

Membaca Hermeneutika Reformasi Edip Yuksel: Analisis Teori Dekonstruksi Jacques Derrida

Muhammad Safruddin

Universitas Islam Negeri Mataram, Indonesia

ABSTRACT

Article:

Accepted: July 14, 2022

Revised: Oktober 25, 2022

Issued: December 29, 2022

© 2022 The Author(s)



This is an open access article under the [CC BY-SA](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) license

Doi: [10.15408/quhas.v11i2.24921](https://doi.org/10.15408/quhas.v11i2.24921)

Correspondence Address:

emsaf22@gmail.com

This study aims to analyze Edip Yuksel's hermeneutics by examining jizyah concept, the concept of ummi for the Prophet Muhammad, and the concept of naskh. The primary source of this research is Yuksel's book entitled Quran: A Reformist Translation. These sources are read using descriptive-analytical methods and Derrida deconstruction theory approaches. The study concluded that the hermeneutics of Edip Yuksel did not fully adopt Derrida's deconstruction theory. In some cases, Yuksel determined the meaning of a word in the final interpretation of the Qur'an. Although in some ways the author sees Yuksel as a progressive mufassīr. The author concludes that Yuksel neglected the historical aspect that had implications for the simplification of the text. Yuksel's Qur'an Interpretation method refers to the Qur'an logic which was almost not connected with the social historical facts in the past. That is why, Yuksel's Qur'an interpretation method could not describe the meaning of al-Qur'an more comprehensively.

Keywords: Hermeneutics, Edip Yuksel, Deconstruction, Derrida.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis hermeneutika Edip Yuksel dengan mengkaji konsep jizyah, konsep ummi bagi Nabi Muhammad saw, dan konsep naskh. Sumber primer pada penelitian ini adalah buku karya Yuksel yang berjudul Quran: A Reformist Translation. Sumber tersebut dianalisis menggunakan metode deskriptif-analitis dan pendekatan teori dekonstruksi Derrida. Penelitian ini menyimpulkan bahwa hermeneutika Edip Yuksel tidak mengadopsi secara penuh teori dekonstruksi Derrida. Karena dalam beberapa kasus Yuksel menentukan makna sebuah kata dalam al-Qur'an secara final. Meskipun dalam beberapa hal penulis memandang Yuksel sebagai mufassīr progresif. Penulis juga menyimpulkan bahwa Yuksel telah mengesampingkan aspek sejarah yang berakibat pada bentuk simplifikasi teks. Metode penafsiran Yuksel mengacu pada logika al-Qur'an yang hampir tidak didialogkan dengan kondisi sosial-historis pada masa lampau, sehingga tafsir Yuksel ini belum dapat menggambarkan makna al-Qur'an secara lebih komprehensif.

Kata Kunci: Hermeneutika, Edip Yuksel, Dekonstruksi, Derrida.

Pendahuluan

Hermeneutika telah menjadi sebuah tawaran metodologi dalam mengkaji kitab suci. Hermeneutika cenderung digunakan dalam penafsiran Bibel, sehingga ketika hermeneutika digunakan sebagai metode penafsiran al-Qur'an melahirkan perdebatan di antara kaum muslim. Dalam konteks agama Islam, hermeneutika didefinisikan sebagai teori dan metode yang memiliki konsentrasi pada problem pemahaman teks.¹ Edip Yuksel mengklaim penafsirannya adalah *real meaning* dari al-Qur'an. Pada satu sisi Yuksel berani mengklaim produk tafsirnya sebagai *real meaning* dari al-Qur'an, sedangkan pada sisi lain Yuksel membuang elemen penting dalam penafsiran yaitu *asbāb al-nuzūl* sebagai latar peristiwa turunnya ayat yang dapat membantu mengkonstruksikan makna asli dari al-Qur'an. Pandangan Yuksel ini bertentangan dengan Hassan Hanafi yang berpandangan bahwa *asbāb al-nuzūl* merupakan berita mengenai peristiwa yang mengelilingi proses turunnya al-Qur'an sehingga *asbāb al-nuzūl* dapat membantu penafsir tradisional dalam memahami ayat secara tepat.² Lebih jauh Fazlur Rahman berpendapat bahwa tidak masuk akal jika al-Qur'an dipahami tanpa melibatkan aktivitas-aktivitas Nabi Muhammad saw yang hanya dapat kita temukan dan akses melalui *hadith*, *sunnah*, maupun *sīrah*.³ Yuksel menjadi tokoh yang layak untuk dikaji karena menawarkan metode pemahaman al-Qur'an tanpa menggunakan *asbāb al-nuzūl* dalam mengkonstruksikan makna ayat, Yuksel menggunakan pesan utama atau pesan asasi al-Qur'an sebagai patokan dalam memahami ayat. Pendekatan ini menarik untuk selanjutnya dapat dijelaskan secara lebih lanjut.

Yuksel menyatakan bahwa karyanya yaitu *Quran: A Reformist Translation* dapat mengungkapkan makna sesungguhnya dari wahyu Allah. Menurut Yuksel makna yang sesungguhnya ini merupakan makna al-Qur'an ideal yang terbebas dari distorsi. Yuksel menggunakan beberapa istilah sebagai representasi dari makna wahyu yang sesungguhnya, diantaranya adalah *original meaning*, *intended meaning*, dan *real meaning*. Nasr Hamid Abu Zayd memperkenalkan teori dualitas makna yang kemudian disebut dengan istilah *magza* dan *ma'na*. Pertama, *magza* merupakan makna kontekstual original yang hampir mapan karena

¹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid* (Jakarta: Mizan, 2003), h. 59.

² Fadhl Lukman, "Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi dan Relevansinya Terhadap Indonesia", artikel diakses pada 12 Januari 2021 dari https://www.researchgate.net/publication/329538160_Hermeneutika_Pembebasan_Hasan_Hanafi_dan_Relevansinya_Terhadap_Indonesia

³ Fazlur Rahman, *Islam* terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2003), h. 62; Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* terj. Ahmad Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1995), h. 2.

historisitasnya dan signifikansinya bisa berubah.⁴ Menurut Abdullah Saeed yang memperkenalkan istilah makna kontekstual, bahwa dalam memahami sebuah ayat, sangat diperlukan proses kontekstualisasi yang berangkat dari makna literal ayat tersebut, karena terdapat perbedaan yang sangat signifikan pada kondisi sosial pada masa teks, *hierarchy of meaning* dan kondisi empiris kontemporer masyarakat saat ini.⁵ Sedangkan yang kedua, *ma'na* merupakan makna yang diderivasi dari teks. Oleh karena itu, terlihat jelas bahwa *magza* (signifikansi) merupakan apa yang muncul dalam hubungan antara teks dan pembaca. Sehingga dengan ini, benang merahnya adalah kedua sarjana ini sebetulnya sangat memahami bahwa dengan *horizon reader* pada masa kontemporer, tetap diperlukan pemaknaan yang kontemporer pula bagi al-Qur'an, baik berupa *magza* atau makna kontekstual. *Magza* yang dimiliki oleh Nasr Hamid Abu Zayd dan makna kontekstual milik Abdullah Saeed terlihat mirip dengan *original meaning* versi Yuksel.

Namun kedua tokoh di atas (Nasr Hamid Abu Zayd dan Abdullah Saeed) juga memiliki perbedaan mendasar dengan pemikiran Yuksel. *Pertama*, Walaupun Nasr Hamid Abu Zayd berargumen tentang pentingnya pengungkapan makna kontemporer melalui signifikansi (*magza*), Abu Zayd nyatanya masih menggunakan sisi historis dalam memproses dan menentukan makna kontemporer. Abdullah Saeed pun juga menjadikan makna historis yang ada sebagai landasan utama untuk proses interpretasi kontekstual terhadap ayat. *Kedua*, Abu Zayd maupun Abdullah Saeed menilai bahwa signifikansi tidak akan dapat merusak makna historis pada ayat. Berbeda dengan Abu Zayd dan Saeed, Yuksel menilai *literal translation* yang tidak sesuai dengan pesan utama atau pesan asasi al-Qur'an harus dapat dikalahkan oleh *intended meaning* dari ayat.

Penelitian yang penulis lakukan ini tidak terlepas dari penelitian-penelitian sebelumnya yang telah ada. Agar lebih mudah dalam melihat letak kontribusi penelitian penulis, berikut penulis lampirkan penelitian terdahulu yang relevan. Artikel berjudul "Hermeneutika Edip Yuksel Dalam *Quran: A Reformist Translation*" yang ditulis oleh Yulia Rahmi. Artikel ini mendeskripsikan *Quran: A Reformist Translation* secara cukup lengkap dimulai dari teknis penulisan hingga muatan yang terkandung di dalamnya.⁶ Perbedaan

⁴ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd* (Yogyakarta: Teraju, 2003), h. 89.

⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), h. 113-114.

⁶ Yulia Rahmi, "Hermeneutika Edip Yuksel Dalam *Quran: A Reformist Translation*", dalam *FUADUNA: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, vol. 1, no. 1, 2017, h. 109-122.

penulis dengan Rahmi terletak pada tema bahasan yang dikaji, Rahmi membahas tema hukuman potong tangan bagi pencuri dan ayat-ayat yang berpotensi bias gender, sedangkan penulis mengkaji konsep *jizyah*, konsep *ummi* bagi Nabi Muhammad saw, dan konsep *naskh*. Penulis juga secara lebih khusus menggunakan teori dekonstruksi Derrida sebagai pisau analisis.

Artikel yang ditulis oleh Akrimi Matswah dengan judul “Menimbang Penafsiran Subjektifis Terhadap Al-Qur’an: Telaah Terhadap Penafsiran Edip Yuksel dkk. dalam *Quran: A Reformist Translation*”.⁷ Penelitian ini mendeskripsikan penolakan Yuksel dan timnya terhadap komponen historis yang menimbulkan berbagai implikasi dalam penafsiran, salah satu diantaranya adalah adanya keberadaan pemaknaan yang menurut Yuksel telah menyimpang jauh dari konteks modern masyarakat saat ini, serta penafsiran yang arbitrer. Distingsi penelitian Matswah dengan penulis terletak pada pendekatan yang digunakan dalam menganalisis pemikiran Yuksel, penulis menggunakan teori dekonstruksi Derrida dalam menganalisis penafsiran Yuksel, sedangkan Matswah tidak begitu menampakkan analisis yang merujuk pada sebuah teori hermeneutika yang telah ada. Perbedaan lainnya adalah mengenai cakupan kajian yang dilakukan. Matswah hanya meneliti tentang ayat-ayat gender meliputi ayat poligami, ayat yang dianggap melegitimasi kekerasan dalam rumah tangga, dan ayat perceraian, sedangkan penulis mengkaji secara mendalam pemikiran Yuksel dalam diskursus konsep *jizyah*, konsep *ummi*, dan *naskh-mansukh* dalam al-Qur’an.

Teori Dekonstruksi Jacques Derrida

Derrida dan yang seialiran dengannya pada umumnya menolak untuk memberikan definisi terhadap dekonstruksi, penyebabnya adalah mereka beranggapan bahwa definisi adalah pembatasan, padahal dekonstruksi bertujuan untuk menerobos batas. Hermeneutika dekonstruksionis merupakan kegiatan membaca dan memahami teks dengan paradigma kesetaraan dan keragaman.⁸ Langkah-langkah dekonstruksi dapat dijelaskan secara sistematis sebagaimana penjelasan Rodolphe Gasche dalam *The Tain of The Mirror: Derrida and The Philosophy of Reflection* yang dikutip oleh Inyik Ridwan Muzir. Pertama, mengidentifikasi hierarki oposisi dalam teks yang menampakkan istilah yang diunggulkan secara sistematis dan

⁷ Akrimi Matswah, “Menimbang Penafsiran Subjektifis Terhadap al-Qur’an: Tela’ah Terhadap Penafsiran Edip Yuksel dkk dalam *Qur’an: A Reformist Translation*”, dalam *Jurnal Dialogia*, vol. 12, no. 1, 2014.

⁸ Fretty Cassia Udang, “Berhermeneutika Bersama Derrida”, dalam *Tumou Tou*, vol. vi, no. 2, h. 123-125.

yang tidak diunggulkan. Kedua, oposisi-oposisi tersebut kemudian dibalik dengan menunjukkan adanya saling ketergantungan di antara yang saling bertentangan. Ketiga, memperkenalkan sebuah istilah baru atau gagasan baru yang ternyata tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori oposisi lama. Dengan langkah-langkah operasional seperti ini, pembacaan dekonstruktif berbeda dari pembacaan biasa. Pembacaan pada umumnya selalu mencari makna sebenarnya dari teks atau bahkan terkadang berupaya menemukan makna lebih benar yang teks itu sendiri mungkin tidak pernah memuatnya. Pembacaan dekonstruktif hanya ingin mencari kegagalan tiap upaya teks menutup diri dengan makna atau kebenaran tunggal. Dekonstruksi hanya ingin merobohkan susunan hierarki yang menstrukturkan teks. Sekilas memang terlihat tidak ada tawaran secara konkret dari metode dekonstruksi, namun dapat dikatakan bahwa yang diinginkan dekonstruksi adalah menghidupkan kekuatan-kekuatan tersembunyi yang turut membangun teks. Teks tidak lagi dipandang sebagai tatanan makna yang utuh, melainkan arena pergulatan yang terbuka, atau tepatnya permainan antara upaya penataan dengan chaos, antara perdamaian dengan peperangan, antara cocok dengan tidak cocok.⁹

Latar Belakang dan Gejolak Pemikiran Edip Yuksel

Edip Yuksel adalah seorang penulis dan aktivis yang lahir sebagai anak bungsu dari empat bersaudara di Turki pada tahun 1957, dan berasal dari keluarga keturunan Kurdi. Ia lahir dari pasangan Sara dan Sadreddin Yuksel, Sadreddin merupakan pengajar bahasa Arab pada Turkish University. Pada awalnya Yuksel merupakan muslim-sunni yang fanatik. Sikap fanatik ini erat kaitannya dengan pengaruh ayahnya yang merupakan salah seorang pemimpin Islam radikal. Saat usia 26 tahun, Yuksel dipenjara oleh pemerintah karena dua artikelnya yang bertema tentang format negara Islam. Yuksel tidak hanya mempopulerkan gerakan revolusi Islam melalui tulisan saja, tetapi juga memobilisasi para pemuda melalui aksi nyata di lapangan. Sebelum dipenjara Yuksel berkorespondensi dengan Ikhwanul Muslimin Mesir dan Syiria dalam mempelajari ide-ide pendukung Islam modern.¹⁰

Setelah dipenjara selama lebih dari empat tahun, kemudian pada tahun 1986 Yuksel mengalami perubahan paradigma yang membuatnya menolak paham Sunni dan berubah

⁹ Christopher Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*. Penerjemah Inyik Ridwan Muzir, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2020), h. 13.

¹⁰ Fazlul Rahman, "Otoritas Pemaknaan Kitab Suci: Problematika Pemikiran Edip Yuksel dalam *Quran: A Reformist Translation*", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 15, no. 2, 2014, h. 305.

menjadi seorang muslim reformis yang menekankan aspek rasionalitas dengan visi perdamaian. Perubahan paradigma yang dialami oleh Yuksel terjadi setelah dirinya membaca karya penulis Islam modernis yang berbanding terbalik dengan apa yang selama ini ia pelajari, terutama yang terkait dengan hukum dan teori-teori yang selama ini ia promosikan melalui tulisan-tulisannya. Setelah berkomunikasi dengan penulis Islam modernis, pada tahun 1986 Yuksel mendapatkan buku yang ditulis oleh Rashad Khalifa yang berisi argumentasi teologis yang kuat dalam menolak seluruh ajaran tradisional yang dibuat untuk melengkapi al-Qur'an. Kemudian, setelah menganalisis argumentasi dalam buku tersebut, Yuksel menjadi yakin bahwa Islam dalam arti menyerahkan diri pada Tuhan, agama para Rasul termasuk Ibrahim, Musa, Yesus, dan Muhammad telah banyak terdistorsi oleh ulama-ulama muslim.¹¹ Rashad Khalifa juga merupakan tokoh yang dikenal menganut paham inkar sunnah sehingga menjadi wajar Yuksel sebagai pengikut Khalifa juga terpengaruh untuk ikut menolak otoritas hadis.

Perjalanan hidup yang berliku menjadi pengalaman berharga yang membentuk konstruksi pemikirannya. Oleh karena pandangannya tersebut, Yuksel tidak diterima oleh ayahnya yang merupakan seorang tokoh Sunni terkemuka. Sadreddin menganggap Yuksel telah melanggar ajaran agama dan tidak lagi diakui sebagai anaknya. Pada tahun 1989 atau ketika berusia 31 tahun Yuksel berpindah ke Amerika Serikat untuk melarikan diri dari intimidasi dan teror pembunuhan yang dialaminya. Yuksel menyadari adanya perbedaan kondisi yang berbanding terbalik ketika dirinya berada di Amerika Serikat. Yuksel mendapatkan kebebasan dalam mencari kebenaran serta kejujuran intelektual yang dilindungi oleh undang-undang. Bahkan, beberapa fatwa menyatakan bahwa Yuksel sesat dan telah murtad dari agama Islam. Kepindahannya ke Amerika Serikat didukung oleh Rashad Khalifa dan mereka bekerja sama di masjid Tucson.

Yuksel mengalami pertentangan antara keyakinan dengan akal, kebebasan individu dengan kepentingan umum, mencari popularitas dengan menemukan kebenaran. Setelah melalui bermacam pergulatan dialog teologis dengan muslim reformis, akhirnya Yuksel mulai merubah pendirian keagamaannya. Pemikiran dan karya tulisnya membawa Yuksel pada konflik dalam hidupnya. Sikap kritisnya terhadap praktik beragama dalam keluarganya merubah paradigmanya menjadi pemikir yang mencari ajaran Islam yang bertoleransi, humanis, dan rasional. Kritiknya terhadap Islam tradisional menyebabkan dirinya dianggap murtad, bahkan keluarganya memutuskan hubungan dengan Yuksel selama 19 tahun.

¹¹ Rahman, "Otoritas Pemaknaan Kitab Suci...", h. 305.

Berdasarkan hal tersebut, Yuksel menyimpulkan bahwa sikap dogmatis dan fanatisme agama ternyata dapat memutuskan hubungan keluarga, sekte agama yang mengagungkan sikap tersebut dapat membahayakan.¹² Saat ini Yuksel masih terlibat aktif berperan sebagai aktivis sekaligus menjadi sumber rujukan bagi kelompok *Quranist*. Yuksel juga aktif menyuarakan perdamaian di Amerika Serikat, Eropa, dan Timur Tengah.

Hermeneutika Edip Yuksel dalam Penafsiran

1. *Jizyah*

Agama Islam memastikan mobilisasi sumber daya yang cukup untuk membiayai anggaran belanja pemerintah yang berorientasi pada kesejahteraan rakyat, salah satu retribusi yang dikenal dalam sejarah Islam adalah jizyah. Jizyah merupakan pajak yang dibebankan kepada nonmuslim sebagai bentuk imbalan jaminan keselamatan yang diberikan oleh pemerintahan Islam.¹³ Tidak seperti retribusi dalam Islam lainnya, jizyah adalah pungutan yang sering disalahpahami. Banyak sejarawan karena pendekatan mereka yang bias dan faktor dugaan awal yang tidak tepat membuat mereka salah dalam menafsirkan esensi jizyah. Beberapa pendapat mengatakan bahwa jizyah yang dikenakan kepada nonmuslim adalah biaya sewa, sementara yang lain memiliki pendapat bahwa jizyah adalah bentuk sanksi karena mereka tidak memeluk agama Islam. Interpretasi ini telah menimbulkan polemik di tengah masyarakat. Islam kemudian juga dicela dengan mengatakan bahwa nonmuslim mendapat diskriminasi dalam pemerintahan Islam, akan tetapi pendapat ini mengabaikan bahwa umat Islam juga tidak lepas dari kewajiban membayar retribusi, misalnya zakat.¹⁴ Jumlah zakat sendiri sebenarnya jauh lebih tinggi daripada jizyah, karena zakat didasarkan pada persentase, bukan dengan jumlah yang telah dipastikan. Sehingga muslim harus membayar 2,5 % dari total kekayaan mereka, sedangkan orang-orang kafir hanya membayar sejumlah uang yang ditentukan dengan jumlah yang dianggap rendah tanpa mempertimbangkan jumlah total kekayaan mereka. Yuksel juga berkontribusi dalam polemik ini, oleh karena itu menarik untuk selanjutnya menganalisis penafsiran Yuksel terhadap surah al-Taubah ayat 29.

¹² Yulia Rahmi, "Hermeneutika Edip Yuksel dalam *Quran: A Reformist Translation*", dalam *Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, vol. 1, no. 1, 2017, h. 111.

¹³ Rachmatullah Oky, "Teori Pajak Menurut Abu Yusuf Sebuah Alternatif Solusi Perpajakan Di Indonesia", dalam *Iqtishoduna: Jurnal Ekonomi Islam*, vol. 8, no. 1, 2019, h. 1-32.

¹⁴ Sayed Afzal Peerzade, "Jizyah: A Misunderstood Levy", dalam *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, vol. 23, no. 1, 2010, h. 149-159.

a. Penafsiran Edip Yuksel terhadap Surah al-Taubah Ayat 29

Yuksel menilai bahwa kata *jizyah* telah salah diterjemahkan oleh banyak penerjemah, Yuksel sendiri menerjemahkan *jizyah* dengan *reparation* atau ganti rugi. Yuksel mencontohkan Shakir yang menerjemahkan dengan *tax* atau pajak, Pickthall menerjemahkan dengan *tribute* atau upeti, dan Yusuf Ali tidak menerjemahkan *jizyah* dengan kata apapun. Bagi Yuksel konteks surah al-Taubah ayat 29 ini adalah tentang perang Hunain dan pertempuran yang diperbolehkan hanya untuk pertahanan diri.¹⁵ *Jizyah* yang maknanya terdistorsi menjadi pajak terhadap nonmuslim diduga kuat sebagai agenda imperialistik sultan atau raja. *Jizyah* jika diartikan sebagai kompensasi menjadi tepat menurut Yuksel karena dalam konteks perang mereka (orang kafir) yang melakukan agresi dan inisiasi perang kepada muslim diminta untuk mengganti kerusakan atau kerugian yang mereka timbulkan pada komunitas yang damai setelah masa perang berakhir. Berbagai turunan dari kata ini sering digunakan dalam al-Qur'an dan diterjemahkan sebagai kompensasi untuk suatu perbuatan tertentu.¹⁶

Yuksel menyesalkan distorsi makna ayat di atas serta praktik penarikan pajaknya yang secara khusus ditarik dari Kristen dan Yahudi. Hal tersebut bertentangan dengan prinsip dasar al-Qur'an yang menyatakan tidak boleh ada paksaan dalam beragama serta harus ada kebebasan berkeyakinan dan berekspresi.¹⁷ Menurut Yuksel, jika pajak didasarkan pada agama maka dapat menciptakan tekanan finansial dan akan membuat orang-orang tersebut pindah ke agama yang memiliki hak istimewa dan hal ini tentu telah melanggar prinsip penting dalam al-Qur'an. Tindakan membedakan penduduk yang bernaung di bawah naungan kontrak sosial (konstitusi) yang sama menjadi kelompok yang diistimewakan dengan kelompok yang tidak mendapat hak istimewa ini sangat bertentangan dengan banyak prinsip al-Qur'an seperti keadilan, perdamaian, dan persaudaraan kemanusiaan.¹⁸

b. Perbedaan Penafsiran terhadap Surah al-Taubah Ayat 29

Kata *jizyah* berasal dari *jaza* yang berarti ganti rugi, hal ini berarti pembayaran yang dilakukan untuk hidup dalam masyarakat yang terorganisir oleh pemerintahan yang mampu memberikan perlindungan kepada rakyatnya dan menekan gangguan yang dapat mempengaruhi stabilitas perekonomian. Seorang muslim yang tunduk pada pemerintahan Islam berkontribusi pada kas negara dengan membayar zakat dan lainnya. Seorang

¹⁵ Lihat al-Baqarah: 190-193, 256; al-Nisa: 91; al-Mumtahanah: 8-9.

¹⁶ Yuksel, *Quran: A Reformist...*, h. 161.

¹⁷ Lihat al-Baqarah: 256; al-Nisa: 90; Yunus: 99; al-Kahfi: 29; al-Ghasyiyah: 21, 22.

¹⁸ Yuksel, *Quran: A Reformist...*, h. 22.

nonmuslim pun diminta untuk menyumbangkan hartanya. Zakat diyakini sebagai bentuk ibadah dan bagian integral dari keimanan bagi seorang muslim, zakat tidak mampu diperluas ruang lingkup kewajibannya agar dapat menjangkau kaum nonmuslim. Oleh karena itu, diperlukan *jizyah* agar terjadi keseimbangan antar masing-masing warga yang tunduk pada sebuah sistem konstitusi yang sama mengenai kewajiban untuk membayar retribusi. Dalam tatanan sosio-ekonomi primitif, kewajiban *jizyah* mungkin adalah pilihan terbaik, karena sesuai dengan prinsip keadilan antar sesama warga masyarakat. Setiap subjek harus diberikan keamanan jiwa dan keamanan harta, sehingga subjek tersebut harus menanggung biaya perlindungan.¹⁹ Konsep *jizyah* pada dasarnya telah ada jauh sebelum kedatangan Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw yaitu berupa konsep negara yang kalah diwajibkan untuk membayar upeti kepada negara yang menang. Hal ini seperti Romawi, Persia, dan Yunani yang mewajibkan penduduk negara yang ditaklukkan untuk membayar pajak kepada mereka. Setelah Islam datang konsep tersebut tetap dipertahankan, namun dengan beberapa modifikasi.²⁰

Muhammad Quraish Shihab berpendapat bahwa *jizyah* yang diambil dari *ahl al-kitāb* pada hakikatnya adalah pajak yang diperlukan sebagai imbalan fasilitas dan biaya penyelenggaraan fasilitas yang diperuntukkan bagi seluruh masyarakat oleh negara. Menurut mayoritas ulama, ketentuan hukum menyangkut *jizyah* terhadap *ahl al-kitāb* berbeda dengan ketentuan hukum terhadap kaum musyrikin. Imam Syafi'i memasukkan orang-orang Majusi dalam konteks *jizyah* pada kelompok *ahl al-kitāb* sedangkan Imam Ahmad, Abu Hanifah, dan al-Auza'i demikian juga madhhab Abū Tsaur berpendapat bahwa *jizyah* dipungut dari semua penyembah berhala atau api atau yang mendustakan/mengingkari agama. Pendapat ini wajar karena mereka semua memperoleh dan menikmati fasilitas yang disediakan negara. Kaum muslim memang tidak dibebani *jizyah* karena mereka berkewajiban membayar zakat yang antara lain digunakan untuk kepentingan masyarakat umum. Ṭāhir ibn 'Ashūr berpendapat bahwa kata ini terambil dari bahasa Persia *kizyat* yang memiliki arti pajak. Hal ini dapat dimungkinkan terjadi karena patron kata *jizyah* yang biasanya digunakan untuk menggambarkan keadaan sesuatu tidaklah tepat bagi suatu pungutan yang bersifat material,

¹⁹ Sayed Afzal Peerzade, "Jizyah: A Misunderstood Levy", dalam *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, vol. 23, no. 1, 2010, h. 149-159.

²⁰ Mohammad Ghazali & Wahyu Nugroho, "Reviewing The Concept of jizyah: A Theoretical Approach To History", dalam *Amwaluna: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Syariah*, vol. 5, No. 1, 2021, h. 50-55.

karena pungutan (dalam hal ini *jizyah*), bukanlah suatu keadaan tetapi ia adalah materi yang harus diserahkan.²¹

Pada sisi lain menurut beberapa orientalis seperti Joseph Schact dan Duncan B. Macdonald yang berpendapat bahwa praktik *jizyah* merupakan bentuk hukuman bagi orang yang tidak beriman. Mereka meyakini bahwa pada zaman itu orang-orang kafir harus hidup dalam pengekangan, hal ini menurut Schact dan Macdonald sebagai hal yang memalukan bagi orang kafir.²² Robert Spencer menilai bahwa pembayaran *jizyah* juga dilakukan dengan cara yang tidak manusiawi karena petugas pemungut *jizyah* melakukan tindakan kekerasan terhadap nonmuslim dan memperlakukan nonmuslim secara tidak hormat.²³

Menurut penelitian Imaduddin Muhammad ditemukan bahwa Abdullah Saeed menganggap surah al-Taubah ayat 29 ini sebagai ayat intoleran dan diskriminatif terhadap nonmuslim yang bertentangan dengan nilai-nilai universal al-Qur'an yang memiliki sifat toleran dan egaliter. Oleh karena itu, untuk memahami ayat *jizyah* dalam surah al-Taubah ayat 29 ini harus dikembalikan kepada ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki sifat universal seperti dalam surah al-Baqarah ayat 256 yang menjelaskan bahwa tidak ada paksaan dalam beragama.²⁴

c. Analisa dan Kesimpulan

Dari uraian penjelasan di atas mengenai *jizyah* yang tercantum dalam surah al-Taubah ayat 29, Yuksel telah memberikan alternatif pemahaman baru yang cukup berbeda dari produk penafsiran lainnya yang telah ada sebelumnya. Selanjutnya, jika diterapkan teori dekonstruksi Derrida dalam mendekati tema ini maka analisis secara sistematis dapat diuraikan sebagai berikut: *pertama*, Yuksel telah mengidentifikasi hierarki oposisi dalam tema ini, *jizyah* umumnya diartikan sebagai pajak. *Jizyah* bagi Yuksel ketika dipahami sebagai pajak maka akan membuat adanya hierarki oposisi biner antara muslim dan nonmuslim. Nonmuslim menjadi yang terpinggirkan karena diwajibkan membayar pajak dengan alasan tidak menganut agama Islam. *Kedua*, Yuksel membalik oposisi-oposisi tersebut dengan memberikan solusi makna baru bagi *jizyah* agar pemaknaan *jizyah* tidak lagi

²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, Vol. 5, 2002), h. 573-575.

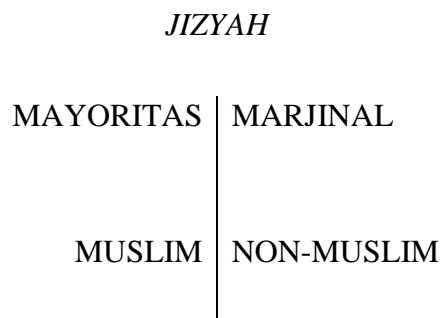
²² Joseph Schact, *An introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), h. 131; Duncan B. Macdonald, "Dhimmah", Gibb (ed), *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: EJ. Brill, 1961), h. 75.

²³ Robert Spencer, *The Politically Incorrect Guide To Islam* (Washington DC: Regency Publishing, Inc), h. 67.

²⁴ Wildan Imaduddin Muhammad, "Memahami Relevansi Ayat Jizyah Dengan Metode Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed dan *Maqāsid as-Syarī'ah* Jasser Auda", dalam *al-Dhikra*, vol. 2, no. 1, 2020, h. 39-60.

cenderung berat sebelah. *Ketiga*, Yuksel memperkenalkan ‘ganti rugi’ sebagai makna baru bagi kata *jizyah* tersebut.

Yuksel terlihat menyajikan perdebatan dalam penafsiran ayat *jizyah* menggunakan pendekatan dekonstruksi. Hal ini dapat diamati dari jalan pemikirannya yang menunjukkan kontaminasi oposisi biner dalam isu *jizyah*, yaitu Islam dan non-Islam (Kristen dan Yahudi). Dalam skema di bawah ini dapat digambarkan hierarki oposisi biner dalam konteks *jizyah* sebagai berikut:



Gambar 1. Hierarki Oposisi Biner *Jizyah*

Selanjutnya Yuksel juga melakukan penafsiran ayat dengan meminati bagian yang terpinggirkan/termarjinalkan yaitu Kristen dan Yahudi. Dalam konteks surah al-Taubah Ayat 29, alih-alih menjelaskan latar belakang *istinbat jizyah* berdasarkan al-Qur’an dan Sunnah, Yuksel mencoba menekankan interpretasi yang dominan pada sisi yang termarjinalkan (nonmuslim) untuk membela kepentingan nonmuslim. Dalam argumentasinya Yuksel memaknai *jizyah* sebagai ganti rugi perang dari orang kafir yang melakukan agresi dan inisiasi perang kepada kaum muslim. Menurut Yuksel pemaknaan *jizyah* tidak layak jika dimaknai sebagai pajak yang dikenakan kepada nonmuslim, karena ini menimbulkan hilangnya persamaan kemanusiaan di depan pemerintah antara muslim dan nonmuslim. Pemaknaan *jizyah* sebagai pajak itu juga akan menimbulkan kesan adanya “pemaksaan” pungutan berkala kepada masyarakat atas dasar perbedaan agama.

Menurut penulis, sebagai seorang muslim sebenarnya Yuksel mencoba meminati kelompok yang termarjinalkan dengan tujuan mengkampanyekan persamaan dan kesetaraan manusia di hadapan pemerintah. Namun dalam upaya itu Yuksel tersandung oleh kerikil kecil oposisi biner. Sebagai seorang muslim seharusnya Yuksel tidak melupakan keberadaan tuntutan zakat wajib terhadap muslim. Sehingga pemikiran yang menjebak bahwa *jizyah* menjadi alat paksa terhadap nonmuslim untuk berpindah agama menjadi muslim dapat terbantahkan.

Kemudian penulis berargumen bahwa pendekatan dekonstruksi yang diadopsi oleh Yuksel tidak murni berdasarkan jalan pemikiran Derrida. Yuksel terlihat memiliki gaya dekonstruksinya sendiri. Hal ini dapat diamati dari pilihan Yuksel yang sama sekali tidak menggunakan instrumen *hadith*, riwayat *asbāb al-nuzūl* untuk menjadi faktor yang mempengaruhi pemaknaan teks. Padahal menurut Derrida, dekonstruksi harus mengacu pada rangkaian jejak-jejak, yaitu konteks-konteks yang terdapat dalam teks itu sendiri yang pada akhirnya memberi makna. Sehingga menurut penulis, seharusnya Yuksel memperhatikan konteks *asbāb al-nuzūl* sebagai latar *istinbat jizyah* agar tidak terjebak dalam oposisi-oposisi biner antara mayoritas dan marjinal.

2. Konsep *Ummi* Bagi Nabi Muhammad

Pergulatan akademik mengenai makna kata *ummi* belum menemukan kata sepakat, hal ini seiring dengan munculnya pertanyaan secara konsisten mengenai keotentikan al-Qur'an. Para ahli tafsir umumnya mendefinisikan *ummi* dengan tidak pandai membaca dan menulis. Bagi kaum muslim pada umumnya penjelasan mengenai Nabi Muhammad yang *ummi* biasanya selalu menjadi argumen untuk melegitimasi unsur terjaganya al-Qur'an dari pengaruh tulisan dan pemikiran manusia, sedangkan sementara lainnya menjadikan hal ini sebagai bagian dari unsur mukjizat al-Qur'an. Pada sisi lain, tak sedikit juga yang berpendapat bahwa pengertian *ummi* sebagai orang yang tidak mampu membaca dan menulis yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad saw adalah mustahil untuk terjadi. Dengan eksistensi perdebatan akademik yang telah penulis presentasikan secara singkat di atas, maka hal ini menjadi menarik untuk dianalisis lebih lanjut mengenai penafsiran Yuksel tentang makna term *ummi* bagi Nabi Muhammad saw.

a. Penafsiran Edip Yuksel terhadap Surah al-A'raf Ayat 158

Menurut Yuksel kata *ummi* memiliki arti “orang-orang yang bukan Yahudi atau Kristen”. Yuksel meyakini selama ini telah terjadi distorsi dan manipulasi yang secara sengaja dilakukan oleh para cendekiawan muslim terhadap kata *ummi* dengan mengartikannya sebagai buta huruf atau tidak mampu membaca dan menulis. Yuksel mendasarkan terjemahannya ini pada surah Ali Imran ayat 20.

Yuksel menerjemahkan kata *الْأُمِّيِّينَ* dalam surah Ali Imran ayat 20 dengan “orang-orang yang tidak menerima kitab”. Al-Qur'an melalui surah Ali Imran ayat 20 ini memberikan tuntunan untuk arti yang sebenarnya dari *ummi*. Dalam ayat ini kata *ummi* menggambarkan orang-orang musyrik Mekkah, sehingga jelas bahwa *ummi* tidak berarti buta

huruf karena telah digunakan sebagai sandingan/lawan dari ahli kitab. Menurut surah Ali Imran ayat 20 orang-orang di semenanjung Arab terdiri dari dua kelompok utama, yaitu:

1. Ahli Kitab, yaitu Yahudi dan Nasrani
2. Non-Yahudi (*Gentiles*), yaitu bukan Yahudi atau Kristen.²⁵

Jika orang-orang yang tidak termasuk Yahudi atau Nasrani disebut *ummiyyin*, maka jelas arti *ummi* bukanlah buta huruf atau tidak dapat membaca dan menulis. Makkah merupakan pusat kebudayaan bangsa Arab pada abad ketujuh, di sana juga sering diadakan kompetisi syair atau puisi. Al-Qur'an menggambarkan orang-orang Makkah dengan kata *ummiyyin* (bukan Yahudi) dalam surah al-Jumu'ah ayat dua. Jika berpatokan dengan klaim ortodoks maka semua orang Makkah pasti buta huruf. Kemudian yang menjadi pertanyaan adalah jika orang Makkah buta huruf maka bagaimana peradaban sastra begitu pesat kemajuannya saat itu. Orang-orang abad ketujuh menggunakan huruf sebagai angka, sistem penomoran ini disebut dengan abjad. Sehingga para pedagang pada saat itu harus mengetahui huruf-huruf alfabet untuk membuat catatan perdagangan mereka. Jadi, jika Nabi Muhammad saw adalah seorang pedagang internasional yang sukses maka kemungkinan besar Nabi Muhammad saw mengetahui sistem penomoran ini. Orang-orang Arab berhenti menggunakan sistem abjad pada abad kesembilan ketika mereka mengadopsi angka Arab dari India. Perbedaan ejaan pada kata *bism* pada awal *basmalah* dengan *bism* pada ayat pertama surah 96 juga merupakan bukti yang mendukung bahwa Nabi Muhammad saw dapat membaca dan menulis, karena tidak masuk akal bagi seorang yang buta huruf untuk mendiktekan dua ejaan yang berbeda dari kata yang sama dalam pengucapannya.²⁶ Selain mengartikan *ummi* dengan "orang non-Yahudi", Yuksel juga mengartikan *ummi* dengan "yang menjadi penduduk ibukota". Makkah adalah ibu kota Arab pada abad pertengahan dan dalam al-Qur'an disebut sebagai "*umm al-qura*".

b. Perbedaan Penafsiran terhadap Surah al-A'raf Ayat 158

Sebelum masuknya ajaran Islam di Makkah, budaya literasi sudah lebih dahulu berkembang, walaupun belum membudaya pada masyarakat saat itu. Kebutuhan terhadap kemampuan membaca dan menulis dapat terbaca dari kondisi Makkah pada saat itu yang menjadi pusat perdagangan. Jika mayoritas sarjana muslim berpendapat bahwa budaya literasi adalah hal yang tercela pada masa Jahiliyah dengan alasan hafalan yang tidak baik, maka ungkapan ini sangat tidak dapat diterima dan pendapat ini hanya ideologi yang tidak berdasar

²⁵ Yuksel, *Quran: A Reformist...*, h. 27.

²⁶ Yuksel, *Quran: A Reformist...*, h. 28.

sejarah yang valid, hal ini disebabkan buku-buku sejarah telah mencatat kegiatan literasi telah menjadi kebutuhan pokok bagi pedagang dan keunggulan dari Bani Hāshim.²⁷

Kata *ummi* memiliki varian definisi, *Lisān al-‘Arab* mengartikan dengan tidak fasih dalam berbicara atau sedikit bicara.²⁸ Sementara *al-Mufradat fī Gharib al-Qur’an* mengartikan dengan kurangnya pengetahuan dan orang Arab yang tidak mempunyai kitab suci.²⁹ Pendapat lain mengatakan makna *ummi* pada surah al-A’raf ayat 157-158 dikaitkan dengan *al-ummah al-ummiyah*, atau umat yang sejak awal tidak mengetahui apapun seperti bayi yang baru dilahirkan ke dunia.³⁰

Yuksel sepertinya terinspirasi dari Wensinck dalam memaknai kata *ummi*, Wensinck menyatakan bahwa terdapat relasi yang sangat dekat antara term *ummah* dan *ummi*. *Ummah* secara bahasa berarti *people* (masyarakat), yang kemudian menjadi komunitas dalam perspektif keagamaan. Wensinck juga mengartikan *ummi* dengan *gentiles* (bukan orang Yahudi). Menurut Nugraha hal-hal yang menjadi fokus utama sarjana Barat memang terkesan banyak merekam istilah-istilah Yahudi. Hal ini mungkin tidak dapat dielakkan karena pada ayat tersebut terhubung dengan kaum Yahudi. Selain karena pengetahuan mereka tentang Yahudi berperan besar terhadap kesimpulan-kesimpulan yang mereka ambil. Dalam konteks dialektika makna *ummi* jika dikaitkan dengan Nabi Muhammad saw, Nugraha berkesimpulan bahwa sekalipun doktrin yang beredar lebih cenderung pada Nabi Muhammad saw tidak mampu membaca dan menulis, tetapi juga tidak terdapat satu ayat pun yang secara tegas menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw tidak mampu membaca dan menulis. Hanya terdapat rujukan hadits yang menunjukkan asumsi bahwa Nabi Muhammad saw tidak bisa menulis dan membaca.³¹

Hamka menafsirkan bahwa kata *ummi* berarti “yang tidak pandai menulis dan membaca”, atau secara sederhana yaitu Nabi yang tidak pernah masuk bangku sekolah. Bagi Hamka Nabi Muhammad saw walaupun seorang yang *ummi* tetapi mampu membawa perubahan yang sangat signifikan dalam sejarah umat manusia. Bahkan setelah kekuasaan Islam berdiri di Madinah, Nabi Muhammad tidak mampu membubuhkan tanda tangan untuk

²⁷ Muhammad, “Al-Ummi Dalam al-Qur’an: Studi Tafsir Tematik Terhadap Literasi Nabi Muhammad”, dalam *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, vol. 31, No. 1, 2020, h. 49-66.

²⁸ Muhammad bin Mukram bin Mandzur al-Afriqi al-Mashri, *Lisān al-‘Arab* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1990), h. 138.

²⁹ Raghīb al-Ashfahani, *al-Mufradat fī Gharib al-Qur’an* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.t), h. 23.

³⁰ Abū ‘Abdullāh bin Muḥammad bin Abi Bakr al-Qurṭubi, *al-Jāmi’ li al-Aḥkam al-Qur’ān* (Riyad: Dār ‘Ālim al-Kutb, 2003, juz 7), h. 298-299.

³¹ Eva Nugraha, “Konsep *al-Nabī al-Ummī* dan Implikasinya pada Penulisan *Rasm*”, dalam *Refleksi*, vol. 13, No. 2, 2012, h. 263-287.

surat-surat perjanjian dengan raja-raja dan pembesar-pembesar pada masa itu. Kemudian berdasarkan saran dari Salman al-Farisi, dibuatlah cincin yang bertuliskan *Muhammad Rasul Allah*.³² Penafsiran ini juga disetujui oleh Muhammad Quraish Shihab yang menafsirkan kata *ummi* dalam ayat ini sebagai “yang tidak pandai membaca dan menulis, namun mendapatkan informasi yang pasti dari Allah Yang Maha Mengetahui.”³³

c. Analisa dan Kesimpulan

Dari uraian penjelasan di atas mengenai konsep *ummi* bagi Nabi Muhammad saw yang tercantum dalam surah al-A'raf ayat 158, jika diterapkan teori dekonstruksi Derrida dalam mendekati tema ini maka analisis secara sistematis dapat diuraikan sebagai berikut: *pertama*, Yuksel telah mengidentifikasi hierarki oposisi dalam tema ini yang umumnya mengunggulkan ‘tidak mampu membaca dan menulis’ sebagai makna dari kata *ummi* dan meniadakan kemungkinan makna lainnya. *Kedua*, Yuksel membalik oposisi-oposisi tersebut. *Ketiga*, Yuksel memperkenalkan ‘orang-orang yang bukan Yahudi atau Kristen’ sebagai makna baru bagi kata *ummi* tersebut. Yuksel juga telah mengaplikasikan pencarian jejak-jejak (*trace*) dalam mencari makna kata *ummi*, Yuksel mengaitkan kata *ummi* dalam surah al-A'raf ayat 158 ini dengan kata *ummi* yang terdapat dalam surah Ali Imran ayat 20.

Yuksel cukup tegas dalam memaknai kata *ummi*, pendapatnya mengenai pemaknaan kata *ummi* berseberangan dengan pemaknaan yang dikemukakan oleh hampir semua cendekiawan muslim. Sebagai seorang muslim Yuksel tegas tidak setuju dengan pemaknaan kata *ummi* yang tekstual, yaitu salah satunya diartikan sebagai tidak pandai membaca dan menulis. Terlihat bahwa pendekatan pemaknaan teks oleh Yuksel dengan dekonstruksi Derrida sangat erat kaitannya karena Yuksel tidak mensifati Nabi Muhammad sebagai individu yang tidak pandai membaca dan menulis. Karena memaknai Nabi Muhammad sebagai individu yang tidak pandai membaca dan menulis adalah premis-premis yang tidak masuk akal dalam kaca pembesar dekonstruksi.

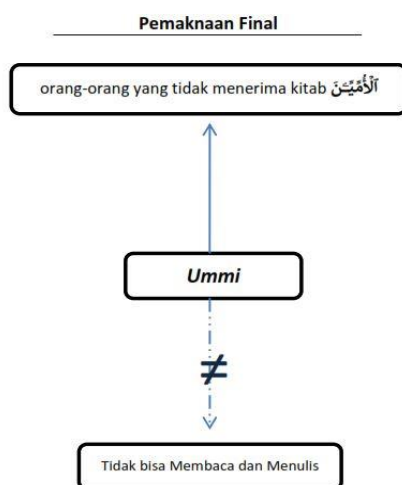
Sebenarnya jalan yang ditempuh oleh Yuksel sudah menggambarkan pola pendekatan dekonstruksi Derrida, yaitu mencoba “menghancurkan” makna teks awal dengan memberi ruang atas timbulnya makna-makna baru yang belum terungkap.³⁴ Upaya pemaknaan Yuksel atas kata *ummi* ini juga semakin memperjelas perbedaan antara hermeneutika dengan dekonstruksi. Hermeneutika yang dipopulerkan oleh Gadamer berupaya merekonstruksi

³² Hamka, *Tafsir al-Azhar Jilid 4...*, h. 2573.

³³ Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, vol. 5, h. 274.

³⁴ Christopher Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*. Penerjemah Inyik Ridwan Muzir, (Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2003), h. 3.

makna yang dimaksud pengarang. Sebaliknya, dekonstruksi menghindari upaya untuk melengkapi, mengklarifikasi atau malah mendamaikan kontradiksi dalam teks untuk menemukan titik tolak bagi munculnya interpretasi baru. Oleh karena itu, dekonstruksi justru telah memberi ruang bagi perbedaan dalam teks sekaligus mengangkat hal yang terlupakan di dalam teks. Yuksel yang menafsirkan ayat al-Qur'an dengan pendekatan dekonstruksi tidak mengartikan kata *ummi* sebagai bentuk klarifikasi makna yang dimaksud pengarang, melainkan memunculkan ruang perbedaan makna dalam sebuah teks.



Gambar 2. Pemaknaan *Ummi*

Namun pada sisi lain, Yuksel terkesan tidak sepenuhnya mengamalkan pendekatan dekonstruksi. Hal ini dapat teramati dalam jalan pikiran Yuksel yang menggantungkan keputusan pemaknaan kata *ummi* kepada ayat yang lain di dalam al-Qur'an. Yuksel memilih makna kata *ummi* sesuai dengan kata *ummiyyin* dalam surah Ali Imran ayat 20. Dengan demikian menurut Yuksel kata *ummi* adalah sifat yang disandingkan bagi "orang-orang yang tidak menerima kitab". Bahkan Yuksel menjadikan makna tersebut sebagai pemaknaan final bagi kata *ummi*. Yuksel berargumen bahwa al-Qur'an melalui surah Ali Imran ayat 20 memberikan tuntunan untuk arti yang absolut dari kata *ummi*.

3. Konsep *Naskh*

Sarjana-sarjana muslim era klasik maupun modern telah lama terlibat perdebatan mengenai eksistensi *naskh* dalam al-Qur'an dan Sunnah, dengan pendapat mayoritas yang menyatakan bahwa memang terdapat *naskh* dalam al-Qur'an.³⁵ Secara etimologi kata *nasakha* mengandung tiga definisi, yaitu *al-naql* (memindahkan), *al-izālah* (menghapus), dan *al-ibṭāl*

³⁵ Kusmana, "Shāfi'i's Theory of Naskh and Its Influence on the 'Ulūm al-Qur'ān," (Tesis S2 Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Kanada, 2000), h. 22.

(membatalkan).³⁶ ‘Abd Wahāb Khallāf misalnya mendefinisikan *naskh* dengan membatalkan praktik hukum dengan hukum *shar’i* berdasarkan dalil hukum yang datang belakangan.³⁷ Yuksel sebagai tokoh yang beraliran *Quranisme* tentu tidak percaya dengan suatu hal yang secara wujud saja tidak eksis dalam al-Qur’an. Dengan demikian, menarik untuk dianalisis lebih lanjut bagaimana Yuksel dalam membangun basis argumentasi penolakannya terhadap konsep sebuah ayat yang mampu menghapus ayat lainnya.

a. Penafsiran Edip Yuksel terhadap Surah al-Baqarah ayat 106

آيةٌ digunakan dalam al-Qur’an yang dapat berarti tanda/mukjizat dan ayat/wahyu al-Qur’an. Yuksel menerjemahkan آيةٌ dalam ayat di atas dengan *sign* atau tanda, tidak seperti terjemahan lainnya yang biasa menerjemahkan dengan ayat al-Qur’an. Yuksel beralasan karena dalam 84 kali kemunculan kata آيةٌ dalam al-Qur’an selalu bermakna tanda atau keajaiban. Yuksel menilai bahwa telah terjadi distorsi dalam ayat ini, Yuksel meyakini bahwa tidak ada *naskh* dalam arti pembatalan ayat al-Qur’an. Oleh karena itu ia mengartikan آيةٌ dalam surah al-Baqarah ayat 106 tersebut dengan *tanda* bukan dengan *ayat al-Qur’an*.³⁸

Lebih lanjut Yuksel menilai bahwa sarjana Islam tradisional secara tidak sadar menyatakan bahwa firman Tuhan tidak jelas dan ambigu karena telah menganggap bahwa ayat-ayat dalam al-Qur’an saling menghapus satu sama lain atau sebuah ayat dapat diubah dengan hadith lain. Para sarjana tradisional tersebut dengan mendistorsi makna *naskh* telah membuka gerbang penyalahgunaan pemahaman ayat-ayat al-Qur’an. Dengan adanya teori *naskh* sebagai pembatalan atas sebuah ayat, maka mereka dapat mengubah ayat-ayat yang tidak mereka pahami atau yang tidak sesuai dengan kepentingan mereka.³⁹

Dalam *Quran: A Reformist Translation* Yuksel mengkritisi hukuman rajam yang baginya sama sekali tidak ada dalam al-Qur’an. Al-Qur’an dalam surah al-Nur ayat dua hanya menyebutkan hukuman cambuk/dera/jilid bagi pelaku perzinahan dan sama sekali tidak menyebutkan hukuman cambuk sampai mati. Oleh karena itu, keterangan yang melegitimasi hukuman rajam sama sekali bertentangan dengan ayat al-Qur’an tersebut. Pada sisi lain, para pendukung teori *naskh* ayat yang meyakini bahwa adanya penghapusan teks tetapi hukumnya tetap berjalan (*naskh al-tilāwah dūna al-ḥukm*) beranggapan bahwa dalam konteks hukuman

³⁶ Muṣṭafa Zayd, *al-Naskh fī al-Qur’ān: Dirāsah Tashrī’iyyah Tārīkhiyyah Naqdiyyah* (Kairo: Dār al-Wafā li al-Ṭabā’ah wa al-Nashr, 1987), h. 55.

³⁷ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (T.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.), h. 185.

³⁸ Yuksel juga mengutip surah al-Nisa ayat 82 sebagai dasar dalam argumentasinya ini, bagi Yuksel surah al-Nisa ayat 82 mengisyaratkan tidak ada pertentangan dalam al-Qur’an, sehingga tidak diperlukan adanya penghapusan antar masing-masing ayat al-Qur’an.

³⁹ Yuksel, *Quran: A Reformist...*, h. 29-30.

rajam teksnya dalam al-Qur'an memang telah dihapus, tetapi hukumnya tetap dapat berjalan menjadi tuntunan dalam menghadapi realitas kehidupan, mereka mendasarkan argumentasinya dengan perkataan yang dinisbatkan kepada 'Umar bin Khattāb yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbaās.⁴⁰

b. Perbedaan Penafsiran terhadap Surah al-Baqarah ayat 106

Ungkapan نَسَخَ (kami nasakh) pada ayat ini menjadi dasar berkembangnya teori *naskh*. Makna surah al-Baqarah ayat 106 ini dari segi tinjauan hukum menjadi bahan perbedaan pendapat yang cukup panjang di kalangan ulama. Sebagian ulama memahaminya dalam arti bahwa *Kami* (Allah) *tidak menasakh* atau membatalkan suatu hukum yang dikandung oleh sebuah ayat, kecuali akan datang ayat lain yang mengandung hukum berbeda yang serupa atau lebih baik. Penafsiran semacam ini membawa penganutnya pada pendapat yang mengatakan bahwa terdapat ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an yang tidak berlaku lagi hukumnya, misalnya hukum meminum khamr yang pada awalnya diperbolehkan (Q.S. al-Nahl: 67 dan Q.S. al-Baqarah: 219), kemudian terlarang bila telah mendekati waktu shalat (Q.S. al-Nisā: 43), dan pada akhirnya terlarang secara mutlak (Q.S. al-Mā'idah: 90).

Pendapat lain berkata bahwa tidak ada pembatalan hukum dalam ayat-ayat al-Qur'an. Kata *naskh* menurut penganut pendapat kedua ini adalah pergantian dengan keberlakuan hukum yang tetap. Artinya, hukum yang dikandung oleh ayat tidak batal, hanya saja hukum yang diterapkan berubah sesuai dengan perubahan konteks. Ketetapan hukum terdahulu tetap berlaku jika ada seseorang atau masyarakat yang memiliki kondisi serupa dengan kondisi masyarakat lampau saat berlakunya ketetapan hukum tersebut. Sedangkan hukum yang baru juga berlaku bagi masyarakat lain yang keadaannya telah berkembang, sehingga tidak sesuai lagi baginya hukum terdahulu tersebut. Pendapat lain tidak mengaitkan pemahaman ayat ini dengan ayat al-Qur'an, mereka memahami آيَةً dengan arti mukjizat. Sehingga mereka mengartikan ayat ini dengan “*Kami tidak membatalkan suatu mukjizat atau menggantinya dengan mukjizat yang lain kecuali yang datang kemudian lebih baik atau serupa dengan mukjizat yang terdahulu*”.⁴¹

Menurut Hamka, *naskh* memiliki dua makna asal yaitu menghapus dan menyalin. Dalam konteks surah al-Baqarah ayat 106 *naskh* yang dibicarakan ayat ini bermakna menghapus. Hamka sebagaimana Yuksel juga mengartikan آيَةً bukan dengan ayat al-Qur'an.

⁴⁰ Lihat lebih lanjut: al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Jerman: Jam'iyat al-Maknaz al-Islāmī, 2000), h. 1377.

⁴¹ Shihab, *Tafsir al-Mishbah...*, vol. 1, h. 289-290.

Hamka mengartikan *آية* sebagai *tanda* atau mukjizat,⁴² pengertian ini identik seperti pengertian yang diberikan oleh Yuksel.

Al-Ṭabarī memahami kata *nansakh* dalam surah al-Baqārah ayat 106 dengan memindahkan sebuah hukum yang terkandung dalam ayat dan menggantikan atau mengubahnya menjadi yang lain.⁴³ Menurut mayoritas ulama surah al-Baqarah ayat 106 ini menjadi bukti terhadap validitas konsep *naskh* dalam al-Qur'an. Namun, al-Rāzi berpendapat bahwa ayat ini masih lemah untuk dijadikan basis argumentasi. Al-Rāzi lebih lanjut menjelaskan bahwa kata “*mā*” sebelum kata “*nansakh*” dan seterusnya adalah kata yang memiliki muatan *al-shart* (pengandaian) dan *al-jazā'* (jawaban terhadap pengandaian), sehingga ayat ini sama sekali tidak sedang menjelaskan mengenai eksistensi *naskh* dalam al-Qur'an.⁴⁴ Sementara menurut Abū Muslim al-Aṣḥānī seorang ulama Mu'tazilah, ia berpendapat bahwa tidak tepat jika mengaitkan kata *āyat* yang terdapat dalam surah al-Baqarah ini sebagai ayat dalam al-Qur'an. al-Aṣḥānī berkeyakinan bahwa tidak pernah terjadi penghapusan hukum atau *naskh* dalam al-Qur'an. Lebih lanjut al-Aṣḥānī mengemukakan bahwa *āyat mansūkhah* yang dimaksud oleh ayat di atas tidak lain adalah hukum-hukum syariat yang ada pada kitab-kitab terdahulu. al-Aṣḥānī tidak setuju secara mutlak terkait peristiwa perubahan kiblat dari Bayt al-Maqdis ke Ka'bah yang sering digunakan sebagai bentuk aplikasi *naskh*. Karena bagi al-Aṣḥānī perombakan kiblat tersebut justru merupakan bukti sebaliknya yang menjadi bukti penguat bagi pendapat yang diyakininya, karena hukum yang terhapus dalam kasus tersebut adalah hukum yang terdapat dalam kitab-kitab terdahulu, bukan syariat Nabi Muhammad saw sendiri.⁴⁵

⁴² Pendapat lain menyatakan bahwa penghapusan yang dimaksud dalam surah al-Baqarah ayat 106 ini adalah terkait dengan pembatalan hukum-hukum syariat terdahulu oleh datangnya hukum-hukum syariat yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw, karena mereka berpendapat bahwa konteks ayat tersebut sedang berbicara mengenai orang-orang Yahudi. Ulama-ulama terkemuka dalam era modern ini banyak yang menolak *naskh* antar ayat-ayat al-Qur'an. Antara lain yang menolak *naskh* antar ayat-ayat al-Qur'an adalah Syaikh Muhammad Abu Zahrah (1898-1974 M), Syaikh Muhammad al-Ghazali (1917-1996 M), Syaikh Muhammad Husain al-Dhahabi (1914-1977 M), serta dari kalangan ulama terdahulu yang paling populer menolaknya adalah Abu Muslim al-Asfahani (1277-1365 H). Lihat lebih lanjut M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, cet. ke-2 (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 284-286.; al-Jabrī (1926-1995) juga menyatakan bahwa dengan adanya rentang waktu yang panjang antara Nabi-Nabi terdahulu dengan kehadiran Nabi Muhammad saw menyebabkan terlupnya syariat terdahulu. Oleh karena itu, Allah menurunkan syariat baru berupa al-Qur'an yang lebih baik dibandingkan syariat yang dibawa oleh Nabi-Nabi sebelum Nabi Muhammad saw. Lihat lebih lanjut 'Abd al-Muta'al al-Jabrī, *al-Naskh fi al-Sharī'ah al-Islāmiyah Kamā Afhamuhū* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1987), h. 149.

⁴³ Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī; Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* (Beirut: Muassasah al-Risālah, vol. 1, 1994), h. 331.

⁴⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, vol. 3, 1981), h. 247.

⁴⁵ al-Rāzi, *al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 20, h. 118.

Muhammad ‘Abduh (1849-1905 M) menafsirkan kata “*āyat*” dalam surah al-Baqarah ayat 106 tidak sebagai ayat al-Qur’an, melainkan sebagai mukjizat atau tanda kenabian yang berguna untuk melemahkan lawan. Basis argumentasi yang ‘Abduh gunakan adalah konteks (*siyāq*) dan keserasian (*munāsabah*) antar ayat sebelum dan setelahnya. Kata *qadīr* pada surah al-Baqarah ayat 106 dalam penyebutannya di surah ini tidak memiliki kesesuaian makna jika dikaitkan dengan konteks hukum dan penghapusannya. Menurut ‘Abduh, jika ayat ini memang berbicara mengenai penghapusan hukum, maka kata yang lazim dipakai adalah *al-‘ilm* dan *al-hikmah*. Jika demikian maka ayat ini sewajarnya berbunyi “*alam ta’lam anna Allāh ‘alīm al-hakīm*”. Karena penggantian hukum (*naskh*) adalah bagian dari kebijaksanaan Allah (*al-hikmah*) berdasarkan pengetahuan-Nya (*al-‘ilm*) disesuaikan dengan kemaslahatan manusia.⁴⁶ Oleh karena itu, penggunaan redaksi “Allah Maha Kuasa” (*qadīr*) menunjukkan bahwa kata “*āyat*” yang muncul sebelumnya memiliki kaitan erat dengan mukjizat yang merupakan manifestasi keagungan dan ke-Maha Kuasaan Allah swt.⁴⁷

c. Analisa dan Kesimpulan

Dari uraian penjelasan di atas mengenai konsep *naskh* yang tercantum dalam surah al-Baqarah ayat 106, jika diterapkan teori dekonstruksi Derrida untuk mendekati tema ini maka analisis secara sistematis dapat diuraikan sebagai berikut: *pertama*, Yuksel telah mengidentifikasi hierarki oposisi dalam tema ini yang umumnya mengunggulkan adanya penghapusan ayat dalam al-Qur’an dan meniadakan kemungkinan makna lainnya. *Kedua*, Yuksel membalik oposisi-oposisi tersebut. *Ketiga*, Yuksel memperkenalkan ‘tanda’ sebagai makna baru bagi kata *آيَةً* tersebut. Yuksel juga telah mengaplikasikan pencarian jejak-jejak (*trace*) dalam mencari makna kata *آيَةً*, Yuksel mengatakan bahwa dalam 84 kali kemunculan kata *آيَةً* dalam al-Qur’an selalu bermakna tanda atau keajaiban.

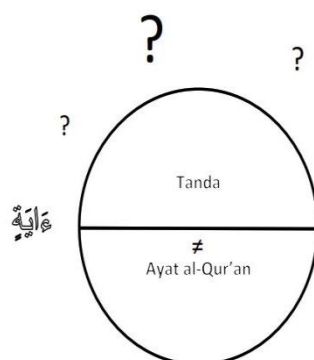
Menurut penulis, Yuksel berargumen bahwa setiap ayat di dalam al-Qur’an memiliki konteksnya sendiri. Sehingga tidak mungkin sebuah teks dapat membatalkan eksistensi teks ayat yang lainnya. Oleh karena itu, dalam beberapa isu Yuksel secara tegas meniadakan *naskh* dalam *istinbat* hukum pengamalan al-Qur’an. Hal ini mengindikasikan bahwa Yuksel tidak ingin mengakui pluralitas makna dalam sebuah teks. Yuksel telah egois dengan menganggap dirinya berhasil menguasai teks. Padahal dalam kaca mata dekonstruksi Derrida, teks tidak boleh berujung pada makna tunggal. Hal ini mirip dengan *naskh tilawah*, yaitu meskipun teks

⁴⁶ Muhammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: Dār al-Manār, vol. 1, 1947), h. 416.

⁴⁷ Rijalul Fikri, “Teori Naskh al-Qur’an Kontemporer (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Taha dan Jasser Auda)”, (Tesis S2, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021), h. 42.

dihapus tetapi konteks hukum dari teks yang dihapus tetap dapat diamankan. Dekonstruksi juga seharusnya terus membuka jalan dalam aktivitas berpikir untuk menjejalkan jaringan makna guna membentuk pemahaman pembaca terhadap sebuah teks.

Lebih jauh penulis berasumsi bahwa Yuksel enggan berlama-lama atau menyibukkan diri dalam menafsirkan ayat yang telah hilang eksistensinya, karena kemungkinan besar penafsiran Yuksel terhadap al-Qur'an hanya dapat dilakukan dengan pembacaan teks yang masih ada eksistensinya. Hal ini bertentangan dengan asas dekonstruksi yang juga menekankan *writing* (tulisan) dalam arti bukan hanya mengacu pada *writing* sebagai bentuk performatif melainkan juga sebagai proses penyusunan pengertian, penyusunan pemahaman, dan pembentukan proposisi yang berlangsung secara terus-menerus dalam aktivitas berpikir. Dengan kata lain, teks-teks al-Qur'an yang di-*naskh* secara tilawah merupakan tulisan-tulisan yang hadir saat penyusunan al-Qur'an dan pembentukan pemahaman akan al-Qur'an dan hukumnya dapat diamankan sebagai aturan.



Gambar 3. Pemaknaan آيَة

Peniadaan Yuksel atas *naskh* didasarkan pada perbedaan penafsiran kata آيَة (surah al-Baqarah ayat 106) oleh Yuksel dan para *mufasssīr* lainnya. Yuksel tidak memaknai kata آيَة sebagai “teks ayat al-Qur'an/wahyu”. Jalan pikiran Yuksel dalam memaknai kata آيَة sangat sempit. Yuksel mengunci ruang pluralitas makna bagi kata tersebut dengan *final meaning* berupa “tanda”. Menurut penulis, hal ini adalah sikap jumud yang terkungkung oleh ego individu. Yuksel terjebak dengan argumentasi lingkungannya yang juga tidak mempercayai adanya *naskh*. Yuksel sangat menggantungkan pembacaannya pada subjek tertentu. Yuksel tidak membiarkan pikirannya terurai dalam konteks ayat. Padahal jika Yuksel mendalami konteks ayat melalui *asbāb al-nuzūl* dan hadith maka pemaknaan Yuksel atas teks-teks al-Qur'an akan menjadi terbuka.

Kesimpulan

Yuksel dalam upayanya memahami al-Qur'an terlihat begitu kontekstualis ketika mendekati al-Qur'an. Hal ini terlihat pada penafsirannya mengenai *jizyah*, konsep *ummi* bagi Nabi Muhammad, dan penafsiran ayat *naskh* dalam al-Qur'an. Pada umumnya metode operasional Yuksel ketika berupaya memahami al-Qur'an terlihat mirip dengan teori dekonstruksi Derrida, tetapi tidak persis sama. Yuksel terlihat menggunakan teori dekonstruksinya sendiri, atau mungkin dapat disebut dengan teori dekonstruksi Yuksel. Memahami pemikiran seorang tokoh seperti Edip Yuksel yang memiliki latar belakang kehidupan begitu kompleks tidak dapat dicukupkan dengan hanya mengkaji buku terjemahan dan tafsirnya yaitu *Quran: A Reformist Translation saja*, tetapi perlu diteliti lebih lanjut apakah ia memiliki perkembangan pemikiran yang tercantum dalam karya lainnya yang telah ia ungkapkan. Penulis telah berusaha sekuat tenaga dalam menyajikan analisis mengenai hermeneutika Yuksel. Tetapi penulis masih belum mengkaji secara mendalam karya-karya atau pemikirannya saat masih di Turki, ketika Yuksel masih menjadi muslim konservatif seperti ayahnya. Mayoritas penelitian yang telah ada lebih fokus pada pemikirannya saat telah berada di Barat dan menjadi seorang muslim reformis. Pada sisi lain, penelitian ini juga terbatas hanya pada beberapa tema tertentu, kemudian tidak begitu banyak menyajikan analisis perbandingan dengan *mufassīr* lainnya. Sehingga sangat terbuka kesempatan bagi peneliti lain yang ingin melanjutkan dan menindaklanjuti berbagai pandangan maupun penafsiran Edip Yuksel terhadap berbagai permasalahan kontemporer lainnya, kemudian dikomparasikan dengan *mufassīr* yang lainnya.

Daftar Pustaka

- Ahmadi, Rizqa dan Wildani Hefni, "Polemik Otoritas Hadis: Kontribusi Aisha Y. Musa dalam Peneguhan Hadis Sebagai Kitab Suci", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 10, no. 1, 2020.
- al-Ashfahani, Raghīb, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Jerman: Jam'iyat al-Maknaz al-Islāmī, 2000).

al-Jabrī, ‘Abd al-Muta’āl, *al-Naskh fī al-Sharī’ah al-Islāmiyah Kamā Afhamuhū* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1987).

al-Mashri, Muhammad bin Mukram bin Mandzur al-Afriqi, *Lisān al-‘Arab* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1990).

al-Qurṭūbi, Abū ‘Abdullāh bin Muḥammad bin Abi Bakr, *al-Jāmi’ li al-Aḥkam al-Qur’ān* (Riyad: Dār ‘Ālim al-Kutb, 2003).

al-Rāzi, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, vol. 3, 1981).

al-Ṭabarī, Abū Ja’far Muhammad Ibn Jarīr, *Tafsīr al-Ṭabarī; Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* (Beirut: Muassasah al-Risālah, vol. 1, 1994).

Amrullah, Haji Abdulmalik Abdulkarim, *Tafsir al-Azhar* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1990).

Fauzan, Aris, “*Al-Nabiy Al-Ummiy Dalam Telaah Historis-Semiotik*”, *Fokus: Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, 3, 01, (2018): 41-64.

Fikri, Rijalul, “Teori Naskh al-Qur’an Kontemporer (Studi Pemikiran Mahmud Muhammad Taha dan Jasser Auda)”, Tesis S2, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.

Ghozali, Mohammad & Wahyu Nugroho, “Reviewing The Concept of jizyah: A Theoretical Approach To History”, *Amwaluna: Jurnal Ekonomi dan Keuangan Syariah*, 5, 1, (2021): 50-55.

Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid* (Jakarta: Mizan, 2003).

Kusmana, "Shāfi'i's Theory of Naskh and Its Influence on the 'Ulūm al-Qur'ān," (Tesis S2 Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Kanada, 2000).

Lukman, Fadhli, "Hermeneutika Pembebasan Hasan Hanafi dan Relevansinya Terhadap Indonesia", artikel diakses pada 12 Januari 2021 dari https://www.researchgate.net/publication/329538160_Hermeneutika_Pembebasan_Hasan_Hanafi_dan_Relevansinya_Terhadap_Indonesia

_____, "Studi Kritis atas *Qur'an: A Reformist Translation*", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 16, no. 2, 2015.

Macdonald, Duncan B., "Dhimmah", Gibb (ed), *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: EJ. Brill, 1961).

Matswah, Akrimi, "Menimbang Penafsiran Subjektif Terhadap al-Qur'an: Tela'ah Terhadap Penafsiran Edip Yuksel dkk dalam *Qur'an: A Reformist Translation*", *Jurnal Dialogia*, vol. 12, no. 1.

Muhammad, "Al-Ummi Dalam al-Qur'an: Studi Tafsir Tematik Terhadap Literasi Nabi Muhammad", *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, 31, 1, (2020): 49-66.

Muhammad, Wildan Imaduddin, "Memahami Relevansi Ayat Jizyah Dengan Metode Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed dan *Maqāṣid as-Syarī'ah* Jasser Auda", *al-Dhikra*, 2, 1, (2020): 39-60.

Musa, Aisha Y., "The Qur'anists", *Religion Compass*, vol. 4, no. 1, 2010.

_____, *Ḥadīth as Scripture: Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam* (Palgrave Macmillan, 2008).

- Norris, Christopher. *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida* (Ar-Ruzz, 2003).
- Nugraha, Eva, “Konsep *al-Nabī al-Ummī* dan Implikasinya pada Penulisan *Rasm*”, *Refleksi*, 13, 2, (2012): 263-287.
- Oky, Rachmatullah, “Teori Pajak Menurut Abu Yusuf Sebuah Alternatif Solusi Perpajakan Di Indonesia”, *Iqtishoduna: Jurnal Ekonomi Islam*, 8,1, (2019): 1-32.
- Peerzade, Sayed Afzal, “Jizyah: A Misunderstood Levy”, *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 23, 1, (2010): 149-159.
- Rahman, Fazlul, “Otoritas Pemaknaan Kitab Suci: Problematika Pemikiran Edip Yuksel dalam *Quran: A Reformist Translation*”, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis*, vol. 15, no. 2, (2014).
- Rahman, Fazlur, *Islam* terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 2003).
- _____, *Islamic Methodology in History* terj. Ahmad Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1995).
- Rahmi, Yulia, “Hermeneutika Edip Yuksel dalam *Quran: A Reformist Translation*”, *Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, vol. 1, no. 1, 2017.
- Riḍā, Muhammad Rashīd, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: Dār al-Manār, vol. 1, 1947).
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006).
- _____, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur’an*. Penerjemah Lien Iffah Naf’atu Fina & Ari Henri, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016).

Schacht, Joseph, *An introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964).

Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, cet. ke-2 (Tangerang: Lentera Hati, 2013).

_____, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002).

Spencer, Robert, *The Politically Incorrect Guide To Islam* (Washington DC: Regency Publishing, Inc).

Suratman, Junizar, “Pendekatan Penafsiran al-Qur'an yang Didasarkan pada Instrumen Riwayat, Nalar, dan Isyarat Batin”, *Intizar*, 20, 1 (2014): 46-49.

Turiman, “Metode Semiotika Hukum Jacques Derrida Membongkar Gambar Lambang Negara Indonesia”, *Jurnal Hukum dan Pembangunan Tahun ke-44*, 2 (2015): 308-339.

Udang, Fretty Cassia, “Berhermeneutika Bersama Derrida”, *Tumou Tou*, vol. vi, no. 2.

Yuksel, Edip dkk, *Quran: A Reformist Translation*, (USA: Brainbow Press, 2007).

Zahrah, Muḥammad Abū, *Uṣūl al-Fiqh* (T.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.).

Zayd, Mustāfa, *al-Naskh fī al-Qur’ān: Dirāsah Tashrī’iyyah Tārīkhiyyah Naqdiyyah* (Kairo: Dār al-Wafā li al-Ṭabā’ah wa al-Nashr, 1987).