

# Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā:

Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran

**Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A.**

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

sahiron@uin-suka.ac.id

## Abstrak

Pada acara pengukuhan Guru Besar ini, saya akan menyampaikan pidato pengukuhan dengan judul “Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*: Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran.” Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* ini adalah pendekatan yang saya tawarkan dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat suci Al-Qur'an pada masa kontemporer ini, sehingga kita dapat merasakan bahwa Al-Qur'an itu *ṣāliḥ li-kull zamān wa makān* (sesuai dan relevan untuk segala zaman dan tempat). Adapun sistematika pemaparan pidato ini adalah (1) pendahuluan tentang tipologi pemikiran tafsir pada masa kontemporer, (2) pengertian Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*, (3) paradigma penafsiran, (4) prinsip penafsiran dan (5) metode penafsiran.

**Keywords:** hermeneutika, *ma'nā*, *maghzā*, *al-tārīkhī*, *mutaḥarrik*



*Nun: Jurnal Studi Al-Qur'an dan  
Tafsir di Nusantara*

DOI: 10.32495/nun.v8i2.428

Vol. 8 No. 2 (2022)

ISSN (e): 2581-2254

ISSN (p): 2502-3896

<https://jurnalnun.aiat.or.id>

AIAT se-Indonesia

## **Pendahuluan: Tipologi Pemikiran Tafsir Al-Qur'an pada Masa Kontemporer<sup>1</sup>**

Terkait dengan tipologi pemikiran tafsir pada masa sekarang ini, para peneliti studi tafsir Al-Qur'an berbeda-beda. Rotraud Wielandt, seorang profesor Kajian Islam dan Sastra Arab (*Islamkunde und Arabistik*) di Otto-Friedrich Universität Bamberg, Jerman, yang dulu menjadi pembimbing saya ketika mengambil program S3 di universitas tersebut, membagi pemikiran tafsir modern dan kontemporer ke dalam enam macam, yakni (1) penafsiran yang didasarkan pada rasionalisme pencerahan (*enlightenment*), seperti penafsiran yang disusun oleh Sayyid Ahmad Khan dan Muḥammad 'Abduh, (2) penafsiran yang didasarkan pada sains modern dan kontemporer, seperti penafsiran Ṭanṭāwī Jawharī, (3) penafsiran yang berangkat dari perspektif ilmu sastra, seperti penafsiran Amīn al-Khūlī, Ahmad Muhammad Khalafallah dan 'Ā'isyah Abdurrahmān (Bint al-Syāṭi'), (4) penafsiran dengan perspektif historisitas teks al-Qur'an, seperti penafsiran Fazlur Rahman dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, (5) penafsiran yang bernuansa kembali ke pemahaman generasi awal Islam, seperti penafsiran Sayyid Quṭb dan Abū al-A'lā al-Mawdūdī, dan (6) penafsiran secara tematik, seperti pemikiran tafsir Ḥasan Ḥanafī.<sup>2</sup>

Berbeda dengan Wielandt, Abdullah Saeed dalam bukunya *Interpreting the Qur'an* membagi model dan pendekatan penafsiran Al-Qur'an pada masa kini ke dalam tiga macam, yakni tekstualis (*textualist approach*), semi-tekstualis (*semi-textualist approach*) dan kontekstualis (*contextualist approach*). Dalam hal ini, Saeed lebih menekankan bagaimana model pemahaman dan sikap para penafsir terhadap teks Al-Qur'an. Dengan lebih spesifik, Saeed mengatakan,

*The classification is based on the degree to which the interpreters (1) rely on just the linguistic criteria to determine the meaning of the teks, and (2) take into account the socio-historical context of the Qur'an as well as the contemporary context of today.*<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Sahiron Syamsuddin, 'Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs Und Ihre Beurteilung Aus Der Sicht Muslimischer Autoren : Eine Kritische Untersuchung', 2009, pp. 43–78; Syamsuddin, Sahiron, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017), pp. 51–58.

<sup>2</sup> Wielandt, Rotraud, 'Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary', in *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2002), pp. 124–42.

<sup>3</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Routledge, 2005), p. 3.

### *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghbā*

(Klasifikasi tersebut didasarkan pada sejauhmana para penafsir itu (1) bersandar hanya pada kriteria bahasa untuk menentukan makna teks, dan (2) memperhatikan konteks sosio-historis Al-Qur'an dan konteks kekinian)

Menurut Saeed, para penafsir tekstualis adalah mereka yang “mengikuti secara rigid/kaku teks Al-Qur'an dan mengambil makna literalnya.” Ada dua alasan yang mereka kemukakan. Pertama, Al-Qur'an harus dijadikan pandangan hidup umat Islam dari masa ke masa, termasuk di dalamnya mereka yang hidup pada masa sekarang ini. Jadi, bagi mereka, ‘kebutuhan modern’ tidak boleh dijadikan patokan untuk kehidupan mereka. Kedua, makna teks Al-Qur'an itu sudah *fixed* dan bersifat universal untuk diaplikasikan oleh umat Islam sepanjang masa. Sebagai contoh, poligami, menurut mereka, sebaiknya atau boleh diaplikasikan sampai kapan pun, tanpa harus memperhatikan konteks historis di mana ayat Al-Qur'an tentang poligami itu diwahyukan. Kelompok yang tergolong dalam aliran tekstualis tersebut, menurut Saeed, adalah kaum ‘Tradisionalis’ dan ‘Salafi’.<sup>4</sup> Adapun aliran semi-tekstualis, menurut Saeed, pada dasarnya sama dengan aliran tekstualis dalam hal penekanan mereka pada aspek bahasa dan ketidaktertarikan mereka untuk memperhatikan konteks historis turunnya sebuah ayat. Namun, aliran semi-tekstualis menggunakan ‘idiom-idiom modern’ dalam mempertahankan makna literal kandungan Al-Qur'an. Kelompok yang tergabung dalam aliran ini, tegas Saeed, adalah mereka yang tergabung dalam gerakan-gerakan neo-revivalis, seperti *al-Ikhwān al-Muslimūn* (di Mesir) dan Jama'at Islami (di India). Aliran yang ketiga, menurut Saeed, adalah kontekstualis. Aliran ini sangat menekankan pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dalam proses pemahaman dan penafsiran terhadap teks Al-Qur'an. Kondisi dan situasi politik, sosial, historis, kultural dan ekonomi, baik pada masa Nabi Saw. maupun pada masa ketika teks itu ditafsirkan, menjadi sangat penting untuk diperhatikan. Hal ini dilakukan untuk menentukan mana yang termasuk dalam kategori *al-sawābit* (aspek-aspek yang tetap/tidak berubah) dan *al-mutagayyirāt* (aspek-aspek yang bisa berubah). Tokoh dan kelompok yang tergolong aliran ini adalah Fazlur Rahman, Ijtihadi, Muslim Progresif dan Muslim Liberal.<sup>5</sup>

Klasifikasi dan elaborasi Saeed terhadap ketiga aliran tersebut di atas sangat bagus dan membantu kita untuk menganalisis model-model penafsiran Al-Qur'an pada masa sekarang ini. Namun, menurut penulis, klasifikasi tersebut belum

---

<sup>4</sup> Saeed, p. 3.

<sup>5</sup> Saeed, p. 3.

meng-cover seluruhnya. Melihat kekurangan yang ada pada klasifikasi Saeed di atas, penulis berpendapat bahwa ada tiga macam aliran tafsir Al-Qur'an bila dipandang dari segi pemaknaan. Aliran pertama adalah aliran quasi-objektif konservatif. Pandangan quasi-objektif konservatif adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini, seperti al-Ikhwan al-Muslimun di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam. Mereka berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu *asbāb al-nuzūl*, ilmu *munāsabāt al-āyāt*, ilmu tentang ayat-ayat *muḥkam* dan *mutasyābih* dan lain-lain. Prosedur penafsiran mereka bertujuan untuk menguak kembali makna objektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat tertentu. Pandangan ini mempunyai tendensi utama memegang pemahaman literal terhadap Al-Qur'an. Ketetapan-ketetapan hukum (juga ketetapan-ketetapan yang lain) yang tertera secara tersurat di dalam Al-Qur'an dipandanginya sebagai esensi pesan Tuhan, yang harus diaplikasikan oleh umat Islam di mana pun dan kapan pun. Hal ini mengarah kepada satu kenyataan bahwa tujuan-tujuan pokok atau alasan-alasan yang melatarbelakangi penetapan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) tidak diperhatikan secara prinsipil. Para ulama yang memegang teguh pandangan ini memang menjelaskan beberapa tujuan hukum yang mungkin merupakan dasar ketetapan-ketetapan hukum Al-Qur'an, namun penjelasan mereka itu tidak dimaksudkan untuk memberikan penekanan pada tujuan-tujuan penetapan hukum itu sendiri, melainkan bertujuan untuk menunjukkan bahwa ketetapan-ketetapan dalam Al-Qur'an itu rasional dan sebaiknya atau seharusnya diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam sepanjang masa. Singkat kata, apa yang dimaksud dengan moto *Al-Qur'ān ṣāliḥ li-kulli zamān wa-makān* adalah arti literal dari apa yang tersurat secara jelas dalam Al-Qur'an. Kelemahan dari pandangan ini adalah, antara lain, bahwa mereka tidak memperhatikan kenyataan, bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) diaplikasikan dalam kehidupan. Kelemahan yang lain adalah bahwa para ulama yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk memperbarui pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat mencolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini.

### *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghbā*

Aliran kedua adalah aliran subjektivis. Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subjektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subjektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini, antara lain, dianut oleh Hasan Hanafi dan Muhammad Syahrūr. Hasan Hanafi berpendapat bahwa setiap penafsiran terhadap Al-Qur'an itu pasti sangat terpengaruh oleh kepentingan dan ketertarikan penafsirnya, dan karenanya penafsiran bisa beragam/pluralistik. Dia bahkan mengatakan, “*There is no true and false interpretation, right or wrong understanding. There are only different efforts to approach the text from different angles with different motivations*”<sup>6</sup> (Tidak ada penafsiran atau pemahaman yang benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan upaya mendekati teks dari sisi-sisi yang berbeda-beda dengan motivasi-motivasi yang berbeda pula). Penafsiran yang objektif, menurutnya, hampir tidak mungkin terjadi. Semua penafsiran merupakan cerminan dari ‘komitmen sosial politik’ penafsir tertentu dan ‘kebenaran’ penafsiran hanya diukur dengan ‘power’ yang dimiliki oleh penafsir, baik untuk mempertahankan *status quo* atau untuk melakukan perubahan dalam masyarakat.<sup>7</sup>

Sementara itu, Muhammad Syahrūr bisa dipandang sebagai pemikir yang paling subjektifis. Dia sama sekali tidak tertarik untuk menguak kembali makna orisinal/historis dari Al-Qur'an. Al-Qur'an, baginya, harus ditafsirkan dalam konteks kekinian. Karena itu, dalam hal menafsirkan Al-Qur'an, Syahrūr secara prinsipil tidak merujuk pada pemahaman dan penafsiran ulama-ulama terdahulu, bahkan dia tidak merujuk pada penafsiran Nabi Muhammad Saw. yang didokumentasikan dalam kitab-kitab hadis. Penafsiran Nabi Muhammad Saw. terhadap Al-Qur'an hanya dipandang sebagai “penafsiran awal”, dan tidak mengikat umat Islam. *Asbāb al-nuzūl* sebagai salah satu metode untuk merekonstruksi makna historis pun sama sekali tidak mendapat perhatian Syahrūr. Penafsiran yang berbasis kekinianlah yang dilakukan olehnya. Subjektivitas semacam ini tercermin dalam istilah yang dipakainya, yakni *qirā'ah mu'āṣirah* (‘pembacaan kontemporer’), yang dijadikan bagian dari judul karyanya yang pertama, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*.<sup>8</sup> Penafsir Al-Qur'an pada

---

<sup>6</sup> Hassan Hanafi, *Method of Thematic Interpretation of the Qur'ān* (Leiden: Brill, 1996).

<sup>7</sup> Hanafi, p. 203.

<sup>8</sup> Syahrūr, Muhammad, *Al-Kitāb Wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: : al-Ahālī, 1990).

masa kontemporer, menurutnya, seharusnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu kontemporer, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Dia menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: *sabāt al-naṣṣ wa-ḥarakāt al-muḥtawā*<sup>9</sup> (teks Al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang).

Aliran ketiga adalah aliran quasi-objektifis progresif. Aliran ini memiliki kesamaan dengan pandangan quasi-objektifis konservatif dalam hal bahwa penafsir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi-objektifis progresif yang di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman dengan konsepnya *double movement*,<sup>10</sup> Muḥammad al-Ṭālibī dengan konsepnya *al-tafsīr al-maqāṣidī* (tafsir berbasis pada tujuan utama penetapan hukum)<sup>11</sup> dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dengan konsepnya *al-tafsīr al-siyāqī* (tafsir kontekstualis),<sup>12</sup> memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an. Bagi mereka, sajana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis*, dinamakan oleh al-Ṭālibī dengan *maqāṣid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abū Zayd dengan *maghẓā* (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

Dari tiga aliran penafsiran tersebut di atas, pandangan quasi-objektifis progresif lebih dapat diterima dalam rangka memproyeksikan pengembangan metode pembacaan Al-Qur'an pada masa kini. Kelemahan pandangan quasi-objektifis-konservatif terletak pada beberapa kelemahan. Pertama, mereka tidak memperhatikan kenyataan bahwa sebagian ketetapan hukum tersurat dalam Al-

---

<sup>9</sup> Syaḥrūr, Muḥammad, *Al-Kitāb Wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, p. 36.

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (University of Chicago Press, 1982), pp. 5-7.

<sup>11</sup> al-Ṭālibī, *ʿIyāl Allāh* (Tunis: Sarās li-l-Nasyr, 1992), pp. 142-44.

<sup>12</sup> Abū Zayd, *Al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah: Al-Fikr al-Dīnī Bayna Irādat al-Ma'rifah Wa-Irādat al-Haymanah* (Beirut: al-Markaz al-Ṣāqafī al-'Arabī, 1995), p. 116.

Qur'an, seperti hukum perbudakan, tidak lagi (paling tidak, pada masa sekarang) dapat diaplikasikan dalam kehidupan. Kedua, mereka tidak membedakan antara pesan inti Al-Qur'an dan pesan superfisial (bukan inti). Ketiga, pandangan ini tidak memberikan peran akal yang signifikan. Keempat, mereka yang memiliki pandangan ini tidak tertarik untuk melakukan pembaharuan pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an untuk mencoba menjawab tantangan-tantangan modern dengan cara mempertimbangkan adanya perbedaan yang sangat mencolok antara situasi pada saat diturunkannya wahyu dan situasi yang ada pada masa kini. Keterkungungannya pada makna asal yang literal mendorong mereka untuk mengenyampingkan pesan di balik makna literal sebuah ayat atau kumpulan ayat. Sementara itu, pandangan subjektivis cenderung menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kemauan pembaca, padahal tugas pertama seorang penafsir adalah membiarkan teks yang ditafsirkan itu berbicara dan menyampaikan pesan tertentu, dan bukan sebaliknya. Akseptabilitas pandangan quasi-objektivis modernis terletak pada apa yang bisa disebut dengan "keseimbangan hermeneutik", dalam arti bahwa ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣli*) dan pesan utama (signifikansi; *al-maghzā*) di balik makna literal.

Namun, kelompok quasi-objektivis progresif tidak memberikan keterangan secara panjang lebar tentang 'signifikansi'. Pertanyaannya adalah: Apakah signifikansi yang dimaksud adalah signifikansi yang dipahami pada masa Nabi atukah pada saat ayat tertentu diinterpretasikan? Menurut penulis, ada dua macam signifikansi. Pertama, 'signifikansi fenomenal', yakni pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai pada masa Nabi hingga saat ayat ditafsirkan dalam periode tertentu. Dari definisi ini, kita dapat membagi signifikansi fenomenal ke dalam dua macam, yakni 'signifikansi fenomenal historis' dan 'signifikansi fenomenal dinamis'. Signifikansi fenomenal historis adalah pesan utama sebuah ayat atau kumpulan ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa pewahyuan (masa Nabi), sedangkan signifikansi fenomenal dinamis adalah pesan Al-Qur'an yang dipahami dan didefinisikan pada saat ayat atau kumpulan ayat tertentu ditafsirkan, dan setelah itu diaplikasikan dalam kehidupan. Untuk memahami signifikansi fenomenal historis diperlukan pemahaman terhadap konteks makro dan mikro sosial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan. Informasi-informasi historis yang terkandung dalam *asbāb al-nuzūl* menjadi sangat penting. Sementara itu, untuk memahami signifikansi fenomenal dinamis, diperlukan pemahaman terhadap perkembangan

pemikiran dan *Zeitgeist* ('spirit-masa') pada saat penafsiran teks. Kedua, 'signifikansi ideal', yakni akumulasi ideal dari pemahaman-pemahaman terhadap signifikansi ayat. Akumulasi pemahaman ini akan diketahui pada akhir/tujuan peradaban manusia yang dikehendaki oleh Allah Swt. Dari sini, dapat diketahui bahwa sesuatu yang dinamis dari penafsiran bukan terletak pada makna literal teks, melainkan pada pemaknaan terhadap signifikansi (pesan utama) teks, karena makna literal adalah monistik (satu), objektif, dan historis-statis, sementara pemaknaan terhadap signifikansi teks bersifat plural, subjektif (juga intersubjektif) dan historis-dinamis sepanjang peradaban manusia. Pendekatan semacam ini merupakan gabungan antara objektivitas dan subjektifitas dalam penafsiran, antara wawasan teks dan wawasan penafsir, antara masa lalu dan masa kini, dan terakhir antara aspek ilahi dan aspek manusiawi. Dalam pembacaan yang didasarkan pada perhatian yang sama terhadap makna dan signifikansi (*ma'nā-cum-maghzā*) terletak '*balanced hermeneutics*' (hermeneutika yang seimbang/hermeneutika keseimbangan).

### **Pengertian Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā***

Secara etimologis, gabungan kata *ma'nā-cum-maghzā* terdiri dari tiga kata: *ma'nā*, *maghzā* (keduanya dari Bahasa Arab) dan *cum* (dari Bahasa Latin). Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab* mengatakan, “*anaitu fulānan 'anyan itu berarti: qaṣadtuhu*” ('saya memaksudkan atau menunjuk pada dia').<sup>13</sup> Jadi, secara leksikal, kata *ma'nā* berarti 'maksud' atau 'arti'. Secara terminologis, istilah *al-ma'nā* dimaksudkan: *mā yadullu 'alaihi al-lafẓu* ('apa yang ditunjukkan atau dimaksudkan oleh lafal/kata'). Berdasarkan hal ini, dalam Bahasa Indonesia, kata ini sering diterjemahkan dengan: makna, arti atau maksud lafal/kata. Istilah *al-ma'nā* ini dibagi dalam dua kategori: (1) *al-manṭūq* dengan definisi: *mā yadullu 'alaihi al-lafẓu fī maḥall al-nuṭq* ('apa yang dimaksudkan oleh lafal/kata secara eksplisit'), dan (2) *al-mafhūm* yang berarti: *mā yadullu 'alaihi al-lafẓu lā fī maḥall al-nuṭq* ('apa yang dimaksudkan oleh lafal/kata secara implisit').<sup>14</sup> Adapun kata *al-maghzā* memiliki akar kata: *ghayn*, *zay* dan *wāwu*. Kata *ghazā* itu memiliki kemiripan arti dengan kata *qaṣada* (memaksudkan). Ibn Manẓūr menjelaskan, “*ghazā al-syai'a ghazwan*” itu berarti: *qaṣadahu wa ṭalabahu* ('Dia memaksudkan sesuatu dan mencarinya'). Dia juga menjelaskan, “*maghzā al-kalām itu berarti maqṣiduhu*” ('maksud

<sup>13</sup> Manẓūr, Ibn, *Lisān Al-'Arab*, 15 vols (Qum: Nasyr Adab al-Ḥawzah, 1405), p. 104.

<sup>14</sup> al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), ii, pp. 341–42.



### *Pendekatan Ma'nā-cum-Maghzā*

kalimat').<sup>15</sup> Adapun kata *cum* itu berarti 'bersama'. Hal ini menunjukkan bahwa *ma'nā* dan *maghzā* harus diperhatikan dalam proses penafsiran Al-Qur'an.

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* adalah pendekatan di mana seseorang menggali atau merekonstruksi makna dan pesan utama historis, yakni makna (*ma'nā*) dan pesan utama/signifikansi (*maghzā*) yang mungkin dimaksud oleh pengarang teks atau dipahami oleh audiens historis, dan kemudian mengembangkan signifikansi teks tersebut untuk konteks kekinian dan kedisinian. Dengan demikian, ada tiga hal penting yang akan dicari oleh seorang penafsir yang menggunakan pendekatan ini, yakni (1) makna historis (*al-ma'nā al-tārikhī*), (2) signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārikhī*), dan (3) signifikansi fenomenal dinamis kontemporer (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*) dari teks Al-Qur'an yang ditafsirkan.

Setiap ayat atau kumpulan ayat Al-Qur'an itu memiliki tiga hal tersebut secara sekaligus. Makna historis ayat (*al-ma'nā al-tārikhī*) adalah makna bahasa/literal yang mungkin dimaksudkan oleh Allah Swt pada masa diturunkannya ayat tersebut kepada Nabi Muhammad Saw., dan atau yang dipahami oleh beliau dan para sahabatnya sebagai audiens pertama Al-Qur'an (*al-mukhāṭabūn al-awwalūn*). Sedangkan signifikansi historis ayat (*al-maghzā al-tārikhī*) adalah maksud atau pesan utama yang ingin disampaikan oleh Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw. dan para sahabatnya, baik itu berupa *maqāṣid syar'iyah* (maksud-maksud utama penetapan hukum), *'illat al-ḥukm* (alasan penetapan hukum tertentu) maupun *'ibrah* (pelajaran moral). Adapun signifikansi dinamis kontemporer (*al-maghzā al-mutaḥarrik al-mu'āṣir*) itu hasil ijtihad/penafsiran seorang penafsir dalam mengembangkan *al-maghzā al-tārikhī* dengan cara mereaktualisasikannya, mendefinisikannya kembali dan mengimplementasikannya dalam konteks di mana penafsiran itu dilakukan pada ruang dan waktu tertentu.

Dengan pendekatan ini diharapkan bahwa para penafsir dapat melakukan, paling tidak, dua hal berikut ini. Pertama, mereka mampu melakukan penafsiran yang kontekstualis. Mereka tidak hanya terpaku pada makna literal ayat saja, tetapi juga memperhatikan pesan utamanya. Dengan demikian, mereka dapat mengaktualisasikan pesan-pesan Al-Qur'an dalam ruang dan waktu secara dinamis. Dalam hal ini, dari satu sisi mereka memperhatikan aspek linguistik ayat, tetapi juga di sisi lain memperhatikan konteks tekstual dan konteks sosial historis pada masa pewahyuan Al-Qur'an serta konteks sosial pada masa kontemporer

---

<sup>15</sup> Manzūr, Ibn, p. 123.

(ketika teks ditafsirkan). Karena memperhatikan hal-hal tersebut, pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* merupakan pendekatan yang seimbang (*balanced approach*). Kedua, para penafsir mampu menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu *ṣāliḥ li-kulli zamān wa makān* (sesuai dengan segala waktu dan tempat). Ketika mereka hanya memperhatikan aspek kebahasaan Al-Qur'an semata, maka mereka tidak akan merasakan *ṣalāḥiyyat* (kesesuaian) Al-Qur'an dengan berbagai macam situasi dan kondisi masyarakat yang bervariasi dalam hal pola pikir, cara pandang, budaya, ekonomi, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta aspek-aspek lainnya.

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* ini, selain terinspirasi oleh pemikiran hermeneutis tokoh-tokoh muslim, seperti al-Syāṭibī, Ibn 'Āsyūr, Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Abdullah Saeed, dan Muḥammad al-Ṭālibī, juga terinspirasi oleh pandangan para filosof Barat, seperti Hans-Georg Gadamer dan Jorge Gracia. Gadamer dalam bukunya *Wahrheit und Methode* menawarkan "*fusion of horizons*" (penggabungan atau peleburan wawasan/horison) dalam proses penafsiran. Ada dua horison/wawasan yang sebaiknya digabungkan ketika seseorang melakukan penafsiran, yakni *horizon of text* (horison teks) dan *horizon of reader* (horison pembaca/penafsir teks). Penggalan makna historis dan signifikansi historis dalam Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* ini dilakukan dalam rangka memperhatikan horison teks, sedangkan rekonstruksi signifikansi kontemporer bertujuan memberikan ruang kepada penafsir/pembaca teks untuk menggunakan wawasan/horisonnya dalam mengontekstualisasikan nilai-nilai yang terkandung di dalam teks yang ditafsirkan itu.

## **Paradigma Penafsiran**

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* mempunyai lima paradigma. Paradigma yang dimaksud di sisi landasan-landasan pemikiran yang harus dimiliki oleh penafsir ketika menggunakan pendekatan ini. Lima paradigma yang dimaksud adalah sebagai berikut.

Pertama, Al-Qur'an adalah wahyu Allah Swt. yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. yang berfungsi sebagai *rahmah* (kasih sayang) kepada umat manusia dan alam semesta sejak masa Nabi Muhammad Saw. hingga akhir zaman. Ada banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan ke-*rahmat*-an ini, antara lain: Q. al-Baqarah [2]: 2, 185, Q. al-Isrā' [17]: 9 dan 82, Q. Ṭāhā [20]: 2. Hal ini berarti bahwa Al-Qur'an diturunkan untuk menciptakan kemaslahatan dan kebahagiaan

umat manusia dan kebaikan alam semesta. Berdasarkan hal tersebut, penafsiran dengan pendekatan ini bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan tersebut, dan bukan sebaliknya, menimbulkan kekacauan dan kerusakan di muka bumi ini. Seandainya ada produk penafsiran yang tidak mengarah pada upaya menciptakan kemaslahatan, atau bahkan, sebaliknya, dapat memunculkan kerusakan atau kekacauan, maka dapat diyakini bahwa penafsiran itu tidak sesuai dengan pesan utama Al-Qur'an dan hanya didasarkan pada kepentingan atau subjektivitas negatif dari penafsirnya.

Kedua, pesan utama Al-Qur'an itu universal. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa *al-Qur'ān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (Al-Qur'an itu sesuai untuk segala zaman dan tempat). Terkait dengan hal ini, ada dua sisi dari Al-Qur'an yang harus kita perhatikan: (1) *al-ma'nā* (makna bahasa/makna literal) dan *al-maghzā* (pesan/maksud utama atau signifikansi). Dari dua hal ini, yang universal dari Al-Qur'an adalah bukan makna literalnya (*al-ma'nā*), tetapi pesan/maksud utamanya (*al-maghzā*). Meskipun demikian, dalam sebagian ayat keduanya disebutkan secara eksplisit. Sebagai contoh, Q. al-Mā'idah [5]: 8 memerintahkan manusia untuk berbuat keadilan. Keadilan adalah salah satu pesan utama dari ayat ini dan ayat-ayat lain. Perintah berbuat adil dikemukakan oleh Al-Qur'an secara eksplisit dan bersifat universal sehingga harus diimplementasikan dari masa ke masa dan dari satu tempat ke tempat yang lain setelah dilakukan pendefinisian ulang terhadap konsep keadilan secara kontekstual. Ayat lain yang menyebutkan keduanya secara eksplisit adalah Q. Ṭāhā [20]: 14 dan Q. al-'Ankabūt [29]: 45. Kedua ayat ini menyebutkan perintah shalat yang diiringi pesan utamanya, yakni mengingat Allah Swt. dan menjaga diri dari perbuatan-perbuatan yang tidak baik. Di antara ayat yang tidak menyebutkan *maghzā*-nya adalah Q. al-Mā'idah [5]: 51 yang secara literal mengandung larangan berteman setia dengan Yahudi dan Nasrani, tetapi maksud utamanya bukan larangan tersebut, melainkan 'larangan melakukan pengkhianatan terhadap kesepakatan bersama' yang pada masa Nabi Muhammad Saw. pernah dilakukan oleh kamu Yahudi yang mengkhianati Piagam Madinah (*Miṣāq al-Madīnah*). Larangan pengkhianatan ini bersifat universal, meskipun tidak disebutkan secara eksplisit di dalam ayat tersebut.

Ketiga, universalitas pesan Al-Qur'an memerlukan penafsiran, reaktualisasi dan reimplementasi yang terus menerus. Pesan-pesan moral yang pertama kali dimaksudkan oleh Allah (*al-maghzā al-tārikhi*) ketika menurunkan ayat atau surat tertentu kepada Nabi Muhammad Saw. itu membutuhkan pendefinisian ulang dan penerapan ulang pada masa ditafsirkannya ayat atau surat tersebut dengan

memperhatikan situasi dan kondisi yang ada. Sebagai misal, ketika mendapati bahwa pesan utama ayat tertentu adalah keadilan, maka kita perlu mendefinisikan keadilan ini dan mengimplementasikannya sesuai dengan perkembangan zaman. Adalah sangat mungkin bahwa definisi dan implementasi keadilan itu bervariasi dan berkembang dari masa ke masa dan di berbagai tempat dengan tetap memperhatikan prinsip-prinsip keadilan.

Keempat, tidak adanya pertentangan antara wahyu dan akal sehat. Wahyu Al-Qur'an dan akal sehat adalah karunia dari Allah Swt. Karena itu, keduanya tidak mungkin kontradiksi, melainkan sebaliknya, yakni saling membutuhkan. Muḥammad 'Abduh sangat menekankan hal ini dengan mengutip Hadis Nabi Saw yang dari Jābir ibn 'Abd Allāh: "*Lā dīna li-man lā 'aqla lahu*" (Tidak ada agama bagi orang yang tidak punya akal).<sup>16</sup> Berdasarkan hal ini, penafsiran dengan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* menggunakan 'aql/reason (akal sehat), di samping tentunya memperhatikan intratekstualitas (hubungan ayat satu dengan lainnya) dan intertekstualitas (relasinya dengan teks-teks di luar Al-Qur'an). Intratekstualitas dan intertekstualitas akan dibahas secara khusus pada pembahasan tentang langkah-langkah metodis penafsiran.

Kelima, tidak adanya *naskh* (penghapusan) dalam Al-Qur'an. Di antara aspek '*Ulūm al-Qur'ān*' yang sangat banyak diperdebatkan oleh para ulama adalah *naskh al-Qur'ān*, mulai dari definisinya, macam-macamnya hingga ayat mana saja yang *nāsikhah* (dipandang menghapus ayat lain) dan *mansūkhah* (ayat dihapus/tidak berlaku lagi). Saya sependapat dengan sebagian ulama yang mengatakan bahwa tidak ada *naskh* dalam Al-Qur'an. Badr al-Dīn al-Zarkasyī mengutip pandangan sebagian ulama yang meniadakan *naskh* dalam Al-Qur'an. Mereka mengatakan bahwa sesuatu yang dipandang *naskh* itu ternyata merupakan *takhṣiṣ* (pembatasan makna) atas lafal '*āmm* (bermakna umum), *tafṣīl* (rincian) atas lafal *mujmal* (masih global) dan lain-lain.<sup>17</sup>

## **Prinsip Penafsiran**

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* mempunyai lima prinsip, sebagai berikut.

---

<sup>16</sup> Lihat al-Bayhaqi, al-Sunan al-Kubrā, hadis no. 4644. Hadis ini memang dipandang *ḍa'if* (lemah) banyak ulama hadis. Namun, sebagian banyak ulama fiqih masih menggunakannya. Ulama modern dan kontemporer juga memakai hadis ini. Di antaranya adalah al-Syaikh Muḥammad 'Abduh.

<sup>17</sup> al-Zarkasyī, Badr al-Dīn, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Turās, 1984), ii, pp. 43–44.

### *Pendekatan Ma'na-cum-Maghza*

Pertama, penafsiran harus didasarkan pada ilmu pengetahuan. Dalam hal ini, penafsir harus mampu menjaga hal lama yang baik dan masih relevan dan mengambil hal baru yang lebih baik dalam proses penafsiran. Semua ilmu yang dipandang dapat membantu penafsir dalam menemukan *al-ma'na al-tārikhī* (makna historis teks), menggali *al-maghza al-tārikhī* (signifikansi/pesan utama historis) dan mengelaborasi *al-maghza al-mutaḥarrrik al-mu'āṣirah* (signifikansi dinamis kontemporer) digunakan secara optimal, baik ilmu yang telah ada di dalam Ulumul Qur'an maupun ilmu-ilmu kontemporer, baik ilmu yang didasarkan pada transmisi/periwayatan maupun ilmu rasional, dan baik ilmu linguistik, sosial-humanistik maupun ilmu alam. Perhatian atas ilmu pengetahuan ini didasarkan pada hadis Nabi Muhammad Saw.: "Barangsiapa berbicara tentang Al-Qur'an dengan tidak menggunakan ilmu pengetahuan, maka dia sebaiknya bersiap-siap bertempat di neraka." Prinsip ini bertujuan agar penafsir tidak menafsirkan secara sembarangan. Pendekatan *ma'na-cum-maghza* ini merupakan pendekatan yang terbuka terhadap semua ilmu yang ada. Dengan prinsip ini, penafsir dapat menggunakan aspek-aspek dari Ulumul Qur'an dan Ushul al-Fiqh klasik dari satu sisi, dan di sisi lain, menggunakan ilmu-ilmu baru yang bermanfaat untuk menguak berbagai macam aspek dan sisi Al-Qur'an. Para pemikir kontemporer menunjukkan bahwa ilmu-ilmu baru, seperti Ilmu Sejarah, Hermeneutika, Semantik, Intertekstualitas, Semiotika, Psikologi dan lain-lain sangat membantu penafsir dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Muhammad al-Ṭālibī, misalnya, menggunakan Ilmu Sejarah dalam memahami Q. al-Nisā' [4]: 34 dan hasilnya cukup mencengangkan.<sup>18</sup> Begitu juga, Ian Richard Netton menggunakan Semiotika dalam memahami kisah-kisah pada Surat al-Kahf dengan begitu indah, sehingga mampu menguak makna simbolik dari kisah-kisah tersebut.<sup>19</sup> Yudian Wahyudi melihat Q. al-Baqarah [2]: 30-39 dengan perspektif sosio-politik yang berbasis pada 'real life' (kehidupan nyata).<sup>20</sup> Masih banyak lagi contoh penafsiran yang menggunakan ilmu-ilmu baru lainnya, namun saya tidak bermaksud menerangkannya di sini. Secara singkat, hal ini sangat mungkin yang dimaksudkan oleh Amin Abdullah dengan integrasi keilmuan.

---

<sup>18</sup> Muhammad al-Ṭālibī, *Ummat Al-Wasaṭ: Al-Islām Wa al-Taḥaddiyāt al-Mu'āṣirah* (Tunis: Sarās li al-Nasyr, 1996), p. 118.

<sup>19</sup> Ian Richard Netton, 'Towards a Modern Tafsir of Sūrat Al-Kahf: Structure and Semiotics,' *Journal of Qur'anic Studies*, 2.1 (2000), 67–87 (pp. 67–87).

<sup>20</sup> M Djidin and Sahiron Syamsuddin, 'Indonesian Interpretation of the Qur'an on Khilāfah: The Case of Quraish Shihab and Yudian Wahyudi on Qur'an, 2: 30-38', *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 57.1 (2019), 143–66 <<https://doi.org/10.14421/ajis.2019.571.143-166>>.

Kedua, mempertahankan hal lama yang masih baik dan relevan, mengambil hal baru yang lebih baik dan menciptakan hal baru lagi yang lebih baik dan manfaat (*al-muḥāfaẓah ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhz bi al-jadīd al-aṣlah wa al-ijād li al-aṣlah al-anfa*<sup>6</sup>). Prinsip ini sangat penting dalam proses penafsiran. Hasil penafsiran lama yang masih cocok untuk situasi dan kondisi saat ini perlu dilestarikan. Apabila ia dipandang tidak tepat lagi, maka penafsir dapat mempertimbangkan dan mengambil produk penafsiran baru yang baik. Setelah itu, penafsir yang menggunakan pendekatan ini berusaha untuk menciptakan produk penafsiran yang lebih baik dan lebih bermanfaat lagi dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia dan alam.

Ketiga, penafsiran atas Al-Qur'an harus didasarkan pada upaya merealisasikan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa Al-Qur'an itu diturunkan untuk menciptakan kebahagiaan umat manusia dan kebaikan alam semesta. Atas dasar itu, konsep-konsep kemanusiaan, keadilan, keseimbangan, kedamaian, konservasi alam dan semua gagasan-gagasan moral dijadikan landasan bagi penafsir dalam memahami teks-teks Al-Qur'an. Sebaliknya, pendekatan ini tidak didasarkan pada penghinaan martabat manusia, kezaliman, kekerasan dan semua perilaku buruk lainnya. Karena itu, ayat-ayat Al-Qur'an yang tampaknya mengajarkan kekerasan, misalnya, harus dipahami dan ditakwilkan dengan penuh ketelitian dan kehati-hatian berdasarkan ayat-ayat yang mengajarkan kedamaian, sehingga ajaran rahmat (kasih sayang) dapat dirasakan. Secara teologis, prinsip ini didasarkan pada penggalan Q. Āli ‘Imrān [3]: 7 yang berisi kritikan terhadap orang-orang yang memahami dan menafsirkan Al-Qur'an dengan lebih menekankan pada subjektivitas negatif. Adapun terjemahan penggalan ayat yang dimaksud adalah sebagai berikut: "... Adapun orang-orang yang di dalam hatinya terdapat kesesatan [*zaygh*] itu mengikuti ayat-ayat mutasyabihat [*mā tasyābaha minhu*] untuk mencari fitnah/kekacauan dan mencari penakwilannya [*yang didasarkan pada kepentingan negatif mereka*]..."

Keempat, penafsiran itu bersifat dinamis. Wahyu Al-Qur'an telah selesai pada masa Nabi Muhammad Saw. dan karenanya jumlah ayat tidak akan bertambah. Namun, penafsiran terhadap Al-Qur'an harus dilakukan terus menerus sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan pola pikir serta wawasan manusia. Hal ini juga dikemukakan oleh para pemikir Muslim kontemporer. Muḥammad Syaḥrūr bahkan mengatakan bahwa penafsiran atas Al-Qur'an berdinamika dalam tiga macam kondisi: (1) *kaynūnah* (kondisi 'berada'), (2) *sayrūrah* (kondisi 'berproses') dan (3) *ṣayrūrah* (kondisi 'menjadi'). Dinamika penafsiran ini terus

berlangsung terus menerus hingga Hari Akhir.<sup>21</sup> Pertanyaannya adalah: Sisi mana dari Al-Qur'an yang dapat dikembangkan melalui penafsiran? Muḥammad Syahrūr ketika mengatakan, "Teks Al-Qur'an itu tetap/statis (*sābit*), tetapi kandungannya (*al-muḥṭawā*) berkembang (*mutaḥarrik*)"<sup>22</sup> berpendapat bahwa makna kata-kata dari Al-Qur'an dapat berkembang dari masa ke masa. Menurut penulis, yang bisa dikembangkan bukanlah makna kata-kata, karena makna setiap kata itu hanya satu, yakni *al-ma'na al-tārīkhī* (makna historis). Meskipun sebuah kata bisa saja polisemi (mengandung makna leksikal/kamus yang lebih dari satu, namun ketika digunakan dalam sebuah ungkapan tertentu dalam konteks tertentu, maka kata yang dimaksud itu hanya merujuk pada satu makna dari kemungkinan makna yang ada. Yang bisa dikembangkan adalah *al-maghza* (signifikansi/pesan utama) dari ayat tertentu, yang semula terdapat pada masa turunnya ayat, yang disebut dengan *al-maghza al-tārīkhī* (signifikansi/pesan utama historis), dan dikembangkan menjadi *al-maghza al-mutaḥarrik al-mu'āṣir* (signifikansi dinamis kontemporer) dengan menggunakan perangkat keilmuan dan pola pikir yang eksis pada masa penafsiran serta situasi dan kondisi yang dihadapi.

Kelima, penafsiran itu bersifat relatif. Yang absolut hanya Allah Swt. dan ilmunya. Hal ini berarti bahwa kebenaran (*truth; wahrheit*) dan ketepatan (*properness*) penafsiran itu terikat pada ruang dan waktu tertentu. Para ahli Hermeneutika membahas hal ini secara panjang lebar dan karena keterbatasan waktu penulis akan membahasnya pada kesempatan lain. Hal yang perlu penulis sampaikan di sini adalah bahwa seorang yang menggunakan Pendekatan *ma'na-cum-maghza* ini diharapkan untuk tidak mengabsolutkan kebenaran dan ketepatan penafsirannya. Dia harus sadar bahwa apa yang dilakukannya itu hanyalah *bi qadri al-tāqat al-basyariyyah* (sebatas kemampuan manusia).

## **Metode Penafsiran**

*Penggalian Makna Historis (al-ma'na al-tārīkhī) dan Signifikansi Fenomenal*

*Historis (al-maghza al-tārīkhī)*

---

<sup>21</sup> Syahrūr, Muḥammad, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li Al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Ahālī, 2000).

<sup>22</sup> Syahrūr, Muḥammad, *Al-Kitāb Wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*; Andreas Christmann, "The Form Is Permanent, but the Content Moves": The Qur'anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitāb Wa 'l Qur'ān'", *Die Welt Des Islams*, 43.2 (2003), (p. 150).

Untuk menggali makna historis (*al-ma'nā al-tārikhī*) dan signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārikhī*), seorang penafsir melakukan langkah-langkah berikut ini:

1. Penafsir menganalisis bahasa teks Al-Qur'an, baik kosa kata maupun strukturnya. Dalam hal ini, dia harus memperhatikan bahwa bahasa yang digunakan dalam teks Al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 M. yang mempunyai karakteristiknya sendiri, baik dari segi kosa kata maupun struktur tata bahasanya. Al-Syātibī, misalnya, menegaskan bahwa untuk memahami Al-Qur'an seseorang harus mencermati bagaimana bahasa Arab saat itu digunakan oleh bangsa Arab.<sup>23</sup> Pernyataan senada dikemukakan juga oleh Friedrich Schleiermacher, salah seorang ahli hermeneutika umum: "Everything in a given utterance which requires a more precise determination may only be determined from the language area which is common to the author and his original audiences"<sup>24</sup> (Segala hal yang ada dalam ungkapan tertentu yang menuntut penentuan [makna] yang lebih tepat hanya dapat ditetapkan melalui bidang bahasa yang telah diketahui oleh pengarang dan audiens orisinal/aslinya). Hal ini sangat ditekankan, karena menurut para ahli bahasa, bahasa apapun, termasuk Bahasa Arab itu mengalami diakroni (perkembangan dari masa ke masa), baik dalam hal struktur maupun makna lafal. Karena itu, ketika menerjemahkan atau menafsirkan kosakata dari Al-Qur'an, seseorang harus memperhatikan penggunaan dan makna kosakata tersebut saat diturunkannya. Sebagai contoh, kata Arab *ikhhlās* yang mempunyai makna dasar "memurnikan sesuatu" mengalami diakroni atau perkembangan makna. Dalam tradisi pra-Islam, kata tersebut merujuk pada tindakan membuat sesuatu secara murni, tidak bercampur dengan yang lain, dalam konteks sekuler. Sementara itu, dalam Al-Qur'an ia digunakan dengan tetap membawa makna dasar tersebut, baik dalam konteks sekuler maupun dalam konteks agama. Dalam konteks keagamaan, ia berarti 'keyakinan pada satu Tuhan' (monoteisme), sehingga maknanya sama dengan *tawhīd* (keesaan Allah), yang belum digunakan untuk makna tersebut pada saat diturunkannya Al-Qur'an. Salah satu bukti yang dapat mendukung hal ini adalah bahwa surat yang ayat-ayatnya berbicara tentang tauhid disebut

---

<sup>23</sup> Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uṣūl al-Fiqh*, p. 255.

<sup>24</sup> Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 30; Syamsuddin, Sahiron, p. 66.



dengan *sūrat al-Ikhlāṣ*. Adapun di antara contoh penggunaan kata *ikhhlāṣ* atau derivasinya dengan makna tauhid adalah penyebutan kata *mukhhlīṣīna lahu al-dīn* pada Q. al-Bayyinah [98]: 5 yang berbunyi: *wa mā umirū illā liya'budū al-Lāha mukhhlīṣīna lahu al-dīn [...]*. Ayat ini diterjemahkan oleh sebagian orang dengan: “Mereka (orang-orang musyrik) hanya diperintah untuk menyembah Allah, dengan ikhlas mentaatinya ...” Terjemahan ini tidak logis karena bagaimana mungkin orang-orang musyrik itu diperintah menyembah Allah dengan ikhlas, sementara mereka belum masuk Islam. Dengan demikian, ayat ini lebih tepat diterjemahkan: “Mereka (orang-orang musyrik) hanya diperintah untuk menyembah Allah dengan memurnikan penyembahan (semata-mata) kepada-Nya ...” Atas dasar prinsip ini, Ibn Kaṣīr ketika menafsirkan Q. al-Zumar [39]: 2, yang memuat ungkapan: *fa-ʿbudi al-Lāha mukhhlīṣan lahū al-dīn* (yang sering diterjemahkan dengan: “Maka sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ketaatan kepada-Nya”), beliau menafsirkannya, sebagai berikut: *fa-ʿbudi al-Lāha waḥdahū lā syarika lahū wa-dʿū al-khalqa ilā zālika wa-aʿlimhum annahū lā taṣluḥu lahu l-ʿibādātu illā lahū*<sup>25</sup> (Sembahlah Allah semata, yang tiada sekutu bagi-Nya, ajaklah makhluk kepada hal tersebut, dan ajarkanlah mereka bahwa penyembahan itu hanya patut kepada-Nya). Demikianlah contoh kecil terkait dengan makna kosa kata. Lebih dari itu, aspek-aspek bahasa lainnya, seperti struktur kalimat dan aspek-aspek sastra yang berlaku ketika Al-Qur'an diturunkan harus dicermati secara seksama.

2. Untuk mempertajam analisis ini, penafsir melakukan intratektualitas, dalam arti membandingkan dan menganalisis penggunaan kata yang sedang ditafsirkan itu dengan penggunaannya di ayat-ayat lain. Sebagai contoh, ketika seorang penafsir ingin lebih meyakinkan bahwa kata *ikhhlāṣ* dan derivasinya dalam Al-Qur'an itu bermakna *tawḥīd* (iman kepada Allah sebagai satu-satunya Tuhan), dia mengumpulkan penggunaan kata tersebut di semua ayat dan memperhatikan konteks tekstualnya (*siyāq al-kalām*) dalam masing-masing ayat. Kata *mukhhlīṣan lahū al-dīn* di Q. al-Zumar [39]: 2, misalnya, dapat bisa dipastikan berarti “orang yang memurnikan penyembahan hanya kepada Allah” dengan memperhatikan hubungan ayat tersebut dengan ayat-ayat berikutnya (yakni: Q. al-Zumar [39]: 3-6) yang berbicara tentang ketauhidan dan larangan syirik (menyekutukan Allah). Selanjutnya, bila diperlukan, penafsir mengelaborasi sejauh mana

---

<sup>25</sup> ibn Kaṣīr, Ismāʿīl, *Tafsīr Al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (Jizah: Mu'assasat Qurṭubah), p. 111.

kosa kata dalam Al-Qur'an itu memiliki makna dasar (*basic meaning*) dan mengalami dinamisasi makna (dalam bentuk *relational meaning*). Untuk mengetahui makna dasar kata, seseorang seyogyanya menggunakan kitab kamus Arab klasik, seperti *Lisān al-ʿArab* karya Ibn Manẓūr. Penting juga bahwa setiap kata/istilah yang sedang ditafsirkan dianalisis secara sintagmatik dan paradigmatis. Analisis sintagmatik adalah analisis linguistik di mana seorang penafsir dalam menafsirkan sebuah kata/istilah memperhatikan makna kata/istilah yang ada sebelum dan sesudahnya dalam sebuah kalimat atau lebih yang masih berhubungan. Di antara contoh-contoh hasil dari analisa semacam ini adalah karya-karya para ulama, seperti *al-Wujūh wa al-Nazāʾir*.<sup>26</sup>

3. Apabila dibutuhkan dan memungkinkan, penafsir juga melakukan analisis intertekstualitas, yakni analisis dengan cara menghubungkan dan membandingkan antara ayat Al-Qur'an dengan teks-teks lain yang ada di sekitar Al-Qur'an. Analisis intertekstualitas ini biasa dilakukan dengan cara membandingkannya dengan hadis Nabi Muhammad Saw., puisi Arab, dan teks-teks dari Yahudi dan Nasrani atau komunitas lain yang hidup pada masa pewahyuan Al-Qur'an. Dalam hal ini, dia menganalisis sejauh mana makna sebuah kosa kata dalam Al-Qur'an bisa diperkuat oleh teks di luar Al-Qur'an. Selain itu, penafsir seyogyanya menganalisis apakah ada perbedaan arti dan konsep kata/istilah yang ada dalam Al-Qur'an dengan arti dan konsep kata/istilah yang digunakan di sumber-sumber lain. Hal yang penting juga, meskipun tidak harus, adalah bahwa penafsir juga memberikan keterangan apakah konsep Qur'ani itu mengalami dinamisasi atau tidak di masa-masa setelah pewahyuan Al-Qur'an (pasca-Qur'ani/post-Qur'anic).
4. Penafsir memperhatikan konteks historis pewahyuan ayat-ayat Al-Qur'an, baik itu yang bersifat mikro ataupun bersifat makro. Konteks historis makro adalah konteks yang mencakup situasi dan kondisi di Arab pada masa pewahyuan Al-Qur'an, sedang konteks historis mikro adalah kejadian-kejadian kecil yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat, yang biasa disebut dengan *sabab al-nuzūl*.<sup>27</sup> Tujuan utama memperhatikan

---

<sup>26</sup> al-Balkhī, Muqātil ibn Sulaymān, *Al-Wujūh Wa al-Nazāʾir Fi al-Qurʾān al-ʿAzīm* (Dubai: Markaz Jumʿat al-Majid, 2006); al-Ḥusain ibn Muḥammad al-Dāmaghānī, *Islāḥ Al-Wujūh Wa al-Nazāʾir Fi al-Qurʾān al-Karīm* (Bairut: Dār al-ʿIlm, 1980).

<sup>27</sup> Walī Allāh al-Dihlawī, *Al-Fawz al-Kabīr Fi Uṣūl al-Tafsīr*, p. 31.

konteks historis penurunan ayat tertentu adalah, selain memahami makna historis dari kosa kata dalam ayat tertentu, juga menangkap apa yang disebut dengan “signifikansi fenomena historis”, atau maksud utama ayat (*maqṣad al-āyah*) itu ketika diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw.

5. Penafsir berupaya menggali *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* (tujuan/pesan utama ayat yang sedang ditafsirkan) setelah memperhatikan secara cermat ekspresi kebahasaan dan atau konteks historis ayat Al-Qur'an. *Maqṣad* atau *maghzā al-āyah* ini terkadang disebutkan secara eksplisit di dalam ayat dan sering sekali tidak disebutkan. Apabila ia disebutkan secara eksplisit, maka penafsir melakukan analisa terhadapnya. Adapun apabila ia tidak disebutkan dalam ayat, maka konteks historis, baik mikro maupun makro, kiranya dapat membantu penafsir untuk menemukan *maqṣad* atau *maghzā al-āyah*. Sekali lagi, pada tahapan metodis ini, yang dicari adalah *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* yang ada pada masa Nabi Saw. Terkait dengan ayat hukum, maksud utama ayat disebut oleh al-Syāṭibī dengan *maqāṣid al-syai'ah* dan oleh Fazlur Rahman dengan *ratio legis* (alasan penetapan hukum). Adapun selain ayat hukum, kita menyebutnya dengan *al-maghzā*.

### *Membangun Signifikansi Fenomenal Dinamis Kontemporer*

Selanjutnya, penafsir berupaya mengontekstualisasikan *maqṣad* atau *maghzā al-āyah* untuk konteks kekinian. Dengan kata lain seorang penafsir berusaha mengembangkan definisi dan kemudian mengimplementasikan signifikansi ayat untuk konteks ketika teks Al-Qur'an itu ditafsirkan. Adapun langkah-langkah metodisnya adalah sebagai berikut:

1. Penafsir menentukan kategori ayat. Sebagian ulama membagi kategori ayat menjadi tiga bagian besar, yakni: (1) ayat-ayat tentang ketauhidan, (2) ayat-ayat hukum, dan (3) ayat-ayat tentang kisah-kisah nabi dan umat terdahulu.<sup>28</sup> Terkait dengan ayat-ayat hukum, Abdullah Saeed membaginya ke dalam lima hirarki nilai: (1) *obligatory values* (nilai-nilai kewajiban), seperti ayat-ayat tentang shalat, puasa, zakat dan haji, (2) *fundamental values* (nilai-nilai dasar kemanusiaan), seperti ayat-ayat tentang perintah menjaga kehormatan manusia, menjaga jiwa dan harta, menunaikan keadilan dan berbuat baik kepada sesama, (3) *protectional values* (nilai-nilai proteksi), yakni ayat-ayat yang berisi proteksi atas nilai-nilai fundamental,

---

<sup>28</sup> al-Zarkasyī, Badr al-Dīn, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān* (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1972), i, p. 18.

seperti ayat-ayat tentang larangan membunuh orang, larangan mengurangi timbangan ketika berjualan, larangan mengonsumsi makanan dan minuman yang merusak akal pikiran dan lain-lain, (4) *implementational values* (nilai-nilai yang diimplementasikan), yakni ayat-ayat yang berisi tentang pelaksanaan hukuman tertentu ketika seseorang itu merusak atau melanggar nilai-nilai dasar kemanusiaan, seperti ayat-ayat tentang hukuman *qiṣāṣ* bagi pembunuh, hukuman potong tangan bagi pencuri, hukuman rajam bagi orang yang melakukan perzinaan, dan (5) *instructional values* (nilai-nilai instruksi), yakni ayat-ayat yang berisi instruksi Allah kepada Nabi Muhammad Saw. dan Sahabatnya dalam rangka menyelesaikan problem tertentu, seperti ayat poligami yang diturunkan untuk mengatasi problem anak yatim dan problem ketidakadilan dalam keluarga.<sup>29</sup> Tiga hirarki yang pertama (yakni *obligatory values*, *fundamental values* dan *protectional values*) bersifat universal dan tidak memerlukan kontekstualisasi, sedangkan dua nilai terakhir (yakni *implementational values* dan *instructional values*) membutuhkan reaktualisasi dan kontekstualisasi dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, karena kedua macam nilai ini terkait erat dengan aspek budaya Arab dan situasi serta kondisi yang ada saat itu. Kategorisasi ini sangat penting dalam rangka menentukan sejauh mana seseorang bisa melakukan kontekstualisasi dan merekonstruksi 'signifikansi fenomenal dinamis'. Sebagai contoh, Q. Al-Mā'idah [5]: 51 dapat digolongkan ke dalam ayat dengan hirarki nilai yang kelima (yakni: *instructional values*), karena saat itu Nabi Muhammad Saw dan Sahabat diperintahkan oleh Allah untuk tidak menjadikan sekelompok Yahudi dan Nasrani di Madinah sebagai *awliyā'* (teman-teman setia) dalam rangka mengatasi problem pengkhianatan mereka terhadap Piagam Madinah.

2. Penafsir mengembangkan hakikat/definisi dan cakupan "signifikansi fenomenal historis" atau *al-maghzā al-tārikhī* untuk kepentingan dan kebutuhan pada konteks kekinian (waktu) dan kedisinian (tempat), di mana/ketika teks Al-Qur'an itu ditafsirkan, sehingga terbentuklah *al-maghzā al-mutaharrik al-mu'āsir* (signifikansi dinamis kontemporer). Sebagai contoh, seorang menafsirkan Q. al-Mā'idah [5]: 51 yang berisi larangan mengangkat kaum Yahudi dan Kristiani sebagai *awliyā'* (teman setia) untuk membela dan mempertahankan Madinah pada masa Nabi

---

<sup>29</sup> Saeed, pp. 126–44.

Muhammad Saw. Ia menganalisis aspek-aspek bahasa pada ayat tersebut dan memperhatikan konteks sejarah pewahyuan ayat. Singkat kata, ia menemukan bahwa alasan larangan tersebut adalah bahwa karena sekelompok Yahudi mengkhianati kesepakatan bersama penduduk Madinah saat itu, yakni “Piagam Madinah”.<sup>30</sup> Peristiwa pengkhianatan Yahudi yang menjadi dasar pelarangan menjadikan mereka sebagai “teman setia” atau “pembela Madinah” adalah “signifikansi fenomenal historis”. Hal ini lalu dikonstruksi secara lebih luas untuk konteks kekinian dan kedisinian, sebagai berikut: (1) semua orang tidak boleh mengkhianati kesepakatan bersama, baik dalam bidang politik, kemasyarakatan maupun bisnis, dan (2) siapapun yang melakukan pengkhianatan harus siap untuk tidak dipercaya lagi oleh orang yang dikhianati. Kedua poin inilah kita sebut dengan “signifikansi fenomenal dinamis.” Dalam mengembangkan “signifikansi fenomenal dinamis”, seseorang memperhatikan perkembangan nilai sosial (yang sudah menjadi kesepakatan bersama dalam komunitas tertentu atau bahkan masyarakat dunia) pada saat teks Al-Qur’an itu ditafsirkan. Dengan demikian, signifikansi fenomenal dinamis ini akan terus berkembang pada setiap masa dan bisa saja bervariasi implementasinya. Di sinilah terdapat sisi subjektivitas penafsir dalam mengomunikasikan apa yang terdapat di dalam teks Al-Qur’an dengan realita kehidupan dan nilai sosial yang ada. Yang pasti adalah bahwa hal ini dilakukan untuk menunjukkan bahwa teks Al-Qur’an itu *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (sesuai untuk segala zaman dan tempat) dan kitab suci ini diturunkan untuk kemaslahatan manusia dan alam semesta.

3. Penafsir menangkap makna-makna simbolik ayat Al-Qur’an. Sebagian ulama berpandangan bahwa makna lafal dalam Al-Qur’an itu memiliki empat level makna: (1) *zāhir* (makna lahiriah/literal), (2) *bāṭin* (makna batin/symbolik), (3) *ḥadd* (makna hukum), dan (4) *maṭlaʿ* (makna puncak/spiritual).<sup>31</sup> Ketiga level makna yang disebutkan terakhir (yakni: *bāṭin*, *ḥadd* dan *maṭlaʿ*) merupakan makna-makna simbolik yang dimaksud di sini. Sebagai contoh, pendekatan dialogis merupakan makna simbolik dari Q. al-

---

<sup>30</sup> Sahiron Syamsuddin, ‘Ma’Na-Cum-Maghza Approach to the Qur’an: Interpretation of Q. 5:51’, in *Proceedings of the International Conference on Qur’an and Hadith Studies (ICQHS 2017)* (presented at the International Conference on Qur’an and Hadith Studies (ICQHS 2017), Jakarta, Indonesia: Atlantis Press, 2018), pp. 131–36 (pp. 131–36) <<https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.21>>.

<sup>31</sup> al-Zarkasyī, Badr al-Dīn, i, p. 17.

Ṣaffāt [102]: 102: “Maka ketika anak itu sampai (pada umur) sanggup berusaha dengannya, (Ibrahim) berkata, “Wahai anakku! Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu!” Dia (Ismā‘īl) menjawab, “Wahai ayahku! Lakukanlah apa yang diperintahkan (Allah) kepadamu; Insyaa Allah engkau akan mendapatiku termasuk orang yang sabar.” Dari cerita singkat di atas, dapat kita pahami bahwa meskipun Nabi Ibrahim yakin bahwa mimpi menyembelih anaknya adalah wahyu Allah, namun beliau tetap mendialogkannya dengan Ismail. Ungkapan Nabi Ibrahim “Wahai anakku! Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu!” mengajarkan kepada kita untuk melakukan pendekatan dialogis dalam menyampaikan pesan atau ajaran apa pun, termasuk di dalamnya pesan dan ajaran yang telah diyakini kebenarannya. Contoh lain, kisah Ratu Balqis setelah mendapatkan surat dari Nabi Sulaiman As yang mengajaknya untuk tunduk kepada Allah Swt. (termaktub di dalam Q. al-Naml [27]: 29-35) mengandung makna simbolik adalah pemimpin yang baik adalah pemimpin yang memiliki karakteristik, sebagai berikut: (1) sikap bijaksana dan demokratis, (2) perhatian terhadap ketentraman dan kemaslahatan umatnya, (3) menyukai diplomasi dan perdamaian, dan (4) cerdas, teliti dan memiliki kekuatan mental.<sup>32</sup> Makna-makna simbolik tersebut bisa kita kembangkan menjadi “signifikansi fenomenal dinamis”.

4. Penafsir mengembangkan penafsiran dengan menggunakan perspektif yang lebih luas. Agar bangunan “signifikansi fenomenal dinamis” yang merupakan pengembangan dari *maghzā* (signifikansi) atau maksud utama ayat untuk konteks kekinian (waktu) dan kedisinian (tempat) lebih kuat dan meyakinkan, maka seorang penafsir selanjutnya memperkuat argumentasinya dengan menggunakan ilmu-ilmu bantu lain, seperti Psikologi, Sosiologi, Antropologi dan lain sebagainya dalam batas yang cukup dan tidak terlalu berpanjang lebar.

## Kesimpulan

---

<sup>32</sup> Sahiron Syamsuddin, ‘Pesan Damai Di Balik Ayat Perang: Tafsir Atas QS. 22: 39-40’, in *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur’an: Edisi Revisi Dan Perluasan* (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017), pp. 161–62.

Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* merupakan bentuk penyederhanaan dan sekaligus pengembangan dari aliran quasi-objektifis progresif yang diusung, antara lain, oleh Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Abdullah Saeed dan Muḥammad al-Ṭālibī dalam bukunya masing-masing. Tujuan utama pendekatan ini adalah menggali makna dan signifikansi historis dari ayat yang ditafsirkan dan kemudian mengembangkan signifikansi historis tersebut menjadi signifikansi dinamis (signifikansi kekinian dan kedisinian). Adapun langkah-langkah metodisnya adalah sebagai berikut. Untuk mendapatkan makna dan signifikansi historis, seseorang melakukan: (a) analisis bahasa teks, (b) intratekstualitas, (c) intertekstualitas, (d) analisis konteks historis turunnya ayat, dan (e) rekonstruksi signifikansi/pesan utama historis ayat. Adapun untuk membentuk signifikansi dinamis dari ayat, langkah-langkah yang ditempuh adalah: (a) menentukan kategori ayat, (b) reaktualisasi dan kontekstualisasi signifikansi ayat, (c) menangkap makna simbolik ayat, dan (d) memperkuat konstruksi signifikansi dinamis ayat dengan ilmu-ilmu bantu lainnya.

## Daftar Pustaka

- al-Balkhī, Muqātil ibn Sulaymān, *Al-Wujūh Wa al-Nazā'ir Fi al-Qur'ān al-'Azīm* (Dubai: Markaz Jum'at al-Majid, 2006)
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'An* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), ii
- Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Fiqh*
- al-Ṭālibī, *'Iyāl Allāh* (Tunis: Sarās li-l-Nasyr, 1992)
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān* (Kairo: Dār al-Turās, 1984), ii
- , *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972), i
- Christmann, Andreas, ““The Form Is Permanent, but the Content Moves”: The Qur'anic Text and Its Interpretation(S) in Mohamad Shahrour's 'Al-Kitāb Wa "l Qur'ān"”, *Die Welt Des Islams*, 43.2 (2003), 143–72
- al-Dāmaghānī, al-Ḥusain ibn Muḥammad, *Iṣlāḥ Al-Wujūh Wa al-Nazā'ir Fi al-Qur'ān al-Karīm* (Bairut: Dār al-'Ilm, 1980)
- al-Dihlawī, Walī Allāh, *Al-Fawz al-Kabīr Fi Uṣūl al-Tafsīr*
- Djidi, M, and Sahiron Syamsuddin, 'Indonesian Interpretation of the Qur'an on Khilāfah: The Case of Quraish Shihab and Yudian Wahyudi on Qur'an, 2: 30-38', *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 57.1 (2019), 143–66 <<https://doi.org/10.14421/ajis.2019.571.143-166>>
- Hanafi, Hassan, *Method of Thematic Interpretation of the Qur'ān* (Leiden: Brill, 1996)
- ibn Kaṣīr, Ismā'īl, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm* (Jizah: Mu'assasat Qurṭubah)

- Manzūr, Ibn, *Lisān Al-'Arab*, 15 vols (Qum: Nasyr Adab al-Ḥawzah, 1405)
- Netton, Ian Richard 'Towards a Modern Tafsīr of Sūrat Al-Kahf: Structure and Semiotics', *Journal of Qur'anic Studies*, 2.1 (2000), 67–87
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (University of Chicago Press, 1982)
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Routledge, 2005)
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
- Syaḥrūr, Muḥammad, *Al-Kitāb Wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: : al-Ahālī, 1990)
- , *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Li Al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: al-Ahālī, 2000)
- Syamsuddin, Sahiron, 'Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs Und Ihre Beurteilung Aus Der Sicht Muslimischer Autoren : Eine Kritische Untersuchung', 2009
- , *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press dan Baitul Hikmah Press, 2017)
- , 'Ma'Na-Cum-Maghza Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51', in *Proceedings of the International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)* (presented at the International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017), Jakarta, Indonesia: Atlantis Press, 2018), pp. 131–36 <<https://doi.org/10.2991/icqhs-17.2018.21>>
- , 'Pesan Damai Di Balik Ayat Perang: Tafsir Atas QS. 22: 39-40', in *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi Dan Perluasan* (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2017)
- al-Ṭālibī, Muhammad, *Ummat Al-Wasat: Al-Islām Wa al-Taḥaddīyyāt al-Mu'āṣirah* (Tunis: Sarās li al-Nasyr, 1996)
- Wielandt, Rotraud, 'Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary', in *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2002), pp. 124–42
- Zayd, Abū, Al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah: *Al-Fikr al-Dīnī Bayna Irādat al-Ma'rīfah Wa Irādat al-Haymanah* (Beirut: al-Markaz al-Ṣāqafī al-'Arabī, 1995)