

HERMENEUTIKA DALAM KAJIAN ALQURAN DAN URGENSINYA DALAM PENDIDIKAN ISLAM

Moh. Ali

STAIN Datokarama Palu, Jl. Doponegoro 23 Palu
e-mail:mohalihafidz@yahoo.com

Abstract

This paper deals with the hermeneutical approach to the Quran and its relation to Islamic education. It is argued that hermeneutic assumes the relativity of any interpretation since it has been influenced by different context and environments— be they social, cultural, or political—that surround the interpreter. Therefore, Islamic education, which associated with the interpretation of the Quran and the Prophetic traditions as primary sources, should be reinterpreted according to modern demands based on moral values or ideal morals which become the spirit of revelation of the text.

يبحث هذا المقال في كيان منهج الهرمنيوطيقا للقرآن الكريم و علاقته بالتربية الإسلامية . يزعم منهج الهرمنيوطيقا أن نسبية التفسير (عدم إطلاقه) تتأثر بكثير من السياق و البيئات – سواء كان ذلك اجتماعيا أو ثقافيا أو سياسيا – و التي تحيط بالشخص المفسر نفسه ، لذلك فإن التربية الإسلامية التي ترتبط بتفسير الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية باعتبارها مصدرا أساسيا للشريعة الإسلامية يجب إعادة تفاسيرها بما يتفق و اقتضاء الحياة الحديثة و بناء على القيم الأخلاقية بوصفها روحا لإحياء نصوص الآيات القرآنية .

Kata Kunci: hermeneutika, kajian Alquran, pendidikan Islam

PENDAHULUAN

Meskipun masih diragukan kebenarannya, kata “hermeneutika” diambil dari nama suatu Dewa yang populer di kalangan masyarakat Yunani kuno, yaitu Hermes. Hermes adalah seorang Dewa yang *ditahbiskan* sebagai penerjemah pesan moral maha Dewa yang dibebankan kepadanya untuk disampaikan kepada manusia. Menurut Nasr (1989:71), Hermes sendiri adalah nama lain dari Nabi Idris yang banyak disebut dalam Alquran.

Jika benar Hermes itu adalah Idris, nama yang terakhir ini tidak lagi asing di telinga banyak orang Muslim, yang awam maupun yang berpendidikan. Nama Idris telah menjadi legenda menarik bukan hanya karena keunikannya dengan congkak melawan Tuhan untuk tidak meninggalkan surga ketika ia diberi “visa” kunjungan ke dalamnya. Lebih dari itu, ia juga dikisahkan sebagai seorang ahli dalam bidang pertenunan dan penjahitan pakaian. Ia menggeluti pekerjaan itu dengan tertib, baik, dan indah. Ia memiliki kepandaian bertutur kata yang baik dan penuh bijaksana. Oleh karena itu, di zamannya ia merupakan pusat segala informasi dan petunjuk untuk seluruh manusia meskipun pekerjaannya hanya sebagai tukang jahit.

Pekerjaan Idris sebagai tukang jahit atau pemintal, dianggap oleh kelompok kontekstualis sebagai kata kiasan. Alasannya ialah sebab kata kerja “memintal” atau “menjahit” dalam bahasa Latin sering disebut dengan *tegere* yang produknya dapat disebut *textus* atau *text*. Oleh karena itu, kata kerja ini dapat diartikan sebagai *orang yang ahli dalam menafsirkan teks*. Pekerjaan Hermes sebenarnya adalah menginterpretasi pesan Tuhan yang menggunakan “bahasa langit” agar dapat dipahami manusia yang menggunakan “bahasa bumi” (Crapanzano, 1992:119).

Demikian makna *metaforis* dari cara kerja Idris yang ditamsilkan sebagai tukang “pemintal”, yaitu memintal atau merangkai kata yang berasal dari Tuhan agar mudah dipahami (dikerjakan) oleh manusia. Jadi, sejak awal Hermes selalu berurusan dengan tugas menerangkan kata-kata dan teks yang dirasakan asing (*alien speech*) oleh masyarakat.

Alquran menyebut Idris sebagai salah seorang nabi. Kedudukannya bahkan ditempatkan sebagai salah satu nama bersama 24 nabi dan rasul lainnya yang wajib diketahui umat Islam. Ia seperti

para nabi dan rasul lain—yang ketika membawa teks suci agama—selalu memunculkan masalah baru, yaitu bagaimana menafsirkan bahasa Tuhan ke dalam bahasa manusia. Dialog Tuhan dengan para utusan-Nya akan menyulitkan para rasul untuk mencari artikulasi yang tepat dengan bahasa manusia. Kondisi itu pula tampaknya yang dialami oleh Idris sehingga ia berada pada sosok sebagai penafsir tunggal di zamannya.

Dalam pendidikan Islam, penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran masih memiliki banyak perbedaan dan sering kali terjadi benturan-benturan kecil di kalangan umat Islam sendiri sebagai akibat dari penafsiran yang berbeda. Hal ini disebabkan oleh gagasan para mufasir yang belum mengkristal dalam bentuk gagasan yang konkret dan praktis, yang mudah dipahami dan dapat memecahkan persoalan yang berkembang, serta dapat membantu umat Islam memetakan persoalan pendidikan masa sekarang dan masa yang akan datang secara komprehensif.

HERMENEUTIKA, PERALIHAN BAHASA LISAN KE BAHASA TULIS

Pesan moral Tuhan yang terlibat aktif berkomunikasi dengan para rasul-Nya itu terbentuk dalam bahasa lisan. Dalam posisi sebagai bahasa lisan ini, sahabat-sahabat (Islam) dan *Khawariyyun* (pengikut setia Isa) masih memungkinkan untuk melakukan dialog dengan para utusan Tuhan yang penafsiran terhadap pesan-Nya itu dijamin kebenarannya oleh Tuhan. Namun demikian, dalam dekade selanjutnya, untuk kepentingan “pengabadian”, pesan moral Tuhan dalam bahasa lisan itu ditulis oleh para generasi setelah rasul-rasul.

Perubahan dari bahasa lisan ke dalam bahasa tulis akan melahirkan “penjarakan” (*distansiasi*). Paling tidak akan terjadi tiga *distansiasi* dalam memahami bahasa Tuhan yang lisan, ke dalam bahasa manusia yang kemudian berkembang menjadi bahasa tulis. “Penjarakan” ini menurutnya dilatarbelakangi oleh adanya penulisan dari suatu teks yang biasa digunakan dalam bahasa lisan ke dalam bahasa tulis (*discourse fixed into writing*). “Penjarakan” dimaksud, menurutnya akan berkisar pada (1) bahasa lisan cenderung melahirkan “dialog” antara pembicara dan pendengar, sedangkan dalam bahasa tulis, kemungkinan “dialog” itu sangat sulit dilakukan. Bahkan yang muncul adalah komunikasi satu arah; (2) komunikasi dengan teks

yaitu antara *pengarang* dan *pembaca* (*interpersonal communication*) tidak dapat berbicara secara langsung tetapi malah akan dipisah oleh jarak, tempat, dan waktu; dan (3) pembaca dijauhkan dari pengarang (*distanced from the author*) sehingga aspek sosiologis dan psikologisnya tidak dapat ditangkap oleh pembaca secara utuh (Ricoeur, 1986:96).

Tiga persoalan inilah yang memungkinkan adanya ruang untuk mendekati Alquran dan sunah nabi dengan pendekatan hermeneutik. Tugas disiplin ilmu ini adalah mencari relevansi makna-makna bahasa ke dalam konteksnya. Artinya, bagaimana cara memperoleh suatu keterangan yang tingkat kemungkinan kebenarannya lebih tinggi dari apa yang dikatakan, atau apa yang ditulis menurut penulis atau pembicaranya. Atau bisa juga mencari makna dari apa yang dikatakan atau ditulis oleh pengarang. Dalam konteks tertentu, seperti disebutkan oleh (Gadamer, 1986:195), “adalah valid untuk memahami seorang pengarang lebih baik daripada pengarang sendiri memahami dirinya”.

Hal ini mungkin karena teks secara relatif telah dibebaskan dari monopoli pengarang dan maksud pengarang telah dibekukan ke dalam teks yang ditulisnya, sementara maksud-maksudnya di luar teks tidak relevan untuk memberi makna pada teks tersebut. Dunia yang dibangun oleh teksnya, kemudian terbuka untuk didekati siapa saja, bahkan oleh pengarang sendiri dengan cara yang bisa saja berbeda dengan maksud semula (Kleden, 1996:332).

Setiap teks akan berarti *inskripsi* sehingga dapat disebut sebagai *fiksasi* bahasa lisan. Sifat bahasa lisan yang sementara dan cepat sirna “dibakukan” dan “dibekukan” dalam bentuk fisik huruf per huruf. Pembakuan dan pembekuan secara fisik dalam aksara kemudian memberikan semacam otonomi sendiri kepada teks. Ini akan sangat terasa perbedaannya dengan bahasa lisan yang demikian terikat kepada maksud si pembicara. Setiap teks dalam bahasa tulis memiliki kemerdekaan dalam hal otonomi semantik.

Otonomi semantik menurut Ricoeur (1984:91) membebaskan teks dari tiga ikatan. *Pertama*, teks dibebaskan dari ikatannya dengan pengarang. Sebuah teks yang tertulis bebas ditafsirkan oleh siapa saja yang membaca tanpa terikat pada hal yang semula dimaksudkan pengarangnya; *kedua*, sebuah teks juga dibebaskan dari konteks tempat teks diproduksi. Ini berarti sebuah teks yang semula hanya

ditulis sebagai kenangan-kenangan pribadi misalnya, dapat dijadikan sumber sejarah atau bahan untuk analisis bahasa; dan *ketiga*, sebuah teks dibebaskan dari hubungan yang semula ada antara teks itu dan kelompok sasaran kepada siapa teks itu semula ditujukan.

Melalui kajian ini, Komarudin Hidayat (1996:112) berpendapat bahwa sebuah teks barangkali ditulis untuk diri sendiri, tetapi tidak menghambat pembaca lain untuk memberikan tafsiran tersendiri terhadap teks-teks tersebut. Dalam pengertian ini, buku Harian Ane Frank, Soe Ho Gie atau Ahmad Wahib yang semula ditulis untuk mereka sendiri, dapat ditafsirkan oleh siapa saja untuk orang lain yang berbeda sama sekali dari maksud penulis. Dengan kata lain, otonomi semantik selalu memungkinkan untuk dikontekstualisasikan

Pembebasan teks dari pengarang adalah copotnya hubungan psikologis khusus antara teks dan pengarang yang menghasilkannya. Sementara itu pembebasan teks dari konteks produksi dan kelompok sasarannya yang asli adalah dicopotnya hubungan-hubungan sosiologis sebuah teks untuk menghasilkan otonomi semantik bagi teks itu sendiri. Kalaupun demikian, otonomi teks adalah suatu otonomi yang tetap terbatas (Hidayat, 1996:112).

HERMENEUTIK DALAM KAJIAN ALQURAN

Hermeneutika, bila dihubungkan dengan teks suci agama, termasuk Alquran dan sunah nabi, dapat diibaratkan sebagai *cermin* yang dapat menghasilkan ribuan bahkan jutaan gambar sesuai dengan jumlah orang yang bercermin kepadanya. Pancaran *cermin* itu tentu saja akan sangat berbeda antara yang satu dengan yang lainnya, bergantung pada tingkat emosi dan keadaan psikologi yang dibawa kepadanya. Seseorang yang datang ke *cermin* dengan wajah masam, tentu tidak akan menghasilkan pantulan gambar yang bersih dan berseri seperti orang yang datang dengan wajah bersih dan berseri.

Karena faktor-faktor itu, wajar jika kitab suci umat Islam, yaitu Alquran yang diturunkan 14 abad yang lalu dengan kondisi sosial yang sangat berbeda dengan situasi masa kini selalu ditafsirkan secara beragam. Hal ini disebabkan oleh jarak yang sangat jauh antara kita, termasuk para ahli tafsir itu sendiri dengan Allah (sebagai *Author*) dan penafsir utamanya (Nabi Muhammad). Akibatnya, umat masa kini akan menghadapi kesulitan untuk bertanya secara langsung tentang maksud yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran. Umat manusia

tidak dapat mengatakan bahwa apa yang dikatakannya itu sesuai dengan maksud atau yang diinginkan Allah (Rahmat, 2001). Dengan demikian, siapa pun yang memahami kondisi ini, tidak dapat mengklaim bahwa dirinya mengetahui secara pasti maksud dan tujuan Allah menurunkan ayat tertentu dalam Alquran. Hal yang mungkin dapat dilakukan adalah membenaran terhadap *ijtihad* tertentu atau hasil *ijtihad* orang lain sambil memberi ruang “salah” kepada apa yang dianggapnya “benar”, atau sebaliknya menyatakan “salah” terhadap hasil *ijtihad* tertentu dengan tetap memberi ruang “benar” terhadap pendapat atau hasil *ijtihad* yang dianggap “salah”

Komarudin Hidayat (1996:112) mengemukakan bahwa persoalan tafsir keagamaan yang berpusat pada Alquran akan lebih terasa lagi kesulitannya ketika umat Islam harus berhadapan dan membuat suatu rumus “paten” yang dapat diterapkan dalam memahami Alquran yang pengarangnya Allah dan berada di luar kategori historis manusia. Menurut dia, umat Islam baru akan mengalami sedikit kemudahan ketika ia memahami Alquran sebagai *kalâm Allâh* yang redaksinya telah ditransformasikan ke dalam bahasa manusia. Di situ, secara heurmeneutik terdapat dua acuan pengarang, yaitu Allah (bersifat mutlak) dan kemudian dijabatani oleh “interpretasi” bahasa Muhammad sebagai *basyar* dengan seperangkat faktor yang mempengaruhinya. Namun, “interpretasi” Muhammad itu mendapat jaminan keaslian bahwa apa yang ditafsirkannya adalah benar dalam perspektif Allah.

Alquran memainkan peran yang sangat besar bagi terjalannya komunikasi antara Tuhan dan manusia, bahkan antarsesama manusia itu sendiri. Meskipun Alquran diyakini sebagai firman Tuhan yang bersifat gaib, dalam kenyataannya Alquran telah memasuki wilayah historis. Dengan demikian, untuk memahami Alquran tidak saja diperlukan analogi konseptual antara *the world of human being* dan *the world of God*, tetapi juga perlu dilakukan analogi historis-kontekstual antara dunia Muhammad sebagai orang Arab dan dunia umat Islam lain yang hidup di zaman, serta wilayah yang berbeda sama sekali dengan wilayah Arab.

Alquran bukanlah suatu karya yang misterius atau suatu karya yang sulit untuk “diterjemahkan” ke dalam bahasa manusia. Alquran memiliki bahasa yang lugas dan tidak selalu memerlukan manusia terlatih secara teknis untuk memahami dan menafsirkan perintah-

perintah-Nya. Jika Alquran diperspektifkan seperti itu, berarti Alquran tidak akan pernah dialamatkan kepada komunitas dengan tingkat komunal yang lebih luas. Untuk itu, jika seseorang hendak memahami Alquran, ia tidak dapat melepaskan diri dari *ordo historis* dan mengkajinya dalam konteks *sosio-historis*. Tujuan yang hendak dicapai dari keharusan di atas adalah agar dapat dipahami dan diekspresiasi tema-tema dan gagasan yang dikehendaki Alquran (Ma'arif, 1994:vii).

Abu Zayd (1998:46) banyak melakukan otokritik terhadap sebagian perilaku masyarakat Muslim yang seolah-olah telah mensakralkan Alquran. Ia menyebut bahwa ada kesalahan penafsiran terhadap kaidah bahwa Alquran *sā'ālihun li kulli makân wa zamân* dalam terminologi yang sangat sempit, seolah-olah kehadiran Alquran tidak dituntun oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, padahal maksud kaidah tersebut adalah bagaimana memahami Alquran dalam konteks kekinian sesuai dengan tuntutan dan dinamika masyarakat.

Kesalahan umat Islam dalam memahami kaidah itu dilatarbelakangi oleh kesalahan dalam memahami teks. Kebanyakan dari mereka menganggap seluruh isi yang terdapat dalam Alquran adalah suci sehingga dalam beberapa hal tidak dapat tersentuh. Padahal jika dikaji lebih dalam lagi, proses turunnya Alquran adalah tindakan komunikasi (*communication act*) yang secara natural akan terbagi ke dalam empat kategori, yaitu Pembicara (Allah), penerima (Muhammad), kode komunikasi (bahasa Arab) dan jalur Ruh Suci (Jibril). Dari teori ini, Abu Zayd menyatakan bahwa dalam beberapa hal Alquran dapat disebut sebagai produk budaya, atau setidaknya Alquran bersentuhan dengan persoalan kebudayaan. Ia menolak anggapan sebagian masyarakat Muslim yang menyatakan bahwa Alquran diturunkan secara serentak dari "tablet" terjaga (*lawh mahfûz*) dalam *bayt al-'izzah*, ke langit dunia (*sama'al-dunyâ*) dan dari sana ia diturunkan kepada Nabi Muhammad secara bertahap berdasarkan situasi tertentu.

Meskipun demikian, pernyataan Abu Zayd di atas tidak bermaksud menafikan Allah sebagai Pengirim pesan (*risalah*). Ia hanya lebih memfokuskan pada *textus receptus* yang tidak mempermasalahkan dimensi ilahiahnya. Ia juga tidak menolak anggapan bahwa Tuhan sebagai *Author* Alquran. Ia hanya ingin

menegaskan bahwa kajian tentang aspek Pembicara (Allah) berada di luar jangkauan penelitian ilmiah manusia, dan dapat menuntun masyarakat muslim kepada hal-hal yang bersifat mitologis. Oleh karena itu, ia berpendapat bahwa teks-teks suci Alquran harus dilihat dalam dua jalur komunikasi yang seimbang. *Pertama*, kata-kata literal (*mantâq*) teks Alquran bersifat ilahiah; dan *kedua*, konsep di atas dapat menjadi sebuah konsep (*mafâhûm*) yang relatif dan dapat berubah ketika dilihat dari perspektif manusia. Alquran yang dibaca masyarakat Muslim hari ini, menurutnya adalah Alquran dalam perspektif manusia, tidak berada dalam perspektif Tuhan. (Abu Zayd, 1995:114).

Lebih tegas ia menyatakan bahwa teks yang diwahyukan dan dibaca oleh nabi, ditransformasi dari sebuah teks ilahi (*nasâs al-ilâhî*) ke dalam sebuah konsep (*mafâhûm*) atau teks manusiawi (*nasâs insânî*) menjadi interpretasi takwil. Pemahaman Muhammad atas teks mempresentasikan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan pemikiran manusia. Kondisi demikian terus dikembangkan oleh para ahli tafsir sesudahnya.

Berbagai pendapat di atas dapat melahirkan suatu rumusan bahwa suatu pernyataan Alquran tidak mungkin bersembunyi dari akomodasi kondisi sosial yang ada. Alquran sepanjang proses turunya terus-menerus melakukan dialog dan memberikan respons terhadap dinamika masyarakat yang terus-menerus mengalami perkembangan.

Sebagai contoh, akomodasi Alquran terhadap kondisi sosial masyarakat adalah penggambaran Tuhan tentang surga. Alquran mengibaratkan surga sebagai sesuatu yang serba nikmat, serba mudah, dan serta penuh kesukaan. Di dalamnya terdapat sungai-sungai yang mengalir, dan diberinya istri-istri yang selalu perawan (QS. Al-Baqarah [2]:25).

Ayat ini sebagai penggambaran Tuhan tentang surga yang serba nikmat dan lezat, baik dalam konteks jasmani maupun ruhani. Ayat ini tampaknya turun untuk memberikan berita gembira bagimasyarakat Arab yang wilayahnya tandus, dan dalam beberapa hal memiliki tingkat seksualitasnya tinggi. Sekedar untuk tidak berhubungan suami-istri di saat *haid* pun banyak di antara laki-laki Arab yang tidak sanggup menahannya. Dengan demikian, turunnya ayat ini dapat disebut sebagai “garansi” bagi mereka yang taat dan selalu patuh terhadap Allah, berupa kenikmatan yang jauh luar biasa yang akan

diperolehnya di akhirat dibandingkan dengan kenikmatan dunia (Ash-Shiddieqy, 1978:7).

“Hentakan vulkanik” dari ayat ini memang akan terasa sekali. Masyarakat “ditodong” dengan imbalan-imbalan yang jauh lebih tinggi nilainya dibandingkan dengan apa yang mereka dapatkan saat itu. Kenikmatan yang besar itu, akan diperolehnya nanti, ketika ia sanggup tunduk dan menempatkan diri sebagai manusia saleh, beriman dan beramal. Dalam konteks ini, tidak berarti ayat di atas tidak kontekstual. Berdasarkan ayat itu, dapat diprediksi bahwa firman Tuhan sangat akomodatif terhadap situasi-situasi tertentu tempat ayat itu turun. Oleh karena itu, penggambaran surga mungkin berbeda jika Alquran turun di Kasmir yang kondisi alamnya sangat indah dan elok serta memenuhi gambaran surga sebagaimana dimaksudkan ayat di atas.

Hentakan psikologis itu sangat terasa pada situasi waktu dan tempat ayat itu turun. Dialog kebudayaan dan dialog keagamaan terus berlangsung agar Alquran merespons kehadirannya oleh masyarakat Arab pada waktu itu. Alquran menjadi semacam pemberi “garansi” terhadap jalannya arus perubahan. Lalu apakah itu juga masih *up-to-date* untuk diterapkan masa kini tanpa melakukan koreksi terhadap dinamika masyarakat yang telah berlalu itu?

Dalam konteks lain, dapat pula dipahami bilamana sebagian masyarakat Muslim menyatakan bahwa Alquran pada dasarnya merupakan produk budaya. Abu Zayd setidaknya mewakili kelompok ini. Menurut dia, terkumpulnya teks Alquran dalam durasi yang cukup panjang, yakni sejak diangkatnya Muhammad menjadi rasul pada usia 40 tahun sampai wafatnya di usia 63 tahun. Ini berarti ada durasi 23 tahun sehingga Alquran baru menyatakan diri sebagai kitab suci yang lengkap dan sempurna (Abu Zayd, 2002:98).

Dalam jangka waktu itu, Alquran terus-menerus melakukan dialektika pemikiran dan kebudayaan yang mengalami perkembangan dengan pesat. Oleh karena itu, Abu Zayd menawarkan suatu pilihan pemikiran bahwa Alquran juga mesti terus mengalami dialektika dengan kebudayaan masa kini, karena semangat Alquran yang dialektis itu sebenarnya merupakan hakikat keislaman itu sendiri. Atau paling tidak Alquran memberi semangat terhadap lahirnya dialektika itu. Jika memahami Alquran tidak dilakukan dalam konteks ini, menurut Abu Zayd (2002:31), ia akan statis, bahkan akan menjadi

benda yang sepi, atau akan menjadi teks mati yang tidak berarti apa-apa bagi manusia. Alquran hanya akan menjadi “obat mujarab” untuk jampi-jampi atau hanya digunakan sebagai bacaan untuk salat. Akibatnya, visi transformatif dan visi kemanusiaan Alquran akan hilang begitu saja.

PEMIKIR HERMENEUTIKA DALAM TAFSIR KEAGAMAAN (ISLAM)

Hermeneutika sebagai salah satu metode tafsir dalam konteks di atas, patut diuji efektifitas penafsirannya. Tafsir dengan pola teks ini, tampaknya memiliki relevansi yang cukup urgen bila digunakan dalam memahami pesan Alquran agar *subtilitas intelegensi* (ketepatan pemahaman) dari pesan Tuhan dapat ditelusuri secara komprehensif. Maksudnya, pesan Allah itu tidak hanya dipahami dalam konteks tekstual, tetapi dipahami dalam konteks yang lebih menyeluruh dengan tidak membatasi diri pada teks dan konteks.

Di sini dapat digambarkan bahwa hermeneutika adalah diskursus bahasa sehingga wacana dialektis antara teks dan wacana akan selalu hidup. Dalam wacana ini, terdapat tiga faktor yang senantiasa dipertimbangkan, yaitu *dunia teks*, *dunia pengarang*, dan *dunia pembaca*. Tiga aspek ini menjadi wacana yang tidak pernah berhenti dikembangkan dalam wacana tafsir hermeneutika.

Dalam dunia Islam telah dikenal dua tokoh yang sangat *concern* pada penafsiran hermeneutik-kontekstual, meskipun tidak memverbalkannya dalam kata “hermeneutika” dalam memahami teks suci Alquran. Kedua tokoh itu adalah Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun. Rahman (1995:21) menyatakan bahwa “pesan moral Alquran mesti dipahami secara ‘adikuat’ dan efektif, menyeluruh terhadap perkembangan kronologisnya dan bukan merupakan pemahaman parsial ayat per ayat”.

Jika dibandingkan dengan Rahman, Arkoun tampaknya jauh lebih liberal karena ia telah *memfiksasi* konsep hermeneutik dalam memahami Alquran. Dalam pemikirannya, Arkoun (1995) sering menggunakan paradigma berpikir Paul Ricoeur dengan memperkenalkan tiga stratifikasi wahyu Tuhan dalam bentuk Alquran. Ada tiga level “perkataan Tuhan” atau tingkatan wahyu. *Pertama*, wahyu sebagai firman Allah yang transenden, yaitu wahyu yang terdapat di *lawh al-mahfûz* dan *umm al-kitâb*; *kedua*, wahyu yang

tampak dalam proses sejarah. Merujuk pada Alquran, wahyu dalam level ini menunjuk pada realitas firman Allah sebagaimana diturunkan kepada Nabi Muhammad selama lebih 20 tahun dengan menggunakan bahasa Arab; dan *ketiga*, wahyu dalam konteks *mushaf utsmani* yang sampai sekarang beredar di kalangan masyarakat.

Menurut Arkoun (1955) ketiga tingkatan wahyu itu akan sangat berpengaruh terhadap penafsiran ayat-ayat Alquran. Namun, dalam sejarah ilmu tafsir, ketiga model ini ditafsirkan dalam satu bentuk yang sama sehingga wahyu Tuhan itu ditempatkan dalam otoritas yang sama, yaitu berada pada skema Tuhan, padahal pada masing-masing tingkatannya terdapat otoritas yang masing-masing berbeda.

Lebih lanjut, Arkoun (1987:245) menyatakan bahwa Alquran adalah fenomena bacaan, bukan yang dibaca. Alasannya ialah Alquran sebelum ditulis adalah pernyataan lisan. Di sini, Arkoun hampir sama dengan Abu Zayd yang menyatakan bahwa ada proses pewahyuan Alquran melewati melalui tiga tahapan penting, yaitu Pembicara-Pengarang (Allah), utusan penyampai (Muhammad) dan penerima kolektif yaitu manusia atau masyarakat Arab. perbedaan antara Arkoun dengan Abu Zayd hanya terletak pada ketiadaan perantara (malaikat), dan perbedaaan antara Abu Zayd dengan Arkoun terletak pada ketiadaan tahapan manusia.

Pada tingkat pertama (Allah) disebut sebagai wahyu yang transenden dan sifatnya tidak terbatas. Wahyu pada tahap ini tidak mungkin dijangkau oleh pikiran manusia dan dalam tahap ini sering juga diistilahkan dengan kata *umm al-kitâb*. Dalam istilah lain, wahyu pada tahap ini sering disebut berada di luar kategori historis manusia. Pada tahap yang kedua, wahyu menjelma dalam sejarah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad dengan memakai bahasa Arab. Pada tingkat yang kedua ini, wahyu dapat disebut unik karena terjadi hanya sekali, dan tidak dapat diulang. Arkoun (1986:85) juga menyatakan bahwa ujaran wahyu itu tidak diketahui lagi apakah sama persis seperti sekarang ini atau tidak. Namun, harus diakui bahwa pada tahap ini wahyu masih menjadi wacana yang terbuka dan tidak dapat melepaskan diri dari faktor-faktor yang menyertainya, yaitu ideologi, budaya, dan lain-lain. Pada tahap yang ketiga, wahyu termanifestasi dalam bentuk mushaf. Pada tahap ini ia menyatakan bahwa itulah teks. Pada tahap ini, wahyu menjadi *corpus official close*.

Analisis Abu Zayd, Rahman, dan Arkoun di atas merupakan prestasi intelektual yang sangat brilian. Analisisnya ini telah membongkar suatu wacana besar yang selama ini masih tak tersentuh oleh akal klasik atau akal modern manusia. Namun demikian, baik Abu Zayd, Rahman maupun Arkoun masih menyisakan masalah yang cukup penting, yaitu kemungkinan munculnya pertanyaan baru, *apakah kajiannya itu hanya terbatas sebagai kajian epistemologis yang tidak mempunyai implikasi praktis dan humanis?*, padahal umat Islam sekarang ini sedang menghadapi kondisi kejiwaan yang kritis—sehingga berada pada tingkat kemunduran yang cukup tinggi—yang tidak cukup hanya dipecahkan melalui perdebatan teori tanpa aksi. Seperti diketahui, ketiga pemikir tadi memang baru merupakan *dekonstruksionis* epistemologi tafsir keagamaan yang telah mapan, namun tidak sempat menghasilkan tafsir holistik.

MENCARI MAKNA KEHADIRAN ALQURAN BAGI MANUSIA

Ditinjau dari sudut sejarah, umat Islam dapat dipandang sebagai kelompok masyarakat yang paling beruntung, paling tidak jika dibandingkan dengan penganut agama samawi lainnya. Salah satu keuntungan itu adalah karena umat Islam memiliki kitab suci yang asli, yaitu Alquran.

Keaslian Alquran tidak dapat diragukan lagi, bukan saja karena landasan teologisnya, tetapi bukti empirik ilmiah pun mampu menunjukkan keotentikannya. Mengapa? sebab Alquran ditransmisikan dari Muhammad sampai ke dalam bentuk *mushaf* (tulisan) dengan kekuatan mata rantai yang sangat tinggi (*mutawatir*) dan akurat. Kondisi ini dianggap masyarakat Muslim sebagai pembeda yang sangat jelas antara Alquran dengan kitab suci lainnya. Selain itu, secara teologis Allah akan selalu menjamin keutuhan dan keaslian Alquran. Hal ini sejalan dengan firman Allah: *Sesungguhnya Kami (bersama Jibril yang diperintah-Nya) menurunkan Alquran dan Kami (yakni Allah dengan keterlibatan manusia) yang menjaganya.*

Allah memberikan nama lain untuk wahyu yang diturunkan-Nya melalui Jibril kepada Nabi Muhammad itu dengan sebutan “al-Kitâb”, “al-Furqân”, dan “al-Dhikr”. Ayat yang menyebutkan bahwa nama lain selain Alquran dengan sebutan “al-Kitab”, misalnya dalam ayat yang terjemahnya: *Kitab (Alquran) ini tidak ada keraguan padanya;*

petunjuk bagi mereka yang bertaqwa. Ayat yang menerangkan kata "al-Furqân" (pembeda antara yang hak dan batil) untuk nama lain Alquran, Allah menyebutkan dalam firman-Nya: "Maha suci Allah yang telah menurunkan al-Furqan (Alquran) kepada hamba-Nya, agar ia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam.

Sementara itu, ayat yang menerangkan kata *al-dhikr* adalah ayat yang terjemahnya: *Sesungguhnya Kami (bersama Jibril yang diperintahNya) menurunkan Alquran dan Kami (yakni Allah dengan keterlibatan manusia) yang menjaganya.*

Nama-nama yang diberikan Allah untuk Alquran itu tentu mengandung makna substantif dan nilainya cukup strategis bagi hamba-hamba-Nya. Misalnya, ketika Tuhan menyebut wahyu dengan sebutan Alquran (bacaan), semangat psikologis yang ditampilkan ajaran ini sebagai pro pengetahuan akan terkesan jelas. Ayat yang pertama kali turun mendukung pentingnya pengetahuan melalui upaya *pembacaan*, baik terhadap teks suci keagamaan, maupun terhadap ayat-ayat *kauniyyah*.

Begitu pula ketika Tuhan menyebut "ajaran Muhammad" dengan sebutan "al-Furqân", umat Islam diajak untuk berdialog tentang pentingnya memberikan batasan yang tegas antara yang hak dan yang batil. Alquran mengajarkan pentingnya menegakkan keadilan, kedamaian, dan ketundukan yang utuh kepada Penciptanya sebagai lawan dari kezaliman dan ketidakteraturan. Islam menginginkan manusia—sebagai *khalifah* Allah— agar menempatkan kebaikan sebagai sesuatu yang baik dan menempatkan kebatilan sebagai sesuatu yang batil.

Dalam kaitan ini, tidak salah jika Alquran ditempatkan sebagai sesuatu yang penting untuk membangun peradaban manusia. Bahkan secara ekstrem, ada masyarakat Muslim yang menempatkan Alquran sebagai "jenisnya" berbagai hal, baik pada wilayah praktis maupun wilayah psikologi sebab memiliki ketinggian nilai dan daya dukung karena keasliannya.

Tingginya nilai keaslian yang terkandung dalam Alquran, tampaknya telah menjadi salah satu pendorong bagi para pemikir, — baik pemikir Muslim maupun non-Muslim— untuk terus mendalaminya. Alquran seolah-olah telah menjadi sumber "mata air" yang jernih yang tidak pernah kering dan bosan mengalirkan airnya. Mengapa? Sebab sejak diturunkannya, Alquran tetap indah untuk

dibaca, menggetarkan hati yang beriman jika mendengar ayat-ayatnya. Bagaikan seorang *guru*, Alquran selalu setia menjenguk dan selalu mengembara mengunjungi para *muridnya*. Bahkan Alquran juga rela melawan para pembangkang dan pengkritiknya yang tersebar di seluruh pelosok bumi sejak 14 abad yang lalu.

Dengan kekuatannya, Alquran melayani setiap pertanyaan dan sanggahan dari pembacanya yang berasal dari berbagai latar belakang kultur dan keilmuan. Shihab (1992:971) mengatakan bahwa “Alquran adalah jamuan Tuhan” dan rugilah orang yang tidak menghadiri jamuan-Nya, dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya”.

Dalam konteks lain, Alquran menyatakan bahwa ia telah melengkapi dirinya dan tidak ada sesuatu pun yang tertinggal di dalamnya (*mâ farat min al-kitâb min syai*). Ia merupakan jalan hidup umat manusia yang beriman. Dalam salah satu ayat, Tuhan berfirman yang terjemahnya: *...Pada hari ini telah kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah kukukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Kuridai Islam itu jadi agama bagi kamu....* Oleh karena itu, kitab suci yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril ini dapat disebut sebagai penerang jalan karena ia menjadi petunjuk (*hudan*).

Berdasarkan ayat di atas, Alquran merupakan sentral dari segala sesuatu dalam kehidupan manusia. Alquran merupakan inspirator bagi terbentuknya suatu gerakan dan seluruh aktivitas bagi umat Islam. Sebagai kitab suci yang paten dan penuh ajaran moral-spiritual, Alquran diabsahkan Tuhan dengan fakta empirik ilmiah.

Ketika Aisyah ditanya oleh sahabat-sahabat nabi tentang bagaimana perilaku Nabi Muhammad, ia menjawab, “*Perilakunya adalah manifestasi Alquran*”. Manifestasi Alquran dapat dipahami sebagai menghidupkan Alquran ke dalam seluruh aktivitas umat Islam.

Alquran yang secara harfiah berarti “bacaan sempurna”, menurut Shihab (1996:3), adalah suatu nama pilihan Allah yang sangat tepat karena tidak ada satu bacaan pun sejak manusia mengenal tulis-baca lima ribu tahun yang lalu yang dapat menandingi Alquran, bacaan yang sempurna lagi mulia. Tidak ada bacaan yang jumlah kosa katanya melebihi jumlah kosakata yang dimiliki Alquran. Di dalam Alquran paling tidak terdapat 77.439 kosakata dengan jumlah huruf

323.015. Dari segi kalimatnya pun, kalimat-kalimat dalam Alquran dibagi secara seimbang, baik pada jumlah katanya dengan padanannya, maupun antara kata dan lawan kata yang sepadan dengannya.

Dalam hal ini Allah berfirman yang terjemahnya: *Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Alquran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Alquran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu termasuk orang-orang yang benar. Maka jika kamu tidak dapat membuat (nya) dan pasti kamu tidak akan dapat membuat(nya), peliharalah dirimu dari siksa api neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu yang disediakan bagi orang-orang kafir.*

Masyarakat Muslim dari berbagai generasi terus-menerus melakukan pengajian yang seksama sehingga tidak salah jika setelah Muhammad wafat, tradisi pengajian Alquran terus-menerus dikembangkan oleh generasi sesudahnya dengan model dan gaya yang khas sesuai dengan masing-masing zamannya untuk menjawab tantangan yang dihadapinya. Namun demikian, dalam perkembangan selanjutnya, diakui pula, khususnya setelah Muhammad wafat, masyarakat Muslim sering mengalami kesulitan untuk memberikan sekedar arti, apalagi menafsirkan Alquran. Otoritas mutlak bagi penafsir Alquran hilang bersama wafatnya Muhammad sehingga tidak salah jika muncul keragaman pandangan dan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran. Muhammad dalam kapasitasnya sebagai nabi dan rasul dapat leluasa berkomunikasi dengan Tuhan melalui ayat-ayat yang diturunkan Jibril kepadanya. Akan tetapi, setelah beliau wafat, tidak seorang pun yang dapat menggantikan kedudukannya sebagai nabi dan rasul. Akibatnya, jika ada masalah yang muncul, penyelesaiannya tidak dapat langsung dipecahkan sebagaimana nabi melakukannya.

Muhammad adalah makhluk Tuhan yang seluruh karakter dan perilakunya jauh lebih tinggi daripada manusia pada umumnya. Dia adalah seorang yang *ab initio*, yaitu manusia yang “tidak sabar” terhadap manusia dan bahkan terhadap sebagian besar ideal-ideal mereka dan ingin kembali membuat sejarah. Oleh karena itu, secara teologis tidak salah jika masyarakat Muslim, menurut Rahman (1994:31-35) harus menyatakan bahwa Nabi Muhammad adalah sosok yang kebal dari kesalahan-kesalahan serius. Ini sangat berbeda dengan generasi sepeninggalnya, termasuk para sahabat yang senantiasa

mengikuti dan penuh ketaatan kepadanya. Sebagian besar ahli hadis pun menolak anggapan sahabat sebagai *maksum*, pun pada persoalan-persoalan yang kecil dan tidak terlalu serius.

Dengan demikian, jika tafsir Alquran yang berkembang di dunia Muslim saat ini dicermati secara kritis, sebagai perpanjangan teoritisasi sejarah sejak zaman nabi sampai sekarang, wajar jika tafsir Alquran tersebut memiliki perbedaan, dan bahkan mungkin pertentangan. Tidak jarang ditemukan berbagai perbedaan bahkan pertentangan antara keterangan satu tafsir dengan tafsir yang lainnya, meskipun mengenai ayat yang sama. Perbedaan tersebut dilatarbelakangi oleh perbedaan daya kritis, kecakapan intelektual, dan daya dukung lain dalam memahami Alquran. Akan semakin kompleks lagi jika kita dihadapkan pada pertanyaan tentang manakah yang paling benar dalam keragaman tafsir itu. Tak seorang pun yang dapat mengatakan bahwa tafsirnyalah yang paling benar karena setelah Muhammad wafat, tidak ada yang sanggup berkomunikasi langsung dengan Tuhan.

Kondisi ini, di satu sisi telah memberikan keuntungan bagi umat Islam sebab masyarakat Muslim dalam keragaman waktu dan tempat dapat melakukan interpretasi untuk membumikan Alquran sesuai dengan tuntutan zaman dan tempat. Tetapi di sisi lain, kondisi ini dapat pula merugikan sebab masyarakat Muslim, selain akan merasa lebih suka memilih tafsir yang telah mapan, juga terdapat dugaan kuat bahwa keragaman pandangan itu dapat melahirkan pandangan-pandangan yang parsial dan sempit dalam memahami Alquran. Faktornya bisa karena *shu'ubiyyah* maupun karena terbelenggu oleh pemikiran para ahli tafsir sebelumnya (Hidayat, 1991:1). Lebih mengkhawatirkan lagi jika umat Islam meyakini bahwa hasil penafsiran terhadap Alquran yang dilakukan oleh para ulama terdahulu berkedudukan sama dengan Alquran itu sendiri.

Dalam konteks ini, wajar pula jika muncul berbagai aliran dalam bidang kajian keislaman, termasuk yang mungkin dapat menimbulkan perbedaan adalah model tafsir terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan pelaksanaan kependidikan Islam. Ada sekelompok masyarakat yang meyakini bahwa pola tafsir yang paling baik adalah tafsir ayat dengan ayat, atau tafsir ayat dengan hadis nabi, serendah-rendahnya adalah mencari legitimasi dari perilaku sahabat dan *tabiin* (*tafsîr bi al-ma'thûr*). Namun, ada pula pola penafsiran yang lebih

cenderung kontekstual dalam memahami ayat dan “cenderung abai” menggunakan pola yang pertama. Pola tafsir yang demikian itu pada perkembangan selanjutnya lebih dikenal dengan istilah *tafsîr bi al-ra’y*.

Baik *tafsîr bi al-ma’thûr* maupun *tafsîr bi al-ra’y*, dalam perkembangan selanjutnya telah mengisi dua pembelahan wacana masyarakat, seolah-olah telah menjadi takdir Tuhan di mana masyarakat dibelah ke dalam kutub yang sangat berbeda., yaitu kutub Makkiyyah dan kutub Madaniyyah. Dua corak ini menampilkan konfigurasi yang berbeda. Alquran sendiri merespons perbedaan itu dengan menampilkan wacana yang berbeda pula. Perbedaan itu terletak, baik dalam konteks substansi maupun tekniknnya. Teks-teks suci Makkiyyah cenderung “menghentak” meskipun pendek-pendek, tetapi padat dan tegas. Persoalannya pun lebih banyak membincangkan substansi, seperti keimanan, ketauhidan, kemusyrikan, dan kezaliman dengan keharusan menampilkan sisi keadilan. Sementara itu, ayat-ayat Madaniyyah lebih cenderung menyangkut kehidupan sosial, lembut dan rinci karena kandungannya lebih bertitik tolak pada dimensi syari’ah Islam, termasuk hal-hal yang menyangkut kependidikan.

URGENSI KAJIAN HERMENEUTIKA DALAM PENDIDIKAN ISLAM

Kajian hermeneutik terhadap ayat-ayat Alquran, jika dikaitkan dengan kajian pendidikan Islam, setidaknya akan mewakili lima persoalan penting, yaitu:

Pertama, pendidikan Islam selama ini selalu bersandar pada Alquran dan sunah nabi sebagai rujukan. Kondisi ini mengharuskan adanya aktualisasi diri dalam konteks kekinian sebab disadari sepenuhnya bahwa Alquran memiliki muatan sosiologis—sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya—yang karenanya upaya kontekstualisasi pesan moral Alquran dan sunah nabi dalam membangun keterampilan dan moral masyarakat mestinya bertitik-tolak dari suasana dan nuansa yang dinamis karena mempertimbangkan dimensi sosiologis yang terjadi pada konteks kekinian.

Sabda nabi yang menyebutkan bahwa didiklah anak-anakmu untuk kepentingan masa depan mereka, yaitu agar karakter mereka

sesuai dengan karakter masyarakat tempat mereka akan berkembang. Hal ini memberikan inspirasi bahwa modernisasi dalam berbagai bentuk kependidikan menjadi syarat dalam pelaksanaan pendidikan dimaksud melalui pemahaman dan pemaknaan yang mendalam terhadap ayat-ayat Alquran.

Kedua, Alquran telah menunjukkan suasana yang berbeda dalam menatap kondisi sosiologis masyarakat Arab dan Madinah. Alquran menunjukkan diri dari yang semula “keras” bergerak ke arah yang lebih lembut. “Hentakan Vulkanik” Mekah yang berorientasi pada akidah dan akhlak menjadi basis utama pelaksanaan pendidikan Islam. Alasannya ialah karena dalam perspektif pendidikan Islam, ilmu menjadi tidak berguna jika secara fungsional tidak memberi manfaat bagi kemanusiaan. Dengan demikian, pendidikan Islam membawa dua pesan, yaitu keimanan dan keterampilan Keimanan diarahkan kepada sikap ketuhanan yang bergerak ke wilayah yang lebih operasional dalam menerjemahkan pesan moral keislaman.

Ketiga, pesan moral Alquran dan sunah yang bermula dari bahasa lisan (bersifat terbuka dan dinamis) ke bahasa tulisan (yang biasanya tertutup—di mana kini kita berada dalam posisi yang kedua—secara tidak langsung, mengharuskan kalangan terdidik Muslim untuk mengejawantahkan pesan moral Alquran dimaksud dalam suasana kebatinan yang dialogis sesuai dengan tuntutan Alquran. Artinya, jika pendidikan Islam berdasarkan Alquran dan sunah, bagaimanakah pendidikan Islam melakukan dialog dengan Alquran. Dengan sikap dan sifatnya yang dialogis itu, dapat ditanamkan nilai-nilai universal yang terkandung dalam Alquran. Ajaran Alquran tentang kejujuran, keadilan, etika sosial, dan berbagai perenungan kemanusiaan lainnya, seharusnya dijadikan bahan dialog kemanusiaan kontemporer.

Keeempat, sebagai tindak lanjut dari itu semua, konsep Alquran yang sering disebut *sā'ālih li kulli zamān wa makān*, memberi isyarat adanya kontekstualisasi yang tidak akan mengganggu kredibilitas Alquran sebagai rujukan hukum Islam, termasuk pendidikan Islam. Maksudnya, pendidikan Islam seharusnya tidak terjebak dalam romantisme dan fragmentasi sejarah masa lalu yang kering akan nilai-nilai *up-to-date*-nya. Melalui pengkajian ini diharapkan pemahaman baru terhadap Alquran dapat lebih baik.

Kelima, hermeneutika mensyaratkan terjadinya perbedaan penafsiran dalam memahami ayat-ayat Alquran, termasuk bilamana ayat-ayat itu terkait dengan masalah kependidikan. Asumsinya, tidak ada orang yang secara benar persis memahami benar apa yang dimaksud Tuhan dalam ayat-ayat Alquran. Dalam konteks ini, pendidikan Islam seharusnya menawarkan prinsip persamaan dalam perbedaan (toleransi) dan memahami perbedaan sebagai bagian dari sejarah hidup manusia.

PENUTUP

Dari uraian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa strategi yang tepat untuk dikembangkan dalam pengembangan pendidikan Islam adalah membongkar aspek teologis umat di mana persoalan pengembangan pendidikan sama wajibnya—dengan misalnya membangun masjid— untuk dikembangkan di kalangan umat Islam. Dengan prinsip ini, pendidikan Islam dituntut mengembangkan prinsip kebhinnekaan. Selain itu, perlu dilakukan transformasi manajemen pendidikan Islam yang bukan hanya profesional dalam setiap lini dan unit lembaga kependidikan, tetapi juga mempertimbangkan aspek perbedaan ideologi dan ras.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zayd. Nasr Hamid. "Qur'anic Studies on the Eve of the 21" Century (ISIM: Newsletter no. 01, 1998).
- _____. *Al-Nas* □ *al-Sult* □ *ah al-Haqiqah*. 1995. Beirut: Markâz al-Thaqâfî al-'Arabî.
- _____. *Tekstualitas Alquran dalam Islam* lib @ Com, 17 Februari 2002
- Arkoun, Mohammed. 1987. *Al-Fikr al-Islâmî: Qira'ah 'Ilmiyyah*. Beirut: Markaz al-Anma al-Qawmî.
- Ash-Shiddieqy, TM. Hasbi, dkk. 1978. *Alquran dan Terjemahnya*. Jakarta: Departemen Agama.
- Crapanzano, Vinsent. 1992. *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire*. Canada: Harvard University Press.
- Gadamer, Hans George. 1986. *Hermeneutik I: Wahrheit und Method*. Tübingen: J.C.B Mohr.
- Hidayat, Komarudin. 1991. *Pengantar Studi Alquran: Memahami Alquran Secara Utuh*. Jakarta: Paramadina.
- _____. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Heumeneutik* Jakarta: Paramadina.

- Kleden, Ignas. 1996. *Pemberontakan terhadap Narasi Besar dalam Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*. Bandung: Mizan
- Ma'arif, M. Syafi'i. 1994. *Fazlur Rahman, Alquran dan Pemikiran Islam dalam Pengantar Buku Islam*. Terjemahan oleh Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1989. *Knowledge and the Sacred*. USA: The University Press.
- Rahman, Fazlur. 1995. Divine Revelation and the Prophet. *Hamdard Islamicus*. I (2).
- _____.1997. *Islam*. Cet ke-3. Terjemahan oleh Ahsin Mohammad. Pustaka: Bandung.
- Ricoeur, Paul. 1984. *Hermeneutics and the Human Sciences*. New York: Cambridge University Press.
- Shihab, M. Quraish. 1992. *Membumikan Alquran*. Bandung: Mizan.
- _____.1996. *Wawasan Alquran: Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan.