

DISKURSUS HERMENEUTIK DALAM PARADIGMA KEISLAMAN DAN KEMODERNAN

Nurkhalis

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry, Banda Aceh, Indonesia

Email: nurkhalis_sf@yahoo.com

Diterima tgl, 28-02-2015, disetujui tgl 12-04-2015

Abstract: Muslim scholars' interests on hermeneutic have led to the development of the Al-Quran interpretation into various models. Hermeneutic has become the icon in modernization of Al-Quran values in which interpretation revolves around transnational and multidimensional perspectives which are sometimes political to advocate humanism, feminism, and pluralism. Based on the literature review, the interpretation of Al-Quran tends to lead to some typologies namely constructive, pro-constructive, reconstructive and deconstructive typologies. The hermeneutic in the constructive typology was introduced by *a'immah al-'arba'ah* scholars such as Hanafi, Syafi'i, Hambali and Maliki. Meanwhile, the pro-constructive typology was led by Ghazali, Ibnu Qayyim al-Jauzi, Imam Shatibi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and At-thabari. The hermeneutic in the reconstructive typology was introduced by Ibnu Taimiyah, Muhammad 'Abduh, Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Sayyed Hossein Nasr, Khaled M. Abou al-Fadl and Yusuf Qaradhawi. The hermeneutic in the deconstructive typology refers to the hermeneutic introduced by Arkoun, Muhammad Shahrour, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullah An-Na'im, Amina Wadud, Fatema Memissi, and Asma Barlas.

Abstrak: Ketertarikan para cendekiawan Muslim terhadap hermeneutik menjadikan pemahaman Alquran mengalami perkembangan dengan berbagai model interpretasi. Hermeneutik menjadi icon terhadap modernisasi nilai-nilai Alquran di mana interpretasi berkisar pada perspektif transnasional dan multidimensional yang terkadang bersifat politis untuk mencoba mengadvokasi humanisme, feminisme dan pluralisme. Dari telaahan yang dilakukan, interpretasi Alquran dewasa ini cenderung mengarah dalam beberapa tipologi yaitu konstruktif, pro-konstruktif, rekonstruktif dan dekonstruktif. Hermeneutik dalam tipologi konstruktif diprakarsai oleh *a'immah al-'arba'ah* yaitu Hanafi, Syafi'i, Hambali dan Maliki, sedangkan tipologi pro-konstruktif dapat diarahkan pada hermeneutik yang oleh al-Ghazali, Ibnu Qayyim al-Jauzi, Imam Shatibi, Muhammad 'Abid al-Jabiri dan At-thabari. Hermeneutik dalam tipologi rekonstruktif diprakarsai oleh Ibnu Taimiyah, Muhammad 'Abduh, Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Sayyed Hossein Nasr, Khaled M. Abou al-Fadl dan Yusuf Qaradhawi. Hermeneutik dalam tipologi dekonstruktif mengacu pada hermeneutik yang digagas oleh Arkoun, Muhammad Shahrour, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullah An-Na'im, Amina Wadud, Fatema Mernissi dan Asma Barlas.

Keywords: Hermeneutik, paradigma, Islam.

Pendahuluan

Diskursus keislaman dan kemodernan semakin terbuka ditandai semakin banyak konsep Islam terakumulasi dalam tatanan kebaruan. Salah satu ide yang sangat konspiratif yakni dewasa ini hermeneutik menjadi proyek *unfinished* (belum selesai) yang terus berkembang sesuai pesan intelektual sebagai perumus teori baru dalam menciptakan peradaban baru dalam Islam. Sebagian intelektual Islam menyamakan hermeneutik dengan tafsir, sebagiannya lagi menyatakan berbeda. Ada pula pendapat yang mengatakan *dhal* (sesat) terhadap aplikasi hermeneutik dalam kajian Alquran.

Sementara hermeneutik juga mengikuti pola semacam teori *eksegesis* dan *interpretatif*. Selama ini penggunaan istilah interpretatif dalam Alquran berkonotasikan dengan penggunaan metode tafsir. Banyak kaidah-kaidah tafsir mengikuti pola prinsipil dan ketat, sementara pola interptasi hermeneutik mengikuti pola terbuka. Ketertarikan para cendekiawan Muslim terhadap hermeneutik menjadikan pemahaman Alquran mengalami ekspansif sehingga melahirkan berbagai varian tipologi interpretasi terhadap Kitab Suci.

Hermeneutik menjadi *icon* terhadap modernisasi nilai-nilai Alquran di mana interval eksaminasi berkisar pada perspektif transnasional yang identik dengan interpretasi politis dengan dilandasi inspirasi mencoba mengadvokasi humanisme, feminisme dan pluralisme dalam wacana kesucian yang selama ini selalu tertuju dalam alienasi. Sedangkan batas selanjutnya hermeneutik diupayakan ke arah monodimensional menampung perkembangan politik dalam suatu budaya agama murni yang dihiasi oleh cerminan monolitik dan normatif menuju kepada konfrontasi siklus generasi.¹

Para intelektual Islam menempatkan hermeneutik pada posisi penting untuk membedah kembali Islam dalam kerangka kemodernan dan *lokal wisdom* hingga dicoba digagaskan dalam tataran ide konstruktif, pro-konstruktif, rekonstruktif dan dekonstruktif. Upaya ini dilakukan untuk menggugah umat Muslim memberikan nuansa berpikir semacam *yudisial review* terhadap pikiran-pikiran lama yang diuji kembali dalam bentuk paradigma Islam modern. Ada sebagian ahli Islam klasik menganggap Islam memiliki kebenaran tunggal. Sedangkan pemikiran paradigma modern menganggap konsep Islam itu tidak harus tunggal tetapi banyak ragam yang bersatu hanya dalam kaidah Islam. Tujuan tertinggi dari teks Suci adalah bertujuan membumikan bimbingan etika dan moral, namun moral tidak ada batas akhir pembahasan dalam Alquran hanya bersifat asumsi dasar. Secara essensi spirit Islam dinyatakan bahwa moral harus dimulai dari Alquran.²

Hermeneutik lebih banyak dihubungkan kepada interpretasi negatif ketimbang positif. Banyak pemahaman Alquran berkembang tidak mengikuti pola ketat atau prinsipil, hingga menjadikan interpretasi Alquran mengarah kepada derivasi dan konotasi tidak lagi menawarkan pemahaman denotatif. Terkadang hermeneutik menghapuskan pemahaman dalam corak sinonimitas hingga terjatuh interpretasi ke dalam interpretasi subjektif. Justifikasi hermeneutik sering melahirkan interpretasi ke arah hermeneutik feminisme (melindungi kaum tertindas dan tertinggal), hermeneutik *suspicion* (pembacaan teks untuk kepentingan orang laki/politis), hermeneutik reklamasi (kecocokkan menempatkan teks untuk kepentingan *liturgi feminis*), hermeneutik *remembrance* (memulihkan cerita-cerita keperkasaan figur perempuan) dan hermeneutik aktualisasi (menciptakan ritual dan formasi baru dari ekspresi dan seni

¹ Meena Sharify-Funk, *Encountering the Transnational: Women, Islam and the Politics of Interpretation*, (England: Ashgate Publishing Company, 2008), 38 dan 32.

² Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2011), 283.

yang religious).³ Di samping itu masih ada pula hermeneutik liberal, hermeneutik fenomenologi dan hermeneutik subjektif lainnya.

Pertentangan hermeneutik yang paling krusial adalah pemahaman kosmologis lebih diminati dari pada pendekatan *hermeneutik metafisis*. Alquran ingin diadaptasikan ke dalam sosial kemanusiaan dengan mempertimbangkan aspek peradaban konvensional. Alquran dengan pendekatan metafisis menjadikan Alquran memungkiri realitas yang kadang budayanya lebih sulit diterapkan karena Alquran menekankan *insan kamil (perfect)* namun dalam kenyataan *insan kamil* hampir sulit ditemukan dalam suatu komunitas etis alam masyarakat modern. Karena itu keadaan ini dicoba diambil hikmah agar Alquran dijalankan secara *gradual* (bertahap) dari kiri (teori kemungkinan) menuju ke kanan (teori kesempurnaan).

Konsep kebaruan dalam menempatkan hermeneutik sejajar dengan pola tafsir yang berkembang di era klasik menjadikan hermeneutik lebih terbuka (inklusif) terhadap *worldview* yang terkadang deviasi antara pemikiran tafsir dan *fiqh*. Keadaan ini tentu dapat memberikan nuansa yang kadang menyulitkan penerimaan terhadap kerancuan berpikir secara hermeneutik. Hermeneutik melahirkan konsep kemungkinan yang membuat pemahaman menjurus kepada subjektif plural. Pemikiran subjektif plural membuka interpretasi kontekstual lebih dominan ketimbang tekstual. Identik hermeneutik memformasikan makna suatu interpretasi tidak harus dilahirkan dari teks tetapi teks sebagai diskursus sedangkan kebenaran ada di pihak uji publik tentang penerimaannya.

Sejarah dan Konsepsi Hermeneutik

Sebelum abad 19, masyarakat Islam belum pernah diperkenalkan kajian Alquran melalui hermeneutik melainkan dilakukan dengan pendekatan tafsir. Kemudian para intelektual Islam menggeserkan paradigma tafsir beralih ke dalam paradigma exegesis (makna ke luar) dan interpretatif. Pada akhir paradigma kajian Alquran berhenti pada proyek pengembangan hermeneutik yang diperkenalkan para tokoh intelektual Islam yang berbasis ilmu-ilmu keIslaman dan kemodernan.

Salah satu tokoh Muslim yang memperkenalkan hermeneutik yaitu Nasr Hamid Abu Zaid. Pada tahun 1977, Nasr Hamid Abu Zaid memperkenalkan aturan *exegesis* dalam Islam (takwil) yang dijadikan thesis masternya di Amerika, kemudian tahun 1978-1979 dia mengemukakan konsep tersebut secara terbuka tentang exegesis atau interpretasi.⁴ Sedangkan disertasi doktronya *The Philosophy of Hermeneutics: A Study of Ibn al-'Arab's Hermeneutics of the Qur'an*. Kemudian Abu Zaid menulis kembali dalam bahasa Arab berjudul *Falsafat al-Ta'wil: Dirâsah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muḥy al-Din ibn al-'Arab* di tahun 1981 selanjutnya dicetak pada tahun 1983.⁵ Studi Alquran

³Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of The Qur'an*, (New York: Oxford University Press, 2014), 51.

⁴Fred Dallmayr, *Being in The World: Dialogue and Cosmopolis*, (USA: The University Press of Kentucky, 2013), 150.

⁵http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd, diakses pada tanggal 28 Februari 2015

berpindah dari studi exegesis berpindah ke hermeneutik seperti halnya kajian teologi berpindah ke fisafat.

Hasan Hanafi pada tahun 1965 menulis bukunya dengan judul *Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension, ilm ushul fiqh*. Berarti kata exegesis mulai diperkenalkan Hasan Hanafi dalam karya monumentalnya. Kemudian kata hermeneutik diperkenalkan Hasan Hanafi dari bukunya *La phénoménologie de l'exégèse: essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament Anglo-Egyptian* pada tahun 1988.⁶

Perkembangan hermeneutik klasik seperti gagasan Plato sangat peduli pada *proper interpretation of text*. Menurut Plato *Hermeneus* tidak dapat dikatakan penemu kebenaran sebab kebenaran hanya dapat diperoleh melalui *sophia*, sebab *sophia* memiliki akses kepada kebenaran. Terbukalah perdebatan tentang *the god hermes* atau *substantive hermeneuein*. *Hermes* merupakan dewa langit Tuhan yang membawa 'pesan-pesan (*hermeneus*) dari Tuhan. *Hermeneus* dikenal sebagai 'ungkapan (*said*)'. Sehingga *hermeneus* tidak tahu tentang kebenaran dan pula tidak tahu kebenaran yang terletak di dalam perkataan Tuhan, '*Hermeneus* memfasilitasi manusia dengan *an interpretation of devine scripture* dan hukum. Makna *hermeneia* menurut Plato lebih ke pada *the hermeneutical art* dan menjelaskan mediasi aktifitas di antara dua tipe yaitu '*interpretatio*' atau '*tranlatio*'.

Sementara *Peri Hermeneias* Aristoteles biasanya diterjemahkan ke dalam *De Interpretation* yang menunjukkan pada proposisi *logoi apophantikoi* yaitu sesuatu yang dapat memperjelas mana benar dan salah. Hal ini berkaitan dengan topik logika tradisonal yang identik *doctrine of judgments* atau *doctrine of propositions*. Karena itu *hermeneia* berarti *statement*, ekspresi bahasa sebagai sebagai logos yang disebut juga suatu proposisi pada perkembangan logika modern. Arti *hermeneia* itu dipahami dalam *hermeneia* dalam *Organon* Aristoteles. *Hermeneia* sebagai interpretasi teks. Teks berkaitan erat dengan semiotik.⁷ Seorang filosof dipandang seorang yang mampu berada di jalan kebenaran, Plato lebih awal membuka perdebatan apa yang diperlukan dari sebuah hermeneutik, apakah *the god hermes* atau *substantive hermeneuein*?

Dalam *Peri Hermeneias* Aristoteles menyebutnya *Organon* (alat) untuk menemukan ilmu-ilmu yang lain maka hermeneutik harus meliputi 8 risalah yaitu retorika, sastra: kategori, *enunciation* (lafaz), *prior analytics* (analisis a priori), *posterior analytic* (analisis aposteriori), topic/tematis dan *sophistical resutation* (sanggahan sofistik).⁸ Hermeneutik tidak terikat dengan satu karakter bahkan dapat memiliki berbagai karakter yang saling mendukung terhadap apresiasi suatu makna.

Hermeneutik yang paling *ultimed truth* lebih bercirikan '*sensus communis*' (sensus bersama) seperti ide Gadamer, suatu proses cara seseorang dalam menentukan perspektif makna berdasarkan kompleksitas kehidupan. Sedangkan hermeneutik yang paling mudah diterima dalam masyarakat seperti ide Aristoteles yaitu *virtue of*

⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Hassan_Hanafi diakses tanggal 28 Februari 2015

⁷ Thomas M. Seebohm, *Hermeneutics Method and Methology*, (Netherland: Kluwer Academic Publisher, 2004), 10-12.

⁸ Saint Thomas (Aquinas) dan Tommaso de Vio Cajetan, *Aristotle: On Interpretation*, (Milwaukee: Marquette University Press, 1962), 1.

phronesis atau *a good word of phronesis* yaitu pertimbangan, bukan pertimbangan yang sederhana tetapi menghormati situasi khusus.⁹ Di era modern muncul tokoh hermeneutik semacam Nietzsche, Foucault dan Derrida yang memperkenalkan teori hermeneutik konstruktif. Di samping itu Paul Ricoeur diidentikkan dengan *hermeneutics of suspicion* (hermeneutik kerancuan).¹⁰ Sedangkan Heidegger dalam karyanya *Being And Time* tidak merepresentatifkan filsafat eksistensi. Heidegger menggambarkan *idle chatter* (obrolan kosong) bukan berarti memunculkan *negative meaning* dengan maksud menolak yang tidak otentik maka terkesan Heidegger memperkenalkan *meaning of doctrine*.¹¹ Maka setiap interpretasi mesti melahirkan suatu doktrin.

Emilio Betti memahami hermeneutik sebagai teori pengetahuan sebagai suatu teori objektivistik dan psikologistik yang dihasilkan dari intensitas makna.¹² Menurut Betti hermeneutik identik metalinguistik dari sains moral *continuitas movement of interpretation* yang mengarah kepada kompleksitas makna.¹³ Betti setuju pada *comunal understanding*.¹⁴ Hermeneutik tidak tepat dalam melahirkan *claim truth* mengingat hermeneutik terkadang meningkat dari ungkapan biasa beralih menjadi doktrin bahkan idiologi.

Gianni Vattimo dan Santiago Zaabala menarik hermeneutik ke arah anti kekerasan yang mengungkapkan bahwa kebenaran tidak mengandung "kekerasan" yang mengenyampingkan solidaritas. *Being violent* (kehadiran kekerasan) memungkinkan terciptanya kedamaian, tetapi kenyataannya dekripsi dipaksakan selalu menyiratkan penerimaan assumsi. Kekerasan adalah makna politik kebenaran, karena kebenaran selalu menyiratkan penyempitan penyimpulan mengenai bervariasi dari definisi kebenaran seperti dalam bible "The truth will make you free" (kebenaran akan memberikan kamu kelapangan). Hegel mengidentikkan "Truth is the whole" (kebenaran yakni keseluruhan), ataupun Baudrillard menyatakan "The simulacrum is true" (kemiripan itu benar). Definisi kebenaran lebih identik sebagai probabilitas *well-being* pada hati terkadang berpura-pura memaksakan diri terlepas dari agama, eksistensial atau sosial.¹⁵

Hermeneutik Konstruktif

Hermeneutik konstruktif sama artinya konstruksi agama ditentukan berdasarkan kriteria atau standar dalam spesifik kerangka kerja yang memadai maupun tidak

⁹James Risser, *The Life of Understanding: A Contemporary Hermeneutics*, (Indiana: Indiana University Press, 2012), 52.

¹⁰Md. Salleh Yaapar, *Pilgrimage to The Orient*, trans. Lailita Sinha, (Malaysia: Institut Terjemahan Negara Malaysia Bhd, 2009), 71.

¹¹Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge, cet. 2, (California: University California Press, 2008), 141.

¹²Hugh J. Silverman dan Don Ihde (Ed.), *Hermeneutics and Deconstruction*, (Albany: State University Press of New York, 1985), 83.

¹³Charles A. Pressler dan Fabio B. Dasilva, *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas*, (New York: University State Of New York Press, 1996), 89-90.

¹⁴Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine*, (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007), 86.

¹⁵Gianni Vattimo dan Santiago Zaabala, *Hermeneutic Comunist: From Heidegger to Marx*, (Columbia: Columbia University Press, 1936), 18.

memadai yang menggunakan paradigma ketuhanan yang diderivasi ke dalam susunan teori dan konsep yang dijadikan doktrin.¹⁶

Hermeneutik dalam tipologi konstruktif seperti interpretasi *a'immah al-'arba'ah* yang kemudian disebut mazhab *arba'ah* yaitu imam Hanafi, Syafi'i, Hambali dan Malik. Perbedaan interpretasi Alquran di antara mereka tidak terjadi dalam persoalan krusial melainkan terjadi permasalahan skunder Islam misalnya Imam Hanafi berpandangan bahwa *syuhada* (saksi) memperbolehkan perempuan sementara Imam Syafe'i hanya mengkhususkan laki-laki. Masalah *wudhu'* dalam hal ini tentang membasuh kepala, menurut Imam Hanafi mewajibkan dua pertiga kepala sedang Imam Syafe'i sekadar batas tempat tumbuh tiga helai rambut. Selanjutnya masalah bekas jilatan anjing dan babi. Dalam pandangan *a'immah al-'arba'ah* bahwa interpretasi Alquran pada dasarnya tidak melebihi interpretasi suatu ayat terhadap ayat-ayat yang lainnya. Seperti pendapat Muktaizilah yang mengatakan Alquran itu makhluk. Para *a'immah al-'arba'ah* mengatakan tidak ada satu ayat pun yang mengatakan Alquran itu makhluk tetapi Alquran adalah kalam Allah bukan makhluk, bahkan diperkuat oleh pendapat sahabat Nabi dan para Tabi'in. *A'immah al-'arba'ah* tidak pernah sesekali menemukan para sahabat dan tabi'in mengatakan Alquran makhluk melainkan kalam Allah.¹⁷

Hermeneutik Pro-konstruktif

Hermeneutik dalam tipologi pro-konstruktif diartikan bahwa para pemikir Islam memiliki pola pikir yang bersandar pada pandangan mendukung konstruktif klasik namun memberikan sugesti wacana berpikir baru tapi sebatas memudahkan pemahaman ataupun jelajah makna melalui sononimitas (*muradif*) dari pandangan-pandangan klasik. Dalam hal ini diperlukan interpretasi Alquran yang autentik dengan mempertimbangkan konstruksi lama agar terproteksi tentang hasil penafsiran tersebut. Maka bila terdapat penafsiran yang tidak autentik maka al-Ghazali menegaskan seperti ungkapan sebuah Hadis Nabi yang bersabda: *مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ*¹⁸ Al-Ghazali berprinsip bahwa Alquran diturunkan berdasarkan kesatuan logika dan idiologi untuk kepastian menyelesaikan permasalahan kehidupan. Berdasarkan *qanun* (hukum) tersebut maka Alquran diinterpretasi dengan satu prototip (*wajh*) maka dengan itu dicegah interpretasi dengan *ra'yu* yang dimaksudkan adalah *ra'yu fasid* yang mengikuti arus hawa nafsu (emosional). Para *interpreter* mengikuti ilmu *zhahir* tafsir (hermeneutik fenomenologi) tidak akan membenarkan pemahaman essensi makna suatu ayat Alquran. Terdapat perbedaan yang tajam antara essensi makna dan *zhahir* tafsir seperti contoh yang diungkapkan al-Ghazali tentang *وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى* (bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar, Q.S al-Anfal/8 : 17) dimaksudkan pada ayat ini *zhahir* tafsir sedangkan essensi makna tersembunyi. Karena itu penyebutan *rama* (yang melempar) dan penafiannya keduanya bertentangan pada *zhahir* yakni *rama* satu wajah dan *lam yarmi* (tidak melempar) pada

¹⁶ Geoff Jordan, *Theory Construction in Second Language Acquisition*, (Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2004), 7.

¹⁷Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawa Li Syaikh al-Islâm*, (Riyâdh: Matabi' Riyâdh, 1963), XVII: 45.

¹⁸Al-Ghaz 1, *Ihya 'Ulumuddin*, (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arab yah al-Kubr , 1961), 260

wajah yang lain. Sedangkan *lam yarmi* (tidak melempar) secara tersembunyi dipahami *rama hu allah 'azza wajalla* (Allah lah yang melemparnya). Al-Ghazali menegaskan hermeneutik yang hanya mengikuti standar interpretasi *zhahir arabiyah* (gramatika) serta hampa dari tafsir Alquran yang kompeten lainnya, dalam artian tidak melakukan penelusuran dan penukilan tentang permasalahan-permasalahan yang telah dikaji selama ini maka pekerjaan semacam ini termasuk ke dalam *man fassara bi ra'yih*.¹⁹

Ibnu Qayyim al-Jauzi secara eksplisit menyatakan hermeneutik dalam perspektif objektif dapat setingkat derajat dengan ahli tafsir. Dalam pandangan *salaf* dikatakan bahwa semacam hermeneutik hanya boleh digunakan dalam interpretasi Alquran oleh ahli *fiqh* dan *hadits* saja sementara yang lain tidak dibolehkan. Hermeneutik harus bersandarkan pada pemahaman mukmin yang dapat diterima berdasarkan *zihni* (akal sehat). Hermeneutik memerlukan dalil sehingga tidak mungkin makna/interpretasi melebihi atau berkurang dari teks itu sendiri. Karena di dalam sejarah Islam banyak dibatalkannya hermeneutik dalam pendekatan *ra'yu* seperti *ra'yu mutakalimin* mengingat tidak pernah terjadi *ijma* dalam hal pandangan *mutakallimin*.²⁰

Hermeneutik disamakan dengan *syibhu* (identifik).²¹ Hermeneutik tidak dalam koridor melakukan interpretasi dalam batas-batas kemaksiatan.²² Apabila sebuah hermeneutik mencerminkan kerendahan bagi agama maka yang paling dijaga adalah adanya *halawah mu'amalah* (kebagusan praktek agama). Hermeneutik yang valid lebih banyak dari perspektif ulama, karena mereka masih merujuk ke dalam kitab sebagai gambaran untuk menentukan yang terbaik di antara interpretasi yang ada.²³

Sementara itu Ibnu Qayyim al-Jauzi mempersepsikan bahwa hermeneutik sering terjatuh dalam *ta'wil bathil* (interpretasi unvaliditas).²⁴ Seperti ayat *أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ* (Bukankah Allah cukup, melindungi hamba-hambanya, Q.S al-Zumara/39 : 36), ayat ini tidak bisa diinterpretasi bahwa Allah akan mencukupi hambanya sehingga menimbulkan pertanyaan bagaimana menjadikan manusia memahami Allah tentang hal yang mencukupi tersebut. Inilah interpretasi unvaliditas yang mengarah kepada *ta'wil fasid*. Maksud ayat ini adalah ikut bersama *Rasul* baik dalam keadaan *ghuzzah* (perang), *kifayah* (kebutuhan) dan *nushrah* (usaha). Sama halnya dengan cukup ikut dalam *hidayah* (petunjuk), *falah* (kemenangan) dan *najah* (kesuksesan). Allah telah mengaitkan tentang pasangan, ada kehinaan dan kerendahan, *khauf* dan *dhalal*, bahagia dan kesengsaraan di dunia dan akhirat.²⁵ Hermeneutik berkaitan antara *manthuq* (tersurat) dan *mafhum* (tersirat). Terdapat derajat hermeneutik yang kadang berbeda menurut zamannya.²⁶

Hermeneutik dalam pandangan Imam Shatibi mengatakan bahwa teks Kitab Suci, *maqashid* (tujuan), *istihdhar* (melahirkan pandangan) maka ada tuntutan besar

¹⁹ *Ibid.*, 262-263.

²⁰ Ibnu Qayyim al-Jauzi, *Mukhtashar al-Shawa'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyah wa al-Mu'athilah*, (Riyadh: Dar al-Ashimah, 1988), 20-25.

²¹ *Ibid.*, 86.

²² Ibnu Qayyim al-Jauzi, *Shaid al-Khathir*, 124-125.

²³ *Ibid.*, 48-49.

²⁴ *Ibid.*, 158.

²⁵ Ibnu Qayyim al-Jauzi, *Zadu al-Ma'ad fi Hadyi Khairu al-'Ibad*, (Beirut: Mu'assat al-Risalat, 2005), 6

²⁶ *Ibid.*, 18

dari hermeneutik yaitu ketentuan utamanya adalah mengikuti *zihni 'arabi* (akal sehat orang Arab) seperti Sahabat Nabi, *tabi'in*, pengikut *tabi'in* serta mereka yang kompeten tentang persoalan pewarisan Islam. Dengan demikian tidak boleh adanya pembaratan interpretasi Islam terutama liberalisasi dan modernisasi. Shatibi setuju pada pandangan hermeneutik yang telah tersusun dalam konstruktif terdahulu. Shatibi melakukan pendekatan hermeneutik bahwa bacaan Arab diterjemahkan untuk kepentingan *maqashid syari'at* (tujuan syari'at).²⁷ Shatibi menghendaki hermeneutik diarahkan kepada pendekatan *maqashid syari'ah* di mana *maqashid syari'ah* merupakan tujuan tertinggi dari hukum Islam itu sendiri.²⁸ Maka tujuan-tujuan legalitas itu dapat dilahirkan melalui hermeneutik. Arah hermeneutik tidak menyerang teks Kitab Suci sebagai *ultimed truth* (kebenaran agung). Penolakan kesucian Alquran menyebabkan Alquran melampaui ambang batas dalam melahirkan kebenaran sejati. Teks suci sebagai sandaran dalam suatu pandangan mengakibatkan interpretasi harus mementingkan tujuan-tujuan syari'at. Semua ungkapan interpretasi mengarah ke luar koridor syari'at berarti dikategorikan sebagai miskonsepsi. Dalam pandangan Shatibi, Alquran tidak dalam status pembicaraan biasa melainkan aplikasi nilai syari'at dalam kehidupan. Penggunaan akal dalam aplikasi hermeneutik tidak memberikan gambaran penggalian *amar* (anjaran) khusus sehingga Shatibi menyatakan permasalahan *takhrij* (eksplorasi) dengan logika dan observasi panca indra tidak termasuk dalam masalah-masalah umum.²⁹ Shatibi tidak setuju penggunaan dalil *ra'yu* (logika an sich) terhadap *mashdar tasyri'* (kejadian syari'at) yang dijadikan pegangan syari'at dan praktek amal.³⁰

Muhammad 'Abid al-Jabiri memperkenalkan hermeneutik *bayani* (eksplanasi). Hermeneutik *bayani* sebagai sebuah ilmu yang terfokus dalam penyesuaian *kalam* dengan maksudnya agar suatu interpretasi berlandaskan ilmu *ma'ani* (pemaknaan) dengan penyesuaian *kalam* terhadap *muqtadha* (penunjuk) *kalam* itu sendiri. Hermeneutik *bayani* memastikan internalisasi dan autentifikasi melalui tiga langkah yaitu *tasyabbuh* (tamsil), *majaz* dan *kinayah*.³¹ Sebagai contoh pada ayat فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (maka deralah mereka dengan 80 kali dera, Q.S An Nur/24 : 4) diinterpretasikannya bahwa hukuman syari'at dibatasi pada 80 dera dengan wajib ditentukan jumlah ini dengan tidak kurang dan lebih.³² Karena itu aplikasi hermeneutik tidak dapat diterima melainkan pada batas-batas yang sesuai menurut struktur *lughawiyah*.³³ Ilmu *bayani* sebagai dasar dalam penetapan interpretasi untuk menyampaikan pesan yang digali dari

²⁷Imam al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, (Mesir: Dar Mustafa al-Bab al-Hakabi wa Aulad, 1958), IV: 324

²⁸Ahmad al-Raysuni et al, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2006), xxi.

²⁹Husain Ibn Ali Ibn Husain al-Harby, *Qawa'id al-Tarjih 'Inda al-Mufassirin; Dirasah Nazhariyah Tathbiqiyyah*, (Riyadh: Dar al-Qasim, 1996). 531

³⁰ Imam al-Shatibi, *Fatawa al Imam al-Shatibi Abi Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Andalusi*, tahqiq. Muhammad Abu al-'Ajfan, (Tunis: Matba'ah al-Kawakib, 1985), cet. 2, 60

³¹Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyatu al-'Aqlu al-'Arabiyy*, (Beirut: Markaz Tsaqafi al-'Arabi, 1991), 97-98

³² *Ibid.*, 61

³³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Dirasah Wa Munaqisat: al-Turats wa al-Hadatsah*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991), 134

Alquran. Al-Jabiri menegaskan ungkapannya tentang *'ashru al-tadwin* (masa penetapan) dimaksudkan adalah pada masa Alquran diturunkan mulai era dua hijriyah hingga kemudian. Hal ini menyebabkan interpretasinya dinamakan interpretasi *mauqufi* (possibilitas) yakni suatu interpretasi yang melihat teori logika sosial dengan membandingkan pada teori logika Arab klasik.³⁴

Al-Thabari mengatakan hermeneutik muncul suatu interpretasi Qur'ani dari hati dan lisan kadangkala berbentuk *zihni*, *lafdhi* dan *rasmi*. Hermeneutik sebagai suatu aktifitas mencetuskan ide dari teks Kitab Suci hingga menjadi terpampang baik pada masa lalu maupun masa sekarang.³⁵ Hermeneutik ditujukan untuk menjadi pedoman hidup manusia sehingga dirumuskan secara konkrit dan akurat.

Interpretasi mengenai hal-hal dalam kedudukan *mubah* (pekerjaan boleh) dapat saja dilakukan interpretasi dalam pendekatan subjektif karena *mubah* itu sendiri sifatnya netral artinya tidak terkontaminasi pada salah-benar. Akibatnya kebenaran versi apapun dapat diterima tetapi semua pandangan interpretasi itu menjadi alternatif pilihan yang mengindikasikan efisiensi dan efektif. Para intelektual Islam dapat memberikan interpretasi mengenai hal tersebut sesuai dengan kaidah individual.³⁶ Karena itu di luar pengungkapan perilaku *mubah* dibatasi dengan koridor yang terikat. Dengan demikian teks di luar pekerjaan *mubah* diinterpretasikan tidak saling bertabrakan bahkan teks sedapat mungkin membebaskan konflik di masyarakat.³⁷

Hermeneutik Rekonstruktif

Hermeneutik dalam tipologi rekonstruktif terkesan sebagai era mencoba merintis interpretasi *posfiqh*. Sementara pemahaman rekonstruktif seperti dikutip dari istilah Lincol yang menyatakan rekonstruktif adalah restorasi sekalipun dalam bentuk perencanaan saja.³⁸ Rekonstruktif lebih tepat sebagai restorasi status quo yang harus menunggu dalam waktu yang lama.³⁹ Sehingga hermeneutik rekonstruksi ingin *merefresh* ajaran Islam klasik dalam wacana kekinian dengan pandangan terbaru tidak lagi mencerminkan secara utuh kepada pemikiran lama walau pemikiran lama sudah menjadi doktrin atau ideologi sekalipun. Karena itu tokoh yang memotivasi munculnya gagasan baru Islam yaitu Ibnu Taimiyah, di mana ia mendefinisikan hermeneutik sama halnya dengan *ta'rif* (essensi) dan *tabdil* (substitusi) sehingga hermeneutik tidak menemukan *muradullah* (maksud Tuhan) menyebabkan akan terjadi perbedaan antara *syar'u manzil* (syari'at yang diturunkan), *syar'u al-muawwal* (syari'at yang diinterpretasikan) dan *syar'u al-mubaddal* (syari'at yang disubstitusikan).⁴⁰ Hermeneutik menekankan ayat *muhkam* melahirkan mono interpretasi sedangkan ayat

³⁴ 'Ala'u al-Din Shadiq al-A'raji, *al-'Ummah al-'Arabiyah baina al-Tsaurah wa al-'inqiradh*, cet. 2, (Kairo: Kutub li al-Thaba'ah wa al-Nasyr, 2015), 428

³⁵ Muhammad Jamal al-Din al-Qasimy, *Mahasin al-Ta'wil*, (Beirut: Dal al-Fikr, 1978), I: 764

³⁶ Ahmad al-Raysuni et. al, *Imam al-Shatibi's...*, 148

³⁷ *Ibid.*, 283

³⁸ John C. Rodrigue, *Lincoln and Reconstruction*, (USA: The Board of Trustees, 2013), 86

³⁹ Associazione Italiana Di Sociologia, *Annual Review of Italian Sociology*, (Napoli: Civis, 2007),

⁴⁰ Ibnu Maqshid al-'Abdali, *Ashhabu al-Ta'wilat al-Fasidah: al-Qadimah wa al-Mu'ashirah*, (Lahore: Dar al-Kitab wa al-Sunnah, 2001), I: 214

mutasyabih melahirkan multi tafsir. Allah menurunkan kalam tetapi tidak maknanya.⁴¹ Sehingga sebuah pemahaman akan jatuh dalam skop interpretasi *manfi* (pengingkaran) dan interpretasi *mutsabbat* (tetap) di mana heremenutik *manfi* menggunakan kecenderungan metode yang tidak banyak diketahui orang. Bagi Ibnu Taimiyah Alquran hanya Allah yang tahu bahkan orang *rasikh* sekalipun tidak mengetahui pemahaman Alquran termasuk ulama disebabkan terselimuti oleh problematika terutama asingnya lafaz, *isytibah* (kesamaran) makna, syubhat diri manusia untuk mengenal kebenaran (makrifah haq), tidak ada *tadbir tam* (aturan yang sempurna) dan ketiadaan kausalitas.⁴² Makrifah makna Alquran berdasarkan ayat bi *kalimat minhu* (Ali Imran : 45) dan *ruh minhu* (An-Nisa' : 171) dipahami bahwa ayat *mutasyabih* tidak dipahami maknanya oleh malaikat, Nabi dan salaf sekalipun sehingga memerlukan *tadbir* (aturan) dan analisis terhadap *bayan* (eksplanasi), *huda* (aturan hidup), *syifa* (pengobatan jiwa dan tubuh) dan *nur* (cahaya kebenaran). Maksud daripada kalam adalah makna.⁴³ Ibnu Taimiyah memperkenalkan model hermeneutik femomenologi (*zhahiri*) dalam pendekatan kosmologi yakni berpegang pada *siyaq khitab dini* (tinjauan pesan agama) dengan berbagai paham *khitab*.⁴⁴ Hal ini seperti penggunaan hermeneutik oleh Ibnu Taimiyah ketika memahami tentang turunnya Tuhan ke langit sehingga Ibnu Taimiyah memahaminya seperti makna 'turun' yang ada di bumi. Karena itu interpretasinya menyebabkan terjadi pertentangan dengan beberapa ayat tentang sifat-sifat Tuhan seperti ungkapan Ibnu Taimiyah: إن الله ينزل إلى على المنبر: السماء الدنيا كنزولي.⁴⁵

Hasan Hanafi. Dalam gagasannya penggunaan hermeneutik akan jatuh ke dalam dua kategori kelas yaitu *istiqra' tam* (induktif maksimal) dan *istiqra' naqish* (induktif minimal). *Istiqra' tam* yaitu kevaliditas pada *burhan manthiqi* (bukti asli yang terbaca). Sementara *istiqra' naqish* yaitu kevaliditas pada 'ushul' (filosofis). *Istiqra' naqish* sama halnya dengan *tamtsil* (perumpamaan) karena menganalogi secara khusus yang dapat dijadikan terapan kepada parsial lainnya.⁴⁶

Akhirnya Hasan Hanafi memperkenalkan hermeneutik *dhahirat* (fenomenologi bersifat transformatif) atau *dhahirat* hermeneutik.⁴⁷ Hasan Hanafi mengartikan hermeneutik adalah ilmu yang memproseskan wahyu dari tersurat kepada realitas atau dari logos kepada praksis maupun transformasi wahyu dari *devine mind* kepada *human life*.⁴⁸ Hermeneutik *dhahirat* meminjam pola pembelajaran secara fenomenologi. Sedangkan *dhahirat* hermeneutika dimaksudkan untuk memalingkannya menjadi *tafsir*

⁴¹ Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawâ Li Syaikh al-Islâm*, (Riyâdh: Matabi' Riyâdh, 1963), XVII: 211

⁴² *Ibid.*, 216

⁴³ *Ibid.*, 215

⁴⁴ Hasan 'Ajami, *Al-Subar 'Ushuliyah*, (Beirut: al-Dar al-arabiyah li al 'Ulum Nasyirun, 2007), 37

⁴⁵ Nashir 'Aush Ibrahim Muhammad, *al-Najah min al-Nar bi Wilayah al-A'immah al-Athhar: 'Usmah al-A'immah min al-Dhalalah*, (Beirut: Dar al-Mahjah al-Baidha', 2010), 47

⁴⁶ Hassan Hanafi, *Min al-Nash...*, II: 106

⁴⁷ Abd al-Wahab bd al-Salam Thawilat, *Atsru al-Lughah Fi Ikhtilafu al-Mujtahidin*, (Kairo: Dar al-Salam, t.t), 276

⁴⁸ John L. Esposito Dan John O. Voll, *Maker Of Contemporary Islam*, (New York: Oxford University Press, 2001), 81

wujud (terapan).⁴⁹ Hasan Hanafi memperkenalkan suatu teori hermeneutik dengan pendekatan *istimbath istiqlal* (induktif).⁵⁰

Sementara itu Fazlur Rahman menguraikan filsafat hermeneutiknya dengan pradeterminasi, sudut pandang filsafat hermeneutik berlawanan dengan historis dogmatis karena ketiadaan absolut validitasnya. Fazlur Rahman memperkenalkan hermeneutik *double movement* yaitu proses interpretasi secara *double movement* mencakup *from the present situation to Qur'anic times, then back to the present. The Qur'an is the divine response, through the prophet's mind, to the moral-social situation*.⁵¹ Gerakan awal menggunakan induktif *approach* yaitu menemukan partikular ayat dan peristiwa turunnya untuk mengungkapkan generalisasi cita-cita ayat tersebut yang dapat diurai menjadi *general view* atau dikenal dengan ideal moral yaitu mencakup prinsip umum, nilai, dan tujuan jangka panjang. Artinya, seorang *interpreter* harus membedah situasi sosio-historis untuk mengungkapkan alasan-alasan khusus terhadap teks ayat Alquran tersebut diturunkan maka dengan demikian dapat dijabarkan konteks ayat tersebut secara tepat. Gerakan ini memperhatikan konteks mikro dan makro ketika ayat diwahyukan yaitu gambaran setting sosial masyarakat Arab baik yang berkenaan dengan adat kebiasaan, pranata sosial, maupun kehidupan keagamaan saat Alquran diturunkan. Gerakan kedua menggunakan deduktif *approach* yaitu, mengeneralisasikan cita-cita ayat tersebut terhadap partikular kasus kontemporer dengan mempertimbangkan legal formal sebagai *specific view* untuk dapat diformulasikan dan direalisasikan di masa sekarang. Kontribusi ide *General view* di atas untuk merekonstruksi *specific view* dalam mendeskripsikan hukum *an sich*. Artinya, pesan-pesan atau prinsip-prinsip Alquran yang ditemukan lewat gerakan pertama ideal moral tersebut kemudian diproyeksikan, diformulasikan, dan diterjemahkan pada konteks kekinian legal formal untuk mengukur sekaligus menjawab kasus-kasus kontemporer. Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan Alquran. Sedangkan legal formal adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral Alquran merupakan acuan dalam menentukan legal formal, sebab ideal moral bersifat normatif sedang legal formal bersifat praktis.⁵²

Sayyed Hussein Nasr memperkenalkan hermeneutik dalam Islam yang diasumsikan sebagai hermeneutik selektif. Hermeneutik selektif menimbang nilai spiritual tertinggi adalah otoritas bahasa dalam setiap tindakan pemahaman yang dihubungkan dengan logika akal sehat manusia. Nasr mempertahankan bahwa wacana (*Sukhan*) dari sumber perantara (*wasilan*) adalah *multi-significatory (mushtarik al-dilalah)* untuk dua atau tiga tanda, hanya satu yang benar dan yang lain salah, maka siapa pun tidak tahu ini akan jatuh ke dalam *fallacy* (kekeliruan). Bahasa merupakan pokok masalah dalam setiap tindakan hermeneutik, sedangkan yang sangat bermasalah

⁴⁹ Hasan Hanafi, *Al-Din Wa al-Taharrur al-Tsaqafi*, (Kairo: Maktabah Madbuli, t.t.), 521

⁵⁰ Hassan Hanafi, *Min al-Nash I*: 48

⁵¹ Fazlur Rahman, *Islam And Modernity*, (Chicago: The University Of Chicago Press, 1982), 5

⁵² Fazlur Rahman, *Islam...*, 20.

yang memperburuk suatu makna dilakukan oleh *the human agency* yang berada di pusat dari setiap transferensi linguistik dari setiap “*original message*” (pesan asli Alquran).⁵³

Khaled Abou al-Fadl menyatakan bahwa hermeneutik dipahami dalam kerangka cakupan *rules of exegesis* dan *the epistemology of understanding* yaitu studi struktur makna pada masa lalu dengan mengkombinasikan dengan konstruksi makna dalam teks.⁵⁴ Hermeneutik otoritatif memperkenalkan suatu interpretasi dari sumber pakar *original* (kompeten) dan *non original* (non kompeten) berpegang kuat pada teks konstitusional Kitab Suci terhadap ajudikasi konstitusionalnya. Bagi *non original* tidak setuju dengan sebutan bahwa teks itu otoritatif. Sedangkan *originalist* (orang kompeten) mengakui bahwa makna teks itu tunggal, keadaan ini mendatangkan kompleksitas. Bagi *non originalist* (orang non kompeten) memandang teks itu hanya makna saja.⁵⁵ Hermeneutik mencerminkan suatu pemahaman yang representatif yang dibuat oleh mereka yang memiliki kapabilitas dalam keilmuannya. Tidak mungkin persepsi suatu teks Kitab Suci akan sama dalam persepsi semua orang.⁵⁶

Yusuf Qardhawi menggagaskan hermeneutik sebagai kajian menuntut *istidlal* tanpa *dalil*, kekeliruan setiap orang selalu diukur dengan tidak ada sinkronisasi dengan ulama dan imam umat pada persoalan lama dan baru. Terjadi perbedaan umat tentu terkait akibatnya terbentuknya pandangan yang disepakati pada *salaf* dan *khalaf*.⁵⁷ Hermeneutik tradisional menjadikan teks sebagai *longer king* (merajai masa), sebenarnya *survey* sosial itulah *core* dari manifestasi sebuah hermeneutik dengan melakukan investigasi dalam tatanan masyarakat yang eksis.⁵⁸ Yusuf Qardhawi menyatakan bahwa tafsir tidak ada hubungannya dengan Muslim tetapi itu adalah sebuah *ra'yu* (pandangan) tidak ada pula kaitannya dengan interpretasi minimal dan maksimal.⁵⁹ Maka Yusuf Qardhawi melalui hermenetiknya melahirkan *fiqh al-taisir* dipahami dari ayat *yuridu Allah bi kum al-yusra* (Allah menginginkan kemudahan bagimu, Q.S al-Baqarah: 185). *Taisir* merupakan ruh syari'at.⁶⁰ Tidak ada dominasi pendapat kuat di atas pendapat lemah karena urgensi amal akan memperoleh pahala yang setimpal sehingga harus menjadi capaian manusia dalam memelihara kemaslahatan dan mengangkat hak hidupnya.⁶¹

Hermeneutik Dekonstruktif

Hermeneutik dalam tipologi dekonstruktif di mana dekonstruktif sendiri diartikan sebagai sikap afirmasi pada sesuatu yang *undeconstructible* (non

⁵³Sayyed Hussein Nusr, *History of Islamic Philosophy*, (New York: State University Of New York Press, 2006), 412

⁵⁴Khaleed Abou al-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law authority and Women*, (Oxford: Oneworld, Press, 2001), 118

⁵⁵ Gregory Leyh, (Ed.), *Legal Hermeneutics...*, 249

⁵⁶Khaleed Abou al-Fadl, *And God...*, 95

⁵⁷Yusuf Qardhawi, *Zahirat al-Ghuluw fi al-Takfir*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 73

⁵⁸Muhammad Khalid Masud et al, *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 42

⁵⁹Yusuf al-Qardhawi, *Fatawa Mu'ashirah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), 57

⁶⁰*Ibid.*, 391

⁶¹Yusuf al-Qardhawi, *Fatawa...*, 920

transedental).⁶² Dekonstruktif adalah fakta yang mana teks menunjukkan multiple makna.⁶³ Hermeneutik dalam tipologi dekonstruktif bertujuan gerakan yang mencoba membuka pengalaman baru tentang keabsolutan masa depan yang segera datang sehingga memerlukan pemikiran indeterminan, abstrak, *sharing* pengalaman menyebabkan adanya pengakuan, pengungkapan dan penyerahan dengan menunggu investigasi terbaik dari otoritas lain dalam peristiwa tertentu.⁶⁴

Hermeneutik dekonstruktif berprinsip tidak dapat selalu menggantungkan pada *self-logics*. Meskipun pada awalnya manusia mengakui bahwa orang tidak mungkin berdiskusi di luar bahasa atau logosentris, bertahan dalam mendapatkan kesenangan yang mengarah kepada kekerasan atau menghancurkan teks atau pendapat manusia lainnya.⁶⁵ Logika hermeneutik yang dapat dikategorikan liberal seperti anggapan bahwa hermeneutik lebih bersifat non linear, non formal dan non foundational. Artinya hermeneutik dimungkinkan berdasarkan kajian relasional, kontekstual dan dialogikal. Suatu interpretasi tidak dimulai dengan permulaan ataupun tanpa akhir.⁶⁶

Hal ini dicerminkan argumen Arkoun menawarkan sebuah hermeneutik yang mencirikan anakronistik (berlawanan zaman) yang tidak mengadopsi sama sekali pemikiran-pemikiran lama semacam pandangan tafsir, fiqh klasik sebagai pegangan memberikan warna pemahaman. Arkoun lebih dominan melakukan pemikiran ulang dengan mencoba merekayasa ulang tentang pemahaman Qur'ani yang kontekstual yang menginginkan Alquran dalam tataran *thinkable*, demithologi dan desakralisasi.

Konsep hermeneutik anakronistik yang dipandang penggunaan anakronisme untuk memahami Alquran menghapuskan interpretasi dari teks dan konteks sehingga yang digunakan pemahaman kontekstualisasi lebih urgen dari teks dan konteks itu sendiri. Hermeneutik anakronistik tidak berkehendaki melakukan korelasi pemahaman yang bersandar pada masa lalu bahkan menghentikan pemahaman secara ideologis, tentu saja hal ini benar-benar diabaikan oleh para apologis dan militan. Realitas membuktikan diperlukan kegigihan yang kadang terindikasi kekakuan yang sama, penolakan yang sama terjadi terhadap individu dalam *setting modern*.⁶⁷ Arkoun ingin merubah pemikiran fundamental Islam ke arah gerakan sekular antara diskursus keagamaan dan perilaku kolektif.

Konstruksi anakronistik merubah fragmen mitologi diadaptasikan ke dalam interpretasi era model Islam imajinatif yang mengikuti asumsi-asumsi kehendak manusia.⁶⁸ Karena itu Arkoun mengasumsikan bahwa aturan interpretasi harus terbebas

⁶²Jacques Derrida, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation Jacques Derrida*, John D. Caputo (ed.), (USA: Fordham University Press, 1997), 129

⁶³Mathieu Deflem, *Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 204

⁶⁴Jonathan D. Culler (Ed.), *Deconstruction: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Vol. 3, (New York: Routledge, 2003), 283

⁶⁵Md. Salleh Yaapar, *Pilgrimage to the Orient*, trans. Lailita Sinha, (Malaysia: Institut Terjemahan Negara Malaysia Bhd, 2009), 61

⁶⁶Paul Firefield, *Philosophical Hermeneutics Reinterpreted: dialogues existentialism, pragmatism, critical theory and Postmodernism*, (London: Continuum International publishing, 2011), 3

⁶⁷Muhammed Arkoun, *The Unthought In Contemporary Islamic Thought*, (London: Saqi Books, 2002), 109

⁶⁸Muhammad Arkoun, *Islam: To Reform Or to Subvert?* (London: Saqi Books, 2006), 336.

dari dogmatik ortodok dengan mempertimbangkan prosedur disiplin cara pikir modern.⁶⁹ Setiap *unthinkable* (*unthought*) diidentifikasi melalui artikulasi bahasa familiar mengingat bahasa lebih autentik memikirkan apa yang dapat dijangkau.⁷⁰

Interpretasi Alquran selalu melingkupi doktrin *undomesticate thought* (pemikiran liar) dipersepsikan dengan *jahiliya* dan *domesticate thought* (pemikiran bermartabat) dipersepsikan dengan *Islamiya* berlaku dalam fokus permasalahan sebagai polemik dalam mempelajari Alquran.⁷¹ Arkoun menyatakan ada perbedaan tentang pemaknaan kadangkala intrinsik (batin) dan ekstinsik (*zhahiri*) yang didasari pada kesadaran sedangkan sebaliknya yaitu ekstensik selalu mengikuti prinsip diluar kesadaran, mimpi, eksotis, marginalitas social, psikologi, kekuatan phisik, dan imajinasi sosial.⁷² Hermeneutik Islam menjurus kepada aplikasi liberalisasi rasional. Hermeneutik liberal yaitu suatu metodologi menyadari cara eksegesis patriarkhi yang ditransfer dari otoritas hermeneutik yakni teks Tuhan, interpretasi teks kemudian dilanjutkan dengan interpretasi menurut dirinya sendiri.⁷³ Kemudian Arkoun menginginkan gagasan hermeneutik yang reflektif menginginkan gambaran historisitas ayat-ayat Alquran ditanggihkan dalam konsteks kemodernan.⁷⁴

Tokoh hermenutik lainnya seperti Muhammad Shahrour mengidenti-fikasikan Alquran ke dalam interpretasi *a'la* (pemaknaan tertinggi) dan interpretasi *adna* (pemaknaan terendah). Titik krusial dari pemikiran ini tidak lagi pengingkaran terhadap Alquran karena sudah dijadikan pemahaman bertingkat. Akhirnya penafsiran salah memberikan penilaian hanya dalam lingkup interpretasi *adna*. Pada masalah *zhahir* teks digunakan interpretasi *a'la*, sementara dalam masalah hukum-hukum dharurat menggunakan interpretasi *adna* bahkan juga digunakan dalam menginterpretasikan masalah perbaikan peradaban manusia.⁷⁵

Shahrour memperkenalkan hermeneutik kontekstual ekstrem yang mencoba membedakan antara *tanzil* dan *inzal* di mana *tanzil* disebutnya sebagai wahyu yang paling objektif yang ada hanya pada malaikat Jibril sedangkan *inzal* merupakan wahyu yang berada dalam peradaban manusia yang memiliki pemahaman yang saling berbeda antar satu bahasa dengan bahasa Alquran.⁷⁶ Banyak interpretasi Shahrour sendiri akan dipandang sebagai terlalu subyektif dan sewenang-wenang, atau tidak kompatibel dengan sistem ketat, difalsifikasi, dan diverifikasi terhadap analisis tekstual. Menurut Shahrour, hermeneutik identik sebagai *no other text/ authority of the past can stand between him and the text in front of him*.⁷⁷

⁶⁹ *Ibid.*, 92

⁷⁰ *Ibid.*, 20

⁷¹ Muhammad Arkoun, *The unthought...*, 259

⁷² Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Robert D. Lee (ed.), (London: Westview Press, 1994), 76

⁷³ Safdar Ahmed, *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political*, (New York: I.B. Tauris & Co., 2013), 209

⁷⁴ Muhammad Arkoun, *The unthought...*, 95

⁷⁵ Adnan Husain, *al-Tahadda al-Hadhari al-Islami*, (Beirut: Mu'assat al-rihab al-Haditsah, 2001), 124

⁷⁶ Muhammad Shahrur, *The Qur'an, morality and critical reason: the essential Muhammad Shahrur*, trans. Andreas Christsman, (Beirut: The Institute Of Contemporary Intellectual Studies, 2009), 72-79

⁷⁷ Muhammad Shahrur, *The Qur'an, morality ...*, xlvi-xlvii

Nasr Hamid Abu Zaid membahas Alquran dalam tataran isu modernisasi pemikiran Islam atau islamisasi modernitas yang dinyatakan bahwa sebuah teks bebas dari kontradiksi, *interpreter* (penafsir) hanya memberikan ruang pembuktian melalui latar belakang sejarah untuk diverifikasi maupun untuk justifikasi. Di samping penggunaan kajian sejarah terbuka pula terhadap pembacaan ulang terhadap interpretasi.⁷⁸

Penghapusan terhadap pandangan ortodok dalam Islam melalui proses qanunisasi (legalisasi), hingga Nashr Abu Zaid menawarkan interpretasi model hermeneutik humanistik, kemungkinan-kemungkinan interpretasi, politik manipulasi pemaknaan Qur'an akan memberikan implikasi pada realitas. Vokalisasi terhadap Alquran mengesankan tindakan liturgi dalam kehidupan sehari-hari. Perbedaan paradigma makna mengikuti fenomena kehidupan dalam persepsi bahwa Alquran sebagai "diskursus".⁷⁹ Hermeneutik yang diperkenalkan Nasr Hamid Abu Zaid lebih bersifat hermeneutik humanistik yaitu semua ayat harus diinterpretasikan sesuai sejarah dan konteks budaya manusia, sehingga mencerminkan historisisme pemikiran baru sesuai teori literatur Barat.⁸⁰

Sementara itu Abdullah An Na'im menggiring Alquran dalam interpretasi humanis menyelarakan secara drastis perbedaan dengan kehidupan sekarang.⁸¹ Hermeneutik humanistik lebih pro pada kepedulian dalam menciptakan keadilan sosial dan ekonomi serta kebaikan terhadap perempuan dan kemiskinan, dengan tidak berkonsentrasi pada epistemologi tradisonal.⁸² Seperti aplikasi *hudud* (jinayah) dalam kehidupan modern harus mengikuti diskresi ruang legislasi untuk diambil keputusan konkrit dengan pertimbangan khusus dan umum yang layak diterapkan. Begitu pula halnya dengan *haraba* (mencuri) dan *qatha 'al-thariq* (perampokan) hukuman yang humanis adalah isolasi dan tahanan.⁸³ Abdullah an-Na'im menjadikan hermeneutik untuk melahirkan 'sinergy' antara agama, sekular dan hak azasi manusia dalam masyarakat Muslim dalam pendekatan sejarah partikular dan konteks normatif.⁸⁴

Terdapat corak lain dari hermeneutik dekonstruktif yaitu hermeneutik feminisme. Di era poskolonialisme, hermeneutik feminisme dimunculkan agar dijadikan standar penyelamatan (*emergency*) feminisme itu sendiri, sensitifas *gender* dan penggunaan pendekatan perempuan dalam Kitab Suci. Interpretasi feminisme kritis dikembangkan dengan target membebaskan perempuan dari terbelenggu hak-hak perempuan.⁸⁵ Hermeneutik feminisme mencoba menjelaskan cara hidup baru yang mengimajinasikan

⁷⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Reformation...*, 98

⁷⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Rethinking the Qur'an: towards a humanistic hermeneutics*, (Utrecht: Utrecht University Press, 2004), 4-13

⁸⁰ Ziauddin Sardar dan Robin Yassin-Kassab (Ed.), *Critical Muslim 07: Muslim Archipelago*, (London: C. Hurst & Co., 2013), 69

⁸¹ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, terj. John Voll, cet. 1, (New York: Syracuse University Press, 1996), 186

⁸² Muhammad Khalid Masud et al, *Islam ...*, 254

⁸³ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward...*, 110

⁸⁴ Benjamin MacQueen et. al. (ed.), *Islam and the Question of Reform: Critical Voices From Muslim Communities*, (Melbourne: Melbourne University Press, 2008), 13

⁸⁵ Silvia Schroer dan Sophia Bietenhard, *Feminist Interpretation Of The Bible*, (New York: Sheffield Academic Press, 2003), 78

Tuhan yang mengasihi perempuan.⁸⁶ Atau hermeneutik feminisme menjangkau perasaan terdalam terhadap pengalaman hidup perempuan ataupun kesadaran feminis.⁸⁷ Feminisme diartikan sebagai upaya memberantas kekuatan-kekuatan yang melenyapkan oportunitas perempuan dalam semua aspek kehidupan.⁸⁸

Tokoh hermeneutik semacam ini digaungkan para intelektual perempuan Islam seperti Amina Wadud mencorakkan interpretasinya dengan hermeneutik feminisme yang persuasif, seperti ungkapan Amina Wadud meninterpretasikan ayat 34 pada surat an Nisa'/4 mengenai kata *nushuz* (kekerasan) suami serta kata *dharaba* (memukul) tidak diinterpretasikan dengan kekuatan dan kekerasan.⁸⁹ Selama ini dominasi orang laki mulai dari rumah tangga sampai kepada kekuasaan menyebabkan perempuan selalu berada dalam kondisi kriminalisasi.

Fatimma Marnissi lebih dominan pemikirannya ke arah desakralisasi Qur'an. Seperti diungkapnya pemakaian *hijab* ayat 33 suart al-Ahzab/59 merupakan lebih kepada kesadaran historis, sosial dan psikologi yang terjadi dalam konteks era antara abad 5 dan 8 setelah hijrah. Marnissi kesannya bahwa *hijab* bukan dari interpretasi Qur'ani tapi lebih kepada intepretasi *turats* (tradisi) kemudian disandarkan kepada Alquran.⁹⁰ Alquran sebagai kalam Tuhan sering mengungkapkan persoalan-persoalan 'situasional' ketimbang masalah 'transenden'. Marnisi mengembang hermeneutik feminisme yang konstekstual sebagai cara dalam membedah Alquran. Karena persamaan *gender* berdasarkan ayat 35 surat al al-Ahzab/33 dinyatakan status perempuan menjadi *partner* bersama dengan laki-laki bila dilihat dari perspektif wahyu.⁹¹ Pada masa klasik Islam, komunitas perempuan tidak secara bagus diinterpretasikan dari Alquran, maka perempuan selalu menerima bahagian *fitnah* lebih kental dari wacana interpretasi Qur'ani.⁹² Seperti dikutip Fatima Marnissi mengutip interpretasi al-Ghazali dari Alquran bahwa perempuan sebagai 'pengejar' (motivator kejahatan) sedangkan orang laki sebagai korban pasif.⁹³

Asma Barlas menyatakan penggunaan interpretasi hermeneutik menderivasi dari Alquran menjadi dua definisi patriarki yaitu tradisi aturan kebapakan dan politik ketidakpersamaan gender yang diartikan dengan perbedaan jenis kelamin.⁹⁴ Tidak ada suatu repretatif *gender* dalam memediasi hubungan perempuan dengan Tuhan. Kapasitas kebapakan dan suami lebih dominan, sehingga disimpulkan dalam pembahasan doktrin tauhid selalu dilakukan pendekatan kebapakan. Seperti penyebutan

⁸⁶Ann Loades (Ed.), *Feminist Theology: A Reader*, cet. 1, (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1990), 27

⁸⁷Francis Martin, *Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian The Tradition*, (Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1994), 199

⁸⁸Silvia Schroer dan Sophia Bietenhard, *Feminist ...*, 39

⁸⁹Raja Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, (Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2010), 256

⁹⁰Raja Rhouni, *Secular...*, 226-8

⁹¹Fatema Marnissi, *Women's rebellion and Islamic memory*, Zed Books, 1996), 81

⁹²*Ibid.*, 74

⁹³Fatema Marnissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, (London: Saqi Books, 2011).

⁹⁴Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, cet. 4, (USA: University of Texas Press, 2004), 2

kata *zhulum* tidak boleh dikaitkan ketidakpatuhan perempuan, pada dasarnya kedudukan kalam Qur'an tidak mengajarkan untuk menentang seseorang tetapi penentang kepada Tuhan itulah *zhulum*.⁹⁵

Kesimpulan

Hermeneutik merupakan wadah para intelektual Islam menawarkan konsep hermeneutik melangit atau membumi. Struktur Interpretasi objektif saling melengkapi dalam dominasi *sensus literal* sedangkan interpretasi subjektif lebih dominan kepada *sensus spiritual*. Dalam era post liberal kemungkinan mengapresiasi teori *language game* Wittgeinstein sebagai model untuk memproteksi tradisi *sensus literalis* dengan memberikan pengaruh bahasa budaya dalam pendekatannya terhadap theistik tidak hanya untuk menghambat diskursus theistik.

Hermeneutik konstruktif sama artinya konstruksi agama ditentukan berdasarkan kriteria atau standar dalam spesifik kerangka kerja yang memadai maupun tidak memadai yang menggunakan paradigma ketuhanan yang diderevasi ke dalam susunan teori dan konsep yang dijadikan doktrin. Hermeneutik dalam tipologi pro-konstruktif diartikan bahwa para pemikir Islam memiliki pola pikir yang bersandar pada pandangan mendukung konstruktif klasik namun memberikan sugesti wacana berpikir baru tapi sebatas memudahkan pemahaman ataupun jelajah makna melalui sononimitas (*muradif*) dari pandangan-pandangan klasik. Hermeneutik dalam tipologi rekonstruktif terkesan sebagai era mencoba merintis interpretasi *posfiqh*. Sementara pemahaman rekonstruktif merupakan restorasi sekalipun dalam bentuk perencanaan saja. Rekonstruktif lebih tepat sebagai restorasi status quo yang harus menunggu dalam waktu yang lama untuk merubahnya. Hermeneutik dalam tipologi dekonstruktif diartikan sebagai sikap afirmasi pada sesuatu yang *undeconstructible* (non transedental). Dekonstruktif adalah fakta yang mana teks menunjukkan multiple makna. Hermeneutik dekonstruktif berprinsip tidak dapat selalu menggantungkan pada *self-logics*.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, terj. John Voll, cet. 1, (New York: Syracuse University Press, 1996).
- Abd al-Wahab bd al-Salam Thawilat, *Atsru al-Lughah Fi Ikhtilafu al-Mujtahidin*, (Kairo: Dar al-Salam, t.t)
- 'Adnan Muhammad Umamah, *Tajdid fi al-Fikri al-Islami*, (Beirut: Dar Ibnu Al-Jawziyah, 2001).
- Adnan Husain, *al-Tahadda al-Hadhari al-Islami*, (Beirut: Mu'assat al-rihab al-Haditsah, 2001).

⁹⁵ Asma Barlas, *Believing...*, 13-14

- Ahmad al-Raysuni et al, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2006).
- 'Ala'u al-Din Shadiq al-A'raji, *al-'Ummah al-'Arabiyah baina al-Tsaurah wa al-'inqiradh*, cet. 2, (Kairo: Kutub li al-Thaba 'ah wa al-Nasyr, 2015).
- Ann Loades (Ed.), *Feminist Theology: A Reader*, cet. 1, (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1990)
- Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine*, (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007).
- Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, cet. 4, (USA: University of Texas Press, 2004).
- Associazione Italiana Di Sociologia, *Annual Review of Italian Sociology*, (Napoli: Civis, 2007).
- Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, (New York: Oxford University Press, 2014).
- Benjamin Macqueen et. al. (ed.), *Islam and the Question of Reform: Critical Voices From Muslim Communities*, (Melbourne: Melbourne University Press, 2008).
- Beyd Blundell, *Paul Ricoeur Between Theology And Philosophy: Detour and Return*, (USA: Indiana University Press, 2010).
- Charles A. Pressler Dan Fabio B. Dasilva, *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas*, (New York: University State Of New York Press, 1996),
- Clinton Bennet, *Interpreting the Qur'an: A Guide for the Uninitiated*, (London: Continuum, 2009)
- Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an Tema-Tema Konroversial*, (Yogyakarta : elSAQ Press, 2005).
- Fatema Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, (London: Saqi Books, 2011)
- _____, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, cet. 2, (USA: Parseus Publishing, 2002)
- _____, *Women's rebellion and Islamic memor*, Zed Books, 1996).
- Fazlur Rahman, *Islam And Modernity*, (Chicago: The University Of Chicago Press, 1982).
- Felicity Crowe et. al.(ed.), *Islamic Beliefs, Practices and Cultures*, (New York: Marshal Cavendish, 2011).
- Francis Martin, *Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian The Tradition*, (Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1994)
- Fred Dallmayr, *Being in the World: Dialogue and Cosmopolis*, (USA: The University Press of Kentucky, 2013).

- Geoff Jordan, *Theory Construction in Second Language Acquisition*, (Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2004).
- Gianni Vattimo dan Santiago Zaabala, *Hermeneutic Communism: From Heidegger To Marx*, (Columbia: Columbia University Press, 1936)
- Gregory Leyh (Ed.), *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*, (California: University of California Press, 1992)
- Hasan 'Ajami, *Al-Subar 'Ushuliyah*, (Beirut: al-Dar al-arabiyah li al 'Ulum Nasyirun, 2007).
- Hasan Hanafi, *Min al-Nash ila al-Waqi': Bunyat al-Nash*, Jilid. I, Kairo: Markaz al-Kutab li al-Nasyar, 2004.
- _____, *Min al-Nash ila al-Waqi': Takwin al-Nash*, Jilid. II, Kairo: Markaz al-Kutab li al-Nasyar, 2004.
- _____, *Al-Yasar al-Islami Wa al-Mahdhah al-Wathaniyah*, Kairo: Markaz al-Kutab li al-Nasyar, 1988.
- _____, *Al-Din Wa al-Taharrur al-Tsaqafi*, (Kairo: Maktabah Madbuli, t.t.)
- _____, *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr al-Din*, (Kairo: Maktabah Madbuli, 1989).
- Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge, cet. 2, (California: University California Press, 2008)
- Hugh J. Silverman Dan Don Ihde (Ed.), *Hermeneutics and Dekonstruktif*, (Albany: State University Press of New York, 1985)
- Husain Ibn Ali Ibn Husain al-Harby, *Qawa'id al-Tarjih 'Inda al-Mufassirin; Dirasah Nazhariyah Tathbiqiyah*, (Riyadh: Dar al-Qasim, 1996).
- Ibnu Maqshid al-'Abdali, *Ashhabu al-Ta'wilat al-Fasidah: al-Qadimah wa al-Mu'ashirah*, (Lahore: Dar al-Kitab wa al-Sunnah, 2001), juz. 1.
- Ibnu Qayyim al-Jauzi, *Mukhtashar al-Shawa'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyah wa al-Mu'athilah*, (Riyadh: Dar al-Ashimah, 1988).
- _____, *Zadu al-Ma'ad fi Hadyi Khairu al-'Ibad*, (Beirut: Mu'assat al-Risalat, 2005).
- Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawa Li Syaikh al-Islâm*, (Riyâdh: Matabi' Riyâdh, 1963),.juz. 17.
- Imam al-Shatibi, *Fatawa al Imam al-Shatibi Abi Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Andalusi*, tahqiq. Muhammad Abu al-'Ajfan, (Tunis: Matba'ah al-Kawakib, 1985).
- _____, *al-Muawafaqat*, (Mesir: Dar Mustafa al-Bab al-Hakabi wa Aulad, 1958), juz. 4.
- James Risser, *The Life of Understanding: A Contemporary Hermeneutics*, (Indiana: Indiana University Press, 2012),

John L. Esposito Dan John O. Voll, *Maker Of Contemporary Islam*, (New York: Oxford University Press, 2001).

John C. Rodrigue, *Lincoln and Reconstruction*, (USA: The Board of Trustees, 2013).

Jonathan D. Culler (Ed.), *Dekonstruktif: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Vol. 3, (New York: Routledge, 2003)

Khaled Abou El-Fadl, *And God knows the soldiers: the Authoritative and Authoritarian in Islamic discourses*, (Lanham: University Press of America, 2001)

_____, *The Authoritative and authoritarian in Islamic discourses: a contemporary case study*, (Tex: Dar Taiba, 1997)

_____, *Rebellion And Violence In Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)

_____, *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books*, (New York: Rowman & Littlefield Inc., 2006)

Mathiu Deflem, *Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

Md. Salleh Yaapar, *Pilgrimage to the Orient*, trans. Lailita Sinha, (Malaysia: Institut Terjemahan Negara Malaysia Bhd, 2009)

Meena Sharify-Funk, *Encountering the Transnational: Women, Islam and the Politics of Interpretation*, (England: Ashgate Publishing Company, 2008)

Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyatu al-'Aqlu al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Tsaqafi al-'Arabi, 1991)

Muhammad Shaðhråur, *The Qur'an, morality and critical reason: the essential Muhammad Shahrur*, trans. Andreas Chritsman, (Beirut: The Institute Of Contemporary Intellectual Studies, 2009)

Muhammad Arkoun, *Islam: To Reform Or to Subvert?* (London: Saqi Books, 2006)

_____, *The unthought in contemporary Islamic thought*, (London: Saqi Books & The Institute of Ismaili Studies, 2002).

_____, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Robert D. Lee (ed.), (London: Westview Press, 1994).

Muhammad Jamal al-Din al-Qasimy, *Mahasin al-Ta'wil*, (Beirut: Dal al-Fikr, 1978). Juz. I.

Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Dirasah Wa Munaqisat: al-Turats wa al-Hadatsah*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1991).

_____, *Bunyatu al-'Aqlu al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Tsaqafi al-'Arabi, 1991).

- Muhammad Khalid Masud et al, *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009)
- Naṣr Ḥ mid Ab Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, (Amterda: Amterdam University Press, 2006)
- _____, *Rethinking the Qur' n: towards a humanistic hermeneutics*, (Utrecht: Utrech University Press, 2004).
- Nashir 'Aush Ibrahim Muhammad, *al-Najah min al-Nar bi Wilayah al-A'immah al-Athhar: 'Usmah al-A'immah min al-Dhalalah*, (Beirut: Dar al-Mahjah al-Baidha', 2010).
- Husain Ibn Ali Ibn Husain al-Harby, *Qawa'id al-Tarjih 'Inda al-Mufasssirin; Dirasah Nazhariyah Tathbiqiyyah*, (Riyadh: Dar al-Qasim, 1996).
- Raja Rhouni, *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, (Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2010)
- Saint Thomas (Aquinas) dan Tommaso de Vio Cajetan, *Aristotle: On Interpretation*, Marquette University Press, 1962
- Safdar Ahmed, *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political*, (New York: I.B. Tauris & Co., 2013)
- Sayyed Hossein Nasr, *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life*, (California: Imprint of ABC CLIO LLC, 2010)
- _____, *History of Islamic Philosophy*, (New York: State University Of New York Press, 2006)
- _____, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, diedit. William C Chittick, (Indiana: World Wisdom Inc, 2007)
- Silvia Schroer dan Sophia Bietenhard, *Feminist Interpretation Of The Bible*, (New York: Sheffield Academic Press, 2003)
- Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, (New York: Oxford University Press, 2006).
- Thomas M. Seebohm, *Hermeneutics. Method And Methology*, (Netherland: Kluwer Academic Publisher, 2004)
- Paul Firefield, *Philosophical Hermneutics Reinterpreted: dialogues existensialism, pragmatism, critical theory and Postmodernsm*, (London: Continuum International publishing, 2011).
- Umar Hasan Qiyam, *Adbiyah al-Nash Alqurani: Buhuts fi Nadhariyah al-Tafsir*, (Beirut: al-Ma'had al-'Alami al-Fikri al-Isami, 1981).
- Yusuf Qardhawi, *al-'Aqlu wa al-'ilmu fi Alquran al-Karim*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996).
- Yusuf al-Qardhawi, *Fatawa Mu'ashirah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988).

_____, *Zhahirat al-Ghuluw fi al-Takfir*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001).

Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2011)

Ziauddin Sardar Dan Robin Yassin-Kassab (Ed.), *Critical Muslim 07: Muslim Archipelago*, (London: C. Hurst & Co., 2013)