

Pergeseran Pemikiran Tafsir di Indonesia: Sebuah Kajian Bibliografis

Cucu Surahman

Program Ilmu Pendidikan Agama Islam, Universitas Pendidikan Indonesia-Bandung. Jl. Setiabudi No. 229, Bandung, Jawa Barat 40154.

Email: cucucms@yahoo.com

ABSTRACT

This article portrays the development of Quranic exegesis studies in contemporary Indonesia by scrutinizing various approaches used by Indonesian Islamic scholars in understanding the Qur'an. Through a bibliographical study, the author argues that there has been a shift in the study of tafsir among Islamic scholars in Indonesia, including among the advocates of the Islamic Liberal Networks (JIL). This shift can be seen in the following aspects: 1) the way Indonesians define the nature of the Qur'an essence, revelation, codification); 2) about the people who have authority to interpret the Qur'an; 3) the methodology and tools to analyze the Qur'an; 4) references, and 5) the objective of interpreting Quran. *Kata kunci: Quranic hermeneutics, Indonesia, Islamic literature, tafsir methodology, JIL.*

ABSTRAK

Tulisan ini memotret perkembangan mutakhir pemikiran tafsir di Indonesia dengan menggambarkan bagaimana para sarjana Indonesia memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Dengan melakukan kajian bibliografis atas karya-karya tafsir al-

Qur'an yang diterbitkan di Indonesia, penulis berkesimpulan bahwa telah terjadi pergeseran pemikiran tafsir di Indonesia kontemporer, termasuk di kalangan pegiat Jaringan Islam Liberal. Pergeseran tersebut di antaranya dapat dilihat pada hal-hal sebagai berikut: pertama, pada bagaimana memandang al-Qur'an (hakikat, pewahyuan dan kodifikasi); kedua, terkait siapa yang berhak menafsirkan al-Qur'an; ketiga, pada metode tafsir dan alat analisa yang dipakai; keempat, pada rujukan; dan kelima, pada tujuan dan hasil penafsiran.

Kata kunci: hermeneutika, Indonesia, literatur Islam, metodologi, pemahaman kontekstual.

PENDAHULUAN

Perhatian para sarjana Muslim terhadap tafsir¹ al-Qur'an memang tidak pernah berhenti. Di era modern ini, kita bisa lihat dalam banyak literatur, terutama dalam buku-buku sejarah pembaharuan pemikiran Islam, bahwa salah satu perhatian utama para sarjana Muslim—dalam rangka membangkitkan semangat dan kejayaan umat, adalah tertumpu pada soal penafsiran al-Qur'an.² Hal ini dapat dimengerti, karena al-Qur'an adalah sumber pokok ajaran Islam dan merupakan sumber inspirasi bagi umat Islam dalam kehidupannya.³

Perhatian mereka di bidang tafsir al-Qur'an ini di antaranya diarahkan pada upaya melakukan penafsiran (*interpretation*) yang cocok dengan denyut nadi perkembangan zaman.⁴ Berbeda dengan para mufasir

sebelumnya yang lebih banyak bergulat pada tataran bahasa dan perdebatan teologis,⁵ penekanan para sarjana Muslim modern dalam mengkaji al-Qur'an adalah pada pentingnya melihat teks al-Qur'an dalam hubungannya dengan konteks historisnya.⁶ Hal ini dilakukan dengan maksud untuk menggali secara lebih cermat apa yang menjadi prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an dan bagaimana relevansinya dengan kehidupan ril yang sedang dihadapi umat sekarang ini. Atas usaha mereka tersebut maka pada zaman modern ini, muncullah tiga macam tafsir modern, yang memiliki karakter, yaitu: *pertama*, tafsir yang menekankan pada signifikansi teks terkait perbuatan atau peran sosial manusia (*practical exegesis*); *kedua*, tafsir yang menekankan pada signifikansi teks terkait dengan akal manusia (*rational exegesis*); dan *ketiga*, tafsir yang menekankan pada signifikansi teks terkait ilmu pengetahuan (*scientific exegesis*).⁷

Pada tataran metodologis, para sarjana Muslim modern, lalu kemudian dilanjutkan oleh para sarjana Muslim kontemporer,⁸ mencoba menawarkan metode⁹ dan pendekatan untuk bagaimana kaum Muslim bisa memahami dan menafsirkan al-Qur'an dengan baik. Berbeda dengan metode dan pendekatan tradisional,¹⁰ kajian tafsir al-Qur'an pada perkembangannya, termasuk pemikiran tafsir kontemporer di Indonesia, terpengaruh oleh ilmu-ilmu sosial dan sastra yang berkembang di Barat, seperti sosiologi, antropologi, sejarah, dan terutama hermeneutika.¹¹ Ilmu yang terakhir ini banyak digunakan para sarjana Muslim dalam upaya menafsirkan al-Qur'an dan membawa mereka untuk lebih kontekstual dalam menafsirkan al-Qur'an.¹² Ilmu hermeneutika ini berkembang juga di Indo-

nesia dan salah satu yang menjadi ciri dari adanya pergeseran pemikiran tafsir di Indonesia kontemporer.

TRADISI TAFSIR DI INDONESIA

Sebelum kita masuk pada pembahasan tentang adanya pergeseran pemikiran tafsir di Indonesia, sebaiknya dibahas terlebih dahulu bagaimana tradisi penafsiran al-Qur'an di Indonesia secara historis. Pembahasan tentang hal ini akan menjadi pijakan dasar bagi usaha penentuan bagi adanya pergeseran tersebut. Secara garis besar, sejarah tradisi penafsiran al-Qur'an di Indonesia dapat dibagi kepada tiga periode besar, yaitu: periode klasik, modern, dan kontemporer. Periode klasik dimulai sejak awal abad ke-17 hingga akhir abad ke-19. Periode modern dimulai sejak paruh pertama abad ke-20 sampai akhir tahun 1980-an, dan periode kontemporer adalah dari awal tahun 90-an sampai sekarang.

Di antara karya tafsir yang termasuk pada periode klasik adalah *Turjuman al-Mustafid* karya 'Abd al-Ra'uf al-Sinkili,¹³ dan *Tafsir Marah Labid (Tafsir al-Munir)*, karya Nawawi Bantani.¹⁴ Adapun karakter dari karya tafsir di periode ini adalah: *pertama*, pada teknik penulisannya, biasanya ayat al-Qur'an ditulis dengan tinta merah, sedangkan terjemahan dan komentarnya ditulis dengan tinta hitam, serta tidak ada ruang pemisah antara ketiganya; *kedua*, pada metode penafsirannya. Metode yang digunakan masih sangat sederhana dan terlihat belum ilmiah; dan *ketiga*, pada aspek sumber. Pada periode ini, tafsir yang ditulis pasti merujuk pada karya-karya tafsir para ulama Timur Tengah.¹⁵

Kemudian, untuk periode Modern, karya-karya yang dibahas oleh Howard Federspiel dalam bukunya *Popular Indonesian Literature of*

the Qur'an,¹⁶ dapat dimasukkan di dalamnya. Dalam karyanya tersebut Federspiel mengkaji 58 buku terkait studi al-Qur'an yang dipublikasikan di Indonesia selama kurun waktu 1950-1980-an. Pada era ini muncul karya-karya yang berkaitan dengan al-Qur'an, termasuk di dalamnya adalah terjemahan dan tafsir secara komplit (30 Juz) dalam bahasa Indonesia.¹⁷ Di antara karya-karya tersebut adalah: *Tafsir al-Qur'an al-Karim* karya Mahmud Yunus (w. 1973), *Tafsir al-Hidajah* Persis (selama 1935-1940), *Tafsir al-Azhar* karya HAMKA (w. 1981), *Tafsir al-Qur'an al-Madjied* dan *Tafsir al-Bayan* karya T.M. Hasbi ash-Shidieqy (w. 1975); dan *Tafsir Rahmat* karya Oemar Bakry.

Pada periode ini sudah muncul pula beberapa karya yang membahas ilmu dan metode tafsir al-Qur'an. Di antaranya adalah: *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tafsir* karya Hasbi ash-Shidieqy (1952), *Ilmu Tafsir* karya Hadi Permono (1975), *Pengantar Ulumul Qur'an* karya Masjufuk Zuhdi (1979). Karya-karya ini telah memberikan informasi tentang sejarah al-Qur'an, sejarah dan kegunaan ilmu tafsir, serta kegunaannya dalam mempelajari al-Qur'an. Tetapi, terkait dengan metode dan syarat-syarat mufasir misalnya, karya-karya tersebut masih memegang paham lama yang konvensional.

Dari karya-karya di atas, dapat dilihat bahwa di antara karakter yang tampak dalam karya tafsir dan metodologi tafsir pada periode modern ini adalah: *pertama*, dari sisi teknik penulisan. Sejak awal abad ke-20, teknik penulisan yang tadinya tidak ada ruang, menjadi ada jarak di antara ayat, terjemah, dan tafsirannya. Bahkan berkembang lagi dengan dibaginya setiap halaman menjadi dua ruang untuk teks dan terjemahan. Dan belakangan, setelah ada

mesin percetakan, karya-karya tafsir ditulis seperti sebuah buku layaknya sekarang ini; *kedua*, dari sisi sumber rujukan. Sama dengan karya-karya periode klasik, pada periode modern ini, karya-karya ulama Timur Tengah masih menjadi rujukan pokok; *ketiga*, dari sisi metode. Karya-karya tersebut masih memegang paham lama yang konvensional, yaitu merujuk kepada perkataannya dalam al-Qur'an sendiri (*tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*), kepada hadits Nabi (*tafsir al-Qur'an bi al-Hadits*), dan merujuk kepada pendapat para sahabat dan para tabiin (*tafsir al-Qur'an bi al-Qaul al-shahabi wa al-tabi'in*). Metode ini disebut *tafsir bi al-ma'tsur* atau *tafsir bi al-riwayah*;¹⁸ dan *keempat*, dari sisi bentuk dan isi. Pada periode ini, khususnya setelah Indonesia merdeka, karya tafsir banyak yang ditulis lengkap dan karena tidak ada rintangan dari pihak Belanda, tafsir-tafsir ini berusaha memberikan pemahaman kepada umat akan isi kandungan al-Qur'an sejatinya.

Pada akhir periode modern ini, tepatnya sejak tahun 1970-an, sebetulnya sudah mulai muncul pemikiran kritis tentang pentingnya pembaharuan pemikiran Islam. Di antara para pemikir pembaharu tersebut adalah mereka yang baru kembali dari studinya di Timur Tengah dan Barat, seperti Nurcholish Madjid (w. (2005), Harun Nasution (w. 1998), Kuntowijoyo (w. 2007), Amin Rais, dan Jalaluddin Rahmat. Pada periode ini mereka telah mencoba melakukan penafsiran ulang terhadap ayat-ayat Al-Qur'an terkait dengan wacana kemodernan dan keindonesiaan. Dan inilah cikal-bakal bagi perkembangan tafsir pada periode kontemporer.¹⁹

Periode ketiga, periode kontemporer, dimulai sekitar tahun 1990-an sampai sekarang. Untuk melihat karya-karya pada periode kontemporer ini, buku *Khazanah*

Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi,²⁰ karya Islah Gusmian tampaknya bisa membantu. Dalam karyanya tersebut ia melakukan survey terhadap 24 buku terkait tafsir al-Qur'an yang dipublikasikan di Indonesia sejak 1990-2000. Di antara karya-karya tersebut adalah *Konsep Kufr dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), karya Harifuddin Cawidu, *Konsep Perbuatan Manusia Menurut al-Qur'an: Suatu Kajian Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), karya Jalaluddin Rahman, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf UII, 1995), Tim UII Yogyakarta, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), karya M. Dawan Rahardjo, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), karya M. Quraish Shihab, *Ahl Kitab; Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), karya M. Ghalib, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), karya Nasaruddin Umar, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir* (Yogyakarta: Lkis, 1999), karya Zaitunah Subhan, *Jiwa dalam al-Qur'an: Solusi Sosial Krisis Keruhanian Manusia Modern* (Jakarta: Paramadina, 2000), karya Achmad Mubarak, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), karya M. Quraish Shihab.

Selain dari karya-karya mufasir Indonesia yang dibahas oleh Gusmian (karena ia membatasi kajiannya pada karya tafsir yang diterbitkan sampai tahun 2000), masih banyak karya-karya terkait al-Qur'an yang muncul, tepatnya dari tahun 2000 sampai sekarang. Di antaranya: Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, (Yogyakarta: FKBA, 2001), M. Dawam Rahardjo,

Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir & Kritik Sosial, (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005), Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), Mamat S. Burhanuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Mar'ah Labid karya K.H. Nawawi Banten*, (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia (UII) Press, 2006), Ridwan, *Islam Kontekstual: Pertautan Dialektis Teks dengan Konteks*, (Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2008), Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca Al-Qur'an dengan Optik Perempuan: Studi Pemikiran Riffat Hassan tentang Isu Gender dalam Islam*, (Logung Pustaka, 2008), Munzir Hitami, *Menangkap Pesan-Pesan Allah: Mengenal Wajah-Wajah Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, (Suska Press, 2005); Abd Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, (Depok: KataKita, 2009); Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, (Jakarta: Fitrah, 2007); termasuk seri *Tafsir Al-Qur'an Tematik* terbitan Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Departemen Agama (2010-2012); dan masih banyak lagi.

Di samping karya-karya tafsir al-Qur'an di atas, pada periode kontemporer ini muncul juga karya-karya yang membahas tentang metode dan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an. Di antara karya-karya metodologis tersebut adalah: Taufik Adnan Amal and Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, (Bandung: Mizan, 1989); Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1992); dan M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995); Abdul Mustaqim dan Sahiron

Syamsudin, ed., *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002); Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002); Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003); Kusmana, *Hermeneutika al-Qur'an*, (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2004); Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalatustra, 2007); U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Pesan al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), dan masih banyak lagi.

Dari karya-karya tersebut di atas, terlihat ada pergeseran pada sisi sumber rujukan dan objek kajian. Dalam karya-karya tafsir kontemporer, karya-karya ulama Timur Tengah bukan lagi merupakan satu-satunya rujukan. Dalam karya-karya di atas, penulisnya juga mengambil sumber-sumber lain seperti: *Major Themes of the Qur'an* karya Fazlur Rahman, yang dijadikan referensi pada karya M. Ghalib, Jalaluddin Rahmat, M. Dawan Rahardjo, dan Harifuddin Cawidu; *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, karya Fard Esack, yang dijadikan referensi pada *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* karya PP. Muhammadiyah; dan *Memasuki Makna Cinta* karya Abdurasyid Ridha; untuk menunjukkan beberapa. Di samping itu, mereka juga menjadikan pemikiran tokoh populer dalam kajian tafsir al-Qur'an, seperti Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, dan Muhammad Syahrur, sebagai objek kajian baru.

Mereka juga tidak sungkan untuk merujuk pada karya-karya orientalis, seperti *God and Man in the Qur'an* dan *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* karya Toshihiko Izutsu, yang dijadikan referensi pada buku *Menyelami Kebebasan Manusia* karya Machasin, dan karya-karya Theodor Noldeke-Schwally, Blachere, Bell, Welch, Daud Rahbar, yang dijadikan referensi pada buku *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, karya Taufik Adnan Amal and Syamsu Rizal Panggabean.

Tampak dari semaraknya kajian-kajian di bidang tafsir al-Qur'an ini bahwa keberanian dan kepercayaan diri para sarjana Muslim Indonesia dalam menafsirkan al-Qur'an bertambah tinggi. Usaha penafsiran kini bukan lagi hanya milik segelintir orang dari kalangan elit ulama yang memiliki latar belakang pendidikan keagamaan tertentu (ahli tafsir), tetapi milik semua kalangan yang berminat dan merasa mampu melakukannya. Niat baik untuk menggali pesan-pesan dan menyibak hikmah al-Qur'an serta keinginan untuk menyampaikan itu semua kepada umat, telah memotivasi mereka untuk melakukan tugas berat tersebut. Kuntowijoyo dan Dawam Rahardjo adalah contoh sarjana Muslim yang tidak memiliki latar belakang pendidikan di bidang tafsir.²¹

Menurut Dawam misalnya, setiap Muslim memiliki hak untuk mengakses al-Qur'an sesuai dengan kadar kemampuan dan keilmuan yang dimilikinya. Yang paling utama dalam proses mengakses al-Qur'an ini menurutnya adalah sikap hati. Di mana seseorang yang hendak menafsirkan al-Qur'an, ia harus berserah diri kepada Allah dan membiarkan hatinya mendapat sinar petunjuk dari kata-kata al-Qur'an. Penyerahan diri ini, menurutnya akan

membawa kepada keterbukaan, penghargaan, dan kecintaan.²²

PENGGUNAAN HERMENEUTIKA: SEBUAH PERGESERAN

Tampak dari judul-judul karya terkait al-Qur'an di atas, pada masa ini mulai bermunculan usaha-usaha untuk menggunakan pendekatan baru dalam memahami al-Qur'an, terutama penggunaan hermeneutika.²³ Penggunaan hermeneutika dalam proses penafsiran al-Qur'an ini kini terus berkembang di kalangan intelektual muda Muslim Indonesia sampai kini. Buku editan Abdullah Saeed, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*,²⁴ juga bisa dijadikan rujukan bagi adanya tren baru dalam pemikiran tafsir al-Qur'an di Indonesia kontemporer.

Penggunaan hermeneutika dalam tafsir al-Qur'an adalah hal baru, termasuk untuk skala internasional. Ini adalah fenomena modern, tepatnya di mulai sejak awal abad ke-20. Hal ini terjadi di antaranya sebagai hasil dari adanya program pengiriman tenaga dosen dari Universitas-universitas di dunia Islam, termasuk dari Timur Tengah, Anak Benua India dan Indonesia, ke universitas-universitas Barat.²⁵

Selain dari faktor-faktor lain seperti banyaknya buku-buku terjemahan yang menawarkan pendekatan-pendekatan baru dalam menafsirkan al-Qur'an dan berkembangnya teori-teori sosial, pengiriman para sarjana Muslim ke Barat tersebut tampaknya secara signifikan mempengaruhi cara pandang dan sikap intelektual para sarjana Muslim Indonesia. Sesuai dengan paradigma dan *world view* Barat modern yang humanis-antroposentris, pendekatan-pendekatan yang dipakai para sarjana

generasi baru Indonesia ini dalam mengkaji Islam dan masyarakat Muslim cenderung lebih historis-humanis. Dalam kajian al-Qur'an, pendekatan ini mengarah kepada desakralisasi teks, berorientasi pada kepentingan manusia, dan lebih kontekstual. Pendekatan ini dapat kita temukan dalam teori-teori hermeneutika modern.

Kecenderungan penggunaan teori hermeneutika yang historis-antroposentris ini tampak terlihat dari pendekatan tafsir kontekstual Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, yang melihat al-Qur'an sebagai dokumen untuk manusia, pewahyuan al-Qur'an sangat terkait situasi sejarah, dan oleh karenanya penafsiran terhadap teks al-Qur'an haruslah kontekstual.²⁶ Begitu juga tampak pada pendekatan yang ditawarkan Dawan Rahardjo dan Nasaruddin Umar, yang menekankan penggunaan sejarah Nabi (*sirah al-nabawiyah*), termasuk di dalamnya historiografi sejarah Arab pada zaman Nabi secara umum, sebagai landasan utama dalam penafsiran al-Qur'an.²⁷

METODE TAFSIR JIL: POTRET PERGESERAN

Dalam karya-karya sarjana Muslim Indonesia kontemporer terkait hermeneutika ini, di antara pengkaji ada yang membahas hermeneutika sebagai sebuah metode dalam menafsirkan al-Qur'an, dan ada pula yang langsung menggunakan dan mengaplikasikannya sebagai sebuah metode dan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an. Dan di antara pengkaji yang menawarkan metodologi tafsir adalah para sarjana yang tergabung dalam kelompok yang disebut JIL (Jaringan Islam Liberal).²⁸ Dalam bukunya *Metodologi Studi al-Qur'an*,²⁹ JIL menawarkan sebuah metode dan pendekatan

dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Terkait dengan tema pergeseran pemikiran tafsir di Indonesia, buku tersebut hemat penulis menunjukkan dengan jelas tentang adanya pergeseran pemikiran tersebut.

Menurut penulis, dalam buku *Metodologi Studi al-Qur'an* tersebut, ada beberapa hal penting yang perlu diangkat dalam rangka memotret adanya pergeseran pemikiran tafsir di Indonesia. *Pertama*, terkait cara memandang al-Qur'an; *kedua*, terkait metode bagaimana menafsirkan al-Qur'an; dan *ketiga*, terkait tujuan dan hasil penafsirannya.

Pertama, terkait cara memandang al-Qur'an. Bagi JIL, untuk sampai pada pemahaman yang tepat terhadap al-Qur'an, maka ia harus dikaji secara historis.³⁰ JIL mendekati teks al-Qur'an dalam konteks historis, yaitu pada waktu ia ditulis dan disebarkan. Melalui pendekatan historis, antropologis, dan humanis ini JIL ingin menunjukkan bahwa proses pembakuan dan pembakuan al-Qur'an sebagai kitab yang suci dan sakral seperti yang kita yakini sekarang adalah hasil dari proses perjalanan panjang sejarah Islam.³¹

Menurut JIL, wahyu seharusnya jangan dipandang sebagai teks yang sempurna pada saat ketika ia diturunkan, setiap kitab suci adalah hasil proses panjang pengumpulan, pengeditan, modifikasi dan kodifikasi dari bentuk awalnya yang terserak sampai pada bentuk akhirnya seperti yang kita ketahui sekarang ini.³² JIL juga mengkritik konsep pewahyuan seperti yang biasa dijelaskan dalam karya-karya klasik, yaitu sebagai proses pengkopian—di mana al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi melalui Jibril, adalah kopi dari al-Qur'an yang komplit yang ada di *lauh al-mahfuzh*“.³³ JIL menolak

pendapat ini, karena menurutnya, pemahaman tersebut akan mengarah pada keyakinan bahwa pesan Tuhan telah diwahyukan secara literal (*harfiyah*) dan, konsekuensinya, teks (Arab) al-Qur'an seperti yang kita dapati sekarang adalah dari Tuhan.³⁴

Berbeda dengan pandangan konvensional yang melihat Nabi Muhammad sebagai agen yang pasif dalam proses pewahyuan, Bagi JIL, Nabi berperan aktif dalam mentransformasikan ide Tuhan ke dalam bahasa manusia (bahasa Arab). Oleh karena itu, teks al-Qur'an sesungguhnya adalah ujaran atau tekstualisasi Nabi atas wahyu.³⁵ Pendapat ini mengarah pada pandangan bahwa teks al-Qur'an itu tidak sakral, yang sakral itu hanya maknanya.³⁶

Kedua, terkait metode bagaimana menafsirkan al-Qur'an. Berdasarkan pada kajian atas historisitas al-Qur'an dan hakikat teks al-Qur'an, JIL menyimpulkan bahwa kita harus menafsirkan al-Qur'an secara substansial dengan mempertimbangkan aspek *ethico-legis* (semangat etis) dari al-Qur'an sebagai pusat edarnya. Sambil menolak pemahaman literal-tekstual³⁷ terhadap al-Qur'an, JIL menawarkan apa yang mereka sebut dengan penafsiran di balik teks (*beyond text interpretation*). JIL membagi ayat-ayat al-Qur'an pada dua bagian: *pertama*, ayat-ayat fundamental (*usul*) dan *kedua*, ayat-ayat cabang (*fusul*). Apabila yang pertama bersifat absolut dan tidak bisa berubah, maka yang kedua bisa ditafsirkan dan diubah sesuai dengan perkembangan sejarah manusia, atau dengan apa yang mereka sebut dengan “akal publik” (*'aql al-mujtama'*).³⁸

Menurut JIL, selain dari ayat-ayat tentang ritual seperti shalat, puasa, dan haji, serta aturan terkait makanan dan minuman,

semua ayat-ayat hukum yang diturunkan di Madinah harus dilihat sebagai ayat-ayat temporal-kontekstual dan terbatas pada kehidupan masyarakat Arab pada abad ke-7 Hijriah. Ketentuan hukum seperti tentang waris di mana perempuan mendapat setengah dari laki-laki, poligami, hijab, qisas, hukum cambuk, dan hukuman terhadap pencuri, menurut JIL adalah termasuk kategori ini.³⁹ Menurut mereka, aturan hukum tersebut adalah bagian dari budaya Arab dan oleh karenanya tidak perlu diikuti.⁴⁰

Mengikuti teori hermeneutika *double movements* Fazlur Rahman,⁴¹ JIL menawarkan langkah-langkah penafsiran sebagai berikut: *pertama*, dimulai dengan memahami konteks ayat (di mana, kapan, dan dalam situasi seperti apa ayat itu diturunkan). Proses ini dimaksudkan untuk menemukan prinsip-prinsip dasar hukum Islam (*maqasid al-shari'ah*). Oleh karena itu, menurut JIL, untuk menafsirkan al-Qur'an, seorang penafsir harus mengetahui konteks (sejarah), karena teks itu tidak cukup dengan sendirinya (*self-sufficient*).⁴² *Kedua*, ketika *maqasid al-shari'ah*-nya sudah diketahui, maka lepaskanlah teks dari konteks Arabnya; *ketiga*, kontekstualisasikan *maqasid al-shari'ah* tersebut, dalam konteks partikular (bukan Arab) kontemporer. Tiga proses ini (*kontekstualisasi*, *de-kontekstualisasi*, dan *rekontekstualisasi*), menurut JIL, adalah kerangka kerja dalam proses penafsiran al-Qur'an yang tak pernah akan berhenti.⁴³

JIL mengkritik metodologi tafsir tradisional (konvensional), dengan beberapa alasan: *pertama*, metodologi klasik tersebut kurang apresiatif terhadap kemampuan akal (publik) manusia untuk memilih dan merubah aturan hukum Islam formal yang

tidak relevan. Dalam metodologi klasik, ketika teks dan akal publik bertentangan, maka yang terakhir harus dikalahkan; *kedua*, metode klasik itu kurang menghargai kemampuan manusia untuk merumuskan konsep *masalahah*, bahkan untuk kepentingan manusia sendiri. Dalam ushul fikih klasik misalnya, manusia tidak memiliki posisi apa-apa kecuali sebagai objek hukum yang lemah (*mukallaf*); dan *ketiga*, metodologi klasik dicirikan dengan "penyembahan" terhadap teks (*bibliolatry*) dan pengabaian terhadap realitas. Dalam metodologi klasik, teks adalah poros dari proses penafsiran. Aktivitas ijtihad hanya bisa dilakukan dalam ranah teks tersebut. Dan setiap ijtihad yang jauh melampaui teks maka dianggap sebagai sebuah penyimpangan.⁴⁴

Tidak seperti metodologi klasik yang meletakkan akal setelah teks, JIL memposisikan *maqasid* pada tingkatan paling atas. Karena bagi JIL, prinsip utama dalam menafsirkan teks adalah *maqasid al-shari'ah* (tujuan utama dari ajaran Islam). *Maqasid* adalah sumber dari segala sumber hukum.⁴⁵ Dan untuk menjaga *maqasid al-shari'ah* dalam proses penafsiran, JIL menawarkan tiga prinsip penafsiran al-Qur'an: *pertama*, *al-ibrah bi al-maqasid la bi al-alfazh*. Dengan prinsip ini, JIL ingin mengatakan bahwa pengambilan hukum harus berdasarkan *maqasid al-shari'ah*, jangan berdasarkan zahir lafadz-nya; *kedua*, *jawaz naskh nusuh (al-juz'iyyah) bi al-maslahah*. Dengan kaidah ini, JIL ingin menegaskan bahwa menghapus ketentuan hukum dalam nash partikular dengan *masalahah* (kebaikan umum) adalah boleh, dan *ketiga*, *tanqih al-nusus bi 'aql al-mujtama' yajuz*. Bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk menyortir sejumlah ketentuan partikular agama menyangkut

urusan-urusan publik, sehingga ketika ada pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiah teks ajaran, maka akal publik memiliki otoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya.⁴⁶

JIL mengkritik supremasi kata (*lafzh*) yang kini tampak dan menjadi mainstream di dunia Muslim. Untuk itu mengikuti sarjana lain seperti Fazlur Rahman dan Ahmed al-Na'im, JIL mencoba mereformulasi teori *qat'i* dan *zhanni* klasik yang hanya didasarkan pada kata (*lafzh*) saja. Bagi JIL, teori *qat'i* dan "*zhanni* harus memperhatikan juga unsur nilai.⁴⁷ Mengikuti Rahman, JIL mengatakan bahwa pembagian ini harus mempertimbangkan unsur etika keagamaan (*religio-ethics*) sebagai *élan vital* ajaran Islam. JIL setuju dengan Masdar F. Mas'udi, yang mengatakan bahwa ayat-ayat *qat'i* adalah ayat-ayat yang berisi nilai-nilai universal yang tidak akan berubah dengan berubahnya waktu dan tempat, sedangkan ayat-ayat "*zhanni* adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan cara bagaimana ayat-ayat universal itu diimplementasikan pada konteks tertentu.⁴⁸

Mengikuti al-Na'im dan Mahmud Muhammad Thaha (w. 1985),⁴⁹ JIL melihat bahwa ayat-ayat Makiyyah berisi prinsip-prinsip Islam universal dan oleh karena itu dianggap sebagai ayat-ayat *qat'i*, sedangkan ayat-ayat Madaniyah lebih berisi tentang bagaimana mempraktekkan konsep-konsep etis universal tersebut di dalam konteks Madinah dan oleh karenanya bisa diklasifikasikan sebagai ayat-ayat "*zhanni*. Apabila yang pertama itu dapat menghapus (*nasikh*), maka yang kedua dapat dihapus (*mansukh*). Oleh karena itulah maka Moqsih misalnya berkata bahwa syariah klasik seperti hukum potong tangan bagi pencuri, rajam, dan ta'jir adalah "*zhanni*, tidak *qat'i*.⁵⁰

Dengan prinsip *al-Ibrah bi al-Maqasid la bi al-Alfazh*", JIL ingin mengatakan bahwa hal yang terpenting dalam proses pengambilan hukum (*istinbat al-hukm*) adalah *maqasid* (tujuan utama), bukan makna literal dari teks. JIL juga ingin meletakkan *maqasid* sebagai poros (*axis*) dalam proses penafsiran. *Maqasid* di sini adalah *maqasid al-shari'ah* (tujuan utama dari penetapan ajaran Islam).⁵¹

Menurut JIL, untuk mengetahui *maqasid*, seseorang harus memahami konteks. Pemahaman terhadap konteks ini menurut mereka adalah prasyarat utama untuk menemukan *maqasid*. Dan bagi JIL, memahami *maqasid* adalah kunci sukses bagi seorang penafsir dalam penafsirannya.⁵² Ayat-ayat *hudud* misalnya, jangan dipahami secara literal, tapi harus ditafsirkan secara kontekstual dengan memperhatikan *maqasid*-nya, yaitu untuk memelihara keadilan dan kebahagiaan bagi umat Muslim pada saat ayat-ayat itu diturunkan. Bagi JIL, makna literal ayat-ayat *hudud* ini tidak relevan dengan konteks Indonesia kontemporer.⁵³

Bagi JIL, untuk merumuskan *maqasid*, kita harus mempertimbangkan *maslahah*, karena yang terakhir ini adalah dasar bagi penetapan setiap hukum Islam (*shari'ah al-Islamiyyah*). Oleh karena itu pula maka *maslahah* bisa menghapus beberapa ketentuan literal teks yang partikular, seperti terkait ayat-ayat *hudud*. Berbeda dengan para sarjana klasik yang meletakkan *maslahah* sebagai sumber hukum setelah al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'* (konsensus), *qiyas* (analogi), dan seterusnya, JIL menempatkan *maslahah* sebelum teks, lagi-lagi, dengan alasan karena ia merupakan prinsip dasar dalam penetapan hukum Islam.

JIL membagi *maslahah* ke dalam dua: subjektif-individual dan objektif-sosial. Yang pertama berkaitan dengan kepentingan

personal. Ia dapat ditentukan secara personal dan sifatnya subjektif. Sedangkan yang kedua menyangkut kepentingan publik dan oleh karenanya harus ditentukan oleh banyak orang melalui proses musyawarah (*syura*). Terkait dengan urusan publik ini, maka JIL membolehkan hasil musyawarah ini (*'aql al-mujtama'*) menyortir atau mengamandemen bunyi literal teks yang sifatnya partikular.

Ketiga, terkait tujuan dan hasil penafsirannya. Dari metodologi dan hasil-hasil ijtihad JIL dalam beberapa buku dan websitenya, terlihat jelas bahwa tujuan dan kepentingan penafsiran mereka, sesuai dengan misi awal kelahirannya, adalah ingin menampilkan Islam yang sesuai dengan prinsip-prinsip liberal Islam, yaitu kebebasan, liberalisme, sekularisme, kesetaraan jender, dan demokrasi, seperti tampak dalam manifestonya.

Hal ini harus dipahami, bahwa JIL adalah sebuah organisasi yang lahir dan ada dalam konteks partikular Indonesia yang dicirikan dengan maraknya konservatisme, radikalisme dan fundamentalisme Islam pada awal era reformasi. Kelahiran JIL adalah respon terhadap maraknya aliran Islam tersebut. Sehingga tidak mengherankan apabila, metode dan penafsiran al-Qur'an JIL mengarah pada paham dan ideologi tertentu.

Di antara paham atau ideologi yang tampak kelihatan dari metode dan penafsiran al-Qur'an JIL adalah: rasionalisme, humanisme, antroposentrisme, progressivisme, relativisme, liberalisme, sekularisme, pluralisme, dan egalitarianisme.⁵⁴ Dan bisa dikatakan bahwa ini adalah tujuan dan hasil dari pemikiran tafsir al-Qur'an JIL.

Terkait dengan rasionalisme. Terlihat jelas bahwa JIL menempatkan akal pada posisi

yang sangat tinggi. JIL meletakkan akal sejajar dengan teks. Bagi mereka akal bisa mengamandemen dan merubah makna literal teks dan standar kebenaran sebuah penafsiran adalah kesesuaiannya dengan akal manusia. Dalam hal ini JIL mendasarkan idenya pada posisi mulia (*takrīm*) manusia seperti tertera dalam al-Qur'an.

Kemudian terkait humanisme. Ide humanisme ini tampak dalam dua hal, *pertama*, dalam bagaimana JIL memahami hakikat al-Qur'an, dan *kedua*, pada bagaimana JIL menafsirkan al-Qur'an. Terlihat jelas ketika JIL berbicara tentang konsep wahyu dan proses pengkodifikasian al-Qur'an. Dengan pendekatan humanis tersebut, JIL ingin menunjukkan bahwa al-Qur'an itu selayaknya didekati secara humanis juga. Kemudian, ketika JIL melakukan proses penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an, unsur humanisme adalah salah satu hal yang sangat diperhatikan dan menjadi bahan pertimbangan. Kepentingan manusia menjadi hal yang sangat diperhatikan. Oleh karena itulah JIL selalu mempertimbangkan nilai-nilai, seperti pluralisme, kesetaraan jender, dan demokrasi,⁵⁵ yang menurut mereka sesuai dengan hak asasi manusia (HAM). Oleh karena itulah, rupanya, JIL juga menolak beberapa aturan literal hukum al-Qur'an yang terkesan yang tidak humanis, seperti hukum potong tangan, hukum cambuk, dan *qisas*.

Di antara ideologi-ideologi di atas, ideologi liberalisme adalah sesuatu yang sangat jelas terlihat dalam pemikiran JIL. Lebih spesifik lagi, ideologi liberalisme yang dipahami dan dikembangkan JIL adalah prinsip-prinsip yang dikembangkan dalam sejarah liberalisme Barat, seperti kebebasan berpikir,

toleransi, hak-hak individu, demokrasi konstitusional, aturan hukum, pemisahan antara agama dan negara, kesetaraan sosial, hak-hak perempuan dan minoritas, serta kemajuan manusia.

Terkait dengan paham pluralisme, menurut JIL, pluralisme harus diletakkan sebagai poros dalam setiap proses penetapan sebuah hukum di Indonesia. Apa yang Indonesia inginkan, sebagai negara plural, adalah bukan syariah yang klasik, tetapi syariah yang pluralistik. Dan mereka yakin, al-Qur'an memiliki paradigma pluralistik terkait perbedaan agama. Lebih jauh, menurut mereka, keselamatan itu tidak hanya ada dalam Islam, tetapi juga pada agama lain. Mengikuti Madjid, Ulil misalnya berkata bahwa setiap agama adalah benar, karena mereka semuanya berada pada jalan yang mengarah kepada Tuhan.⁵⁶

Terkait dengan sistem politik, JIL seperti halnya para liberalis lain, meyakini bahwa sistem politik *khilafah Islamiyah* (negara Islam) bukanlah ajaran fundamental Islam (syariat Islam). Bagi mereka, tidak ada negara Islam, karena sistem politik pada masa Nabi adalah bagian dari ajaran Islam yang partikular, temporal, dan kontekstual. Dan oleh karena itu, ia bisa dirubah sesuai dengan konteks. Menurut mereka, *khilafah Islamiyyah* itu tidak cocok dengan konteks Indonesia, karena Indonesia adalah negara yang pluralistik. Dalam konteks ini, JIL mendukung sistem demokrasi.

Sampai di sini terlihat jelas apa yang menjadi cara pandang JIL terkait usahanya dalam menafsirkan al-Qur'an. Bagi penulis, apa yang dilakukan JIL, terutama penulis buku *Motodologi Studi al-Qur'an*, yaitu Abd Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, dan Ulil Abshar Abdalla, telah cukup

menunjukkan adanya pergeseran pemikiran tafsir di Indonesia. Dan pemikiran-pemikiran mereka, walaupun belum menjadi *main-stream*, pada tingkatan tertentu telah banyak mempengaruhi dan diikuti oleh para sarjana lain, baik yang seangkatan maupun mereka yang lebih muda.

KESIMPULAN

Dari beberapa karya tafsir dan metodologi tafsir yang disebutkan di atas, termasuk metode tafsir yang ditawarkan JIL, tampak bahwa telah terjadi pergeseran paradigma terkait beberapa hal: *pertama*, terkait siapa yang berhak menafsirkan al-Qur'an. Pada masa ini, berbeda dari sebelumnya yang menganggap urusan penafsiran adalah hak prerogatif para ulama yang dibesarkan dan didik untuk menghafal dan menafsirkan al-Qur'an, usaha menafsirkan al-Qur'an adalah hak siapa pun, setiap Muslim; *kedua*, terkait bagaimana memandang al-Qur'an. Berbeda dengan era sebelumnya yang mendekati al-Qur'an sebagai kitab suci yang sakral dan transenden, pada era kontemporer ini kecenderungan para pengkaji lebih melihat al-Qur'an sebagai teks yang humanis (historis-antropologis); *ketiga*, terkait alat analisa, metode, dan pendekatan yang dapat digunakan dalam proses penafsiran. Berbeda dengan era sebelumnya, di mana usaha menafsirkan al-Qur'an dilakukan dengan hanya menggunakan '*ulûm al-Qur'an*', lebih khusus lagi dengan pendekatan *tafsir bi al-riwayah*, kini proses memahami al-Qur'an dilakukan dengan bantuan ilmu-ilmu lain (non-agama), seperti ilmu sosial, linguistik, psikologi dan seterusnya. Dalam usahanya memahami al-Qur'an para sarjana kontemporer Indonesia ini tidak membatasi diri pada pendekatan dan metodologi

konvensional (baca: tradisional) seperti biasa dipakai oleh sarjana Muslim tradisional-tektualis, tetapi mereka mengambil manfaat dari ilmu-ilmu humaniora modern seperti sosiologi, antropologi, sejarah, filologi, semiotika, terutama hermeneutika;

Keempat, dari sisi sumber rujukan. Dari karya-karya tafsir kontemporer tersebut terlihat bahwa karya-karya ulama Timur Tengah bukan lagi merupakan satu-satunya rujukan, tetapi mereka juga mengambil sumber-sumber lain yang berasal dari belahan dunia lain, seperti Barat dan Indonesia sendiri; dan *kelima*, dari sisi tujuan dan isi. Karya-karya tafsir al-Qur'an Indonesia kontemporer lebih menampakkan subjektivitas (tujuan dan kepentingan) penafsirnya, misalnya terkait pembebasan kaum tertindas, kesetaraan jender, toleransi antar umat beragama, rasionalisme, antroposentrisme, humanisme, liberalisme, sekularisme, egalitarianisme, dan pluralisme agama.

CATATAN AKHIR

- ¹ Kata *tafsir* secara bahasa artinya *al-bayan* (menjelaskan) dan *al-kashf* (menyibak). Juga bermakna *kasyf al-murad 'an al-lafzh al-musykil* (menyibak makna teks yang sulit). Lihat Jalal al-Din al-Suyutsi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Ma'rifa, tt.), 173; Ibn Man'ur, *Lisan al-Arab*, vol. II, (tt., Muassasa Misriyya, tt.), 317; Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Mashriq, tt.), 583. Secara teknis, istilah *tafsir* merujuk pada sebuah ilmu yang mempelajari bagaimana cara memahami al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad, menjelaskan maknanya, menetapkan hukum dan ajaran-ajarannya. Lihat Badr al-Din Muhammad b. Muhammad al-Zarkashi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, vol. II, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), h. 147.
- ² Nasr Hamid Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), h. 22
- ³ Lihat Abdullah Saeed, Ed., *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (London: Oxford Univeristy Press, 2005), h. 1.
- ⁴ Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, (New York:

Routledge, 2008), h. 209.

- ⁵ Seperti dalam kitab: *Al-Kasyaf*, ditulis oleh al-Zamakhshari (w. 538 H.) *Tafsir al-Qur'an al-A'im*, ditulis oleh Ibn Kathir (w. 774 H.), *Mafatih al-Ghayb*, ditulis oleh Razi (w. 606 H.), *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, ditulis oleh Bayawi (w. 685 H.), *Al-Bahr al-Muhits*, ditulis oleh Abu Hayyan (w. 745 H.), *Ruh al-Ma'ani*, ditulis oleh al-Alusi (w.1270 H.), dan masih banyak karya lainnya. Karya-karya tersebut dipandang oleh para sarjana Muslim modern, alih-alih dapat menghadirkan isi kandungan al-Qur'an ke tengah-tengah umat secara lugas dan komprehensif, yang mereka lakukan justru menjauhkan tertangkapnya pesan-pesan al-Qur'an oleh umat, karena mereka lebih sibuk memperlihatkan bidang ilmu yang mereka kuasai, terutama di bidang bahasa dan teologi.
- ⁶ Pendekatan ini telah digunakan oleh sarjana-sarjana Muslim abad ke-20 seperti: Amin Khuli (w. 1966), Sayyid Qutb (w. 1966), Husayn al-Tabataba'i (w. 1981), Muhammad al-Ghazali (w. 1996), 'Aisha 'Abd al-Rahman (w. 1998), dan 'Abd Hayy al-Farmawi. Lihat Abdullah Saeed, Ed., *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, h. 5.
- ⁷ J.J. Jansen, *The Interpretation of the Qur'an in Modern Egypt*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), h. 96. Lihat juga J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, (Leiden: E.J. Brill, 1968).
- ⁸ Istilah "kontemporer" berasal dari bahasa Inggris, *contemporary*, yang artinya: masa yang bersamaan, hidup atau terjadi pada masa yang sama, atau ada dan terjadi pada masa kini (Collin Dictionary). Dalam makalah ini, istilah kontemporer merujuk pada masa di saat penulis hidup dan menulis makalah ini, atau lebih tepatnya, sejak tahun 1990-an sampai sekarang. Oleh karena itu, tokoh seperti Mohamed Arkoun (w. 2010), Nasr Hamid Abu Zayd (w. 2010), Rifat Hasan, Fatima Mernissi, Abdullahi Ahmed al-Naim, dan Farid Essack dapat dikategorikan sebagai para sarjana Muslim kontemporer.
- ⁹ Istilah *method* diambil dari bahasa Yunani *methodos* yang artinya cara (*way*). Dalam bahasa Arab, bermakna "*tariqah*" atau "*manhaj*." Akan tetapi dalam bidang *tafsir*, istilah *manhaj* tampaknya lebih sering pakai daripada *tariqah*. Lihat 'Ali Iyaz, *al-Mufasssirin wa Manhajuhum*, (Teheran: Muassasah Tiba'ah, 1919). Istilah "*methodology*" disini secara sederhana dipahami sebagai sebuah cara seorang penafsir dalam memahami al-Qur'an.
- ¹⁰ Secara tradisional, metode tafsir al-Qur'an—berdasarkan sumber-nya—biasa diklasifikasikan ke dalam tiga kategori: tafsir dengan riwayat (*tafsir bi al-riwayat*); tafsir dengan akal (*tafsir bi al-ra'y*); dan tafsir dengan isyarat (*tafsir bi al-isyarat*). Al-Farmawi membagi metode tafsir ke dalam empat model, yaitu: *tahlili* (metode analitik); *ijmali* (metodel global);

- muqaran* (metode perbandingan); dan *maudu'i* (metode tematik). Lihat: Farid Essack, *The Qur'an: A User's Guide*, (Oxford: Oneworld Publication, 2007), 142. Sistem pembagian ini didasarkan pada cara bagaimana sebuah proses penafsiran itu dilakukan dan disajikan. Lihat: Abdul Hayy al-Farmawi, *Al-Bidaya fi Tafsir al-Maudu'i*, (Kairo: Dar Kutub, 1977).
- ¹¹ Istilah "hermeneutics" berasal dari kata kerja Yunani *hermēneuein*, yang artinya "menafsirkan," atau kata benda *hermēneia*, "penafsiran." Istilah *hermeneutics* merujuk pada suatu ilmu interpretasi yang umumnya digunakan sebagai: 1. Teori penafsiran bible (*biblical exegesis*); 2. Metodologi filologi umum; 3. Ilmu semua pemahaman linguistik; 4. Dasar metodologi bagi ilmu-ilmu humaniora (*Geisteswissenschaften*); 5. fenomenologi wujud (*existence*) dan pemahaman eksistensial; dan 6. Sistem interpretasi. Lihat Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1969), h. 12 dan h. 33.
- ¹² Farid Essack, *The Qur'an: A User's Guide*, (Oxford: Oneworld Publication, 2007), h. 143 dan Abdullah Saeed, *The Qur'an: Introduction*, h. 221. Di antara sarjana yang telah mengaplikasikan hermeneutika adalah Fazlur Rahman (w. 1988), Mohamed Arkoun (w. 2010), Nasr Hamid Abu Zaid (w. 2010), Fatima Mernissi, Abdullahi Ahmed al-Naim, dan Farid Essack. Mereka telah mencoba menawarkan pendekatan kontekstual dalam menafsirkan al-Qur'an dengan mengambil manfaat dari hermeneutika modern. Lihat Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- ¹³ Peter Riddle, "Earliest Qur'anic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States", *Archepal*, 38 (1989), pp. 107-124.
- ¹⁴ Pada masa ini sebetulnya ada beberapa karya tidak lengkap yang berusaha menafsirkan al-Qur'an, seperti tafsir sufistik tafsir surat *al-Fatihah* di Surakarta pada abad ke-18, yang berjudul *Suluk Tegesipun Patekah* dan *Suluk Suraosipun Patekah*. Lihat Michael R. Feener, "Notes Toward the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", pp. 55-56.
- ¹⁵ Michael R. Feener, "Notes Toward the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", 47-48. Nawawi misalnya merujuk pada lima kitab tafsir, yaitu: *al-Futuh al-Ilahiyah*, *Mafatih al-Ghayb*, *al-Siraj al-Munir*, *Tanwir al-Miqbas*, dan *Tafsir Abi al-Su'ud*.
- ¹⁶ New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Kajian al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996).
- ¹⁷ *Kajian al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, h. 32.
- ¹⁸ Untuk penjelasan tentang metode konvensional ini bisa dilihat karya Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Cairo, 1278/9, 207-212; Muhammad Abd al-'Azim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Isa al-Babi al-Halabi, t.t.), vol. I.; Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an* (t.t.: al-Sayyid Abbas Shari'ati, 1400 H.), h. 63; dan Manna' Khalil al-Qatstsan, *Mabahith fi 'Ulum al-Qur'an*, (Mekah: Dar al-Su'udiyah li al-Hashr, t.t.).
- ¹⁹ Selain dari para tokoh di atas, ada beberapa tokoh lain seperti A. Mukti Ali (w. 2004), Munawir Sjadzali (w. 204), Abdurrahman Wahid (w. 2009), dan M. Dawam Rahardjo.
- ²⁰ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2002).
- ²¹ Kuntowijoyo adalah ahli sejarah dan Dawam adalah pakar ekonomi.
- ²² M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 12-14.
- ²³ Fakhruddin Faiz misalnya, dikatakan bahwa hermeneutika adalah sebuah metode penafsiran yang mencakup analisis bahasa (*linguistic*), psikologi, sejarah, dan sosial. Dalam tafsir al-Qur'an, hermeneutika dipakai untuk memahami teks-teks al-Qur'an melalui interpretasi, penerjemahan, dan dialog sehingga ia dapat selalu bermanfaat bagi kehidupan manusia kontemporer. Lihat Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, 2002), h. 47. Menurut Kusmana, sebuah penafsiran hermeneutis (subjektif) biasanya sangat menekankan signifikansi dan relevansi antara sebuah teks dan realitas. Di sini, maksud dari sang penulis (teks) bukanlah sebagai tujuan. Teks dan penafsir memiliki dunianya sendiri dan dipisahkan satu sama lainnya. Akibatnya, penafsir mengambil peran yang dominan dalam proses penafsiran dan cenderung bersifat subjektif. Seorang penafsir berusaha sedapat mungkin untuk menghasilkan makna baru dari sebuah teks, yang dipandang memiliki nilai signifikansi dan relevansi bagi realitas kehidupan kontemporer. Lihat Kusmana, *Hermeneutika al-Qur'an*, (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2004), h. 13-30.
- ²⁴ Buku ini berisi 11 tulisan tentang tafsir al-Qur'an kontemporer di Indonesia. Kecuali Saeed dan Anthony H. Johns, para kontributornya adalah sarjana-sarjana Indonesia. Mereka adalah: Nurcholish Madjid, Azyumardi Azra, Yusuf Rahman, Taufik Adnan Amal, Samsu Rizal Panggabean, Muhammadiyah, Kusmana, Milhan Yusuf, Ratno Lukito, Lies Marcoes-Natsir, dan Ro'fah Mudzakir. Lihat Abdullah Saeed, Ed., *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, (London: Oxford Univeristy Press, 2005).
- ²⁵ Sejak tahun 1931, Universitas al-Azhar misalnya

- secara teratur telah mengirimkan para dosennya untuk belajar di Barat. Di antara sarjana tersebut adalah Afifi 'Abd al-Fattah (yang memperoleh gelar Ph.D dalam bidang tasawuf dari Sorbonne, Perancis), Muhammad al-Fahham (Ph.D dalam bidang nahwu dari Sorbonne, Perancis), dan Ibrahim Jama al-Din (Ph.D di bidang ilmu Akhlak dari Universitas Montpellier, Perancis). Lihat Azyumardi Azra, "Studi Islam di Timur dan Barat; Pengalaman Selintas", *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. 5, No. 3 (1994), h. 11. Muhammad Arkoun, seorang pembaru tafsir kontemporer, juga mendapatkan gelar Ph.D-nya dari Sorbonne, Perancis. Adapun untuk kasus di Indonesia, pemerintah RI, melalui Departemen Agama telah mengirim 30 orang dosen IAIN pertahun untuk melanjutkan program Master dan Doktor di Universitas-universitas terkemuka di Barat. Program ini mendapat bantuan dari CIDA, The British Council, pemerintah Belanda, Fulbright, ADS, dan BAPPENNAS.
- ²⁶ Taufik Adnan Amal and Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, (Bandung: Mizan, 1989), h. 34-62.
- ²⁷ Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir & Kritik Sosial*, (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005), h. 24-25 dan Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 30-31.
- ²⁸ JIL adalah sebuah jaringan intelektual di Indonesia yang mempromosikan gagasan Islam liberal. Anggota-anggotanya satu sama lain merasa memiliki kesamaan dalam hal perlunya gagasan liberalisme Islam. Sejak didirikannya pada 2001, JIL telah mencoba menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan ide-ide liberalisme Islam yang mereka yakini, yaitu Islam yang dipahami secara liberal berdasarkan prinsip-prinsip seperti: terbukanya pintu ijtihad dalam seluruh dimensi Islam; penafsiran yang menitikberatkan pada aspek etika-religius, dan bukan pada makna tekstual-literalnya; percaya pada kebebasan menjalankan keyakinan agama; dan pemisahan antara urusan agama dan urusan dunia. Dengan membentuk jaringan ini JIL bermaksud untuk, *pertama*, mengembangkan penafsiran yang liberal atas Islam sesuai dengan prinsip-prinsip JIL dan kemudian mempromosikan dan menyebarkannya kepada masyarakat; *kedua*, mendorong bagi terciptanya ruang bagi dialog yang bebas dari segala bentuk tekanan; dan *ketiga*, membuat struktur sosial-politik yang adil dan berkemanusiaan di Indonesia. Lihat <http://islamlib.com/en/pages/about/>. Diakses pada hari Rabu 19 Februari 2013.
- ²⁹ Buku ini ditulis oleh tiga pemikir dan aktivis JIL, yaitu: Abd Moqsih Ghazali, Luthfi Assyaukanie, and Ulil Abshar-Abdalla. Lihat *Metodologi Studi al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia, 2009). Selain dari buku ini, sebelumnya JIL juga sudah menerbitkan beberapa buku, di antaranya: *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, (Jakarta: JIL, 2002), yang diedit oleh Luthfi Assyaukanie; dan *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagaman yang Dinamis*, (Jakarta: JIL, 2005), yang di edit oleh Abd. Moqsih Ghazali.
- ³⁰ Bagi JIL, historisitas al-Qur'an ini didasarkan pada empat hal: *pertama*, Tuhan telah memilih bahasa manusia (Arab) sebagai alat komunikasi antara Tuhan dan Muhammad; *kedua*, keterlibatan Nabi Muhammad sebagai penerima dan sebagai penafsir telah sama-sama menentukan proses penguji dan tekstualisasi al-Qur'an; *ketiga*, prinsip graduasi (*tajrid*) yang digunakan oleh al-Qur'an dalam mengejawantahkan ajarannya; dan *keempat*, sejak turunnya (*tanzil*), al-Qur'an telah berdialog dengan realitas. Lihat Abd Moqsih Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 142-144.
- ³¹ Bagi JIL, al-Qur'an yang ada sekarang ini bukanlah hanya merupakan campur tangan Tuhan saja, tetapi juga melibatkan Nabi, para penafsir, dan umat secara historis. Lihat Abd Moqsih Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 3 dan h. 70.
- ³² Abd Moqsih Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 70.
- ³³ Lihat Burhan al-Din Muhammad ibn Abd Allah al-Zarkashi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Ma'arif li al-Tiba'ah wa al-Nashr, 1972), vol. 1, h. 299.
- ³⁴ Menurut Luthfi, konsep yang mengatakan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan secara literal (*lafzhan*) dan makna (*ma'nian*) hanyalah imajinasi teologis (*al-khayal al-dini*) yang dibuat oleh para sarjana Muslim sebagai bagian dari proses formalisasi doktrin-doktrin Islam. Lihat Luthfi Assyaukanie, "Merenungkan Sejarah Al-Qur'an," dalam Abd. Moqsih Ghazali, ed., *Ijtihad Islam Liberal*, 1.
- ³⁵ Abd Moqsih Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 143-151.
- ³⁶ Pendapat ini dipegang oleh Abu Hanifah (w. 148/767). Berdasarkan argumentasi ini, dia membolehkan menggunakan terjemah al-Qur'an dalam shalat. Lihat Mahmud Shaltut, *al-Islam Aqidah wa Shari'ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 483. Secara teologis, pandangan JIL tentang hakikat al-Qur'an ini lebih dekat ke Mu'tazilah yang meyakini bahwa al-Qur'an itu baru (*hadith*) dan makhluk (*makhluq*), dari pada ke Asy'ariah yang meyakini bahwa al-Qur'an itu abadi (*qadim*) dan bukan makhluk (*ghair makhluq*). Lihat Qadhi 'Abd al-Jabbar, *Syarh fi al-Usul al-Khamsah*, (Cairo: Maktabah Wahbah, tt.), 525; Abu al-Hasan al-Ash'ari, *al-Ibanah 'an Usul al-Diyana*, (Mesir: Dar al-Tiba'ah Darb al-Atrak, tt), 17-34; dan al-Sahrastani, *Kitab Nihayah al-Iqdam fi 'Ilm al-Kalam*, h. 268-340.
- ³⁷ Penafsiran Tekstualis adalah penafsiran yang mendasarkan pada makna literal teks al-Qur'an. Penafsirannya terutama didasarkan pada analisis kebahasaan daripada analisis historis. Pendekatan ini

- dilandaskan pada keyakinan bahwa bahasa al-Qur'an memiliki rujukan yang konkrit dan tidak berubah, serta makna yang cocok bagi segala konteks zaman. Lihat Abdullah Saeed, *The Qur'an: Introduction*, h. 220.
- ³⁸ Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 164-6.
- ³⁹ Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 135-6.
- ⁴⁰ JIL mengajak untuk melakukan penafsiran yang membedakan antara tradisi Arab lokal dengan nilai-nilai fundamental Islam. Lihat Ulil Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", in Dzulmanni, ed., *Islam Liberal & Islam Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, (Jogjakarta: eLSAQ Press, 2003), h. 2.
- ⁴¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), h. 6-7.
- ⁴² Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 123.
- ⁴³ Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 155.
- ⁴⁴ Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 140.
- ⁴⁵ Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 150.
- ⁴⁶ Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 152-170.
- ⁴⁷ Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 130.
- ⁴⁸ Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 131.
- ⁴⁹ Seperti para sarjana al-Qur'an klasik Taha membagi ayat-ayat al-Qur'an pada *Makiyyah* dan *Madaniyyah*. Tetapi berbeda dengan dengan para sarjana klasik, menurutnya yang pertama berisi ayat-ayat *qat'i* karena berisi nilai-nilai fundamental Islam, sedangkan yang kedua adalah ayat-ayat *zhanni* karena berisi ajaran-ajaran Islam yang teknis-partikular. Lebih jauh, tidak seperti teori *nasikh-mansukh* klasik, dia berpendapat bahwa bagi era modern ini, ayat-ayat Madaniyah bisa dihapus oleh ayat-ayat Makiyah. Lihat Mahmud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam*, Terj. Abdullah Ahmed al-Na'im, (Syracuse: University Press, 1996).
- ⁵⁰ Mutawalli, H., *JIL: Menggugat Digugat*, Mataram: LKIM, 2009, h. 110.
- ⁵¹ Dalam *usul al-fiqh*, dijelaskan bahwa *maqasid al-shari'ah* merujuk pada lima nilai universal (*usul al-khams*), yaitu perlindungan agama (*hifzh al-din*), perlindungan diri (*hifzh al-nafs*), perlindungan akal (*hifzh al-aql*), perlindungan keturunan (*hifzh al-nasl*), dan perlindungan harta (*hifzh al-mal*). Lihat Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 136. Mengikuti Abu Zayd, JIL menambahkan lima *maqasid* ini dengan tiga hal lain, yaitu rationalisme, liberalisme, dan keadilan. Lihat Mutawalli, *JIL: Menggugat Digugat*, h. 232.
- ⁵² Abd Moqsith Ghazali, et.al., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, h. 152.
- ⁵³ Mutawalli, *JIL: Menggugat Digugat*, h. 110.
- ⁵⁴ C. Surahman, *Liberal Interpretation of the Qur'an in Indonesia*, (Leiden: Universiteit Leiden, 2011), h. 88.
- ⁵⁵ Abd Moqsith Ghazali, ed., *Ijtihad Islam Liberal*, h. 37-147.
- ⁵⁶ Lihat Nurcholish Madjid, "Interpreting the Qur'anic principle of religious pluralism," dalam Abdullah Saeed, ed., *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, h. 209-225.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. 1995. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Amal, Taufik Adnan-. 2001. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Yogyakarta: FKBA.
- _____, dan Syamsu Rizal Panggabean. 1989. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan.
- Assyaukanie, Luthfi, (ed). 2002. *Wajah Liberal Islam di Indonesia* Jakarta: JIL.
- Baljon, J.M.S. 1968. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden: E.J. Brill.
- Barton, Greg 1999. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid, 1968-1980*, Jakarta: Pustaka Antara-Paramadina.
- Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bleicher, Josef. 1980. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as a Method, Philosophy, and Critique*, London: Routledge & Kagen Paul.
- Campanini, Massimo. 2009. "Qur'anic Hermeneutics and Political Hegemony: Reformation of Islamic Thought," *The Muslim World Journal*, Hartford Seminary.
- Dhahabi, Muhammad Huseyn al-. 1976. *al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, Bairut: Ihya al-Turath al-Arabi, Vol. I
- Dzulmanni, (ed.). 2003. *Islam Liberal & Islam Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Essack, Farid. 2007. *The Qur'an: A User's Guide*, Oxford: Oneworld Publication.
- _____. 2002. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld.
- Faiz, Fakhruddin. 2002. *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam.
- Farmawi, Abd al-Hayy al-. 1977. *Al-Bidaya fi Tafsir al-Mau u'i*, Cairo: Dar Kutub.
- Farouki, Suha Taji-, (ed.). 2004. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press.

- Feener, Michhael R. 1998. "Notes Toward the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia", *Studia Islamika*, vol. 5, No. 3.
- Federspiel, Howard M. 1994. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*, New York: Cornell Modern Indonesia Project.
- Finlayson, James Gordon. 2005. *Habermas: A Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Ghazali, Abd Moqsith (ed.). 2005. *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagamaan yang Dimanis*, Jakarta: Penerbit JIL.
- . 2009. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: KataKita.
- . 2009. Luthfi Assyaukanie, and Ulil Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia.
- Gusmian, Islah. 2002. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Penerbit Teraju.
- Jansen, J.J. 1974. *The Interpretation of the Qur'an in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill.
- Kuntowijoyo. 1992. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* Bandung: Mizan.
- Kurzman, Charles. 1998. ed., *Liberal Islam: A Source Book*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Kusmana, 2004. *Hermeneutika al-Qur'an*, Jakarta: UIN Jakarta Press.
- Latief, Hilman. 2003 *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: eLSAQ Press.
- McAuliffe, Jane Dammen (ed.). 2003. *Encyclopedia of the Qur'an*, vol. I and III, Leiden-Boston: Brill.
- Mustaqim, Abdul and Sahiron Syamsudin (ed.). 2002. *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Mutawalli, H. 2009 *JIL: Menggugat Digugat*, Mataram: LKIM.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Qamman, Manna' Khalil al-, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Mecca: Dar al-Su'udiyya li al-Hashr, no year.
- Rahardjo, M. Dawan. 1996. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina.
- . 2005. *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir & Kritik Sosial*, Jakarta: PSAP Muhammadiyah.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Riddle, Peter. 1989. "Earliest Qur'anic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States", *Archepal*, 38.
- Saeed, Abdullah. 2008. *The Qur'an: Introduction*, New York: Routledge.
- . 2006. *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*, Oxon: Routledge.
- (ed.). 2005. *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, London: Oxford Univeristy Press.
- shabuni, Muhammad 'Ali al-, 1985. *Al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Alam al-Kutub.
- Saenong, Ilham B., 2002. *Hermeneutika Pembebesan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi* Jakarta: Teraju.
- Shihab, M. Quraish. 1992. *Membumikan Al-Qur'an; Peran dan Fungsi Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan.
- . 2000. *Tafsir al-Misbah*, vol. I and II, Jakarta: Lentera Hati.
- Sibawaihi, 2007. *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* Yogyakarta: Jalatustra.
- Surahman, Cucu. 2011. *Liberal Interpretation of the Qur'an in Indonesia*, MA thesis, Leiden University, tidak diterbitkan.
- Suyumi, Jalal al-Din al-, 1318 AH. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Vol. I, Egypt: Al-Az%ar.
- Wijaya, Aksin. 2009. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Zarqani, Muhammad Abd al-Adzim al-, No Year. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Isa al-Babi al-Halabi, vol. I.
- Zarkasyi, Burhan al-Din Mu%ammad ibn Abd Allah al-. 1972. *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'arif li al-Tiba'a wa al-Nashr.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, 2006. *Reformation of Islamic Thought: a critical historical analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press.