

TEKNIK INTERPRETASI TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL

Oleh

Muh. Zuhri Abu Nawas
dosen tetap IAIN Palopo
zuhri_abunawas@iainpalopo.ac.id

ABSTRAK

Al-Qur'an merupakan teks suci yang secara historis sudah mapan, sementara pemahaman maknanya merupakan produk ijtihad manusia dalam memberikan intepretasi untuk menemukan maknanya. Karena itu, wajar apabila interpretasi terhadap teks yang termuat dalam al-Qur'an terjadi perbedaan antara seorang penafsir dengan penafsir lainnya. Dalam menafsirkan al-Qur'an dikenal dua teknik interpretasi; tekstual dan kontekstual. Kedua teknik interpretasi ini memiliki fokus yang berbeda dalam menganalisis teks al-Qur'an. Teknik interpretasi tekstual lebih terfokus pada teks "apa adanya teks", sedang kontekstual selain memperhatikan teks juga mempertimbangkan unsur konteks yang melingkupi teks tersebut. Teknik interpretasi tekstual, bila ditinjau dari sisi etimologisnya, adalah cara penafsiran yang berdasarkan teks atau naskah dan teknik interpretasi kontekstual adalah cara penafsiran yang mempertimbangkan konteks yang melingkupi suatu teks.

Kata-kata kunci: teknik, interpretasi, tekstual dan kontekstual.

ABSTRACT

Al-qur' an is a sacred text of established historically , while knowledge is the product ijtihad man in giving intepretasi to find the interpretation of it . Therefore , plausible if interpretation of a text that is contained in an al-quran differences between an interpreter of with other interpreters of . In interpreting it an known two textual interpretation technique and contextual . This interpretation was having second technique different focal al-quran text in the following analysis of an. The technique of textual interpretation more focused pada text ' teks' them as they are and was also taken into consideration other than see contextual text the context element which accounted for the text. The technique of textual interpretation , when viewed from the side of etimologisnya , is the way an interpretation of the based on a text or manuscript and techniques kontekstual interpretation is the way the interpretation of that takes into account the context of which accounted for a text .

Keywords: technique, interpretation, textual and contextual.

Pendahuluan

Meminjam istilah Komaruddin Hidayat, bahwa bahasa agama secara historis antropologis adalah bahasa manusia, tetapi secara teologis di dalamnya memuat kalam ilahi yang bersifat transhistoris, atau metahistoris.¹ Bahwa apa yang disebut dengan kitab suci, sebut saja al-Qur'an, sesungguhnya adalah *kalamullah* yang diturunkan dengan menggunakan "bahasa langit", tentunya dengan substansi isi, makna dan bahasa yang bernilai tinggi sebagai medianya. Ia merupakan transformasi iradhah Allah, yang dikehendaki, untuk dapat direalisasikan dalam kehidupan nyata umat manusia.

Harus diakui bahwa al-Qur'an merupakan teks suci yang secara historis sudah mapan, sementara pemahaman maknanya merupakan produk ijtihad manusia dalam memberikan interpretasi untuk menemukan maknanya. Karena itu, wajar apabila interpretasi terhadap teks yang termuat dalam al-Qur'an terjadi

perbedaan antara seorang penafsir dengan penafsir lainnya.

Hal tersebut sejalan dengan ungkapan yang menyatakan bahwa al-Qur'an bak intan permata yang tiap sisinya memancarkan cahaya yang berbeda dengan yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Hal ini mengindikasikan bahwa interpretasi terhadap teks al-Qur'an tergantung dari karakter sosio-kultural dan *background* keilmuan penafsirnya serta, tentu saja, pilihan teknik interpretasi yang digunakan.

Secara umum dikenal dua teknik interpretasi; yaitu teknik interpretasi tekstual dan teknik interpretasi kontekstual. Kedua teknik interpretasi ini memiliki fokus yang berbeda dalam menganalisis teks al-Qur'an. Teknik interpretasi tekstual lebih terfokus pada teks "apa adanya teks", sedang teknik interpretasi kontekstual selain memperhatikan teks juga mempertimbangkan unsur konteks yang melingkupi teks tersebut.

¹Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 82.

Teknik Interpretasi Teksual Dan Kontekstual

A. Pengertian

Kata “teknik” dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia berarti cara sistematis mengerjakan sesuatu.² Adapun kata “interpretasi”, yang disadur dari bahasa Inggris *interpretation*, berarti pemberian kesan, pendapat, atau pandangan teoritis terhadap sesuatu; tafsiran.³

Kata “teksual” berasal dari Bahasa Inggris *textual* yang berarti *relating to a topic; found in or relating to the main body of a book or essay*, (berkenaan dengan topik; berdasarkan teks atau naskah).⁴

Sedangkan kata “kontekstual” berasal dari kata *contextual (context)* yang berarti: *the part of a written discourse in which a certain word, necessary to point the meaning as (bagian suatu uraian atau kalimat yang*

dapat mendukung atau menambah kejelasan makna; penting untuk menunjukkan makna).⁵

Jadi dapat disimpulkan bahwa teknik interpretasi teksual, bila ditinjau dari sisi etimologisnya, adalah cara penafsiran yang berdasarkan teks atau naskah dan teknik interpretasi kontekstual adalah cara penafsiran yang mempertimbangkan konteks yang melingkupi suatu teks.

Berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an, Muin Salim mengungkapkan bahwa yang dimaksud dengan teknik interpretasi teksual adalah menafsirkan teks-teks al-Qur'an dengan menggunakan teks-teks al-Qur'an sendiri ataupun dengan hadis Nabi saw. Dasar penggunaan teknik ini, menurutnya, adalah penegasan al-Qur'an bahwa ia berfungsi sebagai penjelasan terhadap dirinya sendiri dan tegas Nabi sebagai *mubayyin* terhadap al-Qur'an.⁶

²Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi II (Cet. VII; Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 1024

³*Ibid.*, h. 384

⁴C. Ralph Taylor, *Webster's World University Dictionary*, (Washington, D.C.: Publisher Company, INC 1965), h. 1034. Lihat juga Peter Salim, *The Contemporary English-*

Indonesian Dictionary (Cet. VII; Jakarta : Modern English Press, 1996), h. 2031.

⁵C. Ralph Taylor, *op. cit.*, h. 224. Lihat juga Depart. Pendidikan dan Kebudayaan, *op. cit.*, h. 458.

⁶Untuk lebih jelasnya mengenai hal ini lihat Abd. Muin Salim, "Metodologi Tafsir: sebuah Rekonstruksi Epistemologis: Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu". Disampaikan di hadapan *Rapat Senat Luar*

Pengertian yang diajukan oleh Muin Salim, sepintas, cenderung kepada pengertian tekstual sebagai sebuah konsep yang berbeda dengan konsep tekstual yang sering digandengkan dengan kontekstual. Ia lebih memahami tekstual dengan penafsiran teks dengan teks, baik teks al-Qur'an maupun teks hadis,⁷ atau lebih dikenal dengan *tafsir bi al-ma'tsur*.⁸ Akan tetapi, menurut hemat penulis, bila dianalisa lebih jauh maka konsep tekstual versi Muin Salim tersebut "memiliki kesamaan", bila tidak ingin dikatakan sama, dengan konsep yang dikenal selama ini.

Teknik interpretasi tekstual yang pada umumnya dipahami adalah memahami teks seperti "apa adanya teks", dipahami sesuai dengan yang tersurat. Ketika teks al-Qur'an menjelaskan dirinya sendiri tanpa harus memperhatikan unsur yang

melingkupinya, maka teks tersebut dipahami tekstual. Di sinilah letak kesamaan konsep tekstual versi Muin Salim dengan konsep tekstual yang dipahami selama ini.

Teknik interpretasi kontekstual adalah cara memahami al-Qur'an dengan mempertimbangkan unsur-unsur yang ada di luar teks atau yang melingkupi teks.

Dari pengertian di atas, muncul sebuah pertanyaan mengenai ayat-ayat apa saja yang dapat dipahami secara tekstual dan ayat-ayat apa saja yang harus dipahami kontekstual. Jawaban dari pertanyaan ini dapat ditemukan dalam konsep *qath'iy-zhanniy*.

B. Seputar Konsep *Qath'iy-Zhanniy*

1. Konsepsi *Qath'iy-Zhanniy* di Era Klasik

Konsep *qath'iy-zhanniy* merupakan teori pokok yang

Biasa IAIN Alauddin Ujung Pandang, Tanggal 26 April 1999, h. 33.

⁷Selain pembagian teknik interpretasi yang disebutkan di atas ada pula yang membagi teknik interpretasi ke dalam tiga bagian; yaitu teknik interpretasi tekstual, teknik interpretasi kontekstual dan teknik interpretasi inter tekstual. Berdasarkan pembagian ini pengertian yang diajukan oleh Muin Salim lebih mengarah kepada pengertian teknik interpretasi inter tekstual, menafsirkan teks dengan teks.

⁸Al-Qaththan dalam *Mabahitsnya* menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *tafsir bi al-ma'tsur* ialah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, dengan sunnah karna ia berfungsi menjelaskan Kitabullah, dengan perkataan sahabat karena merekalah yang paling mengetahui Kitabullah, atau dengan apa yang dikatakan tokoh-tokoh tabi'in karena pada umumnya mereka yang menerimanya dari para sahabat. Manna Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, (Cet. III; t.t.: Mansyurat al-'Ashr al-Hadis, 1973), h. 347.

dikembangkan ulama untuk memahami teks al-Qur'an dan hadis dalam rangka penalaran fiqh. *Qath'iyzhanniy* sebagai istilah tidak terdapat dalam al-Qur'an maupun hadis. Dengan demikian, kategorisasi ini adalah konsep para ulama fiqh. Teori ini tidak pernah digugat karna keserupaannya yang kuat dengan kategori *muhkam-mutasyabih*⁹ yang diintrodusir oleh al-Qur'an. Keduanya sama-sama berangkat dari sudut semantic (bahasa), bukan ide (substansi). Bedanya, *qath'iy-zhanniy* digunakan untuk memahami ayat-ayat hukum, sedangkan *muhkam-mutasyabih* untuk ayat-ayat non hukum.¹⁰

Sebagai suatu konsep, Para ulama dalam mendefinisikan *qath'iy-zhanniy* memakai dua sudut pandang, yaitu segi *dalalah* (penunjukan) dengan segi *wurud* (kedatangan) suatu dalil. Dari dua sudut pandang ini, maka dikenal adanya *qath'iy al-wurud* dan *zhanniy al-*

wurud, juga *qath'iy al-dalalah* dan *zhanniy al-dalalah*. Semua kategori ini dipergunakan untuk konsep analisis dalam memahami al-Qur'an dan hadis.¹¹

Kategorisasi ini merupakan kunci pembuka bagi seluruh bangunan pemahaman terhadap wahyu, yang berarti pemahaman terhadap agama secara keseluruhan.¹² Sebelum ulama menentukan sikapnya terhadap suatu dalil, maka yang dilihat terlebih dahulu adalah apakah dalil itu *qath'iy* atau *zhanniy*. Bila *qath'iy* berarti dijalankan apa adanya, dan bila *zhanniy* berarti dilakukan analisis lebih jauh sesuai dengan "kebutuhan".

Konsep yang populer dari konsep *qath'iy-zhanniy* sampai saat ini mengatakan *qath'iy al-wurud* adalah dalil yang dari segi datangnya memberikan keyakinan akan kebenarannya, tanpa ada perbedaan pendapat lagi tentang kebenaran kedatangannya tersebut. *Zhanniy al-wurud*

⁹Ayat *muhkam* dapat dipahami sebagai yang jelas benar yang tidak memerlukan takwil, sama halnya ayat *mutasyabih* dapat dipahami sebagai yang samar yang membutuhkan takwil. Nasr Hamad Abu Zaid, *Mafhum al-Nas: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dengan judul *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an* (Cet. I; Yogyakarta: I.KiS, 2001), h. 239. lihat juga penjelasan dalam Manna Khalil al-Qaththan, *op. cit.*, h.214-220.

¹⁰Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Iqbal Abdul Rauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998), h. 182.

¹¹Taufiq Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual at-Qur'an*, (Cet. IV; Bandung:- Mizan, 1994), h. 30-31.

¹²Masdar F. Mas'udi, *loc. cit.*

adalah dalil yang dari segi kebenaran kedatangannya tidak memberikan keyakinan akan kebenaran kedatangannya. *Qath'iy al-wurud*, adalah dalil yang dari segi penunjukannya atas hukum mempunyai makna tunggal, sedang *zhanniy al-dalalah* adalah dalil yang memiliki banyak makna.¹³ Atas dasar konsep yang demikian, maka al-Qur'an dari segi kedatangannya adalah *qath'iy*, sedang dari penunjukannya atas hukum bisa *qath'iy* dan bisa *zhanniy*.

Tidak ada catatan yang pasti sejak kapan konsep ini diformulasikan secara tegas. Imam Syafi'i dalam *al-Risalahnya* belum menggunakan kedua istilah ini. Ia menggunakan istilah *al-bayan*, *zahir*, *mafhum*, dan lain-lain. Penalaran para sahabatpun belum ada petunjuk bahwa mereka telah menggunakan konsep ini dalam penalaran fiqh mereka. Karenanya, ada yang menganggap konsep ini berkembang sesudah masa empat imam mazhab.¹⁴

Berbeda dengan pendapat di atas, menurut penelitian Shalabiy, benih pembagian ini telah ada sejak mass *khulafa al-rasyidun* dan sahabat besar, yaitu sejak wafatnya Rasul, (II H) sampai pertengahan abad IV H. Di masa para sahabat itu telah berkembang pemikiran tentang kepastian dan ketidakpastian, ketika memperdebatkan *khabar wahid* (tunggal), apakah menghasilkan kepastian atau tidak. Terbukti Ali pernah berkata, "Perkataan satu orang pasti aku tolak, kecuali orang itu Abu Bakar Sidiq". Dalam hal ini, Ali telah mengakui dan memastikan kebenaran *khabar wahid* dari Abu Bakar, yang hanya seorang.¹⁵ Pendapat Shalabiy ini, lebih banyak didukung oleh fakta historis daripada pendapat pertama. Walaupun demikian, pemikiran *qath'iy-zhanniy* pada masa sahabat belum berbentuk suatu konsepsi yang formal dan tegas sebagaimana pada periode sebelumnya.

Dalam periode Syafi'i (767-820 M), benih pemikiran *qath'iy-zhanniy*

¹³Abd al-Wahab al-Khallaf (Khallaf), *Ilm Ushul al-Fiqh* (Cet. XII; Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), h. 34-35.

¹⁴Muhyar Fanani "Sejarah Perkembangan Konsep Qath'iy-Zhanniy: Perdebatan Ulama tentang Kepastian

dan Ketidakpastian dalil Syari'at dalam *Al-Jami'ah*, Vol. 39 No. 2 Juli-Desember, h. 440-441

¹⁵*Ibid.*, h. 441.

juga telah ada. Bahkan ada yang berpendapat Syafi'ilah orang pertama yang menggagas konsep *qath'iy-zhanniy* itu, walaupun ia belum mempunyai istilah khusus untuk menampung konsep tersebut. Pendapat ini didukung oleh bukti-bukti yang akurat.

Dalam *al-Risalah*, Syafi'i menggambarkan ide tentang *qath'iy-zhanniy* pada dua tempat; *pertama*, ketika menjelaskan pengetahuan hukum yang diperoleh berdasarkan *khobar ahad*; dan *kedua*, ketika menjelaskan otoritas *qiyas*. *Khobar ahad* menurutnya tidak menghasilkan kepastian (*ihatah*), sebagaimana kepastian yang dihasilkan oleh *nashsh* al-Qur'an dan *khobar mutawatir*.¹⁶ Dalil yang berupa al-Qur'an dan sunnah yang diriwayatkan secara mutawatir menghasilkan kebenaran lahir batin, sedangkan dalil yang berupa *khobar ahad* menghasilkan kebenaran pads lahirnya saja, seperti kebenaran yang disimpulkan oleh hakim berdasarkan adanya

¹⁶Muhammad ibn Idris al-Syafi'iy (al-Syafi'iy), *Al-Risalah* edisi Ahmad Muhammad Syakir (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t, th.), h. 460-461.

¹⁷*Ibid.*, h. 477-483.

¹⁸Muhyar Fanani, *op. cit.*, h. 442.

keterangan saksi yang mungkin saja berbohong dan juga kebenaran *qiyas*.¹⁷

Lebih jauh menurut Syafi'i, *dalalah* al-Qur'an dan hadis itu bertingkat-tingkat. *Dalalah* itu memiliki kedudukan berbeda-beda dalam *istidlal*. Ayat yang *sarih* (jelas) dalam al-Qur'an tidak menerima takwil. Ketika para ulama periode Syafi'i banyak berdebat tentang *khobar ahad*, apakah *zhanniy* atau *qath'iy*, Syafi'i mengambil sikap bahwa *khobar ahad* itu *zhanniy* tapi bisa sebagai hujjah. Salah satu alasannya adalah mengikuti contoh Rasulullah dan tindakan para sahabat. Rasul walaupun seorang diri (*khobar ahad*), tetapi para sahabat meyakini kebenaran risalahnya.¹⁸ Jadi, Syafi'i adalah sarjana pertama yang mengakui keabsahan *khobar ahad*.¹⁹ Benih pemikiran *qath'iy zhanniy* ini kemudian berkembang di tangan ulama-ulama periode selanjutnya.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pencetus utama konsep ini adalah Imam Syafi'i (w. 204

¹⁹Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Agah Gamadi, *et al* dengan judul *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Pustaka, 1984), h. 111-112 dan 121

H/820 M). Walaupun demikian, benih dari konsep ini telah ada sejak masa *al-khula'a al-rasyidun*. Konsep ini kemudian dikembangkan oleh para ulama sesudah Syafi'i dan mencapai wujudnya yang lebih tegas di tangan Imam al-Haramain (w.478 H/ 1085 M), walaupun ia belum menggunakan istilah *qath'iy-zhanniy*. Isilah *qath'iy-zhanniy* baru dipopulerkan oleh ulama ushul *mutaakhkhir* seperti Ab. 'Aziz al-Bukhariy (w. 730 H/ 1330 M) dan Kamal ibn Hamam (w. 861 H/1457 M).²⁰

Telah disebutkan sebelumnya, bahwa teori *qath'iy-zhanniy* terdiri dari *wurud* dan *dalalah*. Berkaitan dengan *wurud*, walaupun terjadi perdebatan,²¹ mayoritas ulama berpendapat bahwa yang *qath'iy al-wurud* adalah al-Qur'an dan sunnah mutawatir sedang yang *zhanniy al-wurud* adalah *khavar ahad* dan *qiy'as*. *Qath'iy dalalah* adalah *nash* yang hanya bermakna tunggal dan yang *zhanniy al-dalalah* adalah *nash* yang bermakna lebih dari satu. Menurut al-

Qarafiyy, *khavar wahid* itu hanya menghasilkan *zhann* (persangkaan). Imam al-Haramain juga berpendapat sebagaimana al-Qarafiyy, meskipun Imam Syafi'iy yang menjadi panutan Imam al-Haramain mengabsahkan *khavar wahid*. Bagi Syafi'iy, Abu Hanifah, Ahmad, dan Ibn Thaimiyah, *khavar wahid* berubah memberikan kepastian (boleh dibuat pegangan), jika memenuhi syarat. Persyaratan yang mereka ajukan yakni ulama apabila ulama sepakat dan menerima untuk melaksanakannya. Jika tidak, maka tetap dianggap *zhanniy*. Namun demikian, baik yang berpendapat *khavar wahid* itu menghasilkan *qath'iy* atau sebaliknya, telah sepakat bahwa *khavar wahid* wajib diamalkan.²² Sebab apabila tidak, maka ada kejadian yang kosong dari hukum. Imam al-Haramain misalnya, menganggap *khavar wahid* itu wajib diamalkan, meskipun menurutnya hanya menghasilkan *zhann* tapi pengamalannya telah ditunjukkan oleh Nabi dan *ijma'* sahabat.²³

²⁰Muhyar Fanani, *op.cit.*, h. 444

²¹Perdebatan seputar *qath'iy-zhanniy al-dalalah* dapat dilihat lebih jauh dalam *Ibid.*, 449-450.

²²Alasan yang mereka pegang adalah QS. al-Hujurat (49): 6 dan QS. al-Taubah (9): 122.

²³Muhyar Fanani, *loc. cit.*

Dalam hal *qath'iy-zhanniy dalalah*, perdebatan juga sering terjadi. Di kalangan ulama klasik perdebatan itu bukan terletak pada konsepsi *qath'iy-zhanniy*, tapi terletak pada dalil mana yang dianggap *qath'iy-zhanniy*, yang populer adalah sebagaimana yang dinyatakan, antara lain, Wahab Khallaf.²⁴ Baginya *qath'iy al-dalalah* nash yang hanya mengandung satu makna dan tidak menerima takwil. Sedangkan *zhanniy al-dalalah* adalah nash yang mengandung makna lebih dari satu dan bisa menerima takwil.

Dalam aplikasi konsep yang populer itu, para ulama berselisih pendapat. Misalnya antara *jumhur* yang terdiri dari Syafi'i, Maliki, Hambali dan sebagian Hanafiyah di satu sisi dan mayoritas ulama Hanafiyah di sisi lain. Bagi *jumhur 'am* itu *zhanniy*, sehingga ada motto: "*ma min 'amin illa khushshisha*" (tidak ada *'am* kecuali ditakhshish oleh dalil yang terperinci).²⁵ Sedangkan bagi mayoritas ulama Hanafiyah, dalil *'am* itu *qath'iy* selama

belum diikuti *takhshish*, tapi bila telah ada *takhshish*, maka dianggap *zhanniy*.²⁶

Pendapat yang berbeda dari kedua kelompok ulama tersebut berdampak pada hukum yang mereka tetapkan. Bagi *jumhur*, dalil *'am* itu bisa ditakhshish dengan *khavar ahad* atau *qiyas* sebab dalil *'am* itu *zhanniy*. *Zhanniy* boleh ditakhshish dengan *zhanniy*. Sehingga pemotongan tangan bagi pencuri harus mencapai seperempat dinar yang dinyatakan oleh *khavar ahad*, demikian pula hak kewarisan anak akan gugur apabila ia membunuh, yang dinyatakan oleh *khavar ahad* juga. Akan tetapi bagi ulama Hanafiyah yang *'am* itulah yang dilaksanakan. Berapapun besarnya pencurian, maka si pencuri harus dipotong. Membunuh tidak membatalkan hak kewarisan. Bagi ulama Malikiyah agak lain, *khavar ahad* baru bisa mentakhshish dalil *'am*, bila *daid 'am* itu berlawanan dengan amal ahli Madinah.²⁷ Walaupun para ulama berselisih tentang aplikasi *qath'iy al-dalalah* pada dalil *'am*,

²⁴Khallaf, *op. cit.*, h. 34-35.

²⁵Menurut riwayat, motto ini pertamakali dimunculkan oleh Ibn Abbas. Ibn Abbas mengatakan, "tidak ada *'am* kecuali ditakhshish". Lihat al-Syatibiy, *Al-Muwafaqat*, edisi

Abd Allah Daraz (Mesir: Mathba'ah al-Rahmazu-yah, t. th.), juz 11, h. 88.

²⁶Muhyar Fanani, *op. cit.*, h. 451.

²⁷*Ibid.*

tetapi mereka sepakat tentang *qath'iy al-dalalah* pada dalil *khassh*. Para ulama sepakat bahwa *dalil khassh* itu adalah *qath'iy al-dalalah*.

2. Konsep *Qath'iy-Zhanniy* di Era Modern

Pada era klasik konsepsi terhadap teori *qath'iy-zhanniy* tidak pernah digugat, karena keserupaannya yang kuat dengan kategori *muhkam-mutasyabih* yang diintrodusir langsung dari al-Qur'an Akan tetapi di era modern ini konsep dari teori ini telah mulai digugat.

Masdar F. Mas'udi menganggap konsep yang ada dari konsep ini hanya berpijak pada teks (simbol) bukan pada substansi dari satu ayat. Konsekuensinya adalah kekakuan dan tidak bisa operasional dalam era modern. Seharusnya, konsepsi itu harus berpijak pada substansi yang dikandung oleh ayat. Dengan demikian yang *qath'iy* adalah ayat yang berisi prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal. Seperti ayat yang menunjukkan keesaan Tuhan, keadilan, persamaan lahir dasar kemanusiaan,

kesetaraan manusia, hukum kebebasan beragama, atau berkeyakinan, dan musyawarah. Sedangkan yang *zhanniy* adalah yang membicarakan tentang ontologi dan aksiologi dari nilai dasar yang universal, seperti ayat tentang potong tangan atas pencuri.²⁸

Sarah dengan Masdar, Kassim Ahmad dari Malaysia juga menggugat konsep tersebut. Kassim membalik konsep yang telah dikenal sebelumnya di kalangan umat Islam. Bagi Kassim, ayat yang *mufassar* yang terperinci itu hanya merupakan contoh penerapan sezaman yang bisa saja berubah. Yang menjadi dasar pokok adalah ayat mujmal. Misalnya dalam kasus waris, ayat yang menyatakan wanita dan laki-laki mendapat bagian dari peninggalan orang tua dan kerabat mereka (QS. al-Nisa [4]: 7) adalah prinsip umum. Sedang ayat bahwa bagian wanita separuh dari bagian laki-laki (QS. al-Nisa [4]: 11-12) adalah contoh penerapan pada waktu itu terhadap prinsip umum.²⁹ Jadi Kassim Ahmad ingin membalikkan konsepsi yang telah dikenal sebelumnya, sehingga ayat

²⁸*Ibid.*,h. 452

²⁹*Ibid.*,h. 453

mufassar tidak *qath'iy* dan yang *qath'iy* adalah ayat *mujmal*.

Subtansi pemikiran Kassim ini sangat mirip dengan pemikiran Mahmud Muhammad Thaha, seorang pemikir Sudan, yang menyatakan bahwa seharusnya umat Islam di zaman modern ini menjalankan ayat-ayat umum yang berupa ayat-ayat Makkiah dan "meninggalkan" ayat-ayat khusus, ayat-ayat Madaniyah. Alasan Thaha adalah karena ayat-ayat Makkiah itulah prinsip-prinsip pokok ajaran Islam. Pada abad ke-7 M. ayat itu terlalu maju untuk dijalankan di masa itu. Oleh karena itu masyarakat Mekah menolaknya. Kemudian Allah menyuruh Nabi untuk hijrah ke Madinah dan menurunkan ayat-ayat yang lebih terperinci dan *applicable* untuk ukuran saat itu. Jadi ayat-ayat Madaniyah hanya contoh pelaksanaan ayat-ayat pokok, ayat-ayat Makkiah. Lanjut Thaha, saat ini situasi manusia sudah canggih, maka sudah merupakan masa yang cocok untuk

³⁰Pendapat Thaha Husain ini tertuang dalam bukunya *al-Risalah al-Tsaniyah min al-Islam* yang kemudian diterjemahkan oleh muridnya Abdullahi Ahmed al-Na'im ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Second Message of Islam*. Buku ini diterbitkan pertamakali pada tahun 1987. karya iri dan pemikiran. Thaha pada umumnya, disajikan dalam istilah al-Na'im "tafsir modern dan evolusioner terhadap al-Qur'an". Lihat pengantar LKiS dalam Abdullahi Ahmed al-Naim, *Toward*

melaksanakan ayat-ayat Makkiah dan sebaliknya menunda pelaksanaan ayat-ayat Madaniyah. Tema-tema pokok ayat-ayat Makkiah, seperti egalitarianisme antar sesama manusia, harus dijunjung tinggi.³⁰ Pemikiran semacam ini dilanjutkan oleh murid Thaha, Abdullahi Ahmed al-Naim, yang banyak berbicara tentang hukum Islam dan HAM.³¹

Bahkan di era modern ini, tidak hanya konsepsi teori (isi) *qath'iy-zhanniyy* yang digugat, eksistensi dari teori tersebut juga tidak lepas dari gugatan. Taufiq Adnan Amal, menganggap teori itu mencerminkan kebingungan serta kesewenangan ulama dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an. Menurutnya dikotomi itu sangat subjektif dan bergantung pada selera si penafsir. Misalnya, ayat pembunuhan (al-Nina [4]: 92-93) dipandang oleh ulama klasik sebagai solusi khas yang harus diberlakukan sebagai hukum. Sedangkan ayat yang

an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan International dalam Islam* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 1994), h. xi.

³¹Lihat bukunya, *Toward an Islamic Reformation*, yang mendapat tanggapan luas.

lebih umum, yang memandang pembunuhan sebagai kejahatan terhadap kemanusiaan sama sekali tidak pernah diperhatikan. Ajaran-ajaran moral al-Qur'an tentang persamaan, keadilan sosial ekonomi (QS. al-Maidah [5]: 32), telah ditutupi oleh pembahasan-pembahasan mengenai bentuk lahiriyah ayat-ayat *ahkam*.³²

Hampir sama dengan Taufiq, Alyasa Abu Bakar, juga mensinyalir perlunya teori baru. Ketika di Indonesia ramai dengan ide reaktualisasi hukum Islam, yang mengambil contoh ayat waris, sedikit banyak harus berbenturan dengan teori *qath'iy zhanniy* yang telah ada.³³

Gugatan terhadap eksistensi teori ini, nampaknya tidak banyak hasilnya. Hal ini disebabkan karena teori baru itu belum ada dasar epistemologisnya, berbeda dengan konsep *qath'iy-zanniy* yang memiliki basis epistemologis yang kuat. *Qath'iy-zanniy* memilah-milah ayat yang bisa dapat

dipahami sebagaimana adanya dan ayat-ayat yang membutuhkan analisa yang lebih jauh.

Teknik Interpretasi Tekstual - Kontekstual; Contoh Penerapan

Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa al-Quran dari segi *wurudnya* berkualitas *qath'iy*, sedang dari segi *dalalah-nya* ada yang *qath'iy* ada pula yang *zhanniy*. Terlepas dari perdebatan seputar ayat-ayat mana saja yang dapat diklaim sebagai memiliki *dalalah qath'iy* dan atau *zhanniy*, pada umumnya, telah disepakati bahwa ayat-ayat yang *dalalah-nya qath'iy* dapat dipahami tekstual, sedang ayat-ayat yang *dalalah-nya zhanniy* harus dianalisa dengan menggunakan teknik interpretasi kontekstual.

Pada umumnya dipahami bahwa ayat-ayat yang bersifat *qath'iy* adalah teks yang mengandung pengertian tunggal dan "tidak bisa" dipahami dengan makna lain.³⁴ Ayat-ayat seperti ini, misalnya, ayat-ayat

³²Taufiq Adnan Amal, *op.cit.*, h. 30-31.

³³Muhyar Fanani, *op.cit.*, h. 454

³⁴Pada umumnya semua kata dalam bahasa Arab mempunyai makna hakiki dan makna metaforis. Ketika akan menafsirkan ayat al-Qur'an, yang menggunakan bahasa Arab, maka teks ayat tersebut

diperhatikan apakah harus dimaknai dengan maknanya yang hakiki atau harus dimaknai dengan makna metaforisnya. Ada sebuah pendapat yang menyatakan bahwa apabila sebuah kata disandingkan dengan antonimnya, maka kata tersebut harus dimaknai dengan makna hakikinya.

waris, *hudud*, dan *kaffarat*. Contohnya firman Allah dalam surah al Nisa' (4): 11

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ
حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ
فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا
الْثَّوَابُ

Terjemahnya:

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separuh harta...

Contoh lain adalah surah al-Nur/24: 2:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا
مِائَةَ جَلْدَةٍ

Terjemahnya:

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera...

Dalam *Kaffarat Sumpah Allah* berfirman (QS. al-Maidah/51: 89):

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ
وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ
فَكَفَّرْتُمُوهُوَ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ
أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ
أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ
أَيَّامٍ

Terjemahnya:

Maka *kaffarat* (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka *kaffaratnya* puasa tiga hari..."

Bilangan-bilangan dalam ketiga ayat di atas; bagian waris, seratus kali dera bagi orang yang melakukan zina, dan *kaffarat sumpah*, menurut para ulama *ushul fiqh*, mengandung hukum yang *qath'iy* dan tidak bisa dipahami dengan pengertian lain.³⁵

Adapun ayat-ayat yang mengandung hukum *zhanniy* adalah

³⁵Lihat Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1* (cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 32-33

teks dalam al-Qur'an yang mengandung pengertian lebih dari satu dan memungkinkan untuk ditakwilkan.

Contohnya:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Terjemahnya:

wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *quru'*....” (QS. al-Baqarah/2: 228)

Kata *quru* merupakan lafal *musytarak* yang mengandung dua makna, yaitu "suci" dan "haid". Syafi'iyah lebih cenderung mengartikan *quru'* dengan suci sedang kalangan Hanafiyyah lebih cenderung memaknainya dengan haid. Contoh lain adalah firman Allah dalam surah al-Maidah/5: 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Terjemahnya:

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai

siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”

Kata "tangan" dalam ayat ini mengandung kemungkinan yang dimaksudkan adalah tangan kanan atau tangan kiri, disamping itu juga mengandung kemungkinan tangan itu hanya sampai pergelangan tangan saja atau sampai siku. Menurut para ulama ushul fiqh kedua ayat di atas mengandung dalalah yang sifatnya *zhanniy* (relatif).³⁶

Mengomentari ayat ini, dapat dikemukakan bahwa kata yang berarti "potonglah" harus dipahami dengan makna hakikinya bukan makna metaforisnya. Karena tidak ada argumentasi yang dapat membawa kita kepada pemaknaan selain makna hakikinya. Hal ini tentu saja berimbas terhadap penetapan hukum potong tangan bagi para pencuri. Lebih jauh bahwa hukum potong tangan lebih efektif dibanding hukuman yang lain bagi para pencuri. Hukuman ini dapat membendung merajalelanya pencurian di masyarakat.

³⁶*ibid*, h. 33.

Berkaitan dengan persoalan tekstual-kontekstual, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa al-Qur'an tidak memberikan prinsip-prinsip umum dalam jumlah banyak; kebanyakan isi al-Qur'an hanya memberikan jawaban terhadap kasus-kasus hukum tertentu dan kepada isu dalam satu konteks sejarah konkrit. jawaban-jawaban al-Qur'an, menurut Rahman, menyediakan rasio, baik diungkapkan secara eksplisit ataupun implicit. Rasio yang ada di balik jawaban-jawaban tertentu tersebut akan dirumuskan menjadi prinsip umum (general principle).³⁷

Dari pendapat Rahman ini tampak bahwa posisi al-Qur'an pada satu sisi dituntut harus realistis untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat Arab ketika masa pewahyuan sebagai objek wahyu. Namun, di pihak lain, sebagai kitab wahyu yang universal tanpa batas waktu dan tempat, al-Qur'an harus mengandung prinsip-prinsip umum

³⁷Pendapat Rahman ini dikutip oleh Khoiruddin Nasution, "Kontribusi Fazlur Rahman dalam Ushul Fiqh Kontemporer" dalam *Al-Jami'ah*, Vol. 40, No.2, July-Desember, 2002.

agar tetap relevan dengan tuntutan dan kebutuhan sepanjang zaman dan berbagai tempat dan situasi.

Kedua tuntutan ini pada prinsipnya sudah ditemukan dalam al-Qur'an, yakni ada sejumlah ayat yang memuat prinsip-prinsip umum dan jumlahnya tidak terlalu banyak. Demikian juga ada sejumlah ayat yang kasuistik yang khusus menjawab masalah-masalah yang muncul ketika itu, dan jumlahnya mayoritas.

Pembagian nash normative-universal disatu sisi, dengan nash praktis-temporal di sisi lain, pada prinsipnya sama dengan pembagian nash *qath'iy* di satu sisi, dengan nash *zhannly* di sisi lain.

Berdasarkan hal di atas, Rahman mengajukan sebuah teori yang dikenal dengan teori *double movement*³⁸ dan metode sintetik logik. Teori ini berangkat dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an diturunkan dan kembali lagi ke masa kini.³⁹

³⁸Istilah ini dalam bahasa Indonesia dikenal dengan teori bolak-balik. Teori ini: diberlakukan untuk ayat-ayat yang dapat dikontekstualkan

³⁹Teori yang diajukan Rahman ini dipengaruhi oleh model pembacaan hermeneutika yang berkembang di Eropa, khususnya aliran hermeneutika objektif

Metode yang pertama adalah *double movement*. Metode ini diaplikasikan dalam ayat-ayat sosial kemanusiaan, baik berkaitan dengan masalah hukum, politik, ekonomi dan lain lain.⁴⁰ Metode kedua adalah sintetik-logik. Metode ini diaplikasikan dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah teologi, eskatologi dan metafisik.⁴¹

Metode yang ditawarkan Rahman sebenarnya merupakan metode induktif-integratif yang sangat menekankan pentingnya pendekatan sejarah untuk memahami konteks ayat. Hal ini dapat dibenarkan karena dalam memahami al-Qur'an, konteks sejarah memang termasuk salah satu unsur yang sangat urges untuk diketahui. Bahkan dalam beberapa kasus, ayat al-Qur'an tidak dapat dipahami tanpa memahami konteksnya. Contohnya adalah memahami pengharaman *riba*. Al-Qur'an telah menyatakan bahwa *riba* dilarang, tapi dalam ayat tersebut tidak ada definisi khusus tentang *riba* yang dimaksud.

(metodis) yang dirintis oleh Emilio Betti. Untuk lebih jelasnya mengenai hal ini lihat A. Rafiq Zainul Mun'im, "Fazlur Rahman dan Tafsir Kontekstual" dalam *Jurnal Wacana* vol. V.No. 1, Maret 2005, h. 38-40.

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Terjemahnya:

Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan *riba*. (QS. al-Baqarah/2: 275)

Karena itu, konsep *riba* yang dilarang dapat dipahami hanya dengan memahami praktek pinjam-meminjam yang dilakukan oleh masyarakat Arab ketika ayat tersebut diwahyukan.

Contoh penafsiran kontekstual Rahman adalah penafsirannya terhadap ayat poligami. Rahman berpendapat bahwa al-Qur'an memberikan hukum poligami hanya untuk sementara, dan membuat perbaikan terhadapnya, lewat rancangan-rancangan hukum. Secara moral, pada hakikatnya al-Qur'an lebih menuju kepada konsep monogami. Pendapat tersebut dia kemukakan berdasarkan argumen al-Qur'an yang berbunyi:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا

Terjemahnya:

Dan Allah menciptakan kamu dari tanah kemudian dari air mani, kemudian Dia menjadikan kamu

⁴⁰Untuk lebih jelasnya lihat *ibid.*, h. 41-42.

⁴¹Dalam metode sintetik-analogik ini, Rahman membiarkan al-Qur'an berbicara sendiri. *Ibid.*, h. 42.

berpasangan (laki-laki dan perempuan) (QS. Fathir/35:11)

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ
تَذَكَّرُونَ

Terjemahnya:

dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah. (QS. al-Dzariyat/51:49)

Kedua ayat yang menjadi argumentasi Rahman ini juga sejalan dengan firman Allah Swt. yang berbunyi:

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا
تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا
يَعْلَمُونَ

Terjemahnya:

Maha suci Tuhan yang telah menciptakan pasangan-pasangan semuanya, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka maupun dari apa yang tidak mereka ketahui. (QS. Yasin/36:36)

Rahman juga menjelaskan tentang kemustahilan suami untuk berlaku adil terhadap istri-istrinya. Dalam hal ini ia merujuk pada ayat al-Qur'an yang berbunyi:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ
حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا
كَالْمُعَلَّقَةِ

Terjemahnya:

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat Berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. (QS. al-Nisa'/4: 129)

Berdasarkan ayat di atas, Rahman berpendapat bahwa secara jelas al-Qur'an menyatakan suatu kemustahilan mencintai lebih dari seorang wanita dalam cara yang sama. Selanjutnya is menyatakan, bahwa al-Qur'an dalam surah al-Nisa' (4): 3, membenarkan adanya poligami, namun *elan* (dorongan) dasar dari ayat di atas adalah tetap pada monogami.⁴²

Dari penafsiran Rahman mengenai poligami ini, terlihat, upayanya untuk menghindari pemahaman yang parsial terhadap al-Qur'an serta upayanya untuk membawa pada "pikiran yang menciptakannya".

Saat ini kecenderungan untuk mengkontekstualkan pemahaman terhadap

⁴²*Ibid.*, h. 42-43

ayatayat al-Qur'an semakin marak. Hal ini positif selama penafsiran tersebut tidak keluar dari muatan teks.

Kesimpulan

Dari kupasan di atas dapat disimpulkan bahwa teknik interpretasi tekstualkontekstual mengarah kepada upaya untuk bagaimana seharusnya memahami teks/ayat al-Qur'an.

Teknik iterpretasi tekstual-kontekstual terkait erat dengan konsep *qath'iy-zhanniy* yang terdapat dalam lapangan ushul fiqh. Telah lama konsep itu didefenisikan sama dengan kategori *muhkam-mutasyabih*. Artinya berbasis pads tekstual-verbal dan

berimbas pada makna subtansial yang universal. Dalil yang *qath'iy* dipahami sebagai dalil yang bermakna satu dan jelas. Sedang dalil yang *zhanniy* dipahami seba^sai dalil yang bermakna lebih dari satu dan belum jelas sehingga dapat ditakwilkan.

Dengan mengetahui ayat-ayat yang dapat diinterpretasi dengan teknik interpretasi tekstual maupun kontekstual akan memudahkan memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Sehingga para penafsir dapat terhindar dari pemahaman yang "kaku" terhadap muatan ayat al-Qur'an dan terhindar pula dari pemahaman yang keluar rel "yang seharusnya".

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Mafhum al-Nas Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nandliyyin dengan judul *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. Cet. 1; Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Amal, Taufiq Adnan. *Tafsir kontekstual al-Qur'an*. Cet. IV; Bandung: Mizan, 1994.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar bahasa Indonesia*. edisi II. Cet. VII; Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Fannani, Muhyar. "Sejarah Perkembangan Konsep Qath'iy-Zhanniy: Perdebatan Ulama tentang Kepastian dan Ketidakpastian dalil Syari'at" dalam *Al-jami'ah, Vol. 39 No. 2 juh* Desember.

- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh 1*. Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Agah Garnadi, et. al. dengan judul *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. Bandung: Pustaka, 1984.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Al-Khallaḥ, 'Abd al-Wahab. *Ilm Ushul al-Fiqh*. Cet. XII; Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.
- Mas'udi, Masdar F. "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Iqbal Abdul Rauf Saimima (ed.), *Polemik reaktualisasi Ajaran Islam*. Cet. I; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998.
- Mun'im, A. Rafiq Zainul. "Fazlur Rahman dan Tafsir Kontekstual" dalam *Jurnal Wacana* vol. V. No. 1., Maret 2005.
- Al-Naim, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Al-Qaṭṭhān, Manna' Khalil. *Mabahits fi 'Ulūm al-Qur'an*. Cet. III; t.t.: Mansyurat al-'Ashr al-Hadis, 1973.
- Salim, Abd. Muin. "Metodologi Tafsir: sebuah Rekonstruksi Epistemologis, Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu". Disampaikan di hadapan *Rapat Senat Luar Biasa IAIN Alauddin Ujung Pandang*, Tanggal 26 April 1999.
- Salim, Peter. *The Contemporary English-Indonesian Dictionary*. Cet. VII; Jakarta: Modern English Press, 1996.
- Al-Syafi'iy, Muhammad ibn Idris. *Al-Risalah*, edisi Ahmad Muhammad Syakir. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ibniyah, t. th.
- Al-Syatibiy, *Al-Muwafaqat*, edisi Abdullah Daraz. Mesir: Mathba'ah al-Rahmaniyah, t.th.
- Taylor, C. Ralph. *Webster's World University Dictionary*. Washinton D.C.: Publisher Company, INC, 1965.