YOGYAKARTA
2009**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Drs. H. Syafrudin, M.Ag.
NIM : 04.3.428/S3
Jenjang : Doktor

menyatakan bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 3 Maret 2009



Saya yang menyatakan,

Drs. H. Syafrudin, M.Ag.
NIM. 04.3.428/S3



DEPARTEMEN AGAMA RI
PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Promotor : Prof. Dr. H. Machasin, M.A.

F. Machasin

Promotor : Dr. Hamim Ilyas, M.A.

(Hamim)

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

ISLAM DAN KESELAMATAN DALAM AL-QUR'AN (Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an)

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. H. Syafrudin, M.Ag.
NIM : 04.3.428/S3
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 11 September 2008, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,

Rektor

Prof. Dr. H. Amin Abdullah
NIP.: 150216071

17/6/2009

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu 'alaikum. wr.wb

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

ISLAM DAN KESELAMATAN DALAM AL-QUR'AN (Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an)

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. H. Syafrudin, M.Ag.
NIM : 04.3.428/S3
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 11 September 2008, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalāmu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,

Promotor,



Prof. Dr. H. Maehasin, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu 'alaikum. wr. wb

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

ISLAM DAN KESELAMATAN DALAM AL-QUR'AN (Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an)

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. H. Syafrudin, M.Ag.
NIM : 04.3.428/S3
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 11 September 2008, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalāmu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,

Promotor,



Dr. Hamim Ilyas, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu 'alaikum. wr.wb

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

ISLAM DAN KESELAMATAN DALAM AL-QUR'AN (Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an)

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. H. Syafrudin, M.Ag.
NIM : 04.3.428/S3
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 11 September 2008, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalāmu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 03-03-09

Anggota Penilai


Prof. Dr. H. Djam'annuri, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu 'alaikum. wr.wb

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

ISLAM DAN KESELAMATAN DALAM AL-QUR'AN (Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an)

yang ditulis oleh:

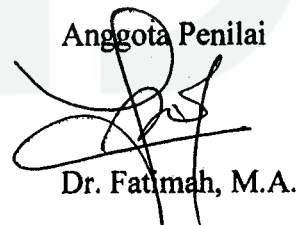
Nama : Drs. H. Syafrudin, M.Ag.
NIM : 04.3.428/S3
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 11 September 2008, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalāmu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,

Anggota Penilai



Dr. Fatimah, M.A.

NOTA DINAS

Kepada Yth.

Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalāmu 'alaikum. wr.wb

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan disertasi berjudul:

**ISLAM DAN KESELAMATAN DALAM AL-QUR'AN
(Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an)**

yang ditulis oleh:

Nama : Drs. H. Syafrudin, M.Ag.
NIM : 04.3.428/S3
Jenjang : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 11 September 2008, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalāmu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,

Anggota Penilai



Dr. Nur Ichwan, M.A.

مستخلص البحث

يظهر أن المباحث الإسلامية و تطبيقاتها في أوساط الأمة الإسلامية تميل إلى التصلب (التجمد) والانغلاق (عدم الانفتاح). هذا الميل يرجع - طبعاً - إلى فهم القرآن بشكل يميل إلى النصية بإغفاله تسييق القرآن لحل المشكلات المعاصرة بهدف المحافظة على أصالته و نقائه. من جهة أخرى، نجد أيضاً أن هناك ميل^ك إلى تفسير القرآن بشكل سياقي مضموني أو جوهري عن طريق رفض أو نفي المعاني الأصلية للنصوص في حدود معينة مادام ذلك لا يتعارض مع توجهات النصوص.

على أساس هذه الخلفية المذكور^ة أعلاه، فإن المشكلة الأساسية التي يبحثها الباحث في هذا البحث هي طبيعة منظور (رؤية) الإطار النظري للتفسير النصي و السياقي بخصوص معنى الإسلام والسلامة في القرآن، و ماهية مفهوم الإسلام و السلامة في القرآن. يتفرع من هذه المشكلة المركزية مشكلات يمكن صياغتها كما يلي: ١- ما هي طبيعة الإطار النظري للتفسير النصي و السياقي داخل مباحث تفسير القرآن؟ ٢- ما هي طبيعة منظور (رؤية) الإطار النظري للتفسير النصي و السياقي بخصوص معنى الإسلام و السلامة في القرآن؟ ٣- ما هو كنه المعنى الحقيقي للإسلام و السلامة في القرآن؟

يهدف هذا البحث إلى وصف و تحليل منظور (رؤية) الإطار النظري للتفسير النصي و السياقي بخصوص معنى الإسلام و السلامة في القرآن؛ بعد هذا حاول الباحث تقلص (طرح) معنى للإسلام والسلامة يتناسب مع واقع الأمة الإسلامية، بحيث يكون هذا الطرح بديلاً جديداً للتغلب على ذلك الانقسام في الرأي حسبما هو موضح أعلاه.

بناء على هذا الهدف، استخدم الباحث منهج التفكير الوصفي التحليلي مع استعمال مدخل التفسير الموضوعي و نظرية هرميوطيقا المعنى (التأويل النقدي السياقي) و علم دلالة التركيب. أما الغرض من المنهج الوصفي فهو وصف منظور (رؤية) التفسير النصي و السياقي بخصوص معنى الإسلام والسلامة؛ و أما الغرض من التفسير الموضوعي فهو جمع الآيات المتعلقة بموضوع الدراسة أي معنى

الإسلام و السلامة؛ و أما الغرض من نظرية هرمنيوطيقا المعنى و علم دلالة التركيب فهو تقديم (اقتراح شكل جديد من التفسير لمعنى الإسلام و السلامة في القرآن).

تشير نتائج هذا البحث إلى أن الإطار النظري للتفسير النصي و السياقي لهما رأيان مختلفان بخصوص معنى الإسلام و كذلك طبعاً معنى السلامة؛ حيث إن الإطار النظري للتفسير النصي يفسر مصطلح الإسلام معيارياً و أيضاً يفسر مفهوم السلامة بشكل منغلق؛ في حين أن الإطار النظري للتفسير السياقي، على عكس ذلك، يميل إلى الانفتاح في تفسير مصطلح الإسلام و أيضاً يتسم طبعاً بالتسامح الشديد في تفسير مفهوم السلامة. نظراً لميل كل من التفسيرين إلى الإفراط و التماذي و المبالغة في موقف من الآخر، يوجد انطباع أنهما متعارضان. لأجل التوفيق بين كلا التفسيرين، يقدم الكاتب مفهوم جديداً بخصوص هاتين المسألتين، و ذلك بدمج كلا الرأيين، بمعنى أن مصطلح الإسلام يحتوي على معنى أول رئيسي موضوعي و أيضاً يشتمل على معنى سياقي، يطلق عليه الكاتب معنى (فحوى) المغزى.

ABSTRACT

There has been a notion that Islamic discourse and practice among Muslims was exclusively and rigidly appeared. The tendency was set by contextual interpretation on Al-Qur'an disparaging its aspect of contextualization for preserving its pristinity and authenticity. In the other hand, there was also a tendency to interpret Al-Qur'an in ontological-substantive mode ignoring the meaning of authentic text in a certain scope as long as it did not bring distortion from what was meant in the text.

Seeing the background, the nature of research was on paradigm in both textual and contextual type of Qur'anic interpretation concerning Islam and Salvation concept in Al-Qur'an, and how to define the truest concept of Islam and Salvation in Al-Qur'an. The extension topic of the research was composed as follows: first, what textual and contextual paradigm of Qur'anic interpretation in the world of Qur'anic interpretation discourse is?, what textual and contextual view of Qur'anic interpretation paradigm concerning Islam and Salvation concept in Al-Qur'an is ?, and what the real meaning of Islam and Salvation concept in Al-Qur'an is?

The research aimed at describing and analyzing textual and contextual view of Qur'anic interpretation paradigm concerning Islam and Salvation concept in Al-Qur'an. The writer, then, tried to "offer" the meaning of Islam and Salvation in Muslims reality as an alternative offering to overcome the dichotomy.

The research applied descriptive-analytic mode of thinking using semi-thematic (maudu'i) type of Qur'anic interpretation approach, and significant and semantic structural type of hermeneutics theory. Descriptive method would describe textual and contextual view of Qur'anic interpretation concerning Islam and Salvation, meanwhile the semi-thematic (maudu'i) type of Qur'anic interpretation approach would collect verses correlated to object of studies—meaning of Islam and Salvation. A significant and semantic structural type of hermeneutics theory is implemented to offer a new type of Qur'anic interpretation concerning Islam and Salvation concept in Al-Qur'an.

The study showed that a textual and contextual type of Qur'anic interpretation paradigm has a different view on Islam and Salvation terms. It could be noted that the

contextual paradigm normatively interpreted Islam term, and exclusively interpreted Salvation concept. Conversely, contextual type of Qur'anic interpretation paradigm tended to widely interpreted Islam term and having flexibility in interpreting Salvation concept. Both are rigidly responded to Qur'anic interpretation, so there was notion that one party seemed neglected the other. To balance the issue, the writer offered a new type of concept trying to converge on the two concepts discussed. Eventually, the writer concluded that there was a beginning-objective meaning in Islam term and also contextual meaning which was called significance type of meaning.



PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama
Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI
Nomor: 158/1987 dan 0543 b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	Be
ت	ta'	t	Te
ث	sa'	s	es (dengan titik diatas)
ج	jim	j	Je
ح	ha'	h	ha (dengan titik dibawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	De
ذ	zal	z	zet (dengan titik diatas)
ر	ra'	r	Er
ز	zai	z	Zet
س	sin	s	Es
ي	syin	sy	Es dan Ye
ص	sād	ṣ	Es (dengan titik dibawah)
ض	dhad	ḍ	De (dengan titik dibawah)
ط	ta'	ṭ	Te (dengan titik dibawah)
ظ	zha'	ẓ	Zet (dengan titik dibawah)
ع	'ain	‘	koma terbalik di atas
غ	ghain	g	Ge
ف	fa'	f	Ef
ق	qāf	q	Qi
ك	kāf	k	Ka
ل	lam	l	'El
م	mim	m	'Em
ن	nun	n	'En
و	wawu	w	We
ه	ha'	h	Ha
ء	hamzah	‘	Apostrof
ي	ya'	y	Ye

II. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis Rangkap

مُتَعَقِّدِينَ	ditulis	muta‘aqqidīn
عِدَّة	ditulis	‘iddah

III. Ta' marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	ditulis	Hibbah
جزية	ditulis	jizyah

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang ‘al serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h

كرامة الأولياء	Ditulis	karāmah al-auliya'
----------------	---------	--------------------

2. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah dan dammah ditulis t.

زكاة القطر	Ditulis	zakātul fiṭri
------------	---------	---------------

IV. Vokal Pendek

ا	Kasrah	ditulis	i
أ	fathah	ditulis	a
و	dammah	ditulis	u

V. Vokal Panjang

fathah + alif	ditulis	ā
جاهلية	ditulis	jāhiliyyah
fathah + ya' mati	ditulis	ā
يسعى	ditulis	yas'ā
kasrah + ya' mati	ditulis	ī
كريم	ditulis	karīm
dammah + wawu mati	ditulis	ū
فروص	ditulis	furūd

VI. Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati	ditulis	ai
بينكم	ditulis	bainakum
fathah + wawu mati	ditulis	au
قول	ditulis	qaulun

VII. Vocal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أنتم	ditulis	a'antum
أعدت	ditulis	u'iddat
لئن شكرتم	ditulis	la'in syakartum

VIII. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti Huruf Qamariyyah

القرآن	Ditulis	al-Qur' ān
القياس	Ditulis	al-Qiyās

- b. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggandakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf / (el) nya.

السماء	Ditulis	as-Samā'
الشمس	Ditulis	asy-Syams

IX. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut bunyi pengucapannya dan menulis penulisannya.

ذوي القروض	ditulis	zawī al-furūd
أهل السنة	ditulis	ahl as-sunnah

- X. Penulisan nama, istilah, dan kata-kata yang berasal dari bahasa Arab dan telah menjadi nama, istilah dan kata-kata Indonesia ditulis menurut Kamus Umum Bahasa Indonesia susunan W.J.S. Poerwodarminto, Jakarta: Balai Pustaka, cetakan keempatbelas, tahun 1995, seperti;

القرآن	ditulis	al Qur'an
تقوى	ditulis	takwa

dan lain-lain.

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي أنعمنا بنعمة الإيمان والإسلام أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا
رسول الله والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه أجمعين أما بعد

Alhamdulillah puji syukur kepada Allah Swt. yang senantiasa melimpahkan rahmat serta hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini meskipun harus dengan usaha yang sangat keras dan melelahkan. Salawat dan salam selalu dilimpahkan kepada Nabi Muhammad Saw. yang telah membawa ajaran mulia sehingga menjadi kontrol dan bimbingan bagi kehidupan manusia dari kondisi kejahiliah menuju kondisi yang penuh dengan cahaya kebenaran dan ilmu. Penulis berharap penulisan disertasi yang berjudul *Islam dan Keselamatan dalam al-Qur'an: Memaknai Kembali pesan al-Qur'an* ini bukan merupakan tahap akhir perjalanan dan cita-cita akademik penulis, melainkan menjadi titik balik kreativitas penulis dalam mengeksplorasi ide-ide dan gagasan brilian, terutama dalam dunia keilmuan dan kemasyarakatan.

Keseluruhan proses penulisan disertasi ini melibatkan berbagai pihak. Oleh karena itu, melalui pengantar ini penulis perlu menyampaikan ucapan terima kasih secara tulus kepada:

1. Kedua promotor penulis, Prof. Dr. H. Machasin dan Dr. Hamim Ilyas, MA, yang telah memberikan bimbingan dan arahan, serta bersedia meluangkan waktu untuk menelaah dan mengoreksi hasil penulisan disertasi ini di sela-sela kesibukan beliau berdua.

2. Prof. Dr. H. Djam'annuri, MA dan Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, MA selaku anggota Tim Penilai dalam Ujian Tertutup yang telah memberikan masukan berharga demi sempurnanya disertasi ini. Kepada mereka penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya.
3. Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain, selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Asisten Direktur, para Guru Besar/ Dosen Program Doktor, terima kasih atas transformasi ilmu yang telah diberikan.
4. Seluruh karyawan Pascasarjana dan perpustakaan, terima kasih atas pelayanan administrasinya yang cukup baik.
5. Prof. Dr. H. Imron Abdullah, M.Ag., selaku pimpinan/ketua STAIN Cirebon dan sebagai kakak yang baik yang telah banyak memberikan kontribusi kepada penulis baik moril, materiil, doa dan dorongan semangat akademik yang tidak ternilai harganya.
6. Para Pimpinan STAIN Cirebon dan seluruh dosen, kolega-kolega penulis baik di UIN Sunan Kalijaga maupun di STAIN Cirebon—yang dalam ruang terbatas ini tidak bisa disebut satu persatu—penulis menyampaikan terima kasih yang sangat tulus.
7. Istriku tercinta yang cantik dan shalihah, Tati Haryati, dan buah hatiku Asep Afif Imanudin, Ade Moh. Irfan Nugraha, Moh. Aziz Nur Faizi, Ade Moh. Ucu Nur Alam. Ucapan syukur dan terima kasih penulis sampaikan kepada mereka atas kesabaran, dorongan dan doa mereka yang tiada putus, selama penulis tinggalkan untuk menyelesaikan disertasi ini.
8. Ayahnda H.S. Gani dan Ibunda Hj. Umi (almh) tercinta, kakakku kang Jejen Zaenuddin (alm), Ceu Odah, adikku Diding, Enoch Ooy; pamanku mang H. Machmud S., mang H. Harun; bibi Hj. Kinoh, mang Emod, mang Ukung

mang Aziz, mang Idris, serta paman-paman, bibi-bibi, serta keponakan lainnya yang tidak bisa disebutkan satu persatu. Merekalah yang telah membantu penulis sejak menempuh pendidikan S1, S2, dan S3. Atas doa dan dorongan moril materiil mereka penulis mengucapkan banyak terima kasih.

Akhirnya, semoga disertasi ini memberi manfaat bagi siapa saja yang berkepentingan, amien.

Yogyakarta, 14 April 2009

Penulis,

Drs. H. Syafrudin, M. Ag.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PENGESAHAN REKTOR	iii
DEWAN PENGUJI	iv
PENGESAHAN PROMOTOR.....	v
NOTA DINAS	vi
ABSTRAK.....	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xvi
KATA PENGANTAR.....	xx
DAFTAR ISI.....	xiii
 BAB I PENDAHULUAN.....	 1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah.....	13
C. Tujuan Penelitian dan Kontribusi Keilmuan.....	14
D. Kajian Pustaka	14
E. Metode Penelitian.....	20
F. Kerangka Teoretik.....	22
G. Sistematika Pembahasan	28
 BAB II PARADIGMA TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL	 31
A. Tafsir dan Perkembangannya	31
B. Paradigma Tafsir: Tekstual dan Kontekstual	38
1. Tafsir Tekstual: Tafsir Berorientasi Teks	40
2. Tafsir Kontekstual: Tafsir Berorientasi Konteks.....	46
C. Penegasan Masalah Sumber dan Rujukan	59
 BAB III KONSEP ISLAM DAN KESELAMATAN DALAM AL-QUR'AN (PERGUMULAN PARADIGMATIK DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN)	 63
A. Konsep tentang Islam dalam al-Qur'an: Perspektif Tafsir Tekstual dan Kontekstual	64
1. Konsep Islam dalam al-Qur'an: Perspektif Tafsir Tekstual	64
2. Konsep Islam dalam al-Qur'an: Perspektif Tafsir Kontekstual	71
3. Perbedaan dan Persamaan.....	81
B. Konsep tentang Keselamatan dalam al-Qur'an: Perspektif Tafsir Tekstual dan Kontekstual	87
✓ 1. Konsep Keselamatan dalam al-Qur'an: Perspektif Tafsir Tekstual	87
✓ 2. Konsep Keselamatan dalam al-Qur'an: Perspektif Tafsir Kontekstual	100

BAB IV	MEMAKNAI KEMBALI TERMA ISLAM DAN KESELAMATAN	
	DALAM AL-QUR'AN	120
A.	Memaknai Kembali Terma Islam dalam al-Qur'an	121
1.	Akar Kata Islam	122
2.	Kategorisasi Makna Islam dalam al-Qur'an	124
a.	Islam Bermakna Agama	124
b.	Islam Bermakna Sikap Kepasrahan	133
c.	Islam Bermakna Ajaran tentang Kedamaian	137
B.	Memaknai Kembali Terma Keselamatan dalam al-Qur'an ..	142
√1.	Konsep Keselamatan dalam Sorotan	143
√2.	Keselamatan dalam al-Qur'an	149
BAB V	PENUTUP	159
A.	Kesimpulan	159
B.	Saran	162
	DAFTAR PUSTAKA	165
	DAFTAR RIWAYAT HIDUP	178



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an, menurut Ibnu Khaldun, turun dengan menggunakan bahasa Arab. Karena itu, seluruh masyarakat Arab akan memahami pesan yang terkandung di dalam al-Qur'an. Selain itu, al-Qur'an yang kini berbentuk mushaf tertulis merupakan fenomena linguistik. Terlepas dari kebenaran pernyataan tersebut, pernyataan Ibnu Khaldun itu bisa dijadikan argumen bahwa kemampuan berbahasa Arab menjadi salah satu syarat dalam memahami al-Qur'an. Karena itu pula, maka bahasa menjadi salah satu fenomena kajian yang sarat dengan multi interpretasi.

Atas dasar itu, maka menarik apa yang dinyatakan Quraishy Shihab. Tafsir menurutnya adalah penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai kemampuan manusia. Kemampuan manusia bertingkat-tingkat dan kecenderungannya berbeda-beda, sehingga kualitas dan pesan yang ditemukan dari al-Qur'an juga berbeda-beda. Perbedaan capaian pesan yang ditemukan dari al-Qur'an juga disebabkan oleh perbedaan budaya yang melingkupi mufassir. Karena itulah, menurut Quraish Shihab, semakin sering mufassir membaca al-Qur'an akan semakin banyak makna pesan ditemukan dan juga semakin jelas maksudnya. Dengan meminjam analogi yang dibuat Abdullah Darras, Shihab menggambarkan,

“ayat-ayat al-Qur’an bagaikan intan. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika kita mempersilahkan orang lain memandangnya dari sudut lainnya, maka dia akan melihat banyak dibanding apa yang kita lihat”.¹

Analogi ini menggambarkan kekayaan makna dan pesan al-Qur’an sebagai wahyu Tuhan, sehingga kendati lautan dijadikan tinta untuk menulis wahyu Tuhan, air laut itu akan habis sementara pesan Tuhan tidak akan habis ditulis. Apa yang digambarkan di atas sejatinya juga dijadikan pelajaran, bahwa tidak ada tafsir yang tunggal dan sakral. Setiap tafsir hanya mampu menggali satu sudut dari al-Qur’an, sementara setiap sudutnya, memungkinkan orang lain mengungkapnya. Kekayaan makna itu pula yang mendorong Ali bin Abi Thalib melarang Ibnu Abbas menggunakan al-Qur’an dalam mendebat orang lain, karena al-Qur’an mengandung banyak wajah.²

Atas dasar kekayaan makna itu pula, Nabi memerintahkan Muadz bin Jabal menggunakan ijtihad dalam memutuskan sesuatu yang tidak terdapat secara harfiah di dalam al-Qur’an. Tidak hanya sebatas itu, tindakan berijtihadnya saja diberi imbalan pahala, lebih-lebih jika ijtihadnya benar. Sejalan dengan anjuran Nabi, Ali bin Abi Thalib menyatakan, “*al-qur’ān bayna daftay al-muṣḥāf lā yanṭiq, innamā*

¹ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hlm. xv.

² Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Khiṭāb wa at-Ta’wīl* (Beirut: Markaz as-Ṣṣaqofi al-Arobi, 2000), hlm. 174.

yantiqu (yata kallamu) bihi ar-rijāl'.³ Artinya, manusialah yang bertugas mengungkap pesan al-Qur'an agar ia berfungsi memberi petunjuk.

Namun, al-Qur'an sebagai fenomena linguistik menimbulkan pemahaman yang berbeda di kalangan umat Islam, utamanya dalam bidang strategi penafsiran. Artinya, bagaimana menafsirkan teks-teks al-Qur'an yang secara ontologis berasal dari Tuhan yang tidak terbatas bisa dipahami dengan baik oleh manusia yang terbatas. Sebab, sejak meninggalnya Nabi Muhammad saw yang diyakini sebagai penafsir al-Qur'an yang paling otoritatif, penafsiran terhadap al-Qur'an tidak pernah dikatakan tuntas karena penafsiran sebagai cara pemahaman manusia pada dasarnya selalu berkembang seiring perkembangan cara berpikir manusia itu sendiri. Sehingga, tidak ada suatu metode atau bentuk penafsiran yang bisa diklaim sebagai penafsiran yang mutlak benar dan otoritatif.

Dalam diskursus ilmu tafsir al-Qur'an, memang berkembang tradisi penafsiran yang berbeda-beda terhadap al-Qur'an.⁴ Ignaz Gholdziher mencatat adanya lima kecenderungan tafsir atau studi al-Qur'an mulai klasik sampai era modern, yakni studi al-Qur'an tradisional, studi al-Qur'an dogmatis, studi al-Qur'an mistik, studi al-Qur'an sektarian dan studi al-Qur'an modern.⁵

Dari kecenderungan studi al-Qur'an modern ini, adalah model Muhammad Abduh yang perlu mendapat perhatian, sebab melalui pembaharu Islam dari Mesir

³ *Ibid*.

⁴ Abdul Mustaqim menyebut adanya keragaman penafsiran ini sebagai *madzahibut tafsir*. Lihat, Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003).

⁵ Ignaz Gholdziher, *Mazāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, cet. ke-2 (Beirut Lebanon: Dār Iqra', 1983), hlm. 392.

ini, lahir pelbagai model studi al-Qur'an modern. Yang dimaksud studi al-Qur'an modern adalah sebuah usaha mengkontekstkan al-Qur'an dengan tuntutan zaman dan itu dilakukan sejak zaman Nabi Muhammad.⁶ Menurut Abduh, al-Qur'an merupakan sumber asasi Islam sebagai agama universal, yang acapkali sesuai dengan kepentingan setiap masyarakat, zaman dan pelbagai peradaban, di mana pun dan kapan pun,⁷ sehingga ia tetap memberi petunjuk pada mereka dalam menghadapi pelbagai persoalan hidup.

Selanjutnya, kecenderungan tafsir modern oleh Jansen dibagi lagi lebih spesifik menjadi tiga model: *Tafsīr 'Ilmi*, *Tafsīr Waqī'i (Realis)* dan *Tafsīr Adabi* (Sastra). Ketiga model tafsir ini mempunyai kecenderungan dan ranah yang berbedabeda. *Tafsīr 'Ilmi* misalnya berprinsip bahwa al-Qur'an mendahului ilmu pengetahuan modern sehingga mustahil al-Qur'an bertentangan dengan sains modern.⁸ *Tafsīr Waqī'i* berprinsip al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia dalam menghadapi tantangan hidup sehari-hari, sehingga ia harus ditafsiri dengan pendekatan tertentu yang membuatnya mampu menjawab pelbagai tantangan yang dihadapi manusia.⁹ Sedang *Tafsīr Adabi* menawarkan prinsip bahwa al-Qur'an merupakan kitab sastra terbesar dan bacaan mulia yang mampu mempengaruhi jiwa terdalam manusia secara estetik. Berbeda dengan dua model lainnya, model tafsir sastra tidak berpretensi untuk menjawab pelbagai tantangan

⁶ Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (Leiden: E.J. Brill, 1968), hlm. 1.

⁷ Ignaz Gholdziher, *Maṣāhib at-Tafsīr*, hlm. 352.

⁸ *Ibid.*, hlm. 376. Lihat juga Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 55; dan Amin al-Khuli, *Metode Tafsir Kesusasatraan atas al-Qur'an*, terj. Ruslani (Yogyakarta: Bina Media (BM), 2005), hlm. 28.

⁹ Jansen, *Diskursus Tafsir*, hlm. 125.

yang dihadapi umat manusia sebagaimana pendekatan lainnya, melainkan hendak mengembalikan al-Qur'an kepada pesan awalnya yang ditujukan kepada jiwa pendengar awalnya.¹⁰

Fenomena beragamnya penafsiran tentunya tidak hanya berhenti di situ. Sebab, setiap penafsir pasti selalu membawa pesan yang berbeda-beda, sehingga setiap penafsir akan menemukan makna yang berbeda-beda dalam al-Qur'an. Fenomena tersebut menunjukkan bahwa penafsiran memang tidak pernah selesai sehingga selalu terbuka terhadap kemungkinan-kemungkinan penafsiran dan menerima perbedaan penafsiran menjadi sebuah keniscayaan.

Di sebagian umat Islam sendiri muncul kecenderungan untuk menyeragamkan penafsiran terhadap al-Qur'an karena mereka memahami al-Qur'an sebagai —menurut bahasa Arkoun — sebuah “korpus resmi yang tertutup” sehingga tidak membuka kemungkinan bagi upaya penafsiran dengan memanfaatkan metode dan pendekatan baru yang berkembang, terutama dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Kalau pun ada, seperti diakui Khaled Abou El Fadl, mereka justru melakukan penafsiran secara sewenang-wenang (otoriter), yaitu dengan mengunci dan mengurung kehendak teks ke dalam sebuah penetapan makna tertentu, dan kemudian menyajikan penetapan makna tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut, dan bersifat menentukan (*determinan*). Dengan bahasa lain, mereka seolah-olah memosisikan teks dan konstruksi penafsir menjadi satu dan serupa sehingga tidak bisa dibedakan mana yang merupakan hasil penafsiran dan mana yang benar-

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 108.

benar teks. Dalam proses ini, teks itu akan tunduk kepada penafsir dan secara efektif penafsir menjadi pengganti teks. Lebih jelasnya, penafsir bertindak seolah-olah dialah juru bicara teks yang paling otoritatif.¹¹ Proses sakralisasi teks al-Qur'an ini, pada gilirannya, mengantarkan pada keringnya diskursus keislaman di hadapan tantangan modernitas. Secara eksplisit Abou El Fadl menyebut miskinnya diskursus keislaman ini tengah giat-giatnya dipraktikkan oleh komunitas muslim Amerika sekarang ini.¹²

Di tengah diskursus penafsiran yang makin mengarah pada kebuntuan dan keterbelahan yang distortif ini, akibatnya kini muncul praktik-praktik keberislaman yang bercorak fundamental,¹³ ortodoks,¹⁴ otentik,¹⁵ dan puritan di kalangan umat

¹¹Lihat, Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Hakim (Jakarta: Serambi, 2004).

¹²Komunitas fatwa yang tergabung dalam SAS (*The Society for the Adherence of the Sunnah*) ini—karena memutuskan diri dari khazanah intelektual Islam klasik—telah bertindak otoriter dalam menafsirkan teks-teks Islam. Mereka menolak segala bentuk pembacaan baru terhadap al-Qur'an dan hadis. Akibatnya, dalam konteks hukum Islam, hukum Islam gagal merespons problem kontemporer yang dihadapi umatnya sendiri, dan dalam relasinya dengan komunitas umat beragama lain. Lihat, *Ibid.*, hlm. 7-20. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, hlm. 27-40.

¹³Secara etimologis, istilah “fundamental” berasal dari kata “fundamen”, yang berarti dasar atau pokok. Sedangkan fundamentalis adalah penganut ajaran dan gerakan keagamaan yang fundamental, bersifat rigid dan reaksioner, yang selalu merasa perlu kembali ke ajaran agama yang asli, seperti yang tersurat dalam ajaran kitab suci. Lihat, Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hlm. 245. Istilah ini menimbulkan suatu kesan tertentu, seperti ekstremisme, fanatisme, bahkan terorisme, dalam mewujudkan dan mempertahankan keyakinan keagamaannya. Ada beberapa karakteristik yang menjadi *platform* gerakan fundamentalisme, antara lain: 1) mereka cenderung melakukan interpretasi literal terhadap teks-teks suci agama; 2) menolak pluralisme dan relativisme; 3) memonopoli kebenaran tafsir agama; dan 4) memiliki korelasi dengan fanatisme, eksklusivisme, intoleran, radikalisme dan militanisme. Jika dikaitkan dengan uraian tentang makna dan karakter paham fundamentalisme di atas, maka dapat dikatakan bahwa “Islam Fundamental” adalah sebuah paham keislaman yang menitikberatkan pada pemaknaan teks-teks keagamaan secara literal-tekstual dengan mengabaikan sisi-sisi kontekstual-substantifnya.

¹⁴Secara etimologis, istilah “ortodoks” berarti berpegang teguh pada ajaran agama yang kolot dan kuno. Lihat *Ibid.*, hlm. 631. Dengan demikian, istilah “Islam ortodoks” dapat diasosiasikan dengan sebuah paham keagamaan (Islam) yang berpegang teguh pada cara pandang yang kolot, kuno dan *out of date*.

¹⁵Secara etimologis, istilah “otentik” berarti “asli”, “sah” dan “dapat dipercaya”. Robert D. Lee, Professor Ilmu politik Colorado Collage, menjelaskan bahwa menjadi otentik berarti menjadi yang

Islam sendiri. Pelbagai label Islam di atas, pada intinya, sama-sama berpedoman pada jargon “kembali kepada al-Qur’an dan sunnah” dengan strategi penafsiran al-Qur’an yang sesuai dengan makna teks yang tersurat secara literal-tekstual. Akibat kecenderungan tekstual ini, pada gilirannya, kalangan ini memandang bahwa corak pengetahuan doktrinal mesti bersifat total dan serba mencakup. Menurut mereka, masalah-masalah yang berhubungan dengan kehidupan manusia di dunia seluruhnya tidak terlepas dari doktrin yang serba-mencakup itu. Oleh karena itu, ijtihad dengan sendirinya dibatasi hanya pada masalah-masalah di mana doktrin tidak memberikan petunjuk sampai detail-detail persoalan.¹⁶

Di sisi lain, juga terdapat kelompok umat Islam yang menganggap bahwa terbentuknya teks-teks al-Qur’an tidak terlepas dari kondisi sosio-kultural di mana teks-teks tersebut diturunkan atau diciptakan. Kelompok ini mengandaikan bahwa al-Qur’an harus dipahami sesuai dengan *locus* teks tersebut hendak diterapkan. Dengan kata lain, penafsiran terhadap teks-teks al-Qur’an harus bersifat kontekstual sehingga mampu menjawab persoalan-persoalan kemanusiaan. Kelompok ini memiliki orientasi kekinian dan penerimaannya terhadap kondisi realitas

“sebenarnya” ketimbang yang tampak, yang fundamental ketimbang yang superfisial, yang asli ketimbang yang tambahan, yang benar ketimbang yang salah. Lihat, Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik*, terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 199. Pengertian sesungguhnya mengenai istilah “Islam otentik” tidak dapat diketahui secara pasti. Kaum fundamentalis cenderung mengartikannya sebagai upaya kembali ke masa lalu. Dengan kata lain, mereka mengamalkan segala ajaran yang pernah dilakukan oleh Rasulullah saw bersama para sahabatnya, tanpa melihat konteks sosio-kultural-historisnya. Penulis sendiri berpendapat bahwa “Islam otentik” tidak sebatas mengikuti apa yang telah ada sebelumnya. Menjadi otentik bukan berarti menerima warisan budaya masa lalu tanpa diiringi sikap kritis. Menjadi otentik adalah mempertahankan warisan budaya masa lalu yang menjadi *trade mark* suatu kelompok, serta tidak antipati terhadap perubahan dan lokalitas budaya.

¹⁶ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 31-32

masyarakat modern yang plural. Umumnya, kelompok ini sering disebut sebagai penganut Islam liberal,¹⁷ Islam substantif,¹⁸ dan Islam aktual.¹⁹

Namun demikian, fenomena keragaman penafsiran terhadap al-Qur'an di atas pada dasarnya dapat dipetakan ke dalam dua kategori besar: *Pertama*, penafsiran yang mengandalkan pemahaman yang bersifat harfiah-tektual terhadap

¹⁷ Definisi "Islam liberal" tidak dapat diketahui secara pasti makna yang sesungguhnya. Charles Kurzman mengungkapkan bahwa istilah "Islam liberal" mungkin terasa seperti sebuah kontradiksi dalam peristilahan (*a contradiction in terms*) karena selama berabad-abad Barat mengenal Islam sebagai sebuah agama dengan seperangkat unsur fanatisme, fundamentalisme dan keterbelakangan. Kurzman menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan konsep "liberal" di sini harus dilihat sebagai sebuah alat bantu analisis, bukan kategori yang mutlak. Selanjutnya, ia memetakan tiga tradisi utama Islam, yaitu Islam adat, Islam revivalis, dan Islam liberal. Dari ketiga kategori tentang Islam ini, menurutnya, dua tradisi pertama lebih sering digunakan oleh para pemikir dan aktivis muslim. Sedangkan tradisi yang terakhir tidak terlalu dikenal. Oleh karena itu, ia berusaha memberikan porsi yang sama di antara ketiganya. Tradisi pertama bisa disebut sebagai "Islam adat" (*customary Islam*), yang ditandai oleh kombinasi kebiasaan-kebiasaan kedaerahan dan kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan umat di pelbagai dunia Islam. Tradisi "Islam revivalis" biasa dikenal sebagai Islamisme, fundamentalisme atau wahabisme. Tradisi ini menyerang interpretasi adat yang kurang memberi perhatian terhadap inti doktrin Islam. Sedangkan tradisi "Islam liberal" secara kontras dipahami sebagai paham yang berbeda dengan Islam adat, dan menyerukan keutamaan periode Islam awal untuk menegaskan ketidakabsahan praktik-praktik keagamaan masa kini. Islam liberal menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas. Karakteristik "Islam liberal" ini antara lain adalah: 1) kebebasan berpikir; 2) pemaknaan secara kontekstual-substantif terhadap teks-teks keagamaan; 3) mendukung demokrasi; dan, 4) menyuarakan hak-hak kaum perempuan yang selama ini terabaikan. Lihat, Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xv-xvii.

¹⁸ Istilah "Islam substantif" sebenarnya bukan hal baru dalam wacana keislaman. Istilah ini kemudian memiliki nuansa makna ketika dielaborasi secara ilmiah oleh Azyumardi Azra dengan menjadikannya sebagai judul buku, yaitu "*Islam Substantif: Agar Umat Tidak Menjadi Buih*". Menurut Azra, jika Islam ingin berperan lebih luas maka ia harus mengedepankan pesan-pesan moral, bukan menonjolkan simbol. Lihat, Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Menjadi Buih* (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 138.

¹⁹ Istilah "Islam aktual" dipopulerkan oleh Kang Jalal, sapaan akrab Dr. Jalaluddin Rakhmat. Ia menegaskan bahwa ada dua macam Islam: Islam konseptual dan Islam aktual. Islam konseptual terdapat dalam al-Qur'an, Sunnah dan buku-buku atau ceramah-ceramah tentang keislaman. Sedangkan Islam aktual terdapat pada perilaku pemeluknya. Islam konseptual bisa saja menunjukkan kebenciannya pada kezaliman, dan mendukung pihak-pihak yang dizalimi. Akan tetapi, Islam konseptual tidak akan dapat menghilangkan sistem yang zalim. Hanya Islam aktuallah yang mengubah sejarah. Kekuatan kaum muslim terletak pada tindakan mereka, bukan pada teks-teks suci yang mereka yakini. Lihat, Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan*, cet. ke-10 (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 18.

al-Qur'an; *Kedua*, penafsiran yang memanfaatkan strategi-strategi hermeneutis,²⁰ yakni penafsiran yang diupayakan tidak hanya melihat sisi tekstual, tetapi juga memahami teks al-Qur'an sebagai bingkai realitas, bersifat historis, dan menggunakan medium bahasa kultural di mana teks tersebut diturunkan.²¹

Keduanya berbeda jika model penafsiran yang pertama berusaha mempertahankan makna asli teks sebagaimana pada saat diturunkannya al-Qur'an, dan hasil penafsirannya cenderung bersifat eksklusif dan doktrinal, maka model penafsiran kedua juga memahami makna teks, namun tidak berhenti sampai di situ. Penafsirannya juga berusaha menyelami gagasan-gagasan moral dan substansi ajarannya untuk kemudian dikontekstualisasikan dengan kondisi dan perkembangan umat. Aktivitas penafsirannya dilakukan secara kritis dari segala aspeknya sehingga tafsir yang dihasilkannya menampakkan kecenderungan yang bercorak kontekstual. Ini berbeda dengan penafsiran yang pertama, yang lebih mengedepankan pemahaman tekstual-doktrinal terhadap teks-teks al-Qur'an. Jika kelompok pertama berusaha memahami dan menafsirkan al-Qur'an secara apa adanya (*taken for granted*), mempertahankan makna asli teks pada saat diturunkannya, maka kelompok kedua berusaha memahami al-Qur'an dengan cara mengkontekstualisasikan teks al-Qur'an dengan realitas kekinian, selain juga tidak menafikan makna aslinya. Dalam disertasi ini penulis menyebut kelompok yang pertama mengedepankan metode tafsir yang berorientasi tekstual-harfiah untuk

²⁰ Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 1-2.

²¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mathūm an-Naṣṣ: Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Markaz as-Ṣāqafi al-'Arabi, 1994), hlm. 10.

menetapkan makna teks al-Qur'an, sedangkan kelompok kedua lebih mengedepankan metode tafsir yang berorientasi kontekstual-substantif yang tidak terpaku pada makna teks, tetapi mempertimbangkan aspek realitas yang mengiringi proses kontekstualisasi al-Qur'an.

Secara epistemologis-paradigmatik, metode tafsir yang berorientasi tekstual pada umumnya bertumpu pada kerangka berpikir verbal-tekstual yang penjelasannya sangat mengandalkan nalar *bayani*, yaitu kerangka pikir yang mengonstruksi makna melalui pemahaman verbal-tekstual sesuai dengan kaidah-kaidah normatif kebahasaan. Sedangkan metode tafsir yang berorientasi kontekstual didasarkan pada kerangka pikir yang berkembang dalam metode-metode sosial kontemporer. Kebenaran tafsir menurut metode ini diukur melalui apakah sebuah produk tafsir sesuai dengan teori pengetahuan atau tidak, dan apakah produk tafsir mampu menjawab persoalan-persoalan sosial-keagamaan.²²

Karakteristik paling fundamental tentang parameter penafsiran kedua metode tafsir itu terletak pada prinsip atau kaidah yang diyakini. Metode tafsir tekstual lebih berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khusūṣ as-sabab* (ketetapan makna itu didasarkan pada universalitas [keumuman] teks, bukan pada partikularitas [kekhususan] sebab). Dalam menetapkan suatu produk penafsiran, mereka lebih mengedepankan makna umum teks daripada menganalisis sebab-sebab diwahyukannya teks sebelum menetapkan suatu pemaknaan. Karena bertumpu pada analisis kebahasaan, tidak jarang tafsir ini sangat kental dengan

²² Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 71.

nalar *bayani* dan bersifat deduktif di mana posisi teks al-Qur'an menjadi dasar penafsiran, dan bahasa menjadi perangkat analisisnya.²³

Sebaliknya, metode tafsir kontekstual berpegang pada prinsip atau kaidah penafsiran *al-'ibrah bi khuṣūṣ as-sabab lā bi 'umūm al-lafz* (ketetapan makna itu didasarkan pada partikularitas [kekhususan] sebab, bukan pada universalitas [keumuman] teks). Dalam aktivitas penafsirannya, metode ini pertama-tama memahami makna asli suatu teks, kemudian menelusuri anasir-anasir sejarah yang menyebabkan turunnya suatu teks/ajaran (rekonstruksi makna). Setelah melampaui kedua tahapan ini, dilanjutkan pada upaya kontekstualisasi makna atau ajaran terhadap persoalan yang dihadapi. Demikianlah, tidak jarang proses penafsiran seperti ini sering disebut metode tafsir yang berorientasi pada kontekstual, atau metode tafsir kontekstual. Bahkan di kalangan penganut tafsir ini, terutama pada era tafsir kontemporer, kini muncul kaidah baru yang disebut *al-'ibrah bi maqāṣid asy-syari'ah*. Kaidah ini berusaha mencari sintesis-kreatif dalam menafsirkan teks dengan berpegang teguh pada tujuan disyari'atkannya sebuah doktrin.²⁴

Berkaitan dengan kedua model/orientasi penafsiran di atas, persoalan selanjutnya adalah ketika kedua model penafsiran itu dihadapkan pada upaya untuk memahami terma-terma prinsipil dalam al-Qur'an baik dalam konteks aqidah maupun syari'ah. Salah satu terma yang sering memicu perdebatan, bahkan tidak jarang melahirkan pertentangan yang tak berkesudahan di dalam internal umat

²³ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (London: Oxford University Press, 1977), hlm. 57-58.

²⁴ Istilah *maqāṣid asy-syari'ah* pada awalnya dikemukakan oleh asy-Syatibi. Lebih lanjut lihat, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa asy-Syatibi, *al-Muwāfaqat di Uṣūl asy-Syari'ah* (t.tp.: t.p., 1975).

Islam, adalah terma Islam dan konsep keselamatan. Terma Islam dan konsep keselamatan dalam al-Qur'an dipandang sebagai gagasan sentral al-Qur'an yang menunjukkan suatu identifikasi sikap keberislaman dan praktik keberagamaan seseorang/kelompok.

Dalam wacana kaum muslim, pengertian Islam setidaknya dapat dipetakan ke dalam dua *mainstream*. *Pertama*, Islam dipahami sebagai agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad dan merupakan agama samawi terakhir yang diturunkan kepada manusia. Dalam pengertian ini, Islam lebih dipahami dalam pengertian agama yang mengandung seperangkat doktrin, ajaran, bersifat formal dan melembaga, seperti halnya agama Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Identifikasi keislaman seseorang/kelompok lebih mudah dipahami dari praktik keberagamaan yang dilakukannya. Maka seorang penganut agama Islam disebut sebagai "muslim." Konsekuensi logis dari keyakinannya itu adalah adanya jaminan keselamatan di akhirat. Artinya, siapa saja yang menganut agama Islam dan menjalankan ajarannya, maka ia berhak memperoleh keselamatan di akhirat.

Di lain pihak, terdapat pemahaman yang berbeda dari pengertian di atas. Dalam kaitan ini, Islam tidak hanya dipahami dalam pengertian sebagai agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad, tetapi juga dipahami sebagai jalan keselamatan. Pengertian ini berangkat dari arti generik kata "*islām*," yang berarti "selamat." Selain sebagai agama formal yang mengandung seperangkat doktrin dan ajaran, Islam juga merupakan jalan keselamatan yang bisa ditempuh oleh masing-masing orang. Pengertian ini tidak terikat pada aspek lahiriah Islam, tetapi juga pada

substansi Islam, yaitu “sikap pasrah dan tunduk kepada Tuhan.” Dengan pengertian seperti ini, konsekuensinya adalah keselamatan bisa diperoleh setiap orang yang bersikap pasrah dan tunduk kepada Tuhan.

Perbedaan pemahaman terhadap konsep Islam dan keselamatan yang selama ini menimpa sebagian besar umat Islam tentu menimbulkan masalah tersendiri dalam kehidupan keberagamaan di Indonesia yang multi agama dan budaya ini. Bukan hanya antara penganut agama yang berbeda, tetapi juga antara intern penganut agama, misalnya antara penganut Islam yang terlibat dalam organisasi yang berbeda. Karena itulah, penting memaknai kembali konsep Islam dan keselamatan dengan melihat secara konseptual yang ditawarkan dua kelompok yang berbeda orientasi dan paradigma di atas: kelompok yang berparadigma tekstual dan kontekstual.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka masalah pokok yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah bagaimana pandangan paradigma tafsir tekstual dan kontekstual tentang makna islam dan keselamatan dalam al-Qur'an? Sebagai turunan dari fokus masalah ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimanakah paradigma tafsir tekstual dan kontekstual dalam wacana tafsir al-Qur'an?
2. Bagaimana pandangan paradigma tafsir tekstual dan kontekstual tentang makna islam dan keselamatan dalam al-Qur'an?

3. Makna islam dan keselamatan seperti apakah yang lebih memberi ruang toleran kepada orang lain dalam hidup beragama?

C. Tujuan Penelitian dan Kontribusi Keilmuan

Penelitian ini bertujuan untuk “mendiskripsi” dan “menganalisis” pandangan paradigma tafsir tekstual dan kontekstual tentang makna islam dan keselamatan dalam al-Qur’an, dan kemudian penulis mencoba “menawarkan” makna islam dan keselamatan yang memberi ruang toleran bagi seluruh penganut agama yang berbeda-beda. Dan ini dimaksudkan sebagai “tawaran alternatif” mengatasi pandangan dikotomis yang ditawarkan tafsir tekstual dan kontekstual.

Dengan tercapainya tujuan tersebut, diharapkan, penelitian ini dapat mengapresiasi sisi keunggulan dan mengkritisi kelemahan dari kedua kecenderungan penafsiran yang sekarang telah mengkurita dalam wacana penafsiran al-Qur’an, serta juga diharapkan memberi sumbangan positif bagi upaya menemukan *frame of paradigm* rekonstruktif metode penafsiran al-Qur’an dengan tetap berpijak pada pemahaman terhadap *elan vital* al-Qur’an dan *locus* penafsirannya.

D. Kajian Pustaka

Sesuai dengan rumusan masalah dan tujuan penelitian di atas, maka sejatinya pustaka yang ditelaah dalam hal ini adalah karya-karya yang berkaitan dengan pandangan paradigma tekstual dan kontekstual tentang makna islam dan keselamatan. Namun, karya-karya yang sesuai dengan kriteria ini masih jarang

ditemukan. Dalam pengamatan penulis, beberapa literatur “standar” diskursus penafsiran al-Qur’an lebih banyak berbicara tentang uraian dan penjelasan mengenai metode, tipologi, karakteristik dan aliran penafsiran al-Qur’an dari masa klasik hingga kontemporer. Penulis belum menemukan, sejauh ini, literatur yang secara komprehensif mengkaji tentang upaya mencari solusi guna menjembatani dikotomi penafsiran al-Qur’an tekstual dan kontekstual, baik pada aspek penafsiran tematik maupun *tahfili*, dengan memanfaatkan pendekatan ataupun disiplin keilmuan lainnya. Kalau pun ada, maka umumnya belum sampai menyentuh pada wilayah kerangka paradigmatiknya. Selain itu, penulis juga belum menemukan literatur yang secara khusus mengupas penafsiran tekstual dan kontekstual dalam al-Qur’an, khususnya yang berkaitan dengan terma Islam dan konsep keselamatan dalam al-Qur’an.

Meski demikian, beberapa literatur di bawah ini telah turut membentuk kerangka metodologis dan kerangka pemahaman dalam penelitian ini. Buku yang berjudul *Tafsir al-Qur’an Kontekstual*, karya Taufiq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, mencoba memperkenalkan suatu model tafsir alternatif yang disebut metode tafsir kontekstual. Kedua penulis di atas merasa bahwa metode tafsir tradisional yang bersifat literal dan tekstual sudah tidak relevan lagi dalam menampilkan pesan-pesan al-Qur’an di hadapan kepentingan manusia yang terus berubah dan berkembang. Dalam konteks ini, keduanya hanya memfokuskan metode tafsir kontekstual dengan memperkenalkan pemikiran-pemikiran inovatif Fazlur Rahman dalam menggali makna al-Qur’an, terutama tentang metode *double*

movement-nya. Dengan pendekatan hermeneutik, Rahman dianggap oleh kedua penulis itu sebagai pioner dalam bidang pembaharuan metodologi penafsiran al-Qur'an kontemporer.²⁵

Buku Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykāliyāt al-Qirā'at wa Āliyāt at-Ta'wīl*, mengulas tentang sisi hermeneutika inklusif dalam al-Qur'an. Meskipun Abu Zayd berhasil menjelaskan bagaimana mengatasi problematika dalam bacaan dan cara memahami teks al-Qur'an secara kontekstual, yang berujung terhadap pemahaman Islam yang inklusif, pembahasannya lebih banyak berkutat pada seputar problematika bacaan, dan hanya sedikit mengulas tentang pemahaman tekstual dan kontekstual dalam penafsiran al-Qur'an.

Buku Mohammad Arkoun yang berjudul *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an* perlu dikemukakan di sini.²⁶ Dalam buku ini, berbeda dengan karya-karya Arkoun lainnya, secara khusus Arkoun memperkenalkan metode pembacaan al-Qur'an yang lebih bersifat epistemologis-teoritis. Dalam konteks ini, Arkoun dalam kerangka *grand desain* kritik nalar Islam melihat pendekatan kontemporer, seperti hermeneutika dan semiotika merupakan instrumen pembacaan yang tidak bisa dielakkan oleh umat Islam. Semiotika misalnya, membantu memahami teks-teks al-Qur'an dalam relasinya dengan jaringan makna yang terajut dalam sistem penanda-petanda.

²⁵ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1990).

²⁶ Mohammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997).

Rif'at Syauqi dalam bukunya, *Rasionalitas Tafsir Abduh*, berusaha memotret sisi rasionalitas Abduh dalam tafsirnya, *al-Manār*. Bahkan, Rif'at, dengan mengutip J. J. G. Jansen, menempatkan Abduh sebagai mufassir rasionalis. Ini dibuktikan dengan penafsiran Abduh terhadap beberapa kata dalam al-Qur'an, seperti kata *furqon* yang diartikan sebagai akal.

Dalam konteks Indonesia, Howards Fiedersfiel dalam bukunya, *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Muhammad Yunus hingga Quraish Shihab*, menyajikan pemetaan secara metodologis dan karakteristik penafsiran di kalangan mufassir Indonesia. Hanya saja, buku ini terbatas pada metode yang dikembangkan oleh masing-masing mufassir. Quraish Shihab yang dicontohkan oleh Fiedersfiel misalnya, mengembangkan metode tematik dalam kerangka untuk menjawab kebutuhan umat. Atau, menurut pemetaan Jansen, Quraish Shihab lebih dekat pada aliran tafsir praktis.

Buku penting lainnya adalah karya Farid Esack yang berjudul *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*.²⁷ Buku yang merupakan disertasi doktoralnya ini secara metodis menggunakan perangkat hermeneutika dalam membedah konsep-konsep kunci dalam al-Qur'an dengan mengambil unit analisis karya-karya tafsir klasik dan kontemporer. Di dalamnya juga dibahas secara singkat perihal makna semantik terma Islam, kemudian menganalisis sejumlah tafsir tentang makna Islam. Namun

²⁷ Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas*. terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000).

demikian, buku ini tidak secara eksplisit memetakan secara metodis tafsir tekstual dan kontekstual.

Dalam konteks kajian penafsiran terhadap terma tertentu dalam al-Qur'an, Islam misalnya, buku Ajat Sudrajat yang berjudul *Tafsir Inklusif Makna islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam Al-Qur'an Menuju Titik Temu Agama-Agama Semitik*, sekadar berusaha menguraikan makna islam secara inklusif menurut al-Qur'an. Memang, sebagai kajian linguistik buku ini telah berhasil memaparkan analisis kebahasaan tentang makna islam. Namun demikian, penulis buku ini tidak memberikan tafsir tentang makna islam dari sudut pandang penafsiran tekstual dan kontekstual. Demikian pula buku Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, hanya menyoroti konsep inklusifisme Islam dalam percaturan global ditinjau dari pelbagai sudut pandang: agama, sosial, budaya dan akademis. Hal ini dimungkinkan karena buku ini merupakan kumpulan beberapa tulisan dan ceramah penulis yang pernah dipublikasikan di media massa, baik cetak maupun elektronik.

Buku Muhammad Amin Suma, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an*, memfokuskan kajiannya pada relasi Islam dan pluralisme agama. Penulis buku ini hanya menyajikan nilai-nilai dasar Islam yang berupa inkluvisme dan kebebasan secara kontekstual. Dengan kata lain, buku ini hanya mengupas aspek normatif-tekstual makna islam dalam relasinya dengan pluralisme agama. Tulisan Aksin Wijaya, "Memburu Pesan Damai Islam", yang dimuat di dalam Jurnal *an-Nur*, edisi II, tahun 2006, secara khusus berusaha mengkritisi fatwa-fatwa MUI, terutama dalam persoalan konflik dan kekerasan di kalangan umat umat Islam serta relasinya

dengan umat lainnya. Penulis memang cukup berhasil mendekonstruksi eksklusivisme makna islam yang dipahami sebagian umat Islam, dan menawarkan cara baca baru yang bersifat inklusif dengan menggunakan analisis semantik. Namun demikian, kajian yang dilakukan masih sangat terbatas dan singkat serta kurang memberikan solusi yang bersifat kontekstual.

Adapun kajian yang dilakukan oleh Dzulkarnaini Abdullah dalam bukunya, *Yahudi dalam al-Qur'an: Teks, Kontekstualisasi dan Pluralisme Agama*,²⁸ menjelaskan posisi teologis-historis kaum Yahudi dalam al-Qur'an dalam keterkaitannya dengan keselamatan di akhirat. Kajian ini menggunakan perangkat analisis tafsir hermeneutika untuk mengupas sejumlah ayat al-Qur'an yang berhubungan keselamatan kaum Yahudi. Dalam kesimpulannya, penulis buku ini menegaskan bahwa kaum Yahudi memiliki hak yang sama dengan kaum beragama lainnya (baca: Islam) untuk memperoleh keselamatan di akhirat, dan karenanya, tidak beralasan untuk tidak menghormati mereka dalam konteks pengembangan pluralisme keberagamaan.

Buku, *Dan Yahudi Masuk Surga*, yang ditulis oleh Hamim Ilyas menjelaskan aspek keselamatan kaum Yahudi sebagai umat yang ber-Islam.²⁹ Hampir serupa dengan dengan buku di atas, buku ini menekankan kajiannya pada "jalan keselamatan" kaum Yahudi, dan menempatkannya sebagai ahli kitab yang beriman, terutama bagi mereka yang masih memegang ajaran monoteisme Ibrahim.

²⁸Buku ini, awalnya, merupakan disertasi doktoralnya pada UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

²⁹Tulisan yang hampir sama berjudul, "Dan Rene Descartes Pun Masuk Surga", dalam *Jurnal Hermeneia*, Vol. 3, Nomor. 2, Juli-Desember 2004.

Berdasarkan kajian terhadap sejumlah literatur di atas, kajian dalam penelitian ini berusaha untuk mengisi kekosongan khazanah intelektual Islam, khususnya dalam bidang penafsiran tekstual dan kontekstual tentang makna Islam dan keselamatan melalui instrumen analisis hermeneutika.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah jenis penelitian kepustakaan (*liberary research*),³⁰ yaitu penelitian yang data-datanya diperoleh dari studi pustaka atau literatur. Data-data itu kemudian dianalisis, disimpulkan, dan diangkat relevansi serta kontekstualisasinya.

1. Sumber Data

Ada dua sumber data yang akan digunakan dalam penelitian ini, yakni, sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah al-Qur'an, dan beberapa tafsir yang sedikit menyinggung seputar tafsir yang bernuansa tekstual dan kontekstual,³¹ seperti *Tafsir al-Manār*, karya Muhammad Abduh, dan *Tafsir fi*

³⁰Untuk itu, penulis mengeksplorasi literatur-literatur terkait, yakni sejauh yang berkaitan dengan penafsiran tekstual dan kontekstual tentang tema Islam dan keselamatan.

³¹Dua karya tafsir ini dipilih sebagai representasi kedua tipologi penafsiran didasarkan pada tipologi yang dilakukan Issa J. Boullota. Dia membagi peta pemikiran Arab kontemporer ke dalam tiga tipologi: idealistik, transformatif, dan reformatif. Idealistik adalah kelompok yang menginginkan umat Islam kembali pada al-Qur'an dan al-Hadits secara tekstual, yang ditokohi Sayyid Qutb; transformatif adalah kelompok yang menginginkan umat Islam melepaskan Islam klasik, dan mengambil dari Barat; dan reformatif adalah kelompok yang menginginkan umat Islam menggunakan metode baru dalam memahami al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam, yang dimotori Muhammad Abduh. Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khairi (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 4; dibandingkan dengan Lutfi Assyaukani, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan

Zilāl al-Qur'ān, karya Sayyid Qutb; sedang sumber sekunder meliputi karya-karya yang mengupas seputar makna islam dan keselamatan dalam al-Qur'an, seperti buku, *Relasi Tuhan Dan Manusia*,³² karya Izutsu; *post-modernisme*, karya Fazlur Rahman;³³ *Membebaskan Yang Tertindas*, karya Farid sack.³⁴

2. Prosedur Memperoleh Data dan Analisis Data

Sebagai penelitian kepustakaan maka prosedur memperoleh data ditempuh melalui studi kepustakaan, menelusuri karya-karya para mufassir yang membahas seputar tafsir, utamanya yang membahas makna islam dan keselamatan dalam al-Qur'an. Setelah data terkumpul, beberapa langkah analisis data akan ditempuh, *pertama*, mengumpulkan dan memetakan ayat-ayat yang membahas tentang makna islam dan keselamatan dalam al-Qur'an, *kedua*, merekonstruksi hasil penafsiran tafsir tekstual dan kontekstual seputar makna islam dan keselamatan, *ketiga*, menawarkan tafsiran baru sebagai penengah bagi dua corak tafsir yang terkesan kontradiktif tersebut, dan diharapkan sesuai dengan konteks ke Indonesiaan.

Menuju Kritik Akal Islam", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 1, vol. V 1994, hlm. 25; Jurnal Paramadina, Juli-Desember, 1998, hlm. 59.

³² Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

³³ Rahman, Fazlur, *Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1987).

³⁴ Esac, Farid, *Membebaskan yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000).

3. Metode dan Pendekatan

Karena tujuan penelitian ini adalah untuk “mendiskripsi” dan “menganalisis” pandangan paradigma tafsir tekstual dan kontekstual tentang makna islam dan keselamatan dalam al-Qur’an, dan mencoba “menawarkan” makna islam dan keselamatan yang sesuai dengan realitas ke Indonesiaan, maka akan digunakan metode berfikir diskriptif-analitis, dengan menggunakan pendekatan *tafsīr mauḍū’i*, teori hermeneutika signifikansi dan semantik struktural.

Metode deskriptif dimaksudkan untuk mendeskripsikan pandangan tafsir tekstual dan kontekstual tentang makna islam dan keselamatan; tafsir tematik (*mauḍū’i*) dimaksudkan untuk mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan obyek kajian, yakni makna islam dan keselamatan; sedangkan teori hermeneutika signifikansi dan semantik dimaksudkan untuk menawarkan bentuk tafsiran baru terhadap makna islam dan keselamatan dalam al-Qur’an.

F. Kerangka Teoretik

Dalam penelitian ini akan digunakan dua teori, yakni teori hermeneutika dan semantik struktural. Di bawah ini akan dijabarkan secara singkat dan praktis kedua teori tersebut.

1. Hermeneutika Signifikansi

Hermeneutika merupakan istilah baru dalam studi Islam. Ia muncul dalam tradisi Barat. Awalnya, istilah hermeneutika³⁵ dikenal sebagai turunan dari kata kerja Yunani, *hermeneuin* yang berhubungan dengan kata benda *hermenes* dan terkait dengan dewa dalam mitologi Yunani kuno bernama “Hermes”. Hermes dikenal sebagai utusan para dewa dan dia membawa pesan Ilahi yang memakai bahasa “langit” kepada manusia yang menggunakan bahasa “dunia”.³⁶ Untuk tujuan itulah maka diperlukan interpretasi. Itu berarti, hermeneutika adalah suatu ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau suatu kejadian pada waktu dan budaya yang lalu dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang. Dengan kata lain, hermeneutika merupakan teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi terhadap sebuah teks.³⁷

Secara umum, asumsi dasar sebuah hermeneutika adalah bahwa perbedaan konteks mempengaruhi perbedaan pemahaman. Oleh karena itu, terdapat tiga kecenderungan paradigmatis dalam hermeneutika, yakni, teoritis, hermeneutika filosofis, dan hermeneutika kritis.³⁸

³⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 126

³⁶ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1996), hlm. 13-14.

³⁷ Howard, *Hermeneutika, Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis* (Bandung: Yayasan Nuansa Cendikia, 2000), hlm. 14; Kailan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), hlm. 201; Sayyed Hossen Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 81.

³⁸ Kategorisasi hermeneutika ini diambil dan diolah dari kategorisasi yang dibuat Aksin. Karena menurut asumsi penulis, kategorisasi ini cukup praktis dan relevan ditampilkan disini. Lebih jelasnya,

Pertama, hermeneutika teoritis, yakni teori hermeneutika yang bertujuan memahami teks dengan benar sesuai maksud penggagasnya. Hermeneutika model ini dianggap sebagai hermeneutika romantis. Tujuannya adalah untuk "merekonstruksi makna" yang dimiliki teks. Dalam rangka itu, hermeneutika teoritis menawarkan dua pendekatan yang harus digunakan dalam merekonstruksi makna itu: *linguistik* dan *psikologis*. Pendekatan yang pertama dimaksudkan membaca langsung karya-karya yang menjadi obyek bahasannya, sedang yang kedua yang membaca unsur psikologis-subyektif penggagas sendiri. Pelopor hermeneutika jenis ini adalah Schleiermacher, Wilhelm Dilthey dan Emilio Betti.

Kedua, hermeneutika filosofis. Hermeneutika ini menolak anggapan hermeneutika teoritis yang menyatakan bahwa hermeneutika bertujuan menemukan makna obyektif teks. Tokohnya adalah Gadamer. Penggagas hermeneutika ini menilai tidak mungkin diperoleh pemahaman yang obyektif sebuah teks. Menurut Gadamer, tindakan "memahami" adalah tindakan sirkuler antara teks dengan pembaca yang disebut *the fusion of horison*, yakni mempertemukan pra pemahaman pembaca dengan cakrawala atau horizon teks.

Paradigma hermeneutika ini diarahkan bukan pada bagaimana agar bisa mendapatkan pemahaman yang komprehensif, melainkan lebih jauh, yaitu mengkaji perihwal kondisi manusia yang memahami baik pada aspek psikologis,

sosiologis, historis maupun aspek filosofisnya sebagai prasyarat eksistensial manusia.

Tegasnya, hermeneutika filosofis merupakan sebuah pemahaman terhadap suatu pemahaman dengan cara menelaah proses-proses dan asumsi-asumsi yang berlaku dalam pemahaman tersebut. Ini, setidaknya dilakukan untuk tujuan: 1) untuk meletakkan hasil pemahaman dalam porsi yang sesuai, dan 2) untuk melakukan suatu produksi makna baru dari pemahaman sebelumnya sebagai upaya kontekstualisasi makna.³⁹ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dalam hermeneutika filosofis yang dipentingkan bukan sekadar reproduksi makna teks — seperti pada teori hermeneutika — melainkan bagaimana memproduksi makna teks secara baru sesuai dengan *locus* sosio-kultural sang pembaca. Tokoh yang dianggap sebagai peletak dasar hermeneutika jenis ini adalah Heidegger dan Gadamer.

Ketiga, hermeneutika kritis. Hermeneutika ini bertujuan untuk mengungkap kepentingan di balik teks. Tokoh utamanya adalah Habermas. Dia sebenarnya mengakui teori Gadamer. Tetapi dia juga kritis terhadap Gadamer. Habermas melihat, ada sesuatu yang harus dicurigai dari sebuah teks, yakni kepentingan penggagas dan teks itu sendiri. Karena itu, Habermas memahami teks bukan sebagai medium pemahaman, melainkan sebagai medium dominasi dan kekuasaan. Karena itulah, tegasnya, horizon penafsir dan horizon teks harus selalu dicurigai, tentu kecurigaan yang positif, bukan negatif.

³⁹Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 9.

Dalam tradisi sarjana muslim kontemporer, sebenarnya telah banyak pemikir yang menggunakan hermeneutika dalam studi al-Qur'an, semisal Farid Esack, Nasr Hamid, Hassan Hanafi, Muhammaed Arkoun, dsb. Tetapi, yang akan dipaparkan di bawah ini hanya dua yang pertama, dengan pertimbangan, Esack mencerminkan penggunaan gagasan hermeneutika filosofis, sedang Nasr Hamid mencerminkan penggunaan hermeneutika signifikansi. Dua kecenderungan ini mewakili paradigma tafsir tekstual dan kontekstual.

Farid Esack sebagai pengguna hermeneutika filosofis, mengajukan istilah sendiri bagi hermeneutika ini, yaitu *reception hermeneutics*,⁴⁰ yakni sebuah jenis pemahaman yang terfokus pada pemaknaan teks dan transformasinya dalam konteks pengalaman pembaca, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok sosial tertentu dengan menempatkan kompleksitas teks pada dataran fungsional dan pragmatikanya. Implikasinya, cara pemahaman ini, di samping mengandaikan adanya pluralitas penafsiran dan pluralitas makna, juga pembacaan yang berorientasi pada transformasi dan liberasi. Dengan kata lain, hermeneutika ini bertujuan untuk memaknai al-Qur'an dengan melibatkan konteks penafsir.

Hal yang hampir sama dilakukan Nasr Hamid. Dengan meminjam hermeneutika signifikansinya Hirsch, Nasr Hamid membedakan konsep makna dan signifikansi (*al-maghza*). Ma'na adalah pemahaman awal terhadap teks yang berasal dari konteks internal bahasa dan konteks eksternal sosio-kultural, di mana teks muncul pertama kalinya. Ia bersifat statis sekaligus relatif. Disebut "statis"

⁴⁰Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme*, hlm. 84.

karena ia merupakan makna asli teks sehingga terus menyertai teks tersebut. Disebut “relatif” karena ia memiliki “keterbatasan” ruang dan waktu. Sedangkan makna signifikansi (*al-maghza*) adalah pemahaman terhadap teks sesuai dengan kondisi kekinian melalui perspektif pembaca. Signifikansi bersifat progresif, dalam arti terus bergerak mengikuti perputaran dan perubahan cakrawala pembaca.

Dengan kata lain, makna signifikansi awalnya adalah makna objektif teks yang diperoleh melalui proses pembacaan struktur internal teks dan situasi historisnya, kemudian ditarik suatu pengertian baru (signifikansinya) agar dapat memberikan jawaban pada persoalan yang dihadapi kekinian.⁴¹ Itu artinya, setiap teks mempunyai dua makna: makna awal yang obyektif, dan makna signifikansi yang subyektif. Jika yang pertama bisa didekati dengan analisis semantik, yang kedua bisa didekati dengan hermeneutika.

2. Semantik Struktural

Yang dimaksud semantik dalam hal ini adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berfikir, tapi yang lebih penting lagi pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.⁴²

⁴¹ Naṣr Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī* (Kairo: Sina li Naṣr, 1992), hlm. 114.

⁴² Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hlm. 3.

Secara mendasar, teori semantik izutsu membedakan dua makna kata, yakni, makna kata dasar dan makna kata relasional. Makna kata dasar adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa di mana pun kata itu diletakkan, sedang makna relasional adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna kata yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam medan semantik khusus,⁴³ al-Qur'an.

Demikianlah jabaran singkat dan praktis kedua teori di atas. Dari kedua teori ini, hermeneutika dan semantik, penulis akan menggunakan teori hermeneutika signifikansinya Nasr Hamid dan teori semantik strukturalnya Izutsu. Kedua teori ini akan digunakan untuk mengambil “jalan tengah” dari kedua paradigma tafsir tekstual dan kontekstual di atas yang dalam memahami al-Qur'an memberi kesan adanya pertentangan pada al-Qur'an, baik antara makna-makna yang ada dalamnya, maupun antara makna teks dengan konteks. Selain sebagai penengah, penggunaan kedua teori ini juga dimaksudkan untuk menawarkan pemaknaan baru terhadap konsep “islam” dan “keselamatan” dalam al-Qur'an.

G. Sistematika Pembahasan

Uraian dalam disertasi ini disusun berdasarkan sistematika pembahasan sebagai berikut:

⁴³ *Ibid.*, hlm. 12.

Bab I adalah pendahuluan yang di dalamnya meliputi latar belakang masalah penelitian, rumusan masalah, tujuan penelitian dan kontribusi keilmuan, kajian pustaka, metode penelitian, kerangka teoretik, dan sistematika pembahasan. Dalam pendahuluan ini, akan dibahas mengenai latar belakang pentingnya penelitian ini dilakukan yang kemudian akan dipertajam dalam rumusan masalah. Selanjutnya adalah menentukan bentuk metode dan landasan teoretis seperti apa yang tepat untuk digunakan dalam menganalisis masalah tersebut. Dengan demikian, pendahuluan ini pada intinya dimaksudkan untuk memberikan kerangka pokok penelitian atau *frame of research*.

Selanjutnya pada bab II, penulis membahas tafsir al-Qur'an dan persoalan paradigma tafsir: baik tekstual maupun kontekstual.

Setelah itu, pembahasan dilanjutkan pada bab III. Pada bab ini akan dipaparkan tentang makna islam dalam al-Qur'an menurut paradigma tafsir tekstual dan kontekstual. Akan dilihat perbedaan dan persamaan pandangan kedua paradigma tafsir tersebut.

Bab IV masuk pada pembahasan penulis sendiri mengenai konsep al-Qur'an tentang term islam dan term keselamatan. Pada aspek ini dimaksudkan untuk menemukan makna yang memberi ruang yang luas bagi keterlibatan semua umat dalam kehidupan beragama, yang selama ini terkesan bersifat eksklusif.

Bab V adalah penutup. Ada dua bahasan pada bab ini: kesimpulan dan saran-saran.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil kajian penulis tentang tafsir yang berorientasi tekstual dan kontekstual tentang makna Islam dan konsep keselamatan dalam al-Qur'an maka penulis dapat menyimpulkannya bahwa:

1. Kecenderungan atau orientasi tekstual (*al-ittijāh an-naṣṣi*) dan kontekstual (*al-ittijāh al-waqi'*) dalam tradisi tafsir al-Qur'an tidak terlepas dari paradigma yang mendasari kedua tafsir itu. Paradigma yang dimaksud di sini meliputi persoalan hakikat tafsir tekstual dan kontekstual, asumsi dasar, prinsip atau kaidah, dan parameter kebenaran (validitas) kedua tafsir tersebut. Selanjutnya, implikasi kedua orientasi tafsir itu memahami terma Islam dan konsep keselamatan dalam al-Qur'an. Meski berbeda orientasi, keduanya tidak perlu dipertentangkan, bahkan justru bisa saling melengkapi. Asumsi dasar tafsir yang berorientasi tekstual adalah al-Qur'an secara verbal-tekstual merupakan firman Tuhan yang berlaku di setiap waktu dan tempat (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Oleh karena itu, al-Qur'an mesti dipahami secara lahiriah menurut makna aslinya untuk menghindari penyelewengan makna. al-Qur'an diyakini merupakan sumber kebenaran tunggal dan bersifat mutlak serta mengandung seperangkat hukum dan doktrin keagamaan yang telah baku. Sedangkan prinsip atau kaidah yang dipegang dalam aktivitas penafsirannya adalah *al-'ibrah bi*

'umūm al-lafẓ lā bi khusūṣ as-sabab (ketetapan makna itu didasarkan pada universalitas [keumuman] teks, bukan pada partikularitas [kekhususan] sebab. Sedangkan parameter kebenaran tafsirnya adalah kebenaran berada pada tataran tekstual (harfiah), yaitu dalam pengertian makna teks sebagaimana yang dikatakan oleh teks secara tersurat, sedangkan di luar atau di balik teks dianggap bertentangan dengan, atau paling tidak merusak, makna asli teks. Sebaliknya, asumsi dasar tafsir kontekstual adalah al-Qur'an merupakan kitab yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makan*, sebagai kitab petunjuk (*hudan*) yang berlaku sepanjang masa. Meski demikian, keberlakuan al-Qur'an itu harus dipahami dalam konteks prinsip-prinsip dan semangat substantifnya, progresivitas, dan kontekstualitasnya, yaitu dalam pengertian bahwa ayat-ayat al-Qur'an harus didialogkan dengan realitas kekinian sehingga dapat memberikan solusi terhadap pelbagai problematika kemanusiaan. Prinsip-prinsip universal-substantif tidak selalu tertuang dalam pernyataan ayat secara tersurat, tetapi seringkali hanya secara implisit yang bisa diketahui apabila pemahaman atas ayat-ayat al-Qur'an tidak dilakukan secara harfiah atau parsial. Adapun prinsip atau kaidah yang diyakini orientasi tafsir ini adalah *al-'ibrāh bi khusūṣ as-sabab lā bi 'umūm al-lafẓ* (ketetapan makna itu didasarkan pada partikularitas [kekhususan] sebab, bukan pada universalitas [keumuman] teks). Bahkan prinsip yang diyakini, terutama oleh kalangan mufassir kontemporer sudah melangkah pada kaidah *al-*

'ibrah bi maqāṣid asy-syarī'ah [ketetapan makna didasarkan pada tujuan disyari'atkannya suatu teks/doktrin]. Prinsip ini mencoba mencari sintesis-kreatif dalam menafsirkan teks dengan berpegang teguh pada tujuan disyari'atkannya sebuah doktrin. Sedangkan parameter kebenaran yang digunakan tafsir ini kebenaran tafsir terletak pada tataran "fungsionalisme teks," yaitu teks memiliki makna yang relevan sejauh teks itu membawa pada kemaslahatan manusia sesuai nilai-nilai universal yang telah digariskan.

2. Tafsir yang berorientasi tekstual memahami terma Islam sebagai sebuah agama yang mengandung seperangkat doktrin yang telah baku (*taken for granted*). Islam dalam pandangan tafsir ini dianggap bukan hanya sebagai sebuah keyakinan (*'aqidah*) semata, melainkan juga sebagai identitas dari sebuah agama yang terlembagakan yang mengatur seluruh aspek kehidupan. Sedang tafsir yang berorientasi kontekstual memahami terma Islam sebagai sebuah instrumen agama dengan seperangkat doktrin yang bersifat universal dan progresif. Menurut tafsir ini, Islam yang mencitrakan dirinya sebagai agama *rahmatan lil 'ālamīn* tidak mungkin bersifat kaku dan statis. Islam adalah sesuai dengan citranya yang bersifat elegan, progresif, dan dinamis. Dalam orientasi tafsir ini, kebenaran dan keselamatan itu dimiliki setiap *man aslama wajhahu lillāh wa huwa muḥsin* (orang-orang yang menyerahkan diri pada Tuhan dan berbuat baik).

3. Menurut penulis, sejatinya pandangan kedua paradigma tafsir tekstual dan kontekstual sejatinya tidak dilihat sebagai dua hal yang terpisah melainkan sebagai dua hal yang menyatu. Dalam arti, pemahaman tafsir tekstual terhadap ayat al-qur'an sebenarnya mempunyai arti menemukan makna awal-obyektif dari al-Qur'an, sedang tafsir kontekstual menemukan makna kontekstualnya. Karena itu, sejatinya keduanya dipadukan.

Jika pandangan seperti ini yang ditawarkan, maka Islam bisa dimaknai sebagai ajaran agama yang menempatkan nilai-nilai kedamaian sebagai prinsip dasar, sedang keselamatan dalam al-Qur'an bermakna inklusif dan toleran. Karena itu, konsep keselamatan dalam al-Qur'an tidak membatasi secara moral-spiritual bagi umat Islam semata, tetapi juga bagi kalangan non-muslim yang beriman dan beramal saleh. Maka dalam konteks ini, keselamatan dalam pandangan al-Qur'an adalah keselamatan dalam arti kesejahteraan, kedamaian, dan keberuntungan secara lahir dan batin dalam relasinya dengan Tuhan dan manusia baik di dunia maupun di akhirat.

B. Saran-saran

Kajian dalam penelitian disertasi ini merupakan salah satu usaha untuk menjelaskan secara akademis logis guna memahami secara komprehensif makna islam dan keselamatan sebagaimana pesan awal saat al-Qur'an diturunkan. Pemaknaan dengan cara ini dengan sendirinya menjadi daya tarik

para peneliti, akademisi, atau penentu kebijakan untuk lebih jauh melihat kreatif dalam memahami setiap ayat dari al-Qur'an.

Karena itu penulis menyarankan:

1. Hendaknya umat Islam bersikap toleran dalam kehidupan beragama, karena Islam mengajarkan kedamaian dan toleransi.
2. Adanya kajian lanjutan, utamanya pada ayat-ayat yang selama ini pemahamannya dikuasai secara eksklusif dan absolut oleh sekelompok umat Islam.

Akhirnya, penulis sadar bahwa kajian ini tentu masih jauh dari sempurna. Karena itu, kritik dan saran konstruktif demi sempurnanya tulisan ini sangat penulis harapkan.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Āsyūr Ibn, Muḥammad Ṭāhīr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: Dār at-Tūnisiah, t.th.
- A‘la, Abd, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Abdalati, Hammudah, *Islam in Focus*, India: Crescent Publishing Company, 1975.
- Abdullah, Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Akhavi, Shahraugh. “Sayyid Quthb”, dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Ali, A. Yusuf, *The Holy Qur’an, Translation and Commentary*, Jeddah: Dār al-Qiblah, 1403 H.
- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Qamus al-‘Aṣrī: Arab Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, 1996.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1990.
- , dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 1990.
- Amanah* No. 42. Tahun XVI, September 2003/ Rajab 1424 H.
- Anwar, Syamsul, “Makna dan Konsep Islam secara Etimologis dan Terminologis,” dalam Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron (eds.), *Pemikiran Muhammadiyah: Respons terhadap Liberalisasi Islam*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005.
- Arkoun, Mohammed, *Berbagai Pembacaan Al-Qur’an*, terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997.
- Aṣiy, Muḥammad Sālīm Abū, *Maqālātāni fi at-Ta’wīl, Ma’ālim fī al-Minhāj wa Rasydūn li al-Inḥirāf*, Kairo: Dār al-Baṣā’ir, 2003.
- Asad, Muhammad, *The Message of the Qur’an*, London: E. J. Brill, 1980.

- Assyaukani, Lutfi, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", Jurnal *Ulumul Qur'an*, nomor 1, vol. V 1994, hlm. 25; Jurnal Paramadina, Juli-Desember, 1998.
- Attas al-, Naquib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam an Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Azra, Azyumardi, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Menjadi Buih*, Bandung: Mizan, 2000.
- Azra, Azyumardi, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Menjadi Buih*, Bandung: Mizan, 2000.
- Ba'albakī, Munir, *al-Maurid*, Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1973.
- Baidāwī al-, al-Imām, *Tafsīr al-Baidāwī al-Musamma Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, Jilid III, Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Baidāwī al-, Naṣīruddīn, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl (Tafsīr al-Baidāwī)*, Jilid I, Beirut: Mu'assasat Sya'ban. t.th.
- Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Barlas, Asma, *Membaca Al-Qur'an Menurut Perempuan*, terj. Kurniawan Abdullah, Jakarta: Serambi, 2006.
- Baso, Ahmad, *Islam Poskolonial*, Bandung: Mizan, 2005.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge and Paul Keagan, 1980.
- Bleicher, Joseph, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Boullota, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khairi, Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Cawidu, Harifuddin, "Metode dan Aliran dalam Tafsir", dalam Majalah *PESANTREN* No. 1/Vol.VIII/ 1991.
- Choueri, Youssef M, *Islamic Fundamentalism*, London: Printer Publisher, 1990.

- Cragg, Kennet, *The Event of the Qur'an: Islam and its Scripture*, London: George Allen and Unwin, 1971.
- D'Costa, Gavin, "John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution," dalam Hewitt, Harold, Jr. (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, London: Macmillan Press Ltd, 1991.
- Dzulmanni (ed.), *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: ELSAQ Press, 2005.
- Effendi, Bachtiar, *Islam dan Negara*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*, New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990.
- , *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro, cet. ke-2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Ensiklopedi Islam*, Jilid II, t.tp.: t.p., 1994.
- Esack, Farid, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Terindas*, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.
- , *Qur'an, Liberation, Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.
- Fadl, Khaled Abou El, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Hakim, Jakarta: Serambi, 2000.
- , *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam: Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetya, Bandung: Arasy, 2003.
- Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.
- Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1970.
- Fanani, Fuad, *Kearifan Hidup dan Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren-LKiS, 2006.

- Farmawi, 'Abdul Hay, *Metode Tafsir Maudū'i dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihon Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Faruqi al-, Ismail Raji Al-Faruqi, "Towards A Critical World Theology," dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 3, No. 1, September 1986.
- Fealy, Greg. *NU vis a vis Negara*, terj. Imam Aziz, Yogyakarta: LkS, 1999.
- , dan Virginia Hooker (eds.), *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*, Singapore: ISEAS, 2006.
- Gāzālī al-, "Fasl at-Tafrīqah," dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Gāzālī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed*, New Haven: Yale University Press, 1968.☞
- Ghazali al-, Muhammad, *Studi atas Hadis Nabi antara Tekstual dan Kontekstual*, Bandung: Mizan, 1993.
- Goldziher, Ignaz, *Maṣāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, terj. Abd. Halim al-Hijjar, Kairo: Maktab as-Sunnah al-Muḥammadiyah, 1955.
- Gracia, Jorge, J. E., *Text Ontological Status, Identity, Author, Audience*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- Gusmian, Islah *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Ḥakīm, 'Abd al-Ḥamīd, *al-Mu'īn al-Mubīn*, Jilid IV, Bukittinggi: Nusantara, 1995.
- Ḥallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Uṣul Fiqh Madhhab Sunnī*, terj. E. Kusnadiningrat, Jakarta: Rajawali Pers, 2000.
- Ḥanafi, Ḥassan, *ad-Dīn wa as-Ṣaurah*, Vol. VIII, Kairo: Maktabah Madlūbi, 1981.
- Ḥanafi, Hassan, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, Jakarta: Jendela, 2001.
- , *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Hardiman, F. X. Budi, "Hermeneutik: Apa Itu?" dalam *Basis XL*, No. 3, 1990.

- Hawting, G. R. dan Abdul Kader A. Shareef (eds.), *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge Press, 1993.
- Hewitt, Harold. Jr. (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, London: Macmillan Press Ltd., 1991.
- Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan. 1989.
- , *Problems of Religious Pluralism*, Houndmills, Basingstoke: The Macmillan Press, 1985.
- , *The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm*, Oxford: Oneworld, 1999.
- Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, Houndmills, Basingstoke: The Macmillan Press, 1985.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- Howard, *Hermeneutika, Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, Bandung: Yayasan Nuansa Cendikia, 2000.
- <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=879>.
- <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=879>.
- <http://www.alislam.org/indonesia/pustaka/Filsafat/MasalahPertama.htm>
- http://www.geocities.com/anandito_2000/ensi/10-htm.
- <http://www.naqsyabandi.org/lhsan.html>
- <http://www.percikaniman.com/mapi/index.php?option=content&task=view&id=53&Itemid=63>
- Ibn Baz, 'Abd al-'Aziz 'Abdullah, *ad-Durūs al-Muhimmah li 'Amat al-Ummah*, Riyadh: Dār Aḍwā Zamzam li al-Nasyr, 1423 H.

- Ibn Kaşir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- , *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Jilid I, Riyadh: Dār 'Alam al-Kutub, 1997.
- Ibn Taimiyyah, *Iqtiḍā'u aṣ-Ṣirāṭ al-Mustaqīm Mukhallafat Aṣḥāb al-Jahīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- , *at-Tafsīr al-Kabīr*.
- Ilyas, Hamim, "Dan Rene Descartes Pun Masuk Surga," dalam *Jurnal Hermeneia*, Vol. 3, Nomor 2, Juli-Desember 2004.
- Iyāzī, Muḥammad 'Alī, *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Mu'assasah aṭ-Ṭibā'ah wa al-Nasyr Wizārat as-Ṣaqāfah al-Irsyād al-Islāmī, 1414 H.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia: Analisis Semantik terhadap Welstanchung al-Qur'an*, terj. Imron Rosyadi, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jansen, J. J. G., *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997.
- Jauhari al-, Imam Chanafie, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, Yogyakarta: Ittiqa Press, 1999.
- Junaedi, Didi, "Semangat Pembebasan dalam Ibadah," dalam *Majalah Amanah*, No. 42, Th XVI, September 2003/ Rajab 1424 H.
- Jurnal Ulumul Qur'an*, edisi 08, Vol. III, Mei-Juli 1997.
- Kailan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*, Yogyakarta: Paradigma, 1998.
- Khāmidi al-, Ṣalāḥ 'Abdul Fataḥ, *at-Tafsīr wa at-Ta'wīl fī al-Qur'ān*, Urdun: Dār an-Nafā' Islām, 1996.
- Khūfī al-, Amīn, *Manāhij Tajdīd fī an-Naḥw wa al-Balāgh wa at-Tafsīr wa al-Adab*, Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- , *Metode Tafsir Kesusasatraan atas al-Qur'an*, terj. Ruslani, Yogyakarta: Bina Media (BM), 2005.
- King, Richard, *Agama, Orientalisme dan Poskolonialisme*.

- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution*, cet. ke-2, Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Kung & Moltmann (eds.), *Fundamentalism as a Ecunemical Challenge*, London: Routledge, 1992.
- Kuntowijoyo, *Iman dan Realitas*, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1985.
- Kurzman, Charles (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Kurzman, Charles, (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Laffan, Michael, "Crisis and Representation: Salafy and Sufi", *Makalah* dipresentasikan pada International Conference on Sufism and the Modern Islam, Bogor, September 4-6, 2003.
- Lee, Robert D., *Mencari Islam Autentik*, terj. Ahmad Baiquni, Bandung: Mizan, 2000.
- Machasin, "Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir", dalam *Jurnal Gerbang*, edisi No. 14. Vol. V, Tahun 2003.
- Madjid, Nurcholis, "Beberapa Renungan Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang", dalam Edy A. Effendy (ed.), *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*, Bandung: Zaman, 1999.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mahendra, Yusril Ihza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Mahfudz, Sahal, *Nuansa Fiqih Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Mahmūd, Manī' 'Abd al-Ḥalīm, *Manāḥij al-Mufasssirīn*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 1978.
- Manzur al-, Ibn, *Lisān al-'Arab al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Lisān al-'Arab, t.th.
- Maudūdī al-, Abū, al-A'īā, *Islamic Way of Life*, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1967.

- , *The Process of Islamic Revolution*, Lahore: Islamic Publications Ltd., 1967.
- , *Towards Understanding the Qur'an*, Vol. I, United Kingdom: The Cromwell Press, 1995.
- Muḥtasib al-, 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām, *Ittijāhāt at-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṣ*, Beirut: Dār al-Fikr, 1973.
- Muhsin, Amina Wadud, *Perempuan dalam Al-Qur'an*, terj. Y. Radianto, Bandung: Pustaka, 1994.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.
- Mustaqim, Abdul, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- , *Pergeseran Epistemologi Tafsir*.
- Muthahari, Murtadha, *Keadilan Ilahi (Asas Pandangan Dunia Islam)*, terj. Agus Efendi, Bandung: Mizan, 1997.
- , *Keadilan Ilahi*, terj. Ahmad Syaukani, Bandung: Pustaka, 1992.
- Na'im an-, Abdullahi Ahmed, *Islam dan Negera Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy, Bandung: Mizan, 2007.
- Naisyābūrī an-, al-Wāḥidī, *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Jilid I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Nasr, Sayyed Hossen, *Pengetahuan dan Kesucian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. cet. ke-5, Jakarta: UI Press, 1985.
- , *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Nawawi, Rif'at Syauqi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadat*, Jakarta: Paramadina, 2002.

- Newton, K.M., *Menafsikan Teks: Pengantar Kritis Mengenai Teori dan Prakteks Menafsirkan Sastra*, terj. Soelistia, Semarang: IKIP Semarang Press, 1994.
- Nuruddin, Amir, *Ijtihad Umar bin al-Khattahab*, Jakarta: Rajawali Press, 1991.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1996.
- Panikkar, Raimundo, *The Unknown Christ of Hinduism*, London: Darton, Longman and Todd, 1964.
- Pasya, Mustafa Kemal, "Wacana Pluralisme dan Liberalisasi Agama", dalam Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron (eds.), *Pemikiran Muhammadiyah: Respons terhadap Liberalisasi Islam*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005.
- Qasimi al-, *Maḥāsīn at-Ta'wīl*, Jilid I.
- Qaṭṭān al-, Mannā', *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, t.tp.: t.p. t.th.
- , *Studi Ilmu-Ilmu-Qur'an*, terj. Mudzaki AS., Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 1994.
- Qinujī al-, *Faṭḥ al-Bayān fi Maqāṣid al-Qur'ān*, Vol. 1, Qathar: Dār Iḥyā' at-Turās al-Islāmī, 1989.
- Quṭb, Sayyid, *Fī Zilāl al-Qur'an*, Jilid I, cet. ke-21, Beirut: Dar asy-Syurūq, 1973.
- , *Fiqh ad-Da'wah*, Ahmad Hasan (ed.), t.tp.: Mu'assasat ar-Risālah, 1970.
- , *Islam the Religion of the Future*, Delhi: Markazi Maktaba Islami, t.th.
- , *Keadilan Sosial dalam Islam*, terj. Afif Muhammad, Bandung: Pustaka, 1984.
- , *Muqawwamāt at-Taṣawwur al-Islāmī*, Dār asy-Syurūq, t.th.
- Raharjo, Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2002.
- Rahman, Fazlur, *Neomodernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1987.
- , "Menafsirkan al-Qur'an" dalam Taufik Adnan Amal (ed), *Metode*.

- , *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- , *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- , *Neomodernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1987.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- , *Neomodernisme Islam*, Bandung: Mizan. 1987.
- , *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1995.
- Rahman, Wahidur, "Modernists Approach to the Qur'an", dalam *Islam and the Modern Age*, edisi Mei 1991.
- Rais, M. Amien, *Cakrawala Islam: antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan, 1995
- Rakhmat, Jalaluddin, *Islam Aktual: Refleksi Sosial Seorang Cendekiawan*. Bandung: Mizan, 1998.
- , *Islam dan Pluralisme: Akhlak Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2, Jakarta: Serambi, 2006.
- , "Kata Pengantar" dalam Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1990.
- , "Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidin hingga Madzhab Liberalisme", dalam http://www.geocities.com/anandito_2000/ensi/10-htm.
- , *Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan*, cet. ke-10, Bandung: Mizan, 1998.
- Ricoeur, Paul, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, Yogyakarta: IRCISOD, 2002.
- , *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.
- Ridā, Rasyīd, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*, t.tp.: t.p., t.th.
- , *Tafsīr al-Manār*, Jilid IV, cet. ke-3, Beirut.: Dār al-Fikr, t.th.5

- , *Tafsīr al-Manār*, Juz III, cet. ke-3, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Riḍā, Rasyīd, *Tafsīr al-Manār*, Juz III, cet. ke-3, Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Rippin, Andrew, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices Contemporary Period*, cet. ke-2, New York: Routledge, 1993.
- Ṣābūnī aṣ-, Muhammad ‘Alī, *Ṣafwat at-Tafāsīr*, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr, 1399 H.
- Safi, Omid (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003.
- Saleh, Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al-Qur’an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: GP Press, 2007.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*.
- Sharma, Arvind (ed.), *God, Truth and Reality: Essays in Honor of John Hick*. Basingstoke, London: The Macmillan Press, 1993.
- Shihab, Quraish, *Membumikan al-Qur’an*, cet. ke-10, Bandung: Mizan, 1995.
- , *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Volume 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1969.
- Smith, W.C., *the Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press. 1991.
- Sudrajat, Ajat, *Tafsir Inklusif Makna Islam: Analisis Linguistik-Historis Pemaknaan Islam dalam al-Qur’an Menuju Titik Temu Agama-Agama Semitik*, Yogyakarta: Ak Group, 2004.
- Sukanto, MM., *Vitalitas Islam: Ungkapan Islam dalam Sistem Nilai*, Surabaya: CV. Amarpress, 1990.
- Sunyoto, Agus, *Seluk-Beluk Ajaran Syaikh Siti Jenar*, Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Suyuti as-, Abū al-Faḍl Jalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Abū Bakr, *at-Taḥbīr fi ‘Ilm at-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988.
- Syahrūr, Muhammad, *al-Islām wa al-Īmān: Manzūmat al-Qiyām*, Damaskus: al-Aḥālī li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tawzī‘, 1996.

- , *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'aşirah*, Mesir: Sīnā li an-Nasyr, 1992.
- Syaltut, Maḥmūd, *Al-Islām 'Aqīdah wa asy-Syarī'ah*, Kairo: Dār asy-Syuruq, 1967.
- Syamsuddin, Sahiron, "Metode Intratekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran Al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim, Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.
- Syatibi asy-, Abū Ishaq Ibrahim bin Musa, *al-Muwāfaqat di Uşul asy-Syarī'ah*, t.tp.: t.p., 1975.
- Syaukani asy-, *Fath al-Qadīr*, Jilid I, Beirut: Dār al-Kutub al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.
- Tāha, Anis Mālik, *Ittijāhāt at-ta'addudiyyah ad-Dīniyah wa al-Mauqif al-Islām Minha*, Islamabad: 2001.
- Ṭabari aṭ-, Abū Ja'far Muhammad bin Jarīr, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'an*, Jilid III, Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, Dār al-Kutub, 1954.
- Tāha, Anis Malik, *Ittijāhāt at-Ta'addudiyyah ad-Dīniyah wa al-Mauqif al-Islām Minha*, Islamabad:, t.p., 2001.
- Thaha, Mahmud Muhammad, *Shalat Perdamaian*, terj. Ahmad Suaedy, Yogyakarta: LkS, 2001.
- The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 3, No. 1. September 1986.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- "TOT PSQ dan STAIN Surakarta, Pola interaksi dengan al-Qur'an dan Sunnah", Solo, 17-18 Nopember 2008.
- Umar, Nazaruddin, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir" Jurnal *Studi Qur'an*, PSQ, Jakarta, vol. 1, no. 1, Januari 2006.
- Usman, Fatimah, *Wahdat al-Adyan*, Yogyakarta: LKIS, 2002.
- Wahid, Abdurrahman, *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKIS. 1999.
- , *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKIS. 1995.
- , *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.

- , *Kumpulan Kolom dan Artikel Selama Era Lengser*, Yogyakarta: LkS, 2002.
- Wahid, Ramli Abdul, *Ulumul Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Walters, Morgan L., *The Holt Intermediate Dictionary of American English*, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1966.
- Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, London: Oxford University Press, 1977.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London: Routledge, 1988.
- Wijaya, Aksin, "Memburu Pesan Damai Islam: Memotret penolakan Gus Dur atas fatwa MUI", *Jurnal AN-Nur*, vol. 2, no. 3, September, 2005, STIQ, Yogyakarta.
- , "Memburu Pesan Sastrawi al-Qur'an", *Jurnal JSQ, PSQ*, Jakarta, 2006.
- , "Kritik atas Kritik Interpretasi al-Qur'an: Telaah Kritis Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rushd, Disertasi UIN Suka, 2008 (belum diterbitkan).
- Wiles, Maurice, "The Meaning of Christ", dalam Arvind Sharma, (ed.), *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick*, Basingstoke, London: The Macmillan Press, 1993.
- Yafie, Ali, "Sistem Pengambilan Hukum oleh A'immatu al-Madzahib", disampaikan pada Pusat Pengkajian Islam PPI-LPM UNINUS, 8 Februari 1988.
- Yafie, Ali, "Sistem Pengambilan Hukum oleh A'immatu al-Madzahib", *Makalah*, disampaikan pada Pusat Pengkajian Islam PPI-LPM UNINUS, 8 Februari 1988.
- Żahabī az-, Muḥammad Ḥusain, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Zahrah, Abū, *Ibn Hazm Ḥayātuhu wa 'Aşruhu*, Kairo: Dār al-Fikr, t.th.
- Zamakhsharī az-, Abū al-Qayyim Maḥmūd ibn 'Umar, *al-Kasysyāf 'an Haqā'iq at-Tanzīl*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, t.th.
- , *al-Kasysyaf 'an Haqā'iq Gawāmid at-Tanzīl*, Jilid II, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, t.th.

Zarkasyī az-, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, taḥqīq Muḥammad Abū Faḍal Ibrāhīm, Kairo: Dār al-Turās, t.th.

Zarqānī az-, 'Abd al-'Aẓīm, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid II, Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah. t.th.

Zayd, Naṣr Ḥamid Abū, *Al-Qur'an, Hermeneutika, dan Kekuasaan*, Bandung: RQiS, 2003.

-----, *al-Khiṭāb wa at-Ta'wīl*, Beirut: Markaz as-Ṣāqafi al-'Arabi, 2000.

-----, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*, Kairo: Sina li Naṣr, 1992.

-----, *al-Khiṭāb wa at-Ta'wīl*, Beirut: Markaz as-Ṣāqafi al-'Arabi, 2000.

-----, *Maḥmūm an-Naṣṣ: Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Markaz as-Ṣāqafi al-'Arabi, 1994.

-----, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Muktaẓilah*, Bandung: Mizan, 2003.

-----, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*, Cairo: Maktabah Madbūlī, 1995.

-----, *Teks Otoritas Kebenaran*, Yogyakarta: LKiS, 2003.

Zuhaili az-, Wahbah, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Juz XXV, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, 1998.

-----, *at-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-* Juz III,
Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, 1998.



RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama : Drs. H. U. Syafrudin, M. Ag
Tempat/Tgl Lahir : Kuningan, 9 September 1957
NIP : 150. 216. 320
Pangkat/Gol : IV/ b Lektor Kepala
Jabatan : Pembantu Ketua II STAIN Cirebon
Alamat Rumah : Kel. Cigadung, Cigugur, Kuningan
Alamat Kantor : Jl. Perjuangan Cirebon
Nama Ayah : H. S. Gani
Nama Ibu : Hj. Umi (almh.)
Nama Istri : Tati Haryati
Nama Anak : Asep Afif Imanudin, Ade Moh. Irfan Nugraha,
Moch. Azi Nur Faizi, Moch. Ucu Nur Alam

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal
 - a. SD/MI, tahun lulus : SD, 1969
 - b. SMP/MTs, tahun lulus : PGAN 4 Tahun Luragung Kuningan, 1973
 - c. SMA/MA, tahun lulus : PGAN, 6 Tahun Luragung Kuningan, 1975
 - d. S1 : IAIN Syahida' Jakarta, 1982,
 - e. S2 : IAIN Suka Yogyakarta, 2004,
 - f. S3 : UIN Suka Jogjakarta (2004-2009)
2. Pendidikan Non-Formal : Pondok Pesantren Al-Anwar Kadu Gede Kuningan
: Pondok pesantren al-Ihya' Bogor
: Pondok pesantren al-Ghazali Bogor

C. Riwayat Pekerjaan

1. Guru MAN Cigugur, 1983-1997
2. Dosen STAIN Cirebon, 1997-sekarang
3. Dosen STAI Al-Ihya Kuningan, 1985-2005
4. Sekretaris Pasca STAIN Cirebon, 2005
5. Pembantu Ketua II STAIN Cirebon, 2005-sekarang

D. Karya Ilmiah

1. Karya Bentuk Buku

- a. *Pengantar Ilmu Tafsir*, STAIN Press, Cirebon, 2006
- b. *Bibliografi Para Mufassir (dalam proses penerbitan di ASA Press: Jogjakarta)*

- c. *Rukyah dalam Perspektif al-Qur'an, Hadits Dan Nalar*, karya ja'far Subhani, terjemah (dalam proses penerbitan, di ASA Press)

2. Artikel

- a. "Membaca Nalar Ushul fiqh Syafi'i" (Jurnal **Mahkamah**, STAIN Cirebon, 2005)
- b. "Bank Islam: Studi Malaysia dan Filipina" (Jurnal **Mahkamah** STAIN Cirebon, 2006)
- c. "Membangun Kemitraan secara Islami: Alternatif permodalan Usaha", (Jurnal **Mahkamah**, STAIN Cirebon 2008)
- d. "Dimensi ayat-ayat al-Qur'an Tentang Dasar-dasar Pendidikan yang Sehat: Tinjauan Analisis", Lektur, STAIN Cirebon Press, 2008

3. Penelitian

- a. Usaha Simpan Pinjam Pola Syari'ah: Implementasi Paradigmatik Ekonomi Islam Indonesia) 2002
- b. Kompetensi Lulusan Perguruan Tinggi Islam, Dalam Perspektif Customer Value, 2006

E. Kegiatan Pendidikan

- 1. Pendiri Dan Pimpinan Pondok Pesantren Modern al-Ihya' Cigugur Kuningan
- 2. Pendiri STAI al-Ihya' Cigugur Kuningan 1985
- 3. Pendiri dan Kepala Sekolah pada SMK Darul Ulum Karang Tawang Kuningan
- 4. Pendiri dan Pimpinan Madrasah Aliyah Ma'arif Kadugede Kuningan
- 5. Pendiri Mts Ma'arif Cipakem Kuningan
- 6. Pendiri Mts Bina Sejahtera
- 7. Pendiri MAK al-Ihya' Cigugur Kuningan

F. Kegiatan Sosial Keagamaan

- 1. Ketua MUI Kecamatan Cigugur Kuningan, 1990-2003
- 2. Pengurus/Penasehat MUI, IPHI, DMI, Baziz, Kabupaten Kuningan
- 3. Pendiri dan Pembina Yayasan Syekh Nurjati, STAIN Cirebon
- 4. Katib Suriyah NU Kuningan, 1999