

# HERMENEUTIKA AL-QUR'AN: STUDI ATAS METODE PENAFSIRAN NASR HAMID ABU ZAID

**(Between Meaning and Significance) (Literary Hermeneutics)**

**Lailatu Rohmah**

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta  
nizaelrahma@yahoo.co.id

## **Abstract**

*Hermeneutics is one of Qur'an interpretation method which has become one of thought hard in variously Islamic Universities. Many people have consumed the thoughts then feeling addicted. It's because hermeneutics offers something new, fresh, and spectacular. Therefore hermeneutics is admitted as one of inevitability for anyone.*

*While something is not hermeneutics can be criticized by variously negative stigma such as considered "they do what they want it", or the interpretation focused as "arbitrariness of interpretation (interpretative despotism). Nasr Hamid Abu Zaid is modern thinker from Egypt. His name is well known by some Islamic thought thinker after elaborating the ideas that Qur'an is only cultural product, human texts, linguistics texts, and no more than historical phenomenon. Abu Zaid thinks the original meaning (history) as first step for Qur'an reader now days; the important one is to know significant (main message) verses, so it can be contextualized by the condition of contemporary society.*

**Keywords:** *Hermeneutics, Meaning, Significance, Literary*

## **Abstrak**

*Hermeneutika sebagai salah satu metode penafsiran al-Qur'an telah menjadi salah satu pemikiran yang laku keras di berbagai perguruan tinggi Islam. Banyak pelanggan telah mengkonsumsi pemikiran tersebut lalu merasa ketagihan. Ini dikarenakan hermeneutika menawarkan sesuatu yang baru, segar, dan spektakuler, sehingga hermeneutika dianggap suatu keniscayaan bagi siapa saja. Sementara yang tidak berhermeneutika bisa dikedam dengan berbagai stigma negatif. Misalnya dianggap "mau benarnya sendiri", atau penafsirannya disudutkan sebagai "kesewenang-wenangan penafsiran" (interpretif despotism).*

*Nasr Hamid Abu Zaid adalah pemikir modernis asal Mesir. Namanya sangat dikenal oleh para pemerhati pemikiran Islam setelah menggulirkan gagasan bahwa al-Quran hanyalah produk budaya, teks manusia, teks linguistik dan tidak lebih dari sekedar fenomena sejarah. Abu Zaid memandang makna asal (bersifat historis) sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini; yang terpenting adalah mengetahui signifikansi (pesan utama) ayat tersebut, sehingga dapat mengkontekstualisasikan dengan kondisi masyarakat kontemporer.*

**Kata Kunci:** *Hermeneutika, Meaning, Significance, Literary*

## A. PENDAHULUAN

Pada masa modern ini, telah terjadi pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam studi-studi al-Qur'an, dari berwatak literal ke arah yang lebih rasional dan kontekstual. Kehadiran Sayyid Ahmad Khan di India dan Muhammad Abduh di Mesir merupakan tonggak penting dalam mengubah persepsi kaum Muslimin tentang makna teks al-Qur'an yang tidak lagi dianggap statis, melainkan dinamis dan historis. Pandangan tentang historisitas makna merupakan ciri yang sangat mendasar dalam hermeneutika al-Quran kontemporer.<sup>1</sup>

Historisitas makna ini semakin disadari ketika para pemikir Muslim mulai bersentuhan dengan temuan-temuan terbaru di bidang ilmu-ilmu sosial-humaniora, linguistik, kritik sastra dan filsafat dalam pemikiran Barat kontemporer. Sebagaimana Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Amina Wadud-Muhsin, Ashgar Ali Engineer, Farid Esack, dan Nasr Hamid Abu Zaid, merupakan para pemikir garda depan yang berupaya merumuskan metodologi penafsiran al-Qur'an secara sistematis dengan berpijak pada pandangan tentang historisitas makna teks al-Qur'an.

Studi-studi al-Qur'an klasik didominasi oleh sebuah paradigma yang didasarkan atas spekulasi teologis. Ketika paradigma berubah, maka persepsi tentang teks pun berubah. Studi al-Qur'an modern telah bergerak menuju sebuah paradigma yang berdasarkan atas penelitian ilmiah dan kajian kritis.<sup>2</sup>

Nasr Hamid Abu Zaid adalah pemikir modernis asal Mesir. Namanya sangat dikenal oleh para pemerhati pemikiran Islam setelah menggulirkan gagasan bahwa al-Quran hanyalah produk budaya, teks manusia, teks linguistik dan tidak lebih dari sekedar fenomena sejarah. Artikel ini membahas tentang hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid antara makna dan signifikansi.

1 Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid* (Jakarta: Mizan, 2003), h. 36.

2 Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran*, h. 62. Lihat juga Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: elSAQ Press), 2005.

## B. PEMBAHASAN

### 1. Biografi Nasr Hamid Abu Zaid

Nasr Hamid Abu Zaid (yang selanjutnya di sebut dengan Abu Zaid) lahir di Thantha, Mesir, pada tanggal 7 Oktober 1943. Dilahirkan dari keluarga yang taat beragama, pengajaran agama diterimanya sejak dini di keluarga. Konon, sejak kecil, dia adalah anak yang pendiam. Sejak remaja ia sudah tertarik pada dunia sastra dan sangat berminat dengan kajian bahasa dan filsafat. Tidak aneh ketika kemudian dia menempuh pendidikan tinggi, dari S1 (1968-1972) sampai S3 di Jurusan Sastra Arab, Universitas Kairo. Dan sejak 1972, dia mengabdikan sebagai dosen di almamaternya ini. Pada tahun 1978 dia memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia.<sup>3</sup>

Selama kurang lebih dua tahun (1978-1980) Nasr Hamid tinggal di Amerika. Ia juga pernah menjadi dosen tamu di Universitas Osaka, Jepang. Di sana ia mengajar Bahasa Arab selama empat tahun (Maret 1985-Juli 1989). Abu Zaid mengakui, pengalamannya belajar di Amerika sangat berharga. Di negeri Paman Sam itu ia mengenal dan mempelajari filsafat dan hermeneutika. Baginya, hermeneutika adalah ilmu baru yang telah membuka matanya. Menurut Abu Zaid, *“My academic experience in the United States turned out to be quite fruitful. I did a lot of reading on my own, especially in the fields of philosophy and hermeneutics. Hermeneutics, the science of interpreting texts, opened up a brand-new world for me.”* (Artinya, Pengalaman akademiku di USA sangat bermanfaat. Aku banyak membaca, terutama di bidang filsafat dan hermeneutika. Hermeneutika, ilmu pengetahuan menginterpretasikan teks, telah membuka suatu dunia yang amat baru untuk aku).<sup>4</sup>

Selanjutnya, mengenai hubungan Nasr Hamid Abu Zaid dengan al-Qur'an terjalin sejak dia masih kanak-kanak.

---

3 Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2003), h. 39.

4 <http://aliromdhoni.blogspot.com/2008/02/tafsir-kontemporer.html>. Download tanggal 22 Oktober 2008.

Sebagaimana kebiasaan masyarakat muslim Mesir, sejak sekitar 4 tahun dia belajar al-Qur'an di *kuttāb* di desanya Qahafah, dan pada usia 8 tahun dia telah menghafal keseluruhan al-Qur'an. Karena itulah kawan-kawannya memanggilnya "syaikh Nasr".<sup>5</sup> Termasuk murid Amin al-Khulli adalah Binti Syathi yang kemudian jadi istrinya dalam teori tafsirnya menekankan pada aspek kajian al-Qur'an dengan fokus utamanya kosakata dan struktur ujaran al-Qur'an.

Abu Zaid dalam teori tafsirnya menggabungkan dua pandangan mengenai al-Qur'an yang muncul di awal masa kebangkitan Islam ini, yaitu di satu sisi mengikuti pandangan al-Khulli sebagai langkah awal yang bersifat individual bagi upaya penafsiran al-Qur'an secara ilmiah, di sisi lain mengikuti pandangan Muhammad Abduh sebagai langkah kelanjutannya, bahkan mungkin tujuan akhir baik secara individual maupun sosial.<sup>6</sup>

Sejak digesernya Amin al-Khulli dari posisi staf pengajar, pos pengampu mata kuliah studi-studi al-Qur'an lowong. Ketika itu, Abu Zaid ditunjuk sebagai asisten dosen pada tahun 1972, dan Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo mewajibkan bagi asisten dosen baru untuk mengambil studi-studi al-Qur'an untuk penelitian MA dan Ph.D-nya. Dia sempat agak ragu menerima kebijakan itu, disebabkan karena pada saat itu dia mempunyai kecenderungan pada studi dan kritik sastra yang sangat kuat, dan studi Islam yang dekat dengan minatnya adalah studi al-Qur'an. Namun, pada akhirnya dia harus menentukan, dan sejak saat itulah dia memulai konsentrasi barunya, yakni studi al-Qur'an dengan pendekatan susastra.

Di antara karya-karya Abu Zaid adalah:

- a. *Al-Ittijah al-'Aqli fi al-Tafsir: Qadiiyat al-Majaz 'inda al-Mu'tazilah*

5 Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid)", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Sebagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 150.

6 Amin al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, Penerjemah: Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: Adab Press, 2004), h. x.

- b. *Falsafat al-Ta'wil: Nadariyyat Ta'wil al-Qur'an 'inda Ibn 'Arabi*
- c. *Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*
- d. *Al-Nash al-Sulthah al-Haqiqah: al-Fikr al-Dini baina Iradat al-Ma'rifat wa Iradat al-Haiminat.*
- e. *Isykaliyat al-Qira'ah wa Aliyah al-Ta'wil*
- f. *Dawair al-Khauf: Qira'ah fi Khitab al-Mar'ah*
- g. *Al-Tafkir fi Zaman al-Takfir: Dlid al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurafat.*
- h. *Naqd al-Khitab al-Diniy*
- i. *Al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidulujiyah al-Wasathiyah.*
- j. *Dan karya-karya lainnya yang tertulis dalam jurnal-jurnal ilmiah.*

Pendapat-pendapat Abu Zaid banyak mendapat tantangan dari negeri asalnya. Pada tahun 1995, dia dipromosikan untuk menduduki jabatan profesor, tetapi kontroversi keagamaan seputar karya akademisnya, membawanya pada keputusan murtad di pengadilan dan ditolak pengangkatannya. Ensiklopedia Wikipedia mengulas bahwa pengadilan tersebut dikuasai oleh para cendekiawan Islam fundamentalis, sehingga dia diputuskan sebagai seorang murtad oleh pengadilan Mesir dan harus menceraikan istrinya.

Setelah mengaku adanya ancaman mati dari berbagai pihak, pada tanggal 23 Juli 1995 Abu Zaid dan istrinya memutuskan untuk hengkang dari Mesir dan berdomisili di Belanda hingga sekarang. Di negeri Belanda, Abu Zaid dihormati sebagai ilmuwan besar dalam bidang studi al-Quran, dianugerahi gelar profesor di bidang bahasa Arab dan studi Islam dari Leiden University, sebuah universitas kuno yang didirikan sejak tahun 1575 di Amsterdam selatan. Saat ini dia menduduki "kursi Ibnu Rusyd dalam bidang kemanusiaan dan Islam" di Universitas Utrecht, Belanda. Pada tahun 2005, dia menerima "*the Ibn Rusyd Prize for Freedom of Thought*", Berlin, sebuah penghargaan atas usahanya mengkampanyekan 'kebebasan berfikir' di Mesir.

## 2. Rekonstruksi Abu Zaid terhadap Studi al-Qur'an

Secara akademis, rekonstruksi Abu Zaid bermula dengan karya *Mafhūm an-Naṣ Dirāsah Fī 'Ulūm al-Qur'ān* yang merupakan mata rantai dari dua karya sebelumnya, yaitu mengenai ta'wil dalam tradisi Sufi (Ibnu Arabi) dan mengenai majaz (metafora) dalam tradisi kalam Mu'tazilah. Dalam kedua kajian ini, ia menemukan kesimpulan yang sama, bahwa penafsiran, baik berdasarkan rasio (Mu'tazilah), maupun berdasarkan instuisi (Sufi) tidak bisa dilepaskan dari berbagai faktor sosial politik dan kultural di mana penafsir berada.<sup>7</sup> Dia juga berkesimpulan bahwa aktifitas tafsir dan ta'wil yang menitikberatkan pada peran dalam memahami teks hanyalah semata-mata untuk menarik teks ke horizon (cakrawala) sang mufasir. Artinya, teks menjadi obyek yang pasif dan semata-mata menjadi *proof text* (dalil) bagi pembenaran dan pendukung gagasan tertentu tanpa memperhatikan konteksnya. Sebagai konsekuensinya, tegas Abu Zaid, "*terjadi pengabaian esensi teks dan mengorbankannya demi penafsiran tertentu.*"<sup>8</sup>

Selain itu, rekonstruksi Abu Zaid tidak bisa dilepaskan dari konteks wacana keagamaan kontemporer (khususnya di Mesir) dalam menyikapi *turas* (warisan intelektual) dan gelombang *tajdid* (pembaruan). Seiring dengan hal tersebut, Abu Zaid memandang perlu rekonstruksi ilmu-ilmu al-Qur'an tradisional secara kritis dan dilandasi kesadaran ilmiah terhadap *turas* (*al-wa'y al-'ilm bi al-turas*). Hal ini karena *ulum al-Qur'an* sebagai disiplin ilmu yang bersentuhan langsung dengan teks (al-Qur'an) dan merupakan ilmu-ilmu induk di mana teks sebagai pusat kajiannya.<sup>9</sup> Rekonstruksi Abu Zaid mengenai al-Qur'an diaplikasikan dalam memosisikan teks al-Qur'an dengan metode hermeneutika yang disebut dengan *literary hermeneutic*, serta pentingnya pemahaman terhadap makna dan signifikansi.

7 Sunarwoto, "Nasr Hamid Abu Zaid dan Rekonstruksi Studi-Studi Al-Qur'an", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 104.

8 Sunarwoto, "Nasr Hamid Abu Zaid dan Rekonstruksi Studi-Studi Al-Qur'an", h. 105

9 Sunarwoto, "Nasr Hamid Abu Zaid dan Rekonstruksi Studi-Studi Al-Qur'an", h. 106.

### 3. Al-Qur'an sebagai Teks dan Produk Budaya

Dalam bukunya *Mafhum al-Nass* (konsep teks), memang Abu Zaid tidak memberikan definisi secara pasti tentang apa yang dimaksudkannya dengan “teks”. Namun ia menyebutkan distingsi antara *nass* (teks) dan *mushaf* (buku). Teks lebih merujuk kepada makna (*dalalah*) yang memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi, sedangkan *mushaf* lebih merujuk kepada benda (*syai'*), baik suatu benda estetik ataupun mistik.<sup>10</sup>

Abu Zaid membagi teks menjadi dua, yakni teks primer dan teks sekunder. Teks primer adalah al-Qur'an, sedangkan teks sekunder adalah sunnah Nabi, yang merupakan komentar tentang teks primer. Adapun teks-teks keagamaan yang diproduksi oleh para Sahabat dan ulama lainnya diklasifikasikannya sebagai “teks-teks sekunder lain” yang merupakan interpretasi atas teks primer dan sekunder.<sup>11</sup>

Menurut Abu Zaid bukti bahwa al-Qur'an adalah teks yang menyenjata diindikasikan oleh karakteristik al-Qur'an itu sendiri, yakni yang berkaitan dengan tiga hal berikut:

- a. Al-Qur'an memuat pesan-pesan ajaran Allah untuk manusia yang diwujudkan dalam sebuah teks bahasa Arab yang diturunkan kepada utusan-Nya Muhammad.
- b. Al-Qur'an mempunyai struktur pembagian ayat per ayat dan bab per bab, sebuah pembagian yang biasa dipakai dalam teks.
- c. Al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat yang *muḥkamāt* (ayat-ayat yang jelas), yang berfungsi sebagai penyangga ayat-ayat *mutasyabihāt* (ayat-ayat ambigu). Bila menemukan ayat yang tidak jelas, maka diberikan kesempatan untuk melakukan ta'wil (hermeneutik). Sikap ini merupakan

---

10 Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 19. Lihat juga di Moch. Nor Ichwan, *Al-Qur'an sebagai Teks*, h. 153

11 Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Tafkir fi Zaman al-Takfir* (Kairo, Maktabah Madbuli, 1995), h. 134-135.



bagian tak terpisahkan dari perlakuan terhadap teks.<sup>12</sup>

Tekstualitas al-Qur'an mengarahkan pemahaman dan penafsiran seseorang atas pesan-pesan al-Qur'an, dan meniscayakan penggunaan perangkat-perangkat ilmiah, yakni studi-studi tekstual modern. Pengabaian atas tekstualitas al-Qur'an akan mengarah kepada pembekuan makna pesan dan kepada pemahaman mitologis atas teks.

Selanjutnya, Abu Zaid menyebutkan bahwa kata-kata literal (*mantūq*) teks al-Qur'an bersifat ilahiah, namun ia menjadi sebuah konsep (*mafhum*) yang relatif dan bisa berubah ketika dilihat dari perspektif manusia, ia menjadi sebuah teks manusiawi. Hal tersebut didasarkan bahwa teks diwahyukan dan dibaca oleh Nabi, ia tertransformasi dari sebuah *teks ilahi* menjadi *konsep/teks manusiawi*, karena ia secara langsung berubah dari wahyu (*tanzil*) menjadi interpretasi (*ta'wil*). Pemahaman Muhammad atas teks merepresentasikan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan pemikiran manusia.

Menurut Abu Zaid, realitas adalah dasar. Dari realitas, dibentuklah teks (al-Qur'an) dan dari bahasa dan budayanya terbentuklah konsepsi-konsepsi, dan di tengah pergerakannya dengan interaksi manusia terbaharuilah makna (*dalālah*) nya. Jadi teks adalah realitas, konsepsi-konsepsi adalah realitas, dan makna juga realitas.

Berdasarkan pandangan tersebut, maka Abu Zaid sampai pada kesimpulan bahwa al-Qur'an adalah "produk budaya". Hal ini, dalam konteks al-Qur'an merupakan fase pembentukan dan kematangan, yaitu fase di mana teks setelah itu berubah menjadi produsen budaya, dalam pengertian bahwa teks tersebut menjadi teks yang hegemonik yang menjadi landasan dan acuan bagi teks-teks lain. Hubungan antara teks dengan budaya bersifat dialektis dan kompleks, melampaui semua tesis ideologis tentang teks dalam kebudayaan kontemporer kita.<sup>13</sup>

12 M. Yazid Afandi, *Membongkar Sakralitas Teks (Mempertimbangkan Ulang Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid)*, dalam jurnal *An-Nur*, Vol.2 No. 3, September 2005, h. 17.

13 Nasr..., *Tekstualitas...*, h. 20.

Jadi al-Qur'an mempunyai dua fungsi, yaitu sebagai produk budaya sekaligus sebagai prodesen budaya.

#### 4. Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid

Dalam konteks masyarakat kekinian, banyak para pemikir muslim modern yang berpendapat bahwa hermeneutika merupakan keniscayaan. Dengan hermeneutika pendekatan, pemikiran, pemaknaan maupun interpretasi terhadap teks-teks keagamaan bisa lebih dinamis, kontekstual, inklusif, dan relevan dengan masyarakat kekinian. Dalam rangka itu, menurut Nasr Abu Zaid, diperlukan "pembacaan produktif" (*al-qirā'ah al-muntijah*) dalam melakukan upaya melakukan interpretasi terhadap teks, di samping hermenutika, dalam pengertian sebagai *the process of deciphering which goes from manifest content and meaning to latten or hidden meaning*.<sup>14</sup>

Pendapat Abu Zaid mengenai hermeneutika sebagaimana berikut:

المهرمنيوتيقا- إذا قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت، وهي في تركيزها على العلاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها المليح في تراثنا العربي القديم و الحديث على السواء.<sup>15</sup>

(Hermeneutika-kemudian-adalah diskursus lama dan sekaligus adalah baru. Titik bahasan dia tentang relasi penafsir dan teks itu bukan hanya diskursus dalam pemikiran Barat, akan tetapi diskursus yang wujudnya juga ada dalam tradisi Arab baik Arab lama maupun sekarang).

Mengenai hermeneutika sebagai metode dalam penafsiran al-Qur'an, Moch. Nur Ichwan, salah satu murid Abu Zaid,

<sup>14</sup> Hilman..., *Nasr...*, h. 33.

<sup>15</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykaliiyyat al-Qira'ah wa Aliyyat al-Ta'wil*, Markaz al-Tsiqafi al-Arabi: Beirut, 1994, Cet. III h. 14.

menguatkan bahwa dalam konteks Islam, hermeneutika dimaknai sebagai teori dan metode yang memfokuskan dirinya pada problem pemahaman teks. Dikatakan problem, mengingat sejak awal diwahyukannya, al-Qur'an dirasa sulit untuk dipahami dan dijelaskan. Problem tersebut semakin rumit manakala Rasulullah wafat, sehingga tidak ada lagi otoritas tunggal yang menggantikannya. Oleh sebab itu penggunaan hermeneutika dalam studi al-Qur'an tidak bisa diabaikan lagi. Bahkan saat ini, hermeneutika al-Qur'an dinyatakan telah menjelma menjadi kajian interdisiplin yang memerlukan penerapan ilmu-ilmu sosial dan humanitas.<sup>16</sup>

Secara umum hermeneutika Abu Zaid mengandung dua hal; pertama adalah bertujuan untuk menemukan makna asal (*dalālatuhā al-ašliyyah*) dari sebuah teks dengan menempatkannya pada sebuah konteks sosio-historisnya. Kedua adalah bertujuan untuk mengklarifikasi karangka sosio kultural kontemporer dan tujuan-tujuan praktis yang mendorong dan mengarahkan penafsiran.

Arti penting hermeneutik, dalam kaitannya dengan al-Qur'an sebagai teks, terletak pada perannya yang proporsional dalam menetapkan pertanyaan-pertanyaan mengenai refleksi teologis sebagai prosedur penafsiran. Metode yang kedua adalah estetik. Tatkala hermeneutik bersinggungan dengan aturan-aturan penafsiran, maka tugas estetik adalah meneliti tentang fenomena. Fenomena yang dimaksud adalah setiap gejala yang ada di alam sekitar. Gejala tersebut kemudian menjadi bahan renungan ketika masing-masing dari gejala tersebut memiliki signifikansi dalam hal tertentu.<sup>17</sup>

Menurut Moch Nur Ichwan, teori hermeneutika Abu Zaid seakan-akan berpihak pada aliran subyektifis atau teori hermeneutik yang berpusat pada pembaca, yakni bahwa makna suatu teks adalah apa yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya, dengan segala horizon pengetahuan dan

16 Nur Ichwan..., *Meretas...*, hal. 59-60.

17 M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), H. 54.

pengalaman hidupnya. Namun jika diamati lebih dalam, Abu Zaid lebih berpihak pada teori yang berpusat pada teks, yakni makna suatu teks ada pada teks itu sendiri. “Maksud penulis” tidaklah terlalu penting di sini, karena begitu teks lahir, ia telah terlepas dari si penulisnya. Pada akhirnya Nur Ichwan berkesimpulan bahwa setidaknya Abu Zaid salah satu kakinya berdiri pada teori yang berpusat pada teks, dan salah satu kakinya yang lain berpijak pada teori yang berpusat pada pembaca.<sup>18</sup>

## **5. Makna dan Signifikansi/Maghza (*Meaning and Significance*)**

Makna dan signifikansi merupakan dua terma penting dalam hermeneutika Abu Zaid. Kedua terma ini diperkenalkan dalam wacana hermeneutik Barat oleh E. D. Hirsch, Jr, dalam *Validity in Interpretation*, menurutnya makna teks tidak berubah, tetapi yang berubah adalah signifikansinya. Makna adalah makna yang direpresentasikan oleh sebuah teks, ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan penggunaannya atas sebuah sekuensi tanda partikular, ia adalah apa yang dipresentasikan oleh tanda-tanda. Sedangkan signifikansi adalah “menamai sebuah hubungan antara makna itu dan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi, atau sesuatu yang dapat dibayangkan”. Signifikansi selalu mengimplikasikan sebuah hubungan dan satu kutub konstan yang tak berubah dari hubungan itulah apa (makna) yang dimaksud teks. Perbedaan ini sangat penting, meskipun tampaknya sederhana. Dari sinilah kita bisa melacak, mengapa pemahaman Abu Zaid bahwa makna bersifat statis, yakni hampir-hampir tak berubah karena historisitasnya, sedangkan yang dinamis adalah signifikansinya.

Namun demikian, Abu Zaid tampaknya tidak mau terpaku pada teori Hirsch tersebut di atas. Dia berupaya mengusulkan “tiga level makna” suatu pesan, yang inheren di dalam teks-teks keagamaan, termasuk teks al-Qur’an. Tiga level makna

---

<sup>18</sup> Nur Ichwan, *Al-Qur’an...*, h. 162-163.

yang dimaksud adalah:

- a. Level pertama adalah makna yang hanya menunjuk kepada bukti atau fakta historis (*syawāhid tārīkhiyyah*), yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis.
- b. Level kedua adalah makna yang menunjuk kepada bukti atau fakta sejarah dan dapat diinterpretasikan secara metaforis.
- c. Level ketiga adalah makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural di tempat teks muncul. Pada level terakhir ini, makna haruslah diperoleh secara objektif, sehingga signifikansi dapat diturunkan darinya secara lebih valid. Namun, signifikansi tidak boleh merusak makna. Signifikansi memberikan sedikit ruang bagi subjektivitas pembaca, yang diarahkan oleh makna yang diderivasi secara objektif itu.<sup>19</sup>

Menurut Abu Zaid, pesan Islam tidaklah memiliki pengaruh jika orang yang pertama kali menerimanya tidak mengerti, mereka harus memahami pesan tersebut dalam konteks sosio kulturalnya, dengan pemahaman dan pengamalan yang sesuai dengan perubahan masyarakat mereka. Pemahaman dan makna yang diperoleh dari generasi Muslim awal, dan begitu seterusnya, tidaklah dianggap sebagai yang terakhir dan yang mutlak. Karakter linguistik yang khusus yang menandai kedinamisan teks al-Qur'an memperbolehkan proses penandaan yang tiada batas.<sup>20</sup>

Dalam proses ini, arti sosio-kultural secara kontekstual tidak boleh diabaikan dan disederhanakan, sebab makna ini sangat penting untuk menandakan pesan baru dalam teks. Dengan adanya tujuan makna, akan memudahkan pergeseran dari "makna" kepada "signifikansi" dalam konteks sosio kultural kekinian. Hal ini sekaligus menjadikan seorang penafsir teks mampu membedakan unsur "historis" dan "temporal" yang

19 Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khithab al-Dini* (Kairo: Sinar Li al-Nasyr) h 210.

20 Hilman..., *Nasr...*, h. 131-132.

membawa ketidakrelevanan suatu makna dalam konteks kekinian.

Abu Zaid memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini, makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama al-Qur'an. Bagi mereka, sarjana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang oleh Abu Zaid disebut dengan *maghza* (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

Mengenai signifikansi, lebih lanjut Sahiron Syamsuddin menyebutkan ada dua macam signifikansi:

- a. Signifikansi fenomenal, yakni pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai pada masa Nabi hingga saat ayat ditafsirkan dalam periode tertentu. Dari definisi ini, kita dapat membagi signifikansi fenomenal ke dalam dua macam, yakni 'signifikansi fenomenal historis' dan 'signifikansi fenomenal dinamis'. Signifikansi fenomenal historis adalah pesan utama sebuah ayat atau kumpulan ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa pewahyuan (masa Nabi), sedangkan signifikansi fenomenal dinamis adalah pesan al-Qur'an yang dipahami dan didefinisikan pada saat ayat atau kumpulan ayat tertentu ditafsirkan, dan setelah itu diaplikasikan dalam kehidupan. Untuk memahami signifikansi fenomenal historis, diperlukan pemahaman terhadap konteks makro dan mikro sosial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan. Informasi-informasi historis yang terkandung dalam *asbāb an-nuzūl* menjadi sangat penting. Sementara itu, untuk memahami signifikansi fenomenal dinamis, diperlukan pemahaman terhadap perkembangan pemikiran dan *Zeitgeist* ('spirit-masa') pada saat penafsiran teks.
- b. Signifikansi ideal, yakni akumulasi ideal dari pemahaman-

pemahaman terhadap signifikansi ayat. Akumulasi pemahaman ini akan diketahui pada akhir/tujuan peradaban manusia yang dikehendaki oleh Allah SWT. Dari sini, dapat diketahui bahwa sesuatu yang dinamis dari penafsiran bukan terletak pada makna literal teks, melainkan pada pemaknaan terhadap signifikansi (pesan utama) teks, karena makna literal adalah monistik (satu), obyektif, dan historis-statis, sementara pemaknaan terhadap signifikansi teks bersifat pluralis, subyektif (juga intersubyektif) dan historis-dinamis sepanjang peradaban manusia. Pendekatan semacam ini merupakan gabungan antara obyektivitas dan subyektifitas dalam penafsiran, antara wawasan teks dan wawasan penafsir, antara masa lalu dan masa kini, dan terakhir antara aspek ilahi dan aspek manusiawi. Dalam pembacaan yang didasarkan pada perhatian yang sama terhadap makna dan signifikansi (*ma'na-cum-maghza*) terletak '*balanced hermeneutics*' (hermeneutika yang seimbang/hermeneutika keseimbangan).<sup>21</sup>

Pada prinsipnya, menurut Abu Zaid, perbedaan interpretasi teks bukanlah suatu persoalan, akan tetapi yang lebih penting adalah menjaga perbedaan-perbedaan antara makna kontekstual yang asli yang hampir hilang karena sejarahnya, dan signifikansinya yang senantiasa berubah-ubah. Untuk menjaga itu semua ialah dengan cara menghubungkan signifikansi-signifikansi secara kuat dan rasional kepada maknanya sehingga menghasilkan interpretasi yang valid. Karena interpretasi yang baik adalah interpretasi yang tidak lepas dari makna aslinya dan tidak pula menafikan signifikansinya.

## 6. Aplikasi Makna dan Signifikansi

Agar pemahaman makna dan signifikansi ini dapat dipahami lebih baik, satu contoh aplikasinya mencoba menguak

---

21 Sahiron Syamsuddin, *Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap al-Qur'an*, dalam jurnal *al-Quran dan Hadis*, Vol. 8, No. 2, Juli 2007, h. 201-202.

makna dan signifikansi dari pernyataan dalam Q.S. al-Nisa': 11 yang memuat sistem pembagian warisan bagi anak laki-laki dan anak perempuan. Pernyataan dalam ayat tersebut adalah:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِكْرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ...

*“Allah mensyariatkan bagimu (tentang pusaka) untuk anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak laki-laki sama dengan bahagian dua anak perempuan ...”*

Dengan memperhatikan makna asli/obyektif dari teks tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam pembagian harta warisan seorang anak laki-laki mendapatkan harta pusaka dua kali lipat lebih besar daripada bagian seorang anak perempuan. Pembagian semacam ini konon telah diaplikasikan sejak zaman Nabi Muhammad. Sistem seperti inilah yang ditransfer secara terus menerus dalam tradisi Islam sunni. Karena secara bahasa pernyataan ini sangat jelas dan substansinya telah dipraktikkan pada masa awal Islam, maka sebagian besar ulama memandang penggalan ayat tersebut (juga ayat-ayat warisan secara keseluruhan) sebagai *qaṭ'iyah ad-dalālah* (menunjukkan arti yang pasti). Konsekuensinya, menurut mereka, aturan ini harus diikuti oleh semua orang Islam di manapun dan kapanpun.<sup>22</sup>

Di masa klasik, kesadaran akan keadilan ini sudah tertanam begitu dalam, meskipun para ulama pada akhirnya lebih cenderung mengikuti makna literal ayat tersebut dengan memberikan argumentasi mengapa perbedaan prosentase (antara anak laki-laki dan perempuan) dalam pembagian harta warisan itu harus terjadi. Ibn Katsir (w. 774 H.), misalnya, menafsirkan penggalan ayat tersebut, sebagai berikut:

Allah memerintah kalian untuk menegakkan keadilan (*adl*) dalam hal (pembagian warisan untuk) mereka (anak-anak kalian). Sesungguhnya kaum Jahiliyah dahulu membagikan seluruh harta pusaka hanya kepada orang laki-laki. Tak seorang

22 *Ibid.*, h. 202-203.



wanita pun memperoleh bagian. Kemudian Allah memerintah (umat Islam) pada asal pembagian warisan untuk membagi rata (*taswiyah*) harta pusaka di antara mereka, dan Allah membedakan pembagian pusaka di antara dua jenis tersebut (laki-laki dan perempuan): Allah memberi seorang anak lelaki bagian yang sama dengan bagian dua anak perempuan. Demikian itu karena lelaki membutuhkan (dana yang lebih banyak) untuk menanggung nafkah keluarga, beban berbisnis dan berdagang, dan menanggung beban kehidupan yang lain. Maka, pantaslah anak lelaki diberi dua kali lipat bagian lebih besar dari bagian seorang anak perempuan.<sup>23</sup>

Dari pernyataan tersebut, jelaslah bahwa Ibn Katsir menangkap pesan moral dari ayat tersebut, yakni keadilan, dan perbedaan prosentasi pembagian harta pusaka untuk anak laki-laki dan anak perempuan, menurutnya, disebabkan oleh perbedaan beban kehidupan yang bisa dipandang sebagai alasan penetapan hukum warisan. Bagaimana jika kondisi ini berubah, seperti halnya jika kaum wanita juga ikut serta dalam menanggung beban materi kehidupan dan berperan dalam bidang bisnis? Dalam hal ini Ibn Katsir tidak memberikan penjelasan. Dia justru tampak lebih cenderung memandang aturan pembagian harta warisan yang disebutkan secara literal sebagai aturan yang sesuai dan karenanya, harus dilaksanakan di segala zaman dan tempat. Dengan kata lain, Ibn Katsir memandang makna literal teks tersebut sebagai pesan utamanya dan bersifat final. Adapun penjelasannya tentang alasan penetapan hukum semata-mata dimaksudkan untuk menunjukkan kepada para pembaca bahwa penetapan pembagian waris dua berbanding satu itu merupakan penetapan adil yang dapat diterima oleh rasio manusia. Ibn Katsir tidak menyadari bahwa konsep keadilan ternyata berkembang sesuai dengan perkembangan pemikiran dan pengalaman manusia.

Bagaimana dengan penafsiran Abu Zaid dengan pembacaan berbasis *ma'na dan maghza (signifikansi)*?. Makna

---

<sup>23</sup> Isma'il ibn 'Umar ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim* (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), Jilid 1, h.414.

literal ayat tersebut adalah menunjukkan pembagian dua-berbanding-satu, dan makna inilah yang memang diaplikasikan pada masa Rasul. Pembagian ini dipandang sebagai aturan yang 'adil' sesuai dengan pemahaman manusia saat itu. Hal ini diketahui dari konteks historis bangsa Arab pada masa itu, di mana orang-orang yang berhak mendapat harta pusaka adalah kaum lelaki yang mampu berperang. Kaum wanita sama sekali tidak berhak untuk ikut mewarisi harta pusaka. Informasi semacam ini dapat disimpulkan, paling tidak, dari *asbāb an-nuzūl* ayat tersebut.<sup>24</sup>

Pembagian dua-berbanding-satu dipandang adil, karena telah memberikan bagian tertentu bagi kaum wanita. Pemberian bagian separoh lebih kecil untuk anak perempuan dipandang sebagai sesuatu yang dapat diterima dan sesuai dengan rasa 'keadilan historis', karena sebelum turunnya wahyu bagian wanita berada pada 'titik nol', sedangkan setelah turunnya wahyu bagian wanita (anak perempuan) berada pada 'titik 50%'. Meskipun demikian, pembagian dua-berbanding-satu ini tidak dilihat sebagai sesuatu yang inti, bukan pesan utama penurunan wahyu. Pesan utamanya/signifikansinya adalah pemberian hak mewaris kepada wanita dan penegakan keadilan. Signifikansi ini, sebagaimana telah dikemukakan, dapat dipahami, didefinisikan, dan kemudian diaplikasikan secara dinamis sesuai dengan perkembangan dan tingkat peradaban manusia.

Abu Zaid menafsirkan ayat tersebut dengan pendekatan historis. Dia berpendapat bahwa signifikansi ayat itu adalah 'pembatasan (*taḥdīd*) terhadap bagian kaum lelaki' yang selalu lebih dalam segala hal, dengan meletakkan batas maksimal yang bisa didapatkannya dan tidak sampai pada batas minimalnya bagian wanita. Hal ini juga mengharuskan batas minimal bagian wanita tidak kurang dari setengah bagian laki-laki.<sup>25</sup>

---

24 'Ali b. Ahmad al-Wahidi, *Asbab an-nuzul* (Beirut: Dar al-ma'rifa, 1968), h. 82-84; Ibn Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, jilid 1, h. 414.

25 Nashr Hamid Abu Zaid, *Dawa'ir al-Khawf Qira'ah fi Khithab al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 2000), h. 233.

Maka *taḥdīd* (pembatasan) yang dimaksud di sini adalah batas yang luas dan dinamis dalam hal bagian (dalam hal ini adalah waris) dengan tujuan untuk mewujudkan persamaan pada kehidupan sosial. Ijtihad yang disyariatkan adalah ijtihad yang bertujuan untuk mewujudkan persamaan, Karena persamaan itu adalah pesan dasar dan tujuan tertinggi dalam kehidupan beragama. Adapun ijtihad yang bertentangan dengan nilai-nilai pesan dasar yang dimaksud atau penafsiran yang terbatas pada kondisi historis turunnya wahyu (tanpa adanya kontekstualisasi) adalah berada pada level “*khatha*”, yang terkenal dengan sebutan mengubah pandangan dari tujuan-tujuan yang bagus (*ṣarf al-naz}ar ‘an al-nawāyā al-ṭayyibah*), dan kepuasan/ikhlas terhadap keimanannya (*al-ikhlaṣ al-imānī*).<sup>26</sup>

Dalam hal bagian waris, jika batas-batas yang ditentukan oleh Allah tidak harus dilampaui, yakni tidak memberi bagian laki-laki lebih banyak dibanding bagian wanita, dan tidak memberi bagian wanita yang lebih kecil, yakni dengan setengah bagian laki-laki, maka sesungguhnya batas-batas ini membolehkan seorang mujtahid untuk menetapkan bagian yang sama antara laki-laki dan perempuan yang tidak melanggar ketentuan Allah. Dalam hal persamaan Abu Zaid sepakat dengan pendapat Muhammad Syahrur yang menyebutkan bahwa bagian anak laki-laki merupakan ‘batas maksimal’ (*al-ḥadd al-a’lā*), sementara bagian anak perempuan dipandang sebagai ‘batas minimal’ (*al-ḥadd al-adnā*).<sup>27</sup> Hal ini berarti bahwa anak lelaki tidak boleh mendapat warisan lebih besar dari dua kali lipat bagian anak perempuan, tapi boleh kurang dari itu, dan anak perempuan tidak boleh mendapatkan lebih kecil dari 50% bagian lelaki, tetapi boleh lebih besar dari itu, sesuai dengan kondisi masyarakat dan tuntutan zaman.

Menurut Abu Zaid, bagian wanita setengah dari bagian laki-laki merupakan pemahaman yang amat terbatas sebagaimana

---

<sup>26</sup> *Ibid.*,

<sup>27</sup> *Ibid.*, h. 234.

dalam fiqh-fiqh keislaman yang mengqiyaskan pada kedudukan/ nilai wanita adalah setengah laki-laki. Hal ini juga berlaku pada kesaksian wanita di pengadilan serta terbatasnya wanita dalam pendidikan dan publik. Yang dimaksud dengan kesaksian wanita dalam surat al-Baqarah: 282 itu adalah kesaksian dalam bidang mu'amalah harta (dagang), bukan dalam kesaksian pengadilan. Adapun sekarang sudah waktunya seorang wanita mempunyai peranan dalam segala bidang kehidupan, banyak wanita yang pengalaman dan kemampuannya sama dengan laki-laki, maka tiada arti lagi bahwa kesaksiannya adalah setengah kesaksian laki-laki. Adapun yang slogan yang menyebutkan bahwa seorang wanita tidak dapat melakukan peran sebagaimana yang dilakukan seorang laki-laki di lingkungan keluarga maupun masyarakat, maka slogan itu telah berlalu, bersamaan dengan perkembangan dan kemajuan zaman.

### C. KESIMPULAN

Menurut Abu Zaid, Al-Qur'an adalah 'produk budaya' (*muntaj saqafi*). Artinya, teks Al-Qur'an terbentuk dalam realitas dan budaya, selama lebih dari 20 tahun. Namun, Al-Qur'an juga mengubah budaya, karena ia juga produsen budaya (*muntij li as-saqafah*). Al-Qur'an menjadi teks yang hegemonik dan menjadi rujukan bagi teks yang lain.

Abu Zaid memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini; yang terpenting adalah mengetahui signifikansi (pesan utama) ayat tersebut, sehingga dapat mengkontekstualisasikan dengan kondisi masyarakat kontemporer.

Hermeneutik Abu Zaid termasuk aliran berada di tengah-tengah antara aliran obyektivis dan aliran subjektivis. Aliran ini memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran obyektivis. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Abu Zaid bahwa pentingnya mencari makna sekaligus maghza teks al-Qur'an. Model

hermeneutika yang seimbang inilah yang lebih dapat diterima dalam rangka memproyeksikan pengembangan metode pembacaan al-Qur'an kontemporer dan perlu dikembangkan untuk masa sekarang dan yang akan datang.[]

## DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zaid, Naṣr Ḥamid, *Isykaliyyat al-Qirā'ah wa Aqliyyat at-Ta'wil*, Markaz al-Ṣāqafī al-Arabī: Beirut, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Kairo: Dār Sinā li an-Nasyr, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Dawāir al-Khauf: Qirā'ah fi Khīṭāb al-Mar'ah*, Beirut: al-Markaz aṣ-Ṣāqafī al-Arabī, 2000.
- \_\_\_\_\_, *at-Tafkīr fi Zamān at-Takfīr*, Kairo: Maktabah Maḍbuli, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Hermeneutika Inklusif Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyyin, Jakarta: ICIP, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- al-Wahidi, Ali b. Ahmad, *Asbāb an-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1968.
- Afandi, Yazid, *Membongkar Sakralitas Teks (Mempertimbangkan Ulang Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid)*, dalam jurnal *an-Nur* Vol. II, No. 3, September 2005
- Al-Khuli, Amin dan Abu Zaid, Nasr Hamid, *Metode Tafsir Sastra*,

- terj.: Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur`an Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2005.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeunetik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ichwan, Moch. Nur, "Al-Qur'an sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid)", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Sebagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zaid*, Jakarta: Mizan, 2003.
- Isma'il ibn 'Umar ibn Kaşir, *Tafsir Al-Qur`an al-'Az}im*. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.
- Latief, Hilman, *Nasr Hamid Abu Zaid Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2003.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Sunarwoto, "Nasr Hamid Abu Zaid dan Rekonstruksi Studi-Studi Al-Qur'an", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Syamsuddin, Sahiron, *Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap al-Qur'an*, dalam jurnal *al-Quran dan Hadis*, Vol. 8, No. 2, Juli 2007.
- <http://aliromdhoni.blogspot.com/2015/02/tafsir-kontemporer.html>.