

Epistemologi Tafsir Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38: Analisis Perspektif *History of Idea*

Eko Zulfikar^{1*}, Adrika Fithrotul Aini², Azhar Amrullah Hafizh³, Afriadi Putra⁴

¹Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang

²Universitas Islam Negeri Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung

³Universitas Islam Negeri Madura

⁴Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau

*Corresponding email: ekozulfikar_uin@radenfatah.ac.id

Keywords:

Epistemology,
Qur'anic
exegesis, Q. al-
Baqarah [2]:
30-38, Yudian
Wahyudi,
History of Idea

Abstract

The development of Qur'anic exegesis in Indonesia has demonstrated an increasing tendency toward contextual approaches in responding to various social, national, and humanitarian issues. However, studies that specifically examine the epistemological foundations of contemporary Qur'anic interpretation remain limited. This article aims to examine the epistemology of Yudian Wahyudi's interpretation of Q. al-Baqarah [2]: 30-38. Employing a qualitative method and the *History of Idea* theory as the analytical framework, this study arrives at two main findings. *First*, Yudian Wahyudi's contextual epistemology of interpretation is characterized by careful consideration of the context of the Qur'anic text through four interpretive principles: internal context, linguistic context, socio-historical context, and socio-political context. Furthermore, his interpretation demonstrates coherence with the propositions he formulates and is consistent with the correspondence and pragmatic theories of truth. This reflects his conviction that valid Qur'anic interpretation should not only produce sound knowledge but also offer practical solutions to contemporary social problems. *Second*, from the perspective of the *History of Idea*, Wahyudi's interpretive epistemology represents the legitimacy of the Reform Era's critical reasoning in Qur'anic interpretation. He employs critical reasoning to reinterpret the Qur'an by moving beyond earlier exegetical views that he considers less relevant to contemporary realities. Moreover, he incorporates modern disciplines, particularly the social sciences and humanities, into his interpretive framework, thereby directing Qur'anic interpretation toward a new paradigm that emphasizes patriotism and the significance of the Pancasila ideology. This article contributes to the theoretical development of contemporary Qur'anic epistemology in Indonesia by demonstrating that the *History of Idea* approach provides an effective framework for explaining the intellectual genealogy, epistemological construction, and paradigmatic transformation of Qur'anic interpretation from a textual to a contextual orientation.

Kata Kunci:

Epistemologi,
tafsir, QS. al-
Baqarah [2]: 30-
38, Yudian
Wahyudi,
History of Idea

Abstrak

Perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia menunjukkan kecenderungan yang semakin kontekstual dalam merespons berbagai persoalan sosial, kebangsaan, dan kemanusiaan. Namun, kajian yang secara khusus mengkaji landasan epistemologis penafsiran mufasir kontemporer masih relatif terbatas. Artikel ini bertujuan menelaah epistemologi penafsiran yang dilakukan Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38. Dengan menggunakan metode kualitatif dan analisis teori *History of Idea*, artikel ini menyimpulkan sebagai berikut. *Pertama*, epistemologi penafsiran kontekstual Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38 tampak jelas mempertimbangkan konteks ayat yang hendak ditafsirkan dengan menempatkan empat prinsip dan metode penafsiran, yaitu konteks internal, konteks linguistik, konteks sosio-historis, dan konteks sosio-politik. Selain itu, penafsiran yang dilakukan Wahyudi menunjukkan koherensi dan konsisten dengan proposisi yang dibangunnya, serta konsisten dengan teori korespondensi dan pragmatisme. Hal ini karena Wahyudi meyakini bahwa

penafsiran yang benar dapat memberikan solusi terhadap problem sosial di masyarakat. *Kedua*, dalam perspektif *History of Idea*, epistemologi penafsiran Wahyudi konsisten dengan keabsahan penafsiran era reformasi dengan penalaran kritis. Nalar kritis digunakan Wahyudi untuk melihat makna al-Qur'an dengan mengabaikan penafsiran-penafsiran sebelumnya yang dianggap kurang relevan dalam konteks kekinian. Bahkan, Wahyudi mengupayakan untuk memasukkan ilmu-ilmu pengetahuan modern seperti ilmu sosial dan humaniora ke dalam penafsirannya, sehingga dapat membawa penafsiran ke arah baru dengan mengedepankan indikator cinta tanah air dan pentingnya ideologi Pancasila. Artikel ini berkontribusi dalam memperkaya kajian epistemologi tafsir kontemporer di Indonesia dengan menunjukkan bahwa pendekatan *History of Idea* dapat digunakan untuk menjelaskan genealogi intelektual, konstruksi epistemologis, dan transformasi paradigma penafsiran al-Qur'an dari orientasi tekstual menuju kontekstual.

Article History:

Acceptance date: 15 Juli 2026

Available Online: 25 Juli 2026

PENDAHULUAN

Tidak dapat dipungkiri bahwa problem epistemologi berlaku pada semua ilmu pengetahuan, termasuk ilmu tafsir.¹ Epistemologi tafsir menjadi penting untuk dikaji karena dapat menentukan keberlangsungan eksistensi produk penafsiran dan dapat menemukan reaksi pemikir (baca: mufasir) terhadap realitas.² Oleh karena itu, jika mengkaji evolusi penafsiran al-Qur'an dari waktu ke waktu, akan tampak adanya variasi, perkembangan, pergeseran paradigma, dan pembangunan epistemologis penafsiran. Kemunculan tafsir di era modern dibutuhkan sebagai upaya mufasir dalam berdialog dengan teks al-Qur'an dalam konteks realitas kontemporer.³ Upaya ini dilakukan karena setiap umat Islam meyakini bahwa al-Qur'an tidak lekang oleh waktu. Al-Qur'an merupakan kitab suci yang futuristik karena diturunkan kepada manusia yang hidup dalam ruang dan waktu yang berbeda-beda hingga akhir zaman.⁴

Faktor ini menjadi satu pemicu Yudian Wahyudi untuk mengembangkan tafsir kontekstual yang dapat menginspirasi umat Islam, khususnya berkaitan dengan QS. al-Baqarah [2]: 30-38. Dalam konteks ini, Wahyudi tidak hanya menafsirkan ayat-ayat tersebut secara kontekstual, tetapi juga mengarahkan penafsirannya pada kehidupan sosial-politik Indonesia dengan mengedepankan nilai-nilai persatuan dan pentingnya ideologi Pancasila dalam konteks berbangsa dan bernegara. Menariknya, Wahyudi tetap menerangkan dan menunjukkan makna dari pandangan mufasir sebelumnya

¹ Abdul Mustaqim, "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis A Study of Šāliḥ Darat's Fayḍ al-Raḥmān", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 2 (2017), 358. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>.

² Aksin Wijaya, "Substantive Islam (A New Direction on The Implementation of Islamic Sharia According to Muhammad Said Al Ashmawi)", *Proceedings of the International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS)* (2017) 309.

³ Sanford Schwartz, "Hermeneutics and the Productive Imagination: Paul Ricoeur in the 1970s," *The Journal of Religion* 63, no. 3 (1983): 290-300.

⁴ Aksin Wijaya dan Shofiyyullah Muzammil, "Maqāṣidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī Qur'anī into Contemporary Context", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 2 (2021), 450. <https://doi.org/10.14421/ajis.2021.592.449-478>.

terhadap ayat-ayat tersebut, sehingga ia bisa tetap dikatakan mematuhi koridor dalam penafsiran al-Qur'an.⁵

Terkait kajian tentang ketokohan Yudian Wahyudi, penulis tidak menemukan secara spesifik tentang pemahamannya terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38. Mansur menulis pemikiran Yudian Wahyudi tentang kontekstualisasi gagasan Hasbi Ash-Shiddieqy,⁶ Fajar Riyanto mengeksplorasi pemikiran Wahyudi tentang kebijakan transdisipliner dalam Penanganan Covid-19 di Indonesia,⁷ Wardah Nuroniyah membahas tentang Wahyudi yang berhasil memperbaharui hukum Islam di Indonesia,⁸ Fajar Riyanto mengulas lagi pemikiran Wahyudi tentang universalitas Pancasila,⁹ Yan Yan Supriatman menjelaskan tentang Pendidikan pesantren menurut Cak Nur dan Yudian Wahyudi,¹⁰ serta Arif Sugitanata yang mengurai pemikiran Wahyudi tentang fikih moderasi beragama.¹¹

Beberapa kajian terdahulu tidak menunjukkan bagaimana epistemologi tafsir yang dikembangkan Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38. Artikel ini bertujuan membahas tentang epistemologi penafsiran Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38, perihal metode penafsiran dan keabsahan penafsirannya. Dengan mengacu pada kajian epistemologi, penafsiran Yudian Wahyudi penting untuk dikaji lebih lanjut karena konstruksi penafsirannya mempunyai implikasi yang signifikan dan relevan dalam memahami perkembangan dan tuntutan zaman. Beberapa pertanyaan yang menjadi fokus kajian ini adalah: bagaimana epistemologi penafsiran Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38? dan bagaimana tinjauan teori *History of Idea* terhadap epistemologi penafsiran QS. Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38? Hasil dari kajian ini diharapkan dapat menjadi pijakan dalam menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual, serta pemahaman bagi khalayak umum untuk dapat menjunjung tinggi nilai-nilai persatuan dan ideologi Pancasila berdasarkan QS. al-Baqarah [2]: 30-38.

⁵ Yudian Wahyudi, menyampaikan materi penafsiran QS. al-Baqarah [2]: 30-38 dalam perkuliahan Hermeneutika Islam, Program Doktor Studi Islam, Konsentrasi Studi al-Qur'an dan Hadis, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Selasa, 20 Februari 2024.

⁶ Mansur Mansur, "Kontekstualisasi Gagasan Fiqh Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi)", *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 46, no. 1 (2012). <https://doi.org/10.14421/ajish.v46i1.30>.

⁷ Waryani Fajar Riyanto, "Transdisciplinary Policy in Handling COVID-19 in Indonesia: A Comparative Study on the Thought of Kuntowijoyo, M. Amin Abdullah and Yudian Wahyudi", *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* (2022). <https://doi.org/10.22452/afkar.sp2022no1.6>.

⁸ Wardah Nuroniyah, "Renewal of Islamic Law in Indonesia; A Study of Yudian Wahyudi's Thought", *Baltic Journal of Law & Politics* 15, no. 7 (2022), 651-664. <https://doi.org/10.54443/sibatik.v2i2.637>.

⁹ Waryani Fajar Riyanto, *Universalitas Pancasila Yudian Wahyudi Percikan Biografi Intelektual, Spiritual Dan Internasional*, (Yogyakarta: Suka Press, 2021).

¹⁰ Yan Yan Supriatman, "Pendidikan Pesantren Menurut Cak Nur Dan Yudian Wahyudi", *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan* 1, no. 1 (2017). <https://doi.org/10.52266/tajdid.v1i1.6>.

¹¹ Arif Sugitanata, "Fikih Moderasi Beragama Perspektif Yudian Wahyudi", *Jurnal Mu'amalah Dan Hukum Islam* 2, no. 2 (2024).

METODE PENELITIAN

Artikel ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan mengacu beberapa sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer yang digunakan adalah penafsiran Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38, yang disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2024. Sementara data sekundernya berupa buku-buku, kitab tafsir, artikel, dan referensi lain yang relevan dengan tema pembahasan. Teknik analisis data secara deskriptif-analitis digunakan penulis untuk memahami dan menelaah secara kritis penafsiran-penafsiran yang dilakukan Wahyudi dengan berlandaskan teori *History of Idea*. Selain itu, mengingat artikel ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) murni, maka teknik pengumpulan datanya menggunakan dokumentasi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Epistemologi Tafsir Al-Qur'an: *The History of Idea*

Epistemologi berasal dari kata Yunani: *episteme* (pengetahuan) dan *logo* (sains). Epistemologi merupakan cabang filsafat yang secara khusus membahas teori ilmu pengetahuan.¹² Pembahasan kajiannya meliputi sumber ilmu, hakikat ilmu, tolok ukur kebenaran ilmu, cara memperoleh ilmu, serta syarat-syarat apa saja yang harus dipenuhi.¹³ Sementara kata *tafsir*, secara bahasa adalah *al-idah wa al-tabyin*, yakni penjelasan dan keterangan.¹⁴ Menurut Manna' al-Qaththan, kata *tafsir* secara bahasa mengikuti wazan *taf'il* berasal dari kata *al-fasr* yang berarti menjelaskan, menyingkap dan menampakkan atau menerangkan makna yang abstrak. Kata kerjanya berbentuk *fasara-yafsiru-fasran* yang berarti menjelaskan.¹⁵ Dalam *Lisan al-'Arab*, dinyatakan bahwa kata *al-fasr* berarti menyingkap sesuatu yang tertutup, sedang kata *al-tafsir* berarti menyingkap maksud suatu lafaz yang musykil dan pelik dalam al-Qur'an.¹⁶

Secara istilah, Muhammad al-Zarkasyi mendefinisikan *tafsir* sebagai ilmu yang berfungsi untuk mengetahui kandungan al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dengan cara mengambil penjelasan maknanya hukum, serta hikmahnya yang terkandung dalam al-Qur'an.¹⁷ Hal yang sama, al-Zarqani juga mendefinisikan

¹² M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 50 (1992), 9. <https://doi.org/10.14421/ajis.1992.050.9-22>.

¹³ Anwar Mujahidin, "Epistemologi Islam: Kedudukan Wahyu sebagai Sumber Ilmu", *Ulumuna: Jurnal of Islamic Studies* 17, no. 1 (2013), 41-64. <https://doi.org/10.20414/ujis.v17i1.171>.

¹⁴ Isma'il bin Hammad al-Jauhari, *al-Shihah Taj al-Lughah wa Shihah al-'Arabiyah*, ed. Ahmad 'Abd al-Ghafur 'Aththar, (Beirut: Dar al-'Ilm al-Malayin, 1979), Juz II, Cet. II, 781; Muhammad 'Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Karatsyi: Maktabah al-Busyra, 2011), Cet. II, 89.

¹⁵ Manna' al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), 316; Abu al-Qasim al-Raghib al-Ashfahani, *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), 380.

¹⁶ Jamaluddin Muhammad bin Makram Ibn Mandzur, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar Shadir, t.th), Juz V, 55.

¹⁷ Badruddin Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, ed. Muhammad Abu Fadhl Ibrahim, (Kairo: Maktabah Dar al-Turats, 1984), Juz II, Cet. III 149; Al-Shabuni, *al-Tibyan fi*

tafsir sebagai ilmu yang membahas tentang al-Qur'an dari segi dilalah-nya berdasarkan maksud yang dikehendaki oleh Allah sebabatas kemampuan manusia.¹⁸

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa epistemologi tafsir adalah suatu kajian yang dilakukan secara kritis terkait hakikat penafsiran, sumber penafsiran, metode penafsiran, dan validitas penafsiran, dengan tujuan untuk menyingkap makna-makna serta menjelaskan maksud dari lafaz yang *musykil* sesuai dengan kemampuan manusia, sehingga dari penafsiran ini didapatkan petunjuk-petunjuk dari al-Qur'an, hukum-hukumnya, dan makna yang terkandung di dalamnya. Abdul Mustaqim menjelaskan bahwa epistemologi tafsir berkembang sejak zaman Nabi Muhammad hingga zaman modern-kontemporer. Ia menawarkan teori *History of Idea* untuk menunjukkan secara konseptual bagaimana perjalanan penafsiran al-Qur'an sejak zaman Nabi Muhammad hingga saat ini yang terdapat simplifikasi, generalisasi, bahkan anomali.¹⁹ Berikut ini pemetaan epistemologi tafsir menurut Abdul Mustaqim yang didasarkan pada teori *History of Idea*:

1. Tafsir era formatif dengan nalar quasi-kritis

Sebagai penerima wahyu Allah, Nabi Muhammad diberi amanah untuk menyampaikan wahyu (al-Qur'an) kepada umatnya. Meskipun al-Qur'an turun berbahasa Arab, para sahabat Nabi terkadang tidak mengerti maksud suatu ayat atau kata tertentu, sehingga mereka bertanya kepada Nabi. Ini menandai dimulainya penafsiran al-Qur'an oleh Nabi Muhammad dan dimulainya era formatif penafsiran. Pada masa ini, Nabi Muhammad menjadi otoritas tunggal dalam penafsiran al-Qur'an.²⁰ Setelah wafatnya Nabi, estafet penafsiran al-Qur'an dilanjutkan oleh para sahabat. Tradisi tafsir pada masa ini masih diturunkan secara lisan dan masih didominasi oleh penyampaian Nabi. Hal ini ditunjukkan dengan banyaknya riwayat hadis yang menjelaskan ayat-ayat yang dianggap *musykil*.

Setelah masa sahabat, penafsiran al-Qur'an dilanjutkan oleh para tabi'in. Penafsiran pada masa tabi'in nyaris sama dengan masa sahabat, hanya saja pada masa ini mulai muncul sektarianisme. Sumber-sumber epistemologi penafsiran dalam era formatif ini adalah al-Qur'an, hadis Nabi, qira'at, *aqwal al-sahabah*, tabi'in, tabi' tabi'in, *israiliyat*, dan jahiliyah (puisi pra-Islam). Metode penafsiran yang berkembang adalah *bi al-riwayah* dengan sedikit analisis linguistik. Penafsirannya dianggap benar jika mengikuti hadis *shahih* serta kaidah kebahasaan. Ciri-ciri penafsiran pada era formatif

'Ulum al-Qur'an, 89. Khalid 'Abdurrahman al-'Akk, *Ushul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*, (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986), Cet. II, 40; Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Kuwait: Dar al-Nawadir, 2010), Juz I, 13; Muhammad Husain al-Dzahabi, *Ilmu al-Tafsir*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), 6.

¹⁸ Muhammad 'Abdul Adzim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1995), Juz II, 6; Al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, 89.

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 34.

²⁰ Eko Zulfikar dan Ahmad Zainal Abidin, "Ikhtilaf Al-Mufasssirin: Memahami Sebab-Sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Alquran", *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* 4, no. 2 (2019), 286.

adalah tidak adanya budaya kritis, kedudukan teks sebagai subjek, dan tidak adanya budaya kritis mufasir sebagai objek.

2. Interpretasi era afirmatif dengan nalar ideologis

Era afirmatif ini berlangsung sekitar abad Pertengahan. Banyak penafsiran dengan pola ideologi bermunculan, mulai dari Sunni, Syi'ah, Sufi, Falsafi, dan masih banyak lagi. Dalam konteks ini, tafsir al-Qur'an dipengaruhi oleh rasa fanatisme kelompok yang kuat. Hal ini ditunjukkan dengan pernyataan al-Karkhy (mazhab Hanafi), bahwa: *"setiap ayat al-Qur'an atau hadis yang bertentangan dengan pendapat pimpinan mazhab kami, maka ayat atau hadis tersebut akan ditafsir (ta'wil) atau dideklarasikan sebagai redaksi mansukh"*.²¹ Epistemologi penafsiran era afirmatif bersumber pada al-Qur'an, hadis, akal, dan ilmu pengetahuan. Sementara metode yang dikembangkan adalah *bi al-ra'yi* dengan analisis linguistik dan kecenderungan mufasir dalam penafsiran menyesuaikan dengan ilmu dan mazhab yang dianutnya. Penafsiran tersebut dianggap benar apabila sesuai dengan kepentingan penguasa, kepentingan mazhab, dan ilmu mufasir. Ciri-ciri penafsiran pada era afirmatif ini adalah bersifat ideologis, sektarian, memaksakan gagasan non-Qur'an ke dalam penafsiran, dan cenderung subjektif.

3. Penafsiran era reformatif dengan nalar kritis

Periode ini dimulai dengan bangkitnya tokoh-tokoh reformis Islam seperti Muhammad Abduh dan Sayyid Ahmad Khan. Menurut keduanya, penafsiran klasik harus dipandang secara kritis. Upaya Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh kemudian dilanjutkan oleh tokoh-tokoh neo-modernis seperti Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, dan rekan-rekannya. Mufasir pada masa reformasi ini cenderung lepas dari kekangan mazhab tertentu. Selain menggunakan ilmu tafsir klasik, mufasir era reformasi ini juga menggunakan ilmu pengetahuan modern dalam menafsirkannya. Epistemologi penafsirannya bersumber pada al-Qur'an, realitas-akal, dan hadis. Meskipun al-Qur'an dan hadis merupakan sumber penafsiran sebagai *bi al-ma'tsur*, namun jarang digunakan. Sementara metode yang digunakan adalah interdisipliner, mulai dari pendekatan tematik, hermeneutik, linguistik, dan disiplin ilmu yang ditekuni mufasir. Produk penafsiran era afirmatif ini dikatakan benar apabila mempunyai sifat koherensi, korespondensi, dan pragmatisme. Sementara ciri-ciri penafsirannya antara lain bersifat kritis, non-sektarian, transformatif, memberikan solusi, menangkap ruh al-Qur'an, serta posisi teks dan makna menjadi subjek dan objek sekaligus.²²

²¹ Hamim Ilyas, "Hermeneutika al-Qur'an: Studi Tafsir Modern", *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* 6, no. 1 (2003), 54.

²² Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 34-53.

Biografi Singkat Yudian Wahyudi

Yudian Wahyudi lahir di Balikpapan, Kalimantan Timur, pada 17 April 1960.²³ Pendidikan Wahyudi dipengaruhi oleh ayahnya yang bernama Asmin Prajabangsa, merupakan seorang tentara asal Banyumas, Jawa Tengah, yang ditugaskan ke Balikpapan pada tahun 1947/1948. Tugas utamanya adalah mempertahankan kilang minyak di Sangasanga. Selain aktif sebagai tentara, Asmin juga aktif sebagai ulama desa: menginisiasi pembangunan Masjid Darussalam di desa Klandasan Ilir, Balikpapan, imam dan khatib, pimpinan tahlil (ritual keagamaan tradisional doa untuk orang mati), hingga menguburkan orang mati karena ia adalah cucu seorang kyai.²⁴

Pada masa kecilnya, Wahyudi belajar ke Pondok Pesantren Tremas di tingkat SMA (1973-1978) dan Pondok Krapyak (Madrasah Aliyah Al-Munawwir, 1978-1979). Setelah lulus dari tingkat MA, Wahyudi melanjutkan ke perguruan tinggi dan berhasil meraih gelar Drs. (doktorandus) dari Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 1982 dan 1987. Ia juga berhasil meraih gelar BA dari Fakultas Filsafat Universitas Gajah Mada pada tahun 1986.²⁵

Merasa kurang cukup menimba ilmu di Strata-1, Wahyudi melanjutkan belajar dan memperoleh gelar MA dari McGill University, Montreal, Kanada, pada tahun 1993. Sekembalinya dari Montreal, Wahyudi memanfaatkan waktunya sebagai dosen muda dengan melanjutkan penerjemahan yang telah dimulainya sejak tahun 1982. Wahyudi menerjemahkan buku-buku berbahasa Arab dan buku-buku berbahasa Inggris ke bahasa Indonesia. Selain mengajar di almamaternya sendiri IAIN Sunan Kalijaga, ia juga mengajar di kampus Yogyakarta (Universitas Cokroaminoto dan Institut Kajian Islam Mahasiswa) dan Surakarta (STAIN dan Sekolah Dakwah Cakradonya).²⁶

Wahyudi melanjutkan gelar doktornya ke McGill pada tahun 1995. Ia meraih gelar Ph.D. dengan judul disertasi *"The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid"* pada tahun 2002.²⁷ Semasa program doktoratnya, Wahyudi menjadi ketua Ikatan Pelajar Indonesia Kanada (1997), Founding Presiden Ikatan Akademik Indonesia (1998-1999), menerjemahkan karya Perancis, Inggris dan Arab ke dalam bahasa Indonesia, dan mempresentasikan artikel dalam konferensi internasional yang diadakan di lima benua (1997-2001). Makalah yang dipresen-

²³ Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah: Dari Tremas ke Harvard*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2018), Edisi ke-4, 231; Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard, Yale, dan Princeton*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), edisi ke-4, 227; Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford Bersama Ali Syari'ati dan Binti al-Shati'*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2016), edisi ke-2, 95.

²⁴ Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro: Tremas, SBY dan Ploso*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2014), edisi ke-3, 25.

²⁵ Wahyudi, *Jihad Ilmiah: Dari Tremas ke Harvard*, 231; Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard, Yale, dan Princeton*, 227; Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford Bersama Ali Syari'ati dan Binti al-Shati'*, 95.

²⁶ Wahyudi, *Jihad Ilmiah: Dari Tremas ke Harvard*, 231; Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard, Yale, dan Princeton*, 227; Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford Bersama Ali Syari'ati dan Binti al-Shati'*, 95.

²⁷ Yudian Wahyudi, *'The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid'*, Ph.D. Dissertation (Montreal: McGill University, 2002).

tasikan kemudian diterbitkan di Amerika,²⁸ Eropa (tiga di Oxford: Oxford University Press,²⁹ Blackwell,³⁰ dan Elsevier, 2006; dan dua di London, 2002³¹ dan 2003³²).

Sekembalinya dari Amerika, Wahyudi menjadi dosen di Jurusan Sekolah Hukum Islam Komparatif Fakultas Syariah Negeri Sunan Kalijaga sejak tahun 2005. Di sela-sela aktif menjadi dosen, Wahyudi menginisiasi berdirinya Pondok Pesantren Nawesea (2006), menjadi Ketua Pusat Sains Universitas Al-Qur'an (2007-2011), Wakil Rois Syuriah Nahdlatul Ulama cabang provinsi (2006-2011), menjadi Dekan Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga (2007), pendiri Tarekat Sunan Anbia (17 April 2015), Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (2016-2020), Ketua Perguruan Tinggi Islam Swasta Daerah Koordinator III (sejak 2016), menjadi Presiden Asian Islamic Universities Association (11 November 2017) dan pendiri Pusat Kajian Pancasila dan Bela Negara UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.³³ Terakhir, ia diangkat Presiden menjadi Kepala Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP) sejak 5 Februari 2020.

Cukup banyak karya yang ditelurkan Yudian Wahyudi dalam bidang filsafat dan keislaman. Lebih dari 52 karya terjemahan dari bahasa Arab, Inggris dan Prancis ke dalam bahasa Indonesia (plus Inggris ke Arab), menerbitkan karya berupa buku dan artikel, di antaranya: *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Pesantren Nawesea Press: edisi perdana, 2006), *Al-Asmin: A Pocket Dictionary of Modern Terms: Arabic English Indonesian* (ditulis tahun 1991; Pesantren Nawesea Press, 2006), *Maqasid Syariah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga* (Pesantren Nawesea Press, 2006), *Jihad Ilmiah: Dari Termas ke Harvard* (Pesantren Nawesea Press: edisi perdana 2007, edisi ke-3, 2009), *Islam: Percikan Sejarah, Filsafat Politik, Hukum, dan Pendidikan* (Pesantren Nawesea Press, 2010), *Dinamika Politik "Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah" di Mesir, Maroko, Indonesia* (Pesantren Nawesea Press, 2010), *Perang Diponegoro: Tremas, SBY, dan Ploso* (Jakarta: Komenko Kesra, 2012), *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard ke Yale dan Princeton* (Pesantren Nawesea Press, 2013), dan masih banyak lagi.³⁴

²⁸ Yudian Wahyudi, "Arab Responses to Hasan Hanafi's Muqaddima fi 'Ilm al Istighrāb", *The Muslim World* 93, no. 2 (2003), 233-48.

²⁹ Yudian Wahyudi, 'Ali Shari'ati and Bint Al-Shāṭi' on Free Will: A Comparison', *Journal of Islamic Studies* 9, no. 1 (Oxford University Press, 1998), 35-45.

³⁰ Yudian Wahyudi, *Hassan Hanafion Salafism and Secularism*, in *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2007), 257-70.

³¹ Yudian Wahyudi, "The Debate about the Sarfa: Pro and Against", *Islamic Quarterly* 46, no. 3 (2002), 235-46.

³² Yudian Wahyudi, "The Epistemology of Al-Munqidh Min al-Dala", *Islamic Quarterly* 47, no. 1 (2003), 19-33.

³³ M. Djidin dan Sahiron Syamsuddin, "Indonesian Interpretation of The Qur'an on Khilāfah the Case of Quraish Shihab and Yudian Wahyudi on Qur'an 2: 30-38", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 57, no. 1 (2019), 150. <https://doi.org/10.14421/ajis.2019.571.143-166>.

³⁴ Wahyudi, *Jihad Ilmiah: Dari Tremas ke Harvard*, 231; Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard, Yale, dan Princeton*, 227; Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford Bersama Ali Syari'ati dan Binti al-Shati'*, 92.

Penafsiran Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38

Secara universal, penjelasan QS. al-Baqarah [2]: 30-38 mengurai tentang kisah dialog antara Tuhan dan para malaikat yang mempertanyakan mengapa harus manusia yang menjadi *khalifah* di bumi. Yudian Wahyudi memahami interaksi antara Tuhan dan malaikat ini merupakan peristiwa nyata, tidak simbolis dan benar-benar terjadi. Ia melihat ayat-ayat ini dalam perspektif prinsip operasional yang aplikatif. Dalam penjelasannya, Wahyudi menunjuk ayat-ayat ini sebagai jabatan fungsional profesional yang harus melalui berbagai tahapan, yaitu pendaftaran proposal oleh sponsor atau pengusul yang minimal harus memuat isi, tujuan, wewenang, kompetensi, pembedaan, wilayah dan penganggaran serta panitia penyelenggara guna mendapatkan arahan teknis dan sah.³⁵

Menurut Wahyudi, Malaikat pada ayat 30: *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* dipahami hanya sebatas makna praktisnya. Malaikat di sini menggambarkan secara simbolis fungsi “bumi” mereka sebagai majelis, yakni sumber legitimasi melalui uji kelayakan dan kepatutan, uji kompetensi, seperti Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan komisi seleksi. Wahyudi melambangkan malaikat sebagai “perkumpulan yang sah” dalam sebuah proyek. Dewan penguji kompetensi ini biasanya perfeksionis, moralis dan idealis (*tasbiḥ* dan *tahmid* dalam ayat *وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ*), sehingga mereka akan menyeleksi proposal yang masuk terlebih dahulu. Majelis mungkin selalu diukur dengan subjektivitasnya dengan mengesampingkan standar obyektif.³⁶

Menurut Wahyudi, makna *khalifah* dapat berarti orang yang mampu mengelola *khilaf* (kesalahan) dan *ikhtilaf* (perbedaan, keberagaman, pluralitas), sehingga ia berhak melanjutkan, mewakili, bahkan menggantikan. Kata *khalifah* bisa juga digunakan untuk menyebut kesalahan dan kelemahan karena pada dasarnya orang yang salah itu dalam keadaan lemah. Bisa juga berarti potensi negatif yang muncul dari perbedaan yang berpotensi menimbulkan perpecahan, dan kemudian kelemahan. Oleh karena itu, *khalifah* harus mampu menyelesaikan setiap problem, dan harus memenuhi persyaratan tertentu untuk bidang atau jabatan yang dipilihnya sendiri. Di samping itu, Wahyudi menyebut istilah *khilafah* (kepemimpinan) terdiri dari wewenang yang dianugerahkan Allah kepada makhluk yang diberi tugas, yaitu Nabi Adam dan keturunannya, dan wilayah tugas yaitu bumi. Namun, *khilafah* ini tidak harus berarti *khilafah Islamiyah*, karena ayat ini menceritakan tentang pengembangan sumber daya manusia sejak dini.³⁷

Sementara itu, *Asma'* pada ayat 31: *وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا*, Wahyudi menyepakatinya dengan makna ‘ilmu’ seperti yang disebutkan Quraish Shihab.³⁸ Wahyudi menjelaskan

³⁵ Yudian Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam, Program Doktor Studi Islam, Konsentrasi Studi al-Qur'an dan Hadis, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Selasa, 20 Februari 2024.

³⁶ Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

³⁷ Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

³⁸ Djidin & Syamsuddin, “Indonesian Interpretation of The Qur'an on Khilāfah the Case of Quraish Shihab and Yudian Wahyudi on Qur'an 2: 30-38”, 155.

bahwa Sains memang merupakan alat adaptasi terbesar (terkuat) di dunia. Itulah sebabnya kata pertama dari lima ayat al-Qur'an yang pertama kali diwahyukan adalah *iqra'* (membaca!). Bahkan, Wahyudi menekankan bahwa 'membaca' adalah keajaiban yang terungkap dalam al-Qur'an sepanjang zaman. Meski demikian, Wahyudi menghubungkan kata *asma'* yang secara umum berarti 'nama-nama', dengan fakta sosial politik. Ia membagi nama-nama tersebut menjadi dua kategori: sipil dan militer. 'Nama' sipil mengacu pada gelar akademik profesional sosial, seperti lulusan studi hukum, sarjana pendidikan, dokter, arsitek, ulama, dan lain sebagainya. Sementara 'nama' militer merupakan pangkat (seperti kolonel dan jenderal) dan perangkat (seperti pembom, senjata, dan tank). Nama-nama tersebut, bagi Wahyudi, dapat menyebabkan manusia "memenangkan pertandingan" sebagai syarat kedua untuk menjadi *khalifah*.³⁹

Lebih lanjut, Wahyudi memaknai secara metaforis penyempurnaan usulan nama yang terdiri dari pemenuhan dan penguatan syarat utama (kualifikasi, kompetensi, dan keistimewaan).⁴⁰ Pengusul (Tuhan) juga menunjukkan keutamaan usulan-Nya atas majelis (Malaikat). Majelis yang dimaknai sebagai DPR dalam konteks politik, mengakui sepenuhnya keunggulan proyek baru setelah usulan tersebut mengundang pejabat baru (yaitu Adam) untuk menunjukkan kemampuan dan keberhasilannya. Pengusul juga menekankan kelemahan majelis yang tidak memahami apa yang dikehendakinya (ayat 32: قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا). Bagi Wahyudi, peristiwa ini bisa dimaknai sebagai uji kelayakan dan kepatutan. Karena majelis pada awalnya meremehkan kedatangan *khalifah*, dan meminta untuk membuktikan sikapnya. Peristiwa simbolis semacam itu sangat mungkin terjadi saat ini dalam kehidupan politik atau profesional tertentu.⁴¹

Kata *kuntum* sebagaimana terungkap dalam ayat 33 (قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ (السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ)), Wahyudi memaknainya sebagai tahapan agenda tersembunyi para Malaikat yang idealis, moralis, dan perfeksionis. Mereka sebenarnya ingin diakui lebih baik dari Adam dalam banyak hal: lebih tinggi kedudukannya, lebih terhormat, lebih pintar, dan lebih berkuasa. Namun, pengusul (Tuhan) mengikuti logika dan kemauan mereka dengan melangkah lebih jauh, yakni Dia (pengusul) 'menyerang' untuk mematahkan argumen mereka. Karena itu, Majelis, bagi Wahyudi, terpaksa harus konsisten dengan fakta, sehingga harus meninggalkan

³⁹ Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

⁴⁰ Untuk memperoleh *asma'* (nama-nama) yang biasanya disebut dengan gelar tertentu untuk menunjukkan keahlian yang dimiliki, menurut Wahyudi, perlu dilakukan dengan "sabar". Istilah "sabar" diartikan Wahyudi dengan proses yang dilakukan oleh semua makhluk di alam semesta untuk menjadi lebih baik, seperti proses ulat untuk menjadi kepompong sampai dengan menjadi kupu-kupu. Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam. Lihat, Pengantar Agus Moh Najib, dalam Khoirul Anam (Penghimpun), *Tajdid-Tajdid Prof. Drs. K.H. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D: Mem-"Pancasila"-kan Al-Asma'?*, (Yogyakarta: Cakrawala, 2022), xi.

⁴¹ Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

subyektivitasnya terhadap standar obyektif dan kualitas. Di sini, Adam kemudian “memenangkan pertandingan” dan lulus uji kompetensi⁴²

Pada ayat 34: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ, Wahyudi memaknai sikap iblis atau setan sebagai simbol senior dari Adam yang merasa lebih unggul, bahkan sebagai oposisi. Ia (setan) paham betul dengan kebiasaan atau ciri-ciri pejabat muda – baik karena usianya maupun karena baru menjabat– seperti Adam. Setan, tambah Wahyudi, bisa berfungsi mendidik manusia karena semakin sulit masalahnya maka semakin besar pula kekuatan yang dimiliki manusia untuk menyelesaikannya. Dengan demikian, Wahyudi memahami *khalifah* menjadi pemecah masalah, sedangkan setan menjadi sumber masalah. Sementara pada ayat 35: وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ, Wahyudi menegaskan *Jannah* terbagi menjadi dua, yaitu taman di dunia dan surga di hari akhirat. Namun, yang dimaksud dalam ayat ini adalah taman di dunia. Sejak awal, Allah merencanakan penempatan Adam sebagai *khalifah* di bumi, bukan di hari Akhir.

Perintah “menghuni taman” (*uskun anta wa zawjuka al-jannata*), bagi Wahyudi, adalah gerakan horizontal, bukan gerakan vertikal, karena kata *uskun* adalah pergerakan horizontal dari satu tempat ke tempat lain yang sejajar. Ini melambangkan pergerakan pasca pelantikan -Presiden Indonesia- dari Dewan Perwakilan Rakyat dan Majelis Permusyawaratan Rakyat (DPR/MPR) ke Istana Merdeka. *Jannah* dalam ayat inilah yang dimaksud Wahyudi sebagai ‘istana’, yakni istana sebagai kantor dan rumah dinas sekaligus, karena di dalam istana ada penganggaran dan fasilitas negara.⁴³

Di ayat 36: فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ, Wahyudi memahami bahwa mereka (Adam, istri dan setan) diperiksa pertanggungjawaban atas perbuatannya. Selama pemeriksaan ini, mereka membela diri dan saling menyerang. Akibatnya, Adam dicopot dari jabatannya sebagai *khalifah*. Dia juga harus menjadi warga negara biasa (*fi al-ard*), karena semua fasilitas negara dicabut, ia dan istrinya harus mencari sendiri dengan segala pahitnya, padahal aslinya semua tersedia di-surga (*mata*). Dalam penjelasan Wahyudi, fase ini merupakan fase pembuktian kesalahan Adam. Sebagai pejabat yang melanggar aturan, Adam menandatangani berita acara pemeriksaan dan berkomitmen tidak mengulangi kesalahan yang sama. Di sini Adam merasa lega karena upaya perbaikannya diterima, namun ia harus menerima konsekuensi turun dari *Jannah* (posisi *khalifah*).

Perintah turun (اهْبِطُوا: “Turunlah kalian”) dalam ayat 36 disebutkan sebagai penegasan bahwa kalian semua (Adam, istri dan setan) harus turun. Perintah ini dapat digunakan untuk menjelaskan dua hal yang berbeda. *Pertama*, perintah itu mengandung arti turun ke bumi, tempat makan, minum dan bermusuhan. *Kedua*, mengandung isyarat merosotnya harkat dan martabat agama setan akibat menentang Tuhan dengan mencoba Adam dan istrinya. Perintah kedua, bagi Wahyudi, adalah pencopotan jabatan *khalifah* dari Adam karena pelanggaran yang berat. Ini merupakan kelanjutan dari kejatuhan pertama yang bersifat sementara: dinonaktifkan

⁴² Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

⁴³ Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

karena perlunya pemeriksaan, tetapi belum dihilangkan. Semua orang di istana (Adam, istri dan setan) dikembalikan ke masyarakat (*al-ard*). Taubat mereka diterima, namun tetap diperintahkan untuk turun. Jadi, ungkapan *إِلَى حِينٍ* disini dapat diartikan sebagai masa tunggu sampai dengan dijatuhkannya hukuman yang sah. Bisa juga berarti untuk istilah: “pejabat yang gugur bisa kembali asalkan menang lagi”.⁴⁴

Dari penjelasan di atas, Wahyudi memahami bahwa dosa Adam lebih ringan dibandingkan dosa setan karena Adam hanya terpeleset, sedangkan setan melakukannya dengan penuh kesadaran dan kesombongan. Namun, bagi Wahyudi, dosa Adam merupakan dosa besar jika dikaitkan dengan “sumpah jabatannya” karena ia melanggar janji, tugas pokok dan fungsi tertinggi. Dalam konteks ini, Adam menentang negara, melawan konstitusi, dengan berbagai kemungkinan seperti bersedia menjabat selamanya dan korupsi. Wahyudi menyebutkan bahwa dalam Islam ada tiga godaan besar: tahta (kekuasaan), kekayaan dan seks. Dari ketiga godaan tersebut, Adam paling banyak tergoda oleh kekuasaan, sehingga akan mempermudah perolehan kekayaan (seperti monopoli dan korupsi aset negara), bukan seks. Meskipun Adam terdorong oleh godaan pasangannya, namun tidak berhubungan seks karena mereka adalah suami-istri.

Dalam pemahaman Wahyudi, Hawa lebih tepat digambarkan sebagai ibu negara, yang keinginan utamanya adalah kemewahan (kekayaan). Jadi, kesalahan Adam adalah menuruti regekan istrinya demi mendapatkan harta. Memang, mengumpulkan kekayaan adalah salah satu cita-cita utama para pejabat muda seperti Adam. Jatuhnya Adam, tambah Wahyudi, menggambarkan jatuhnya pejabat-pejabat muda (entah karena usia atau karena baru pertama kali menjabat). *Pertama*, punya banyak teori namun kurang pengalaman; *kedua*, perasaan senang karena mampu mengalahkan otoritas dan penentu kekuasaan; *ketiga*, merasa mendapat dukungan (Allah dalam kasus Adam); *keempat*, telinganya tuli (tidak mau mendengar nasehat orang lain); *kelima*, si pembisik yang tergoda (istri dalam kasus Adam); dan *keenam*, berani melanggar konstitusi.⁴⁵

Wahyudi lebih lanjut menerangkan dengan fakta historis, bahwa Nabi Muhammad telah memenuhi syarat untuk menjadi *khalifah*. *Pertama*, Nabi memenangkan pertandingan. Pembebasan Mekah merupakan revolusi tak berdarah pertama dalam sejarah Islam. Mengapa Nabi memenangkan pertandingan tersebut? Karena beliau dikelilingi oleh ‘nama-nama’ (*asma*). ‘Nama-nama’ di sini bukanlah Abu Bakr, Umar bin al-Khaththab, Ali bin Abi Thalib, Khalid bin Walid, atau Wakhshi, melainkan profesi mereka: *mujahidin*, yaitu tentara. Mereka menguasai ‘nama-nama’ teknologi militer tertinggi pada masanya, seperti pedang, anak panah, tombak, unta, kuda, bukit (ketinggian). Karena mereka sangat terlatih dan jumlahnya sangat banyak, maka Abu Sufyan pemimpin Mekah dan pasukannya berhasil ditumbangkan.

⁴⁴ Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

⁴⁵ Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

Penjelasan Wahyudi diperkuat dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan berikut: “Mengapa Abu Bakar menjadi *khalifah* (penerus dalam bidang pemerintahan, bukan dalam bidang kenabian) setelah Nabi wafat?”. Hal itu karena Abu Bakar memenangkan pertandingan. Abu Bakar dipromosikan oleh Umar dan tidak ada yang menolak. Mengapa Umar menjadi *khalifah* setelah Abu Bakar? Jawabannya adalah karena dia memenangkan pertandingan. Umar dipromosikan oleh Abu Bakar dan kemudian diterima secara aklamasi. Mengapa Utsman menjadi *khalifah* setelah Umar? Jawabannya adalah karena dia memenangkan pertandingan. Utsman dipilih oleh tim beranggotakan enam orang. Lalu, mengapa Ali menjadi *khalifah* menggantikan Usman? Jawabannya adalah dia memenangkan pertandingan. Ali juga dipilih oleh tim beranggotakan enam orang. Begitu seterusnya, hingga *khilafah* dibubarkan pada tahun 1924, di mana jawabannya adalah karena kalah dalam pertandingan.⁴⁶

Prinsip dan Metode Tafsir Yudian Wahyudi

Dengan mengacu pada penafsiran QS. al-Baqarah [2]: 30-38 di atas, tampak jelas bahwa penafsiran Yudian Wahyudi dilakukan secara kontekstual. Penafsiran kontekstual didasarkan pada asumsi bahwa al-Qur’an adalah kitab agama yang diturunkan Tuhan untuk membawa rahmat sejati bagi seluruh alam. Penafsiran kontekstual lebih melihat nilai etis dari ketetapan legal (*the ethico-legal content*) al-Qur’an, daripada makna literalnya. Unsur politik, sosial, sejarah, budaya, dan ekonomi adalah hal-hal penting yang tidak bisa terlepas dalam upaya memahami makna al-Qur’an secara kontekstual.⁴⁷ Oleh karenanya, penafsiran kontekstual memerlukan atensi mufasir secara terus-menerus terhadap konteks zaman.⁴⁸ Alhasil, untuk memahami pergeseran makna al-Qur’an untuk mewujudkan kehidupan yang baik, maka mufasir harus menggunakan perspektif ilmu-ilmu sosial dan humaniora.⁴⁹ Dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 30-38 sebagaimana di atas, Wahyudi tampak mempertimbangkan konteks ayat yang hendak ditafsirkan dengan menempatkan empat konteks penafsiran, yaitu:

Pertama, konteks internal. Konteks ini merupakan sekumpulan ayat-ayat yang ditafsirkan yang satu sama lain berkaitan erat. Konteks internal disebut sebagai *munasabah* dalam studi *ulum al-Qur’an*.⁵⁰ Implementasi teori *munasabah* ini terlihat ketika Wahyudi menafsirkan secara kontekstual. Meskipun Wahyudi tidak menjelaskan makna ayat secara literal dengan mengaitkan ayat satu dengan ayat

⁴⁶ Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

⁴⁷ Muhammad Hasbiyallah, “Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-nilai al-Qur’an”, *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur’an dan Hadits* 12, no. 1 (2018), 34. <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v12i1.2924>.

⁴⁸ MK Ridwan, “Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana Qur’anic Studies”, *Jurnal Theologia* 28, no. 1 (2017), 56. <https://doi.org/10.21580/teo.2017.28.1.1418>.

⁴⁹ Sahiron Syamsuddin, et al, *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), xix.

⁵⁰ Burhanuddin Abu al-Hasan al-Biq’a’i, *Nadzm ad-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, (Beirut: Dar al-Kutb al- ‘Ilmiyyah, t.th), Juz I, 6.

sebelum atau sesudahnya, namun ketika menjelaskan ayat per-ayat, ia mengarahkannya pada unsur politik. Wahyudi dalam hal ini tampak menghubungkan penjelasan-penjelasan ayat sehingga mendapatkan pemahaman yang komprehensif. Bahwa Adam yang dipahami sebagai “pejabat muda” dalam konteks politik, mengalami kekalahan dalam bertanding sehingga ia harus turun dari jabatannya sebagai *khalifah*. Keterangan ini dijelaskan Wahyudi secara berurutan dan teratur dengan mengacu pada QS. al-Baqarah [2]: 30-38.

Kedua, konteks sosio-historis. Tidak dapat dipungkiri bahwa kondisi dan situasi historis yang menyertai turunnya al-Qur’an tidak bisa terlepas dari *asbab al-nuzul* (makro). Mempertimbangkan konteks historis ketika menafsirkan al-Qur’an menjadi urgen karena al-Qur’an berkaitan erat dengan situasi dan kondisi masyarakat Arab pada saat pertama kali diturunkan.⁵¹ Mu’ammarr Zayn Qadafy menerangkan konteks sosio-historis dapat diakui sebagai *asbab al-nuzul* makro jika batas akhir waktunya adalah saat ayat al-Qur’an diturunkan. Sedangkan batas awal waktunya tidak bisa ditentukan dengan menyebutkan tahun atau masa tertentu. Apabila konteks sosio-historis masih berhubungan dengan ‘situasi terkini’ saat ayat diturunkan, maka ia dapat disebut dengan *sabab al-nuzul* makro meskipun peristiwa itu terjadi jauh sebelum Islam datang.⁵²

Penggunaan konteks sosio-historis digunakan Wahyudi ketika ia menunjukkan bukti konkrit dari hasil penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38. Setelah menjelaskan bahwa Adam (pejabat baru) dinyatakan jatuh dari jabatannya sebagai *khalifah* karena tidak bisa menghindari godaan setan di taman dunia (istana), Wahyudi menegaskan bahwa Adam dan istrinya telah kalah dalam pertandingan melawan setan. Wahyudi kemudian menunjukkan fakta historis bahwa Nabi Muhammad dan para *Khulafa’ al-Rasyidin* berhasil memenangkan pertandingan dan berhasil menjadi *khalifah* di muka bumi. Hal ini disebabkan karena mereka dikelilingi oleh ‘nama-nama’ (*asma’*) yang diartikan sebagai profesi *mujahidin*, yaitu tentara yang membantu memenangkan pertandingan. Meskipun Wahyudi tidak mengacu pada konteks historis seperti *asbab al-nuzul* ayat (mikro) yang menggunakan riwayat-riwayat, tetapi fakta historis yang ditampilkan untuk menunjang penafsirannya dapat memudahkan dalam memahami ayat secara kontekstual.

Ketiga, konteks linguistik. Konteks ini mengacu pada makna kata berdasarkan penggunaannya dalam bahasa al-Qur’an. Penggunaan konteks linguistik dapat ditemukan pada tafsir Wahyudi ketika ia menjelaskan kata *qala*, *qalu*, dan *qulna*. Misalnya, ketika Wahyudi mengulas ayat: *قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ*, ia menjelaskan bahwa kata *qalu* pada ayat ini memiliki makna *fa’il* yang jamak. Kata ini mengandung makna para Malaikat yang menjawab firman Allah pada teks sebelumnya, yakni: “Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat, “Aku hendak

⁵¹ Mu’ammarr Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro* (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), 88.

⁵² Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro*, 209.

menjadikan khalifah di bumi". Menurut Wahyudi, kata *qalu* ini tetap bermakna: berkata, mengucapkan, dan menjawab, namun konteksnya tidak lagi diarahkan kepada para Malaikat, tetapi menunjuk pada MPR/DPR. Bagi Wahyudi, teks ayat di atas menunjukkan Malaikat memiliki keinginan untuk "Promosi Jabatan" dengan menggeser Nabi Adam.

Keempat, konteks sosio-politik. Konteks sosio-politik merupakan keadaan sosial politik masyarakat modern pada abad ke-21. Tujuan penggunaan konteks ini bagi mufasir adalah untuk menemukan makna yang relevan guna mendapatkan pemahaman yang relevan dengan perkembangan dan tuntutan zaman.⁵³ Pada hakikatnya, misi mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an adalah untuk membawa pesan kepada masyarakat di sekitarnya. Namun, ini tidak berarti bahwa mufasir mengabaikan makna yang dimaksudkan oleh dirinya sendiri. Mufasir tetap menggali makna yang dikehendaki dengan menganalisis perangkat gramatikal teks dan melihat kondisi sosial, politik, dan budaya yang mengitarinya.

Dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 30-38, Wahyudi tampak tidak menggunakan metode penafsiran tertentu. Ia hanya menafsirkan ayat dengan mengkonstruksi pemikiran-pemikiran memadai yang dijadikan pijakan kehidupan berpolitik selaras dengan perkembangan dan tuntutan zaman. Hal ini tampak jelas dari penjelasan-penjelasan yang diuraikan Wahyudi ketika menjelaskan Adam yang jatuh dan mengalami kekalahan sehingga ia turun dari jabatannya (sebagai *khalifah*) sebagaimana keterangan sebelumnya. Penafsiran Wahyudi ini menunjukkan bahwa ia menggunakan metode interpretasi murni atau *manhaj aqli*, karena fokus tafsirannya bukan menerapkan seluruh metode penafsiran seperti yang ditawarkan al-Farmawi,⁵⁴ melainkan memusatkan perhatian pada tujuan penafsirannya.

Dalam perspektif teori *History of Idea*, penafsiran Wahyudi termasuk dalam kategori penafsiran era reformasi dengan penalaran kritis. Nalar kritis digunakan Wahyudi untuk melihat makna al-Qur'an dengan mengabaikan penafsiran-penafsiran sebelumnya yang dianggap kurang relevan dalam konteks kekinian, khususnya berkaitan dengan ideologi Pancasila. Bahkan, penolakan terhadap penafsiran sebelumnya diarahkan terhadap corak pemikiran tertentu, dan upayanya untuk memasukkan ilmu pengetahuan modern seperti ilmu sosial dan humaniora ke dalam penafsirannya. Penafsiran Wahyudi sebagaimana di atas, membawa penafsiran ke arah

⁵³ Munirul Ikhwan, "Tafsir Al-Qur'an dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks dan Menemukan Makna", *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 2, no. 1 (2016), 56.

⁵⁴ Menurut al-Farmawi, metode yang digunakan mufasir untuk menjelaskan ayat al-Qur'an dapat dipetakan menjadi empat. *Pertama*, metode *tahlili*, yakni mufasir berusaha menjelaskan seluruh aspek yang terkandung oleh ayat-ayat al-Qur'an dan mengungkapkan segenap pengertian yang dituju. Keuntungan metode ini adalah peminat tafsir dapat menemukan pengertian secara luas dari ayat-ayat al-Qur'an. *Kedua*, metode *ijmali*, yaitu ayat al-Qur'an dijelaskan dengan pengertian garis besarnya saja, contoh yang sangat familiar adalah *Tafsir Jalalain*. *Ketiga*, metode *muqaran*, yaitu menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan apa yang telah ditulis oleh mufasir sebelumnya dengan cara membandingkannya. *Keempat*, metode *maudhu'i*, yaitu seorang mufasir mengumpulkan ayat-ayat dibawah suatu topik tertentu kemudian ditafsirkan. 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, (Kairo: Dar al-Thiba'ah wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 2005), 19-36.

baru dengan mengedepankan indikator cinta tanah air dan pentingnya ideologi Pancasila.

Standar Keabsahan Penafsiran Yudian Wahyudi

Validitas penafsiran atau uji kebenaran penafsiran, merupakan salah satu kajian epistemologi penafsiran. Ada tiga teori yang sering digunakan untuk menguji kebenaran pengetahuan dalam diskusi filosofis, yaitu koherensi, korespondensi dan pragmatis.⁵⁵ Ketiga teori ini merupakan instrumen metodologis yang dapat digunakan untuk membedah secara kritis dan analitis terhadap dasar-dasar teoretis suatu ilmu dalam membangun validitas ilmiahnya.⁵⁶ Dalam konteks ini, penulis menggunakan ketiga teori tersebut untuk mengetahui keabsahan penafsiran Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38.

Pertama, teori koherensi. Teori ini merupakan teori kebenaran yang didasarkan kepada kriteria koheren atau konsistensi. Suatu pernyataan disebut benar apabila sesuai dengan jaringan komprehensif dari pernyataan-pernyataan yang berhubungan secara logis. Teori koherensi memiliki standar bahwa suatu pernyataan dianggap benar jika sesuai dengan pernyataan-pernyataan lainnya yang sudah lebih dahulu diketahui, diterima dan diakui sebagai kebenaran, atau pernyataan dianggap benar jika konsisten dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya yang dianggap benar. Dengan demikian, suatu pernyataan dianggap benar apabila mendapat penyaksian (pembenaran) oleh pernyataan-pernyataan terdahulu lainnya yang sudah diketahui, diterima, dan diakui benarnya.⁵⁷

Jika diarahkan dalam konteks penafsiran, maka suatu penafsiran dianggap benar apabila sesuai dengan penafsiran-penafsiran lain yang sudah lebih dahulu diketahui, diterima, dan diakui eksistensinya. Berdasarkan demikian, penulis menyimpulkan bahwa Yudian Wahyudi telah mempraktikkan teori koherensi dalam penafsirannya. Wahyudi tampak konsisten mengembangkan penafsiran dengan mengkonstruksi pemikiran-pemikirannya untuk dijadikan pijakan kehidupan berpolitik selaras dengan perkembangan dan tuntutan zaman. Dalam penafsirannya, Wahyudi tampak konsisten dalam mengemukakan pendapatnya dengan mengacu penafsiran mufasir sebelumnya, seperti Quraish Shihab.⁵⁸ Meskipun Wahyudi bisa dibilang abai terhadap penafsiran sebelumnya, tetapi dalam mengemukakan pendapat yang mengacu pada konteks kekinian, ia berpijak pada keterangan penafsiran-penafsiran sebelumnya. Hal ini menunjukkan koherensi dan konsistensi Wahyudi dalam pernyataan penafsirannya guna mendapatkan pemahaman yang komprehensif.

⁵⁵ Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 172.

⁵⁶ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 17.

⁵⁷ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000), Cet. ke-13, 55.

⁵⁸ Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

Kedua, teori korespondensi. Adalah teori yang berpandangan bahwa pernyataan-pernyataan dianggap benar jika berkorespondensi terhadap fakta atau pernyataan yang ada di alam atau objek yang dituju pernyataan tersebut. Kebenaran atau keadaan benar itu apabila ada kesesuaian (*correspondence*) antara arti yang dimaksud oleh suatu pernyataan atau pendapat dengan objek yang dituju oleh pernyataan atau pendapat tersebut.⁵⁹ Suatu keadaan dikatakan benar jika ada kesesuaian antara arti yang dimaksud oleh suatu pendapat dengan fakta empiris. Dengan bahasa lain, kebenaran ada bila ada kesesuaian antara pernyataan dan kenyataan.⁶⁰ Apabila teori korespondensi ini diarahkan ke dalam ranah penafsiran, maka suatu penafsiran dianggap benar apabila sesuai dengan fakta empiris. Penulis menilai bahwa Wahyudi telah menerapkan teori ini dalam penafsirannya. Dari upayanya dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 30-38, terlihat bahwa Wahyudi mampu menjawab tantangan dan tuntutan zaman. Penafsiran yang diarahkan untuk memperkuat ideologi Pancasila sebagai tonggak utama dalam berbangsa dan bernegara, merupakan bukti kontekstualisasi penafsiran yang selaras dengan tantangan zaman. Alhasil, jargon "*Al-Qur'an shalih li kulli zaman wa makan*" dapat dibuktikan secara historis-empiris, bukan hanya sekedar idealis-metafisik.

Ketiga, teori pragmatisme. Menurut teori ini, kebenaran suatu pernyataan diukur dengan kriteria apakah pernyataan tersebut bersifat fungsional dalam kehidupan praktis manusia. Artinya, suatu pernyataan adalah benar, jika pernyataan atau konsekuensi dari pernyataan itu memiliki kegunaan praktis bagi kehidupan manusia.⁶¹ Teori, hipotesa atau ide bisa benar apabila ia membawa kepada akibat yang memuaskan, apabila ia berlaku dalam praktik, apabila ia mempunyai nilai praktis. Teori ini dapat dipahami bahwa pernyataan dianggap benar jika mampu menyelesaikan permasalahan masyarakat saat ini.⁶² Dalam konteks penafsiran al-Qur'an, teori ini menganggap penafsiran benar apabila dapat menyelesaikan problem dalam masyarakat. Berdasarkan demikian, Wahyudi telah mendasarkan penafsirannya pada teori pragmatisme. Penafsiran terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38 yang dilakukan Wahyudi secara teoretis membantu menyelesaikan problem yang timbul dalam masyarakat Indonesia secara umum.

Menurut Wahyudi, Pancasila sudah dianggap final dan tidak bisa digantikan dengan sistem *khilafah Islamiyah*. Meskipun al-Qur'an menyebutkan istilah *khalifah*, tetapi maksud kata tersebut tidak menunjuk pada sebuah sistem, tetapi lebih kepada potensi manusia yang mampu menyelesaikan setiap problem kehidupan.⁶³ Oleh karena itu, Wahyudi menawarkan tafsir yang menurutnya bisa menjadi solusi atas problem yang dihadapi masyarakat Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa penafsiran

⁵⁹ Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, 85.

⁶⁰ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu Edisi Revisi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), 112.

⁶¹ Bakhtiar, *Filsafat Ilmu Edisi Revisi*, 115.

⁶² Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu; Positivisme, Post Positivisme dan Post Modernisme* (Yogyakarta: Rakesarasin, 2001), edisi ke-2, 20.

⁶³ Wahyudi, disampaikan dalam perkuliahan Hermeneutika Islam.

Yudian Wahyudi bersifat koheren, dalam arti konsisten dengan proposisi yang dibangunnya. Penafsirannya juga konsisten dengan teori korespondensi dan menganut teori pragmatisme, karena ia yakin bahwa penafsiran yang benar dapat memberikan solusi terhadap problem sosial di masyarakat. Dalam perspektif teori *History of Idea*, penafsiran Wahyudi konsisten dengan keabsahan penafsiran era reformasi dengan penalaran kritis.

Nalar kritis penafsiran Wahyudi, jika ditinjau dari pendekatan kontekstualisasi penafsiran, ia tampak menggunakan pendekatan *ma'na-cum-maghza* yang digagas Sahiron Syamsuddin.⁶⁴ Dalam kaitan ini, penafsiran Wahyudi lebih memperhatikan konteks ayat dengan meninjau signifikansi dinamis kontemporer (*al-maghzā al-mutaharrik al mu'asir*), di mana penafsirannya merupakan hasil ijtihad dalam rangka mengembangkan *al-maghza al-tarikhi* (signifikansi historis ayat) dengan cara mereaktualisasikannya, mendefinisikannya kembali dan mengimplementasikannya dalam konteks dimana penafsiran itu dilakukan pada ruang dan waktu tertentu.⁶⁵

Berdasarkan demikian, penafsiran Wahyudi setidaknya melakukan dua hal dalam penafsiran QS. al-Baqarah [2]: 30-38. *Pertama*, melakukan penafsiran secara kontekstual. Wahyudi tidak hanya terpaku pada makna literal ayat saja, tetapi juga memperhatikan pesan utamanya dan mampu mengaktualisasikan pesan-pesan al-Qur'an dalam ruang dan waktu secara dinamis. *Kedua*, Wahyudi mampu menunjukkan bahwa al-Qur'an itu *shalih li kulli zaman wa makan* (sesuai dengan segala waktu dan tempat). Penafsiran Wahyudi yang mengonstruksi *salahiyyat* (kesesuaian) QS. al-Baqarah [2]: 30-38 dengan berbagai macam situasi dan kondisi masyarakat, berhasil memberikan variasi dalam hal kecenderungan pikir, cara pandang, sosial, politik, dan perkembangan ilmu pengetahuan.

KESIMPULAN

Dari uraian yang relatif panjang di atas, dapat disimpulkan bahwa: *Pertama*, epistemologi penafsiran kontekstual Yudian Wahyudi terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30-38 tampak jelas mempertimbangkan konteks ayat yang hendak ditafsirkan dengan menempatkan empat prinsip dan metode penafsiran, yaitu konteks internal, konteks linguistik, konteks sosio-historis, dan konteks sosio-politik. Selain itu, penafsiran yang dilakukan Wahyudi menunjukkan koherensi dan konsisten dengan proposisi yang dibangunnya, serta konsisten dengan teori korespondensi dan pragmatisme. Hal ini karena Wahyudi meyakini bahwa penafsiran yang benar dapat memberikan solusi terhadap problem sosial di masyarakat. *Kedua*, dalam perspektif *History of Idea*, epistemologi penafsiran Wahyudi konsisten dengan keabsahan penafsiran era reformasi dengan penalaran kritis. Nalar kritis digunakan Wahyudi untuk melihat

⁶⁴ Adrika Fithrotul Aini, "Interpretasi Makna Khalifah dalam Al-Qur'an: Perspektif Hermeneutika Ma'na-Cum-Maghza", *Al-Shamela: Journal of Quranic and Hadith Studies* 3, no. 2 (2025), 169-183. <https://doi.org/10.61994/alshamela.v3i2.1100>.

⁶⁵ Sahiron Syamsuddin, "Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Qur'an: Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran", *Pidato Pengkuhan Guru Besar Dalam Bidang Ilmu Tafsir* (2022), 16.

makna al-Qur'an dengan mengabaikan penafsiran-penafsiran sebelumnya yang dianggap kurang relevan dalam konteks kekinian. Bahkan, Wahyudi mengupayakan untuk memasukkan ilmu-ilmu pengetahuan modern seperti ilmu sosial dan humaniora ke dalam penafsirannya, sehingga dapat membawa penafsiran ke arah baru dengan mengedepankan indikator cinta tanah air dan pentingnya ideologi Pancasila.

REFERENSI

- Abdullah, M. Amin. "Aspek Epistemologis Filsafat Islam". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 50 (1992). <https://doi.org/10.14421/ajis.1992.050.9-22>.
- Aini, Adrika Fithrotul. "Interpretasi Makna Khalifah dalam Al-Qur'an: Perspektif Hermeneutika Ma'na-Cum-Maghza". *Al-Shamela: Journal of Quranic and Hadith Studies* 3, no. 2 (2025), 169-183. <https://doi.org/10.61994/alshamela.v3i2.1100>.
- Al-Ashfahani, Abu al-Qasim al-Raghib. *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Al-'Akk, Khalid 'Abdurrahman. *Ushul al-Tafsir wa Qawa'iduhu*. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986.
- Al-Biq'a'i, Burhanuddin Abu al-Hasan. *Nadzm ad-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyah, t.th.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kuwait: Dar al-Nawadir, 2010.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain. *'Ilmu al-Tafsir*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Al-Farmawi, 'Abd al-Hayy. *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*. Kairo: Dar al-Thiba'ah wa al-Nasyr al-Islamiyyah, 2005.
- Al-Jauhari, Isma'il bin Hammad. *al-Shihah Taj al-Lughah wa Shihah al-'Arabiyyah*, ed. Ahmad 'Abd al-Ghafur 'Aththar. Beirut: Dar al-'Ilm al-Malayin, 1979.
- Al-Qaththan, Manna'. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Al-Shabuni, Muhammad 'Ali. *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*. Karatsyi: Maktabah al-Busyra, 2011.
- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin 'Abdullah. *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, ed. Muhammad Abu Fadhl Ibrahim. Kairo: Maktabah Dar al-Turats, 1984.
- Al-Zarqani, Muhammad 'Abdul Adzim. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1995.
- Anam, Khoirul (Penghimpun). *Tajdid-Tajdid Prof. Drs. K.H. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D: Mem-"Pancasila"-kan Al-Asma'?*. Yogyakarta: Cakrawala, 2022.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu, Edisi Revisi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012.
- Djidin, M dan Syamsuddin, Sahiron. "Indonesian Interpretation of The Qur'an on Khilāfah the Case of Quraish Shihab and Yudian Wahyudi on Qur'an 2: 30-38". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 57, no. 1 (2019). <https://doi.org/10.14421/ajis.2019.571.143-166>.

- Hasbiyallah, Muhammad. "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-nilai al-Qur'an", *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Hadits* 12, no. 1 (2018). <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v12i1.2924>.
- Ikhwan, Munirul. "Tafsir Al-Qur'an dan Perkembangan Zaman: Merekonstruksi Konteks dan Menemukan Makna". *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 2, no. 1 (2016).
- Ilyas, Hamim. "Hermeneutika al-Qur'an: Studi Tafsir Modern". *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* 6, no. 1 (2003).
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Mandzur, Jamaluddin Muhammad bin Makram Ibn. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Shadir, t.th.
- Mansur, Mansur. "Kontekstualisasi Gagasan Fiqh Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy (Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi)". *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 46, no. 1 (2012). <https://doi.org/10.14421/ajish.v46i1.30>.
- Muhadjir, Noeng. *Filsafat Ilmu; Positivisme, Post Positivisme dan Post Modernisme*. Yogyakarta: Rakesarasin, 2001.
- Mujahidin, Anwar. "Epistemologi Islam: Kedudukan Wahyu sebagai Sumber Ilmu". *Ulumuna: Jurnal of Islamic Studies* 17, no. 1 (2013). <https://doi.org/10.20414/ujs.v17i1.171>.
- Mustaqim, Abdul. "The Epistemology of Javanese Qur'anic Exegesis A Study of Ṣāliḥ Darat's Fayḍ al-Raḥmān". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 2 (2017). <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.357-390>.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Nuroniayah, Wardah. "Renewal of Islamic Law in Indonesia; A Study of Yudian Wahyudi's Thought". *Baltic Journal of Law & Politics* 15, no. 7 (2022), 651-664. <https://doi.org/10.54443/sibatik.v2i2.637>.
- Qadafy, Mu'ammarr Zayn. *Buku Pintar Sababun Nuzul, dari Mikro hingga Makro*. Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015.
- Ridwan, MK. "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran Dalam Wacana Qur'anic Studies", *Jurnal Theologia* 28, no. 1 (2017). <https://doi.org/10.21580/teo.2017.28.1.1418>.
- Riyanto, Waryani Fajar. "Transdisciplinary Policy in Handling COVID-19 in Indonesia: A Comparative Study on the Thought of Kuntowijoyo, M. Amin Abdullah and Yudian Wahyudi". *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* (2022). <https://doi.org/10.22452/afkar.sp2022no1.6>.
- Riyanto, Waryani Fajar. *Universalitas Pancasila Yudian Wahyudi Percikan Biografi Intelektual, Spiritual Dan Internasional*. Yogyakarta: Suka Press, 2021.
- Schwartz, Sanford. "Hermeneutics and the Productive Imagination: Paul Ricoeur in the 1970s." *The Journal of Religion* 63, no. 3 (1983): 290-300.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.

- Sugitanata, Arif. "Fikih Moderasi Beragama Perspektif Yudian Wahyudi". *Jurnal Mu'amalah Dan Hukum Islam* 2, no. 2 (2024).
- Supriatman, Yan Yan. "Pendidikan Pesantren Menurut Cak Nur Dan Yudian Wahyudi". *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan* 1, no. 1 (2017). <https://doi.org/10.52266/tajdid.v1i1.6>.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000.
- Syamsuddin, Sahiron. et al. *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Syamsuddin, Sahiron. "Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Qur'an: Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran". *Pidato Pengkuhan Guru Besar Dalam Bidang Ilmu Tafsir* (2022).
- Wahyudi, Yudian. *Jihad Ilmiah: Dari Tremas ke Harvard*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2018.
- . *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard, Yale, dan Princeton*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- . *Dari McGill ke Oxford Bersama Ali Syari'ati dan Binti al-Shati'*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2016.
- . *Perang Diponegoro: Tremas, SBY dan Ploso*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2014.
- . 'The Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna": A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid', Ph.D. Dissertation. Montreal: McGill University, 2002.
- . "Arab Responses to Hasan Hanafi's Muqaddima fi'Ilm al Istighrāb". *The Muslim World* 93, no. 2 (2003).
- . 'Ali Shari'ati and Binti Al-Shāṭi' on Free Will: A Comparison', *Journal of Islamic Studies* 9, no. 1. Oxford University Press, 1998.
- . *Hassan Hanafion Salafism and Secularism', in The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2007.
- . "The Debate about the Sarfa: Pro and Against". *Islamic Quarterly* 46, no. 3 (2002).
- . "The Epistemology of Al-Munqidh Min al-Dala". *Islamic Quarterly* 47, no. 1 (2003).
- . Menyampaikan materi penafsiran QS. al-Baqarah [2]: 30-38 dalam perkuliahan Hermeneutika Islam, Program Doktor Studi Islam, Konsentrasi Studi al-Qur'an dan Hadis, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Selasa, 20 Februari 2024.
- Wijaya, Aksin. "Substantive Islam (A New Direction on The Implementation of Islamic Sharia According to Muhammad Said Al Ashmawi)". *Proceedings of the International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS)*, 2017.

- Wijaya, Aksin dan Muzammil, Shofiyullah. "Maqāṣidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī Qur'anī into Contemporary Context". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 59, no. 2 (2021). <https://doi.org/10.14421/ajis.2021.592.449-478>.
- Zulfikar, Eko dan Abidin, Ahmad Zainal. "Ikhtilaf Al-Mufasssirin: Memahami Sebab-Sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Alquran". *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* 4, no. 2 (2019).