

## **Tafsir Al-Qur'an: Pemahaman Antara Teks dan Realitas dalam Membumikan Al-Qur'an**

**Lilik Ummi Kaltsum**

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

[lilik.ummii@uinjkt.ac.id](mailto:lilik.ummii@uinjkt.ac.id)

### **Abstract**

*This article discusses the interpretation of the Qur'an in which the existence of the text cannot be separated from the conditions of reality. A text is very much influenced by the historicity and subjectivity surrounding it. The character and style of a text will always describe and reflect the cultural structure and mindset in which the text is formed. Likewise with the al-Qur'an, the socio-cultural conditions of the Arab community or the cultural framework of the Arab nation at that time had a lot of influence on the formation of the Al-Qur'an text. The event of revelation as the starting point for the birth of the Qur'an is the key word to state that when this divine revelation was revealed to humans using the language of a certain people, namely Arabic, it indicates its historical nature. Each verse that came down was not understood as separate sentences, but were related to daily realities. The problems that arise are more caused by the clash of values brought by the Qur'an with the values of ancestral heritage which are deeply rooted and integrated into the life of the Arab nation. Therefore, this article tries to explore the understanding of the existence of relativity and tentativity in the interpretive field, including the interpretation of the Koran. Thus, there is no claim of truth in the world of interpretation, including the interpretation of the Qur'an by anyone, anywhere and anytime.*

**Keywords:** *Text, Reality, Tafsir, Grounded, Al-Qur'an.*

### **Abstrak**

*Artikel ini mendiskusikan tentang tafsir Al-Qur'an yang mana keberadaan teks tidak dapat dipisahkan dari kondisi realitas. Sebuah teks sangat dipengaruhi oleh historisitas dan subyektifitas yang mengitarinya. Karakter dan corak suatu teks akan senantiasa menggambarkan dan merefleksikan struktur budaya dan alam pikiran tempat teks tersebut dibentuk. Demikian juga dengan Al-Qur'an, kondisi sosio-kultural masyarakat Arab atau kerangka kebudayaan bangsa Arab saat itu banyak berpengaruh pada pembentukan teks Al-Qur'an. Peristiwa pewahyuan sebagai titik awal lahirnya Al-Qur'an merupakan kata kunci untuk menyatakan bahwa ketika wahyu Ilahi tersebut diwahyukan kepada manusia dengan menggunakan bahasa kaum tertentu yaitu bahasa Arab, maka hal itu menandakan sifat kesejarahannya. Setiap ayat yang turun tidak dipahami sebagai kalimat-kalimat yang tersendiri, melainkan berkaitan dengan kenyataan sehari-hari. Problem yang muncul lebih banyak disebabkan oleh benturan nilai-nilai yang dibawa Al-Qur'an dengan nilai-nilai warisan leluhur yang berakar kuat dan menyatu dengan kehidupan bangsa Arab. Oleh sebab itu, artikel ini mencoba menggali pemahaman adanya relativitas dan tentativitas dalam medan interpretatif, termasuk penafsiran Al-Qur'an. Dengan demikian, tidak ada klaim kebenaran dalam dunia interpretasi termasuk penafsiran Al-Qur'an oleh pihak siapa pun, di mana pun dan kapan pun.*

**Kata Kunci:** *Teks, Realitas, Tafsir, Membumikan, Al-Qur'an.*

## PENDAHULUAN

Kehadiran teks dalam tradisi keagamaan telah membawa pengaruh dan implikasi besar bagi perkembangan intelektual, kebudayaan dan peradaban. Tradisi Arab-Islam memiliki tradisi teks yang kuat dibanding dengan peradaban yang lain atau biasa diistilahkan dengan peradaban teks yaitu suatu peradaban yang menegakkan asas-asas epistemologi dan tradisinya pada teks atau yang tidak mungkin mengabaikan peranan teks di dalamnya.<sup>1</sup> Jika dalam sebuah pendapat dikatakan bahwa Al-Qur'an berbicara, bukan semata-mata kepada hati manusia, tetapi juga kepada akal. Islam memandang akal mempunyai kedudukan tinggi. Allah menunjukkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya kepada akal. Di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat "*afalā yatadabbarūn, afalā yanzurūn, afalā ya'qilūn*"<sup>2</sup> dan sebagainya. Oleh sebab itu Islam baginya adalah agama yang rasional.<sup>3</sup>

Menurut Hassan Hanafi, kehadiran sebuah teks menjadi sistem kepercayaan yang berkembang dari suatu kombinasi teks suci dan kelompok-kelompok yang berkepentingan. *Pertama*, ini dimulai dengan sebuah fungsi yang simpel dari teks baru itu sendiri tanpa usaha berteori apa pun. Teks itu sendiri adalah sebuah argumen untuk otoritas tanpa merujuk pada akal. Kebutuhan untuk teori diri yang cukup, didasarkan pada bukti yang melekat dari teks yang belum muncul pada abad kedua pertama Islam. *Kedua*, diskursus berkembang ke dalam topik yang berlainan tanpa menghasilkan tema yang umum. Misalnya, transenden (*tanzih*), ketetapan (*tasbih*), keesaan (tauhid), dan keadilan Tuhan (*adl*), iman dan perilaku. Semuanya adalah topik-topik yang berdiri sendiri dengan beberapa argumentasi yang rasional. *Ketiga*, ketika disiplin rasional jauh dengan kekuatan-kekuatan kreativitas dalam semua budaya dan ilmu keagamaan lainnya.<sup>4</sup>

Al-Qur'an, sebagai teks keagamaan, memiliki peran budaya yang tidak dapat diabaikan dalam membentuk wajah peradaban dan sekaligus menentukan watak ilmu-ilmunya. Menurut Nashr Hāmid, apabila keberadaan teks merupakan poros dari sebuah peradaban, maka upaya interpretasi --yang merupakan sisi lain dari teks-- menjadi salah satu mekanisme budaya dan peradaban yang terpenting dalam memproduksi sebuah pengetahuan. Artinya, pada dasarnya bukanlah teks yang membangun peradaban tetapi cara manusia berdialog dengan teks di satu pihak serta dialektikanya dengan realitas di pihak lain.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Menurut Nashr Hāmid, ada tiga kategori peradaban yaitu peradaban Mesir Kuno yang diistilahkan dengan peradaban yang muncul setelah mati, peradaban Yunani yang dikenal dengan peradaban akal dan peradaban Arab-Islam yang dikategorikan dengan peradaban teks. Nashr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirūt: Markāz al-Tsaqāfī al-'Arābī, 1994 M), h. 9.

<sup>2</sup> QS. Yāsīn [36]: 68, al-Ghāshiyah [88]: 17, Muḥammad [47]: 24.

<sup>3</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1975), h. 65.

<sup>4</sup> Hassan Hanafi, *Hermeneutic, Liberation and Revolution*, terj. Jajat Hidayatul Firdaus, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik* (Yogyakarta: Prismsophie Pustaka Utama, 2003), h. 18-19.

<sup>5</sup> Dari pandangan ini Nashr Hāmid sampai pada kesimpulan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab artistik Arab yang sakral baik dipandang dalam perspektif agama ataupun tidak. Cara pandang ini banyak terpengaruh oleh Amīn al-Khūlī. Lihat Nashr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, h. 10. Bandingkan dengan Amīn al-Khūlī, *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adāb* (Beirūt: Dār al-Ma'rīfah, 1961), h. 78.

Penjelasan ini menunjukkan adanya keterkaitan antara interpretasi atau tafsir, teks Al-Qur'an dengan realitas masyarakat. Tulisan ini akan menjelaskan bahwa keberadaan tafsir adalah sebagai penghubung antara teks dengan realitas. Teks tidak akan memiliki makna bagi kehidupan masyarakat jika tidak dilakukan interpretasi atau penafsiran.

### TAFSIR SEBAGAI PENGHUBUNG TEKS DENGAN REALITAS

Keberadaan teks tidak dapat dipisahkan dari kondisi realitas. Sebuah teks sangat dipengaruhi oleh historisitas dan subyektifitas yang mengitarinya, termasuk juga teks Al-Qur'an.<sup>6</sup> Sejak awal proses pewahyuan, Al-Qur'an telah bersentuhan dengan bangsa Arab dan bahasa budaya mereka. Setiap ayat yang turun tidak dipahami sebagai kalimat-kalimat yang tersendiri, melainkan berkaitan dengan kenyataan sehari-hari. Problem yang muncul lebih banyak disebabkan oleh benturan nilai-nilai yang dibawa Al-Qur'an dengan nilai-nilai warisan leluhur yang berakar kuat dan menyatu dengan kehidupan mereka. Semangat dan misi Al-Qur'an untuk menciptakan perubahan-perubahan yang lebih baik demi kemaslahatan manusia secara keseluruhan tidak selalu selaras dengan tradisi, budaya, pandangan hidup, keyakinan dan ikatan-ikatan primordial bangsa Arab waktu itu.<sup>7</sup>

Di Madinah, situasi kondisi sosial berubah. Adanya masyarakat baru mengharuskan lahirnya perundang-undangan, penertiban sosial, dan juga perluasan pelajaran tentang kesusilaan. Perubahan-perubahan ini dilakukan taraf demi taraf. Perintah pertama Muhammad saw., yang merupakan undang-undang memuat dasar-dasar hukum politik sosial untuk masyarakat tergabung di Madinah, tidak dimasukkan dalam Al-Qur'an. Undang-undang tadi bukannya diumumkan sebagai wahyu, tetapi sebagai ikhtiarinya sendiri. Kejadian ini dapat menerangkan garis-garis perbedaan antara wahyu dan usahanya sendiri yang dianut oleh beliau dan penganut-penganutnya. Misalnya, yang menarik perhatian diberikan dalam wejangan atau khotbah pada waktu beliau menunaikan *hajjat al-wadā'* (haji perpisahan), waktu beliau berziarah di Makkah untuk terakhir kalinya. Walaupun isinya mengenai keagamaan, dan peristiwa itu merupakan upacara penuh khidmat. Namun wejangan atau perkataan rasul tersebut tidak dimasukkan dalam Al-Qur'an. Contoh ini menyangsikan sebuah pendapat bahwa Muhammad saw. dengan sengaja menggunakan wahyu sebagai alat untuk kehendaknya pada masyarakat, ataupun memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapkan beliau.<sup>8</sup>

Karakter dan corak suatu teks akan senantiasa menggambarkan dan merefleksikan struktur budaya dan alam pikiran tempat teks tersebut dibentuk. Demikian juga dengan Al-Qur'an, kondisi sosio-kultural masyarakat Arab atau kerangka kebudayaan bangsa Arab saat itu banyak berpengaruh pada pembentukan teks Al-Qur'an.<sup>9</sup> Peristiwa pewahyuan sebagai titik awal lahirnya Al-Qur'an merupakan kata kunci untuk

<sup>6</sup> Amin Abdullah, *Epistemologi Ilmu Agama Islam*, h. 2.

<sup>7</sup> Keadaan ini terlihat dari sikap bangsa Arab yang menolak dakwah Rasulullah saw. demi mempertahankan tradisi leluhur mereka, sebagaimana terekam dalam beberapa ayat, antara lain QS. al-Baqarah [2]: 170; al-Mu'minūn [23]: 24; al-A'rāf [7]: 127; al-Furqān [25]: 43; dan al-Zukhruf [43]: h. 22.

<sup>8</sup> Sir Hamilton A.R. Gibb, *Mohammedanism*, terj. Abusalamah, *Islam dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1983), h. 33.

<sup>9</sup> J. Brugman, *An introduction to History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: Ej Brill, 1984 M), h. 338-340.

menyatakan bahwa ketika wahyu Ilahi tersebut diwahyukan kepada manusia dengan menggunakan bahasa kaum tertentu yaitu bahasa Arab,<sup>10</sup> maka hal itu menandakan sifat kesejarahannya.<sup>11</sup>

Menurut Salmon Pamantung, salah satu penyebab ketidakpuasan terhadap model tafsir historis kritis adalah perhatian yang kurang terhadap teks. Model historis kritis memusatkan perhatian pada penelitian dan pencarian atas unit-unit kecil dalam Alkitab. Sebagai reaksi atas ketidakpuasan tersebut, kemudian dikembangkan sebuah model penafsiran yang memberi perhatian pada teks. Model ini disebut dengan model tafsir struktural. Perhatian utama model tafsir ini adalah pada teks tanpa harus bergelut dengan latar belakang teks, seperti: siapa penulis, kapan sebuah teks ditulis. Singkatnya, upaya rekonstruksi *setting in life* dari pendekatan historis kritis terlalu ditekankan.<sup>12</sup>

Oleh karena itu, dialektika antara teks dengan realitasnya penting sekali jika dilihat dari beberapa ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang upaya Rasulullah, yaitu pembawa risalah untuk membuat sebuah perubahan yang diistilahkan oleh Al-Qur'an dengan *min az-zulumāt ilā al-nūr*.<sup>13</sup> Basis revolusi Al-Qur'an ini dapat diklasifikasikan menjadi dua unsur yaitu kualitatif dan kuantitatif. Unsur kualitatif dimanifestasikan dengan cara membentuk suatu kaidah bagi risalah Islam yang dapat dimanfaatkan, meskipun Rasulullah saw telah wafat. Hal ini dapat diperhatikan dalam ayat-ayat Al-Qur'an secara umum yang menceritakan kejadian-kejadian ketika Rasulullah saw. masih hidup, dalam beberapa tradisi dan adat istiadat serta perundang-undangan yang ada ketika itu. Secara garis besar ada tiga pembebasan yang telah dilakukan oleh Rasul saw. ketika berdialektika dengan umatnya. Pertama, pembebasan manusia dari kemusyrikan artinya, Al-Qur'an berusaha membebaskan keyakinan masyarakat Jazirah Arab yang menganggap adanya perantara semu antara mereka dengan Allah. Mereka menganggap para perantara yang mereka imajinasikan memiliki kemampuan untuk mendatangkan manfaat dan bahaya yang telah bersenyawa dengan berhala-berhala yang terbuat dari batu. Mereka menyekutukan Allah swt. dengan patung-patung tersebut dalam ibadah dan doa mereka serta meyakini dengan menyembah berhala, mereka pun akan semakin dekat dengan Allah.<sup>14</sup>

Pembebasan kedua yang dilakukan Rasulullah di masyarakat Arab adalah pembebasan akal manusia dari mitos dan *khurāfāt*. Masyarakat Arab mempercayai bahwa makhluk halus selalu mengelilingi mereka di tempat-tempat yang kosong. Makhluk tersebut akan menampakkan diri mereka kepada orang-orang tertentu di antara mereka dalam bentuk yang beragam agar terbebas dari bencana yang mungkin akan menimpa mereka ketika dalam suatu perjalanan tertentu.

---

<sup>10</sup> QS. Yūsuf [12]: 2; al-Syūrā [26]: 195.

<sup>11</sup> Ḥassan Ḥanafī, *Dirāsah Islāmiyyah* (Kairo: Al-Maktabah Al-Injlu Al-Misriyah, 1981), h. 401.

<sup>12</sup> Salmon Pamantung, "Hermeneutik Kontekstual: Peran Sudut Pandang Penafsir dalam Memahami Teks" dalam Direktorat Jenderal Bimas Kristen Kementerian Agama Republik Indonesia, *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2019), h. 238.

<sup>13</sup> QS. al-Baqarah [2]: 257.

<sup>14</sup> QS. al-Zumar [39]: 3. Lihat Muḥammad Bāqir al-Ḥakim, *'Ulūm al-Qur'ān* (Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī, 1426 H.), 60-65. 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirūt: Dār al-Jail, t.th.), h. 160.

Pembebasan ketiga yang telah dilakukan Rasulullah adalah membebaskan kehendak manusia dari belenggu hawa nafsu. Melalui tahapan pendidikan yang disebutkan dalam Al-Qur'an kepada seorang Muslim, pada akhirnya seorang muslim sedikit demi sedikit mampu melawan segala bentuk hawa nafsunya dan segala bentuk keterpurukan (*adversity*) diri mereka. Al-Qur'an mengajarkan agar menjadikan pengendalian diri sebagai sarana bagi seseorang untuk lebih berhati-hati ketika menghadapi apa yang dapat memancing hawa nafsunya. Tidak ada kekuatan yang dapat mencegah keinginan seseorang melainkan dengan cara pengendalian diri terhadap hal tersebut semaksimal mungkin. Rasulullah saw. sendiri telah mengistilahkan proses pembebasan manusia dari belenggu hawa nafsunya dengan sebutan "*jihād akbar*".<sup>15</sup>

Sedangkan unsur kuantitatif dari revolusi Al-Qur'an dapat dilihat pada arahan khusus bagi para penduduk Jazirah Arab untuk menciptakan suatu aturan bagi tersebarnya risalah Islam, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-An'ām [6]: 92. Jazirah Arab dalam ayat tersebut tidak menunjukkan bahwa masyarakat Jazirah Arab memiliki keistimewaan tertentu daripada umat manusia yang lainnya, tetapi hal itu lebih dikarenakan untuk mewujudkan tujuan yang bersifat kuantitas bagi tegaknya risalah Islam, mereka dipandang sebagai lahan misi Rasulullah juga menunjukkan tempat risalah Islam dimulai, yakni Jazirah Arab tersebut.<sup>16</sup>

Proses perjalanan dakwah Rasulullah tersebut menunjukkan bahwa nilai-nilai normatif Al-Qur'an memiliki dimensi transformatif. Wahyu Ilahi Al-Qur'an bukan hanya berisi dogmatis atau ajaran yang hanya memfokuskan pada hubungan manusia dengan Tuhannya tetapi juga memedulikan juga hubungan kemanusiaan.<sup>17</sup> Penjelasan tersebut sekaligus mengisyaratkan bahwa sejak awal Al-Qur'an diwahyukan telah terjadi interpretasi teks atau penafsiran Al-Qur'an. Dengan kata lain pada masa awal pewahyuan telah terjadi dialektika antara Al-Qur'an sebagai teks dan kondisi sosio-kultural masyarakat Arab sebagai realitas.

Posisi Rasulullah bukan sekedar penyampai wahyu tetapi juga penjelasnya atau mufasirnya, bukan sekedar membacaknya secara tekstual tetapi juga menjelaskan kandungan maknanya.<sup>18</sup> Penafsiran yang dilakukan oleh nabi Muhammad merupakan upaya mendekatkan teks Al-Qur'an dengan realitas masyarakatnya. Wahyu Ilahi yang pada waktu itu belum termodifikasi tidak akan dipahami oleh realitas masyarakat Arab

<sup>15</sup> Pengembangan pemaknaan jihad seperti ini dapat dibaca lebih lanjut, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Islām Yaqūd al-Hayāh* (Qum: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhashshushiyah li al-Shahīd al-Ṣadr, 1979), 35-36; Khomeini al-Musāwī, *Jihād* (Qum: Anshariyyan Publications, 1990), 23; Fathullah Ghulen, *Jihad Menegakkan Kalimat Allah*, terj. H. Ubaidillah (Istanbul: al-Zaman, 1996), h. 56.

<sup>16</sup> Keadaan masyarakat Arab pra Islam dapat dibaca pula, 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Jail, t.th.), 164-168; Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh al-Islāmī: al-Siyāsī, al-Dīnī, al-Tsaqafī, al-Ijtīmā'ī* (Kairo: Makatabah al-Nahdhah al-Miṣriyyah, 2001), cet. xv.

<sup>17</sup> Nilai-nilai transformatif Islam juga dapat dikaji dalam ayat-ayat antara lain QS. al-An'ām [6]: 141; al-Taghābun [64]: 16-17. Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Islām Yaqūd al-Hayāh*, 24; Lihat juga Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Mizan, 1991), h. 170.

<sup>18</sup> Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Jil, 2001), 213. Muḥammad Ibrāhīm 'Abd al-Raḥmān, *Min al-Tafsīr al-Nabawī wa Mawqif al-Mufasssirīn Minhu* (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Diniyah, 1995), h. 68.

jika tidak ada upaya untuk menginterpretasikannya. Sebaliknya, teks tersebut tidak akan memiliki makna jika tidak dimaknai atau ditafsirkan oleh Rasulullah. Inilah yang dimaksud dengan keberadaan tafsir adalah sebagai penghubung antara teks dan realitas.

Proses dialektika antara teks Al-Qur'an dengan realitasnya mengalami perubahan pasca Rasulullah wafat. Setelah proses pewahyuan paripurna dan tidak ada lagi Rasul saw. sebagai figur yang dipercaya paling memahami kandungan makna Al-Qur'an, maka teks Al-Qur'an tidak lagi berdialog langsung menghampiri audiensinya melalui sosok Rasulullah, tidak lagi datang secara berangsur-angsur dan tidak lagi menyesuaikan diri dengan bahasa audiensinya. Dampak dari perubahan ini antara lain hubungan dialog yang telah dibangun oleh Al-Qur'an pada masa turunnya berubah menjadi monologis. Artinya, Al-Qur'an sudah tidak lagi aktif berdialog tetapi sebaliknya menunggu untuk diajak berdialog atau cenderung dipahami secara doktrinal.<sup>19</sup>

Pelbagai diskursus, peristiwa dan konteks yang melingkupi turunnya Al-Qur'an tidak akan terulang sama persis pada saat ini. Kondisi fisik dan mimik Nabi saw. tatkala menerima wahyu sekaligus cara beliau menafsirkannya dan mengaplikasikannya dalam sebuah perilaku juga tidak akan dapat dirasakan oleh umat Islam sekarang dan masa yang akan datang. Fakta ini menunjukkan bahwa ada rentang waktu yang sangat panjang antara Al-Qur'an sekaligus nabi Muhammad dengan umat Islam yang hidup dalam dunia modern sekarang. Inilah problem tafsir yang harus dihadapi oleh mufasir, sehingga mereka dapat menjelaskan dan mengungkapkan maksud dan kandungan makna Al-Qur'an yang telah diwahyukan pada masa lalu tetapi harus tetap bisa dijadikan pedoman hidup sampai akhir masa. Realitas yang melingkupi turunnya Al-Qur'an otomatis tidak akan sama dengan realitas generasi-generasi sesudahnya termasuk realitas masa kini.<sup>20</sup>

Perubahan kondisi realitas inilah yang meniscayakan adanya ketidakstagnanan dalam penafsiran Al-Qur'an. Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an meniscayakan adanya pengembangan dan perubahan.

### TAFSIR MENJAWAB PROBLEM REALITAS

Sebuah tafsir haruslah sesuai dengan zamannya agar tidak terkesan usang dan dapat diaplikasikan oleh masyarakat zamannya. Upaya menyesuaikan bahasa penafsiran atau problem utama penafsiran dengan realitas sosial yang ada merupakan upaya mengkontekstualisasikan ayat. Menafsirkan ayat dengan konteks kekinian dengan tetap memperhatikan konteks awal ayat (*asbāb al-nuzūl*) akan dapat mempertahankan nilai universalitas al-Qur'an. Artinya, terkungkung dengan tradisi atau penafsiran klasik tanpa pembacaan kritis baik dari sisi materi ataupun metodologinya justru akan mengurangi universalitas Al-Qur'an. Langkah ini untuk menghindari penafsiran atau pemahaman turun temurun yang belum tentu semuanya benar dan tidak seluruhnya dapat menjawab tantangan zaman.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Nur Rofiah, *Pendekatan Transformatif terhadap Al-Qur'an*, h. 124.

<sup>20</sup> Seputar masalah ini baca Nashr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Mesir: Haiyah al-Mishriyyah, 1990), h.10-11. Lihat juga M. Hilaly Basya, "Mendialogkan Teks Agama dengan Makna Zaman: Menuju Transformasi Sosial", *Al-Huda: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam*, Volume III, Nomor 11, 2005, h. 14. Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1998), cet. v, h. 33.

<sup>21</sup> Nurcholish Madjid, "Pendahuluan" dalam Budhy Munawar Rahman (editor), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. xxiii.



Realitas sosial merupakan jaringan sosial yang mengikat orang menjadi suatu kehidupan bersama. Jaringan sosial ini bersifat dinamis atau selalu berubah. Semua realitas sosial senantiasa berubah dengan derajat, kecepatan dan tempo yang berbeda-beda. Realitas sosial tidak dapat dipahami sebagai realitas yang statis, tetapi merupakan sebuah sistem atau suatu entitas yang tidak dapat dipahami hanya dari dinamika hubungan organik bagian-bagiannya dalam dimensi ruangnya saja, tetapi juga harus dipahami dinamikanya dalam dimensi waktu yaitu pertumbuhan, perkembangannya dan perubahannya dalam perjalanan sejarah.

Dalam pandangan W. Montgomery Watt bahwa ketika realitas itu secara orisinal diungkapkan oleh seorang (mufasir), di situ ada suatu pengertian di mana realitas tersebut secara sosial dibangun. Apa yang diungkapkan oleh Nabi harus diterima oleh para pengikutnya, ditransformasikan sesuai dengan konsepsi-konsepsi atau *worldview* (pandangan dunia) mereka sebelumnya, dan mungkin dimodifikasi selama satu periode waktu berdasarkan pengalaman itu. Pandangan dunia sebelumnya agaknya bervariasi dari daerah ke daerah, karena masing-masing masyarakat lokal cenderung membangun realitas dengan kategori-kategori dasar yang agak berbeda. Suatu contoh menarik dan perbedaan-perbedaan semacam itu terlihat dalam kajian Leslie Dewart tentang kata-kata yang dipakai dalam bahasa-bahasa Indo-Eropa dan dalam bahasa Arab untuk mengartikan ‘wujud’ (*being*) dan ‘keberadaan’ (*existence*). Kant dalam filsafat kritisnya memandang kategori-kategori *a priori*nya sebagai termasuk pikiran manusia umumnya, tapi mungkin bahwa mereka lebih merupakan kategori-kategori pikiran Baratnya, dan kategori-kategori tersebut ditarik dari pandangan *common sense* tentang realitas yang khusus bagi Eropa Barat. Apa pun pandangan *common sense* tentang realitas, bagaimanapun juga, tampak jelas bahwa seorang mufasir melihat dunia ini berhubungan dengannya, seperti disebut oleh Kant.<sup>22</sup>

Artinya, keniscayaan adanya perubahan dalam masyarakat meniscayakan pula adanya perubahan dalam sebuah penafsiran. ”Perubahan” di sini bukan berarti perubahan yang meninggalkan akarnya, perubahan tanpa pijakan dan tanpa rambu, melainkan sebuah perubahan pendekatan penafsiran yang tetap berpegang teguh pada kaidah-kaidah tafsir atau *uṣūl al-tafsīr*. Hasil pembacaan, pengamatan dan budaya masyarakat mufasir hendaknya juga dijadikan tolok ukur proses penafsiran.

Banyaknya *turāth* tafsir dengan ragam bentuk dan corak yang telah diwariskan oleh mufasir-mufasir masa lalu merupakan contoh konkret dari adanya keterkaitan realitas mufasir dengan teks tafsir yang telah dihasilkan. Oleh karena itu, satu hal yang tidak bisa ditinggalkan dalam pembacaan teks tafsir adalah memahami *background* atau biografi selengkapnya dari penulis tafsir. Pemahaman terhadap figur setiap mufasir akan memudahkan pembaca menemukan argumentasi masing-masing mufasir melahirkan teks tafsir dengan beragam kecenderungan. Banyak di antara tafsir-tafsir itu memiliki keutamaan sendiri, misalnya karya ahli paramasastra al-Zamakhsharī (1143 M.), ahli filsafat al-Rāzī (1209 M.) dengan menggunakan sistem pembahasan yang berbeda, dengan cara yang lebih subyektif, dan mereka dianggap mampu menulis sebuah kesimpulan atau ikhtisar perdebatan-perdebatan tentang penafsiran Al-Qur’an

<sup>22</sup> W. Montgomery Watt, *Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue*, terj. Eno Syafrudien, *Islam dan Kristen Dewasa Ini: Suatu Sumbangan Pemikiran untuk Dialog* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1991), h. 13-14.

selama tiga abad setelah al-Ṭabarī. Satu abad kemudian, muncul al-Bayḍawī (1286 M.) mengumpulkan karya-karya dalam bidang ilmu *lughah*, kalam, ushul fiqh, dan tafsir.<sup>23</sup>

Misalnya tafsir "*al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*" karya al-Zamakhsharī (467-538 H), merupakan hasil komunikasi dari seorang mu'tazili yang ahli *lughah* dengan sebagian masyarakatnya. Dalam mukadimahya disebutkan: "...Mereka menginginkan adanya kitab tafsir dan mereka meminta saya supaya mengungkapkan hakikat makna Al-Qur'an dan semua kisah yang terdapat di dalamnya termasuk segi-segi penakwilannya..."<sup>24</sup> Demikian juga dengan penjelasan yang filosofis Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam tafsir *al-Kabīr*nya sangat terkait dengan kondisi masyarakatnya. Al-Rāzī hidup pada masa pertengahan abad VI H. Dalam masa itu ia mengalami adanya pertentangan mazhab akidah antara golongan Sunni, Syiah, Mu'tazilah dan beberapa golongan yang telah lahir pada saat itu. Pengaruh dari kondisi ini sangat terlihat dalam tafsirnya yang sering kali membantah beberapa argumen akidah Mu'tazilah, dalam hal ini tafsir *al-Kashshāf* adalah sasarannya. Begitu seterusnya dengan semua karya tafsir yang ada pasti terkait dengan subyektifitas dan kondisi masyarakat saat itu. Inilah bukti bahwa teks-teks tafsir yang telah dikonsumsi oleh ribuan pengkaji tafsir adalah hasil respons setiap mufasir terhadap realitasnya masing-masing.

Penjelasan di atas sekaligus menunjukkan bahwa dari sisi informasi keilmuan, produk-produk tafsir masa lalu sangat kaya informasi, bahkan bisa dikatakan tanpa kehadiran tes-teks tafsir tersebut kaum muslimin akan menemui kesulitan dalam memahami masing-masing ayat lengkap dengan ragam *qirā'āt*, gramatikal, *sabāb al-nuzūl*, *munāsabah* dan lain-lain. Namun, dari sisi pengamalan dari paparan teks tafsir tersebut perlu adanya pertimbangan-pertimbangan. Karena sangat dimungkinkan ada beberapa penjelasan dalam tafsir tersebut yang tidak layak diterapkan dalam konteks kekinian. Inilah tugas mufasir dan penafsir saat ini.

## TAFSIR YANG MENGINDONESIA

Al-Qur'an diwahyukan bukan hanya difungsikan sebagai teks tertulis sehingga cukup dibaca berulang-ulang secara tekstualnya, tetapi juga harus dipahami kandungan maknanya sehingga ia benar-benar berfungsi sebagai *hidāyah*. Al-Qur'an adalah sebuah petunjuk dan arahan yang dapat diaplikasikan demi terwujudnya sebuah perubahan yang lebih baik secara individual maupun perubahan masyarakat secara keseluruhan.<sup>25</sup>

Proses pewahyuan selama kurang lebih 23 tahun cukup sebagai bukti bahwa Al-Qur'an tidak diwahyukan dalam ruang hampa tetapi sejak pertama kali diwahyukan, ia telah bersentuhan dengan realitas masyarakat. Inilah yang biasa disebut sebagai konteks yaitu keadaan atau situasi masyarakat yang mengitari teks tersebut. Al-Qur'an diturunkan memang bukan untuk menjauh dari konteksnya tetapi justru untuk reaktif

<sup>23</sup> Sir Hamilton A.R. Gibb, *Mohammedanism*, terj. Abusalamah, *Islam dalam Lintasan Sejarah*, h. 39.

<sup>24</sup> Abī al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* (t.tp: Intisyarat Aftab, t.th.), jilid 1, h. 17-20.

<sup>25</sup> 'Abd al-'Azhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), h. 24.



terhadap situasi masyarakat yang terus berubah. Oleh karena itu, Al-Qur'an menyebut dirinya sebagai kitab revolusi yaitu sebuah kitab yang mengarah pada proses untuk keluar dari kegelapan menuju alam yang penuh dengan cahaya Ilahi, sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 257.<sup>26</sup>

Semangat pembaharuan masyarakat inilah yang mendorong para pembaharu untuk mengkontekstualisasikan Al-Qur'an agar sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern atau upaya untuk modernisasi tafsir. Meski diyakini bahwa penafsiran Rasulullah adalah yang terbaik, namun bukan berarti seluruhnya bersifat lintas zaman. Menurut M. Quraish Shihab penafsiran Rasulullah dapat dikategorikan menjadi dua yaitu pertama, penafsiran terhadap masalah yang bukan dalam wilayah nalar, misalnya tentang ajaran *tauḥīd*, ibadah dan lain-lain. Kedua, masalah-masalah yang masuk dalam wilayah nalar, misalnya masalah sosial kemasyarakatan. Kategori kedua inilah yang harus didudukkan pada proporsinya yang tepat sehingga meniscayakan adanya perubahan-perubahan dalam penafsiran teks Al-Qur'an.<sup>27</sup>

Penjelasan yang telah diutarakan mengarah pada adanya keharusan menghasilkan produk tafsir yang kontekstual-realistis-aplikatif. Karena Al-Qur'an diwahyukan dalam masyarakat atau konteks tertentu, maka upaya penafsirannya saat ini juga harus memperhatikan konteks atau kondisi saat ini. Nalar zaman, sistem pengetahuan dan aspek kehidupan manusia pada abad ke 21, baik sosial, budaya, politik telah jauh berkembang dan pasti berbeda dengan abad-abad sebelumnya. Inilah yang biasa diistilahkan dengan kontekstualisasi al-Qur'an.

Upaya kontekstualisasi pemaknaan ayat Al-Qur'an adalah dengan cara menyesuaikan bahasa penafsiran atau problem utama penafsiran dengan realitas sosial yang ada. Langkah ini untuk menghindari pemahaman turun temurun yang belum tentu semuanya benar dan tidak seluruhnya dapat selaras realitas kekinian.<sup>28</sup> Produk tafsir yang mempertimbangkan kondisi dan problem masyarakat setempat akan lebih realistis bukan sekedar normatif, akan lebih “membumi” dan tidak terkesan “melangit” dan pada akhirnya akan mudah dipahami dan diaplikasikan dalam kehidupan keseharian.

Istilah “membumikan Al-Qur'an” yang telah diproklamirkan guru besar Tafsir di Indonesia, M. Quraish Shihab merupakan upaya untuk lebih mendekatkan kitab suci agama Islam kepada para pemeluknya. Langkah ini harus dilanjutkan dengan upaya “membumikan penafsiran Al-Qur'an”. Masyarakat bukanlah sebuah keadaan yang statis tetapi merupakan proses atau sebuah aliran peristiwa yang terus menerus bergerak

<sup>26</sup> Ungkapan *min al-zulumāt ilā al-nūr* dalam ayat tersebut berarti keluar dari kegelapan menuju keimanan. Inilah yang dipandang sebagai proses pemberian *hidāyah* yang menjadi hak “prerogatif” Allah. Lihat Sayyid Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Ḥakīm aw Tafsīr al-Manār* (Mesir: Dar al-Manar, 1367 H.), jilid III, 40. Baca pula Muḥammad ‘Abdūh, *al-Wahyu al-Muḥammadi* (t.tp.: al-Maktabah al-Islāmī, t.th.), 175-188. Menurut Mujāhid, sebagaimana yang dikutip oleh al-Rāzī bahwa ayat ini menunjukkan proses ter-Islamkannya masyarakat Arab atau proses perubahan dari *kejahiliyyahan* yang paganisme ke cahaya peradaban yang monoteisme. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr li-Thabā'at wa al-Nashr wa al-Tauzī', 1981), jilid VII, 21; Muḥammad Bāqir al-Ḥakīm, *'Ulūm al-Qur'ān* (Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī, 1426 H), h. 62-69.

<sup>27</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), h. 95.

<sup>28</sup> Nurcholish Madjid, “Pendahuluan” dalam Budhy Munawar Rahman (editor), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995 M.), h. xxiii.

tanpa henti. Semua realitas sosial selalu berubah dengan derajat kecepatan, intensitas, irama dan tempo yang berbeda.<sup>29</sup>

Keadaan atau konteks yang mengitari teks Al-Qur'an pada masa pewahyuan tidak akan sama persis dengan konteks pembaca Al-Qur'an saat ini. Al-Qur'an diwahyukan di Jazirah Arab yang adat istiadatnya berbeda dengan masyarakat lain. Problema yang mereka hadapi tidak akan sama dengan generasi-generasi pasca pewahyuan juga tidak akan sama dengan kondisi masyarakat di luar Arab. Oleh karena itu, perhatian terhadap konteks inilah yang seharusnya dipertahankan dalam upaya pemaknaan dan pemahaman Al-Qur'an, sehingga sampai kapan pun Al-Qur'an senantiasa diposisikan sebagai petunjuk atau panduan kehidupan yang juga mampu menjawab problematik kehidupan dan menciptakan sebuah perubahan masyarakat.

Perbedaan suku dan budaya sangat berpengaruh pada cara mereka menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an termasuk mengaplikasikannya dalam bentuk ritual-ritual agamis, sehingga muncullah istilah "Islam Mesir", "Islam Iran", "Islam Amerika", "Islam Indonesia" dan lain-lain. Istilah-istilah tersebut menunjukkan bahwa di dalam Islam terdapat ajaran-ajaran yang bersifat universal tetapi penafsiran tetapi cara pelaksanaan ajaran universal tersebut berbeda-beda. Seorang mufasir Indonesia tidak akan sama penafsiran, pemahaman dan cara penerapannya dengan mufasir Amerika, karena secara logika problem realitasnya pasti berbeda. Konteks yang mengitari lahirnya teks tafsir di Amerika tidak akan sama persis dengan konteks yang mengiringi lahirnya teks tafsir di Indonesia. Keadaan seperti ini diistilahkan oleh M. Quraish Shihab dengan logika prioritas.<sup>30</sup> Ketika kontak dengan teks Al-Qur'an sekaligus kitab-kitab tafsirnya, mufasir harus menyadari bahwa masing-masing ayat tersebut memiliki latar belakang tersendiri sehingga diterjemahkan oleh para mufasir dengan beragam penafsiran.

Melalui logika ini, sangat tidak layak mufasir masa kini masih berpegang teguh sepenuhnya dengan model penafsiran ratusan tahun yang lalu. Dengan semangat "pembumian tafsir Al-Qur'an" mufasir tidak mungkin hanya mentransfer ulang pemikiran mufasir-mufasir sebelumnya, karena kondisi realitas dan "kegelisahan" masyarakat Indonesia pasti berbeda dengan realitas masyarakat luar. Inilah pekerjaan utama kita warga Indonesia yang sering bersentuhan dengan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Dari sisi informasi keilmuan saja, produk-produk tafsir masa lalu sangat kaya informasi, bahkan bisa dikatakan tanpa kehadiran teks-teks tafsir tersebut kaum muslimin akan menemui kesulitan dalam memahami masing-masing ayat lengkap dengan ragam *qirā'āt*, gramatikal, *sabāb al-nuzūl*, *munāsabah* dan lain-lain. Namun, dari sisi pengamalan dari paparan teks tafsir tersebut perlu adanya pertimbangan-pertimbangan. Karena sangat dimungkinkan ada beberapa penjelasan dalam tafsir tersebut yang tidak layak diterapkan secara total dalam konteks kekinian. Inilah tugas mufasir dan penafsir saat ini untuk "membumikan tafsir Al-Qur'an".

---

<sup>29</sup> Piotr Sztompka, *The Sociology and Social Change* (Oxford UK & Vambridge USA: Balckwell, t.t.), h. 9.

<sup>30</sup> M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 97; Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1998), h. 36; M. Hilaly Basya, "Mendialogkan Teks Agama dengan Makna Zaman: Menuju Transformasi Sosial", *Al-Huda: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam*, Volume III, Nomor 11, 2005, h. 14-15; Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. 66.

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah melahirkan tokoh-tokoh tafsir sudah saatnya melahirkan tafsir-tafsir yang progresif-representatif baik karya individual ataupun kolektif. Dengan demikian, istilah “pembumian Al-Quran” dan “pembumian tafsir Al-Qur’an” bukan sekedar wacana dan tema diskusi (*discussion only*) tetapi benar-benar terwujud konkret dalam produk tafsir. Ketidaksetujuan atas model penafsiran yang mengiblat buta tafsir masa lalu bukan sekedar kritik lisan melainkan terbukti dalam sebuah hasil karya tafsir agung bisa dipertanggungjawabkan. Tawaran ini akan lebih menghidupkan produk tafsir sehingga tidak sekedar penafsiran Al-Qur’an normatif turun temurun tetapi dilengkapi dengan analisa ataupun *problem solving* yang berdimensi keindonesiaan.

## PENUTUP

Keseluruhan uraian di atas menunjukkan adanya relativitas dan tentativitas dalam medan interpretatif, termasuk penafsiran Al-Qur’an. Produk tafsir yang cocok pada era tertentu belum tentu cocok untuk era yang lain. Adanya ungkapan *wa Allah a ‘lām bi al-ṣawāb* (hanya Allah yang Maha Mengetahui hakikat kebenaran firman-Nya) dalam tafsir-tafsir klasik sebagai bukti bahwa apa pun produk tafsir yang dihasilkan, hakikat kebenaran dari interpretasi Al-Qur’an hanya Allah yang Maha Tahu. Ungkapan tersebut juga menunjukkan pengakuan bahwa kekuatan akal seseorang tetap ada batasnya sehingga otoritas kebenaran terlebih kebenaran dalam penafsiran Al-Qur’an hanyalah milik Allah semata. Manusia senantiasa berusaha meraih kebenaran atau menempuh jalan menuju kepada-Nya. Keyakinan bahwa hanya Allah yang Maha Mengetahui sekaligus menunjukkan bahwa pada masalah-masalah tertentu seseorang tidak akan mampu memaksa akalnya untuk menjawabnya. Kemampuan intelektual manusia bertingkat-tingkat, betapa pun hebat seseorang ia harus tetap menyadari keterbatasan dan kenisbiannya, karena yang mutlak hanya Allah swt. Dengan demikian, tidak ada klaim kebenaran dalam dunia interpretasi termasuk penafsiran Al-Qur’an oleh pihak siapa pun, di mana pun dan sampai kapan pun.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdūh, Muḥammad. *al-Waḥyu al-Muḥammadī*, t.tp.: al-Maktabah al-Islāmī, t.th.
- Basya, M. Hilaly. “Mendialogkan Teks Agama dengan Makna Zaman: Menuju Transformasi Sosial”, *Al-Huda: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Islam*, Volume III, Nomor 11, 2005.
- Brugman, J. *An introduction to History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden: Ej Brill, 1984.
- Ghulen, Fathullah. *Jihad Menegakkan Kalimat Allah*, terj. Ubaidillah, Istanbul: al-Zaman, 1996.
- Gibb, Sir Hamilton A.R. *Mohammedanism*, terj. Abusalamah, *Islam dalam Lintasan Sejarah*, Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1983.
- al-Ḥakim, Muḥammad Bāqir. *‘Ulūm Al-Qur’ān*, Qom: Majma’ al-Fikr al-Islāmī, 1426 H.
- Ḥanafī, Ḥassan. *Dirāsah Islāmiyyah*, Kairo: Al-Maktabah Al-Injlu Al-Misriyah, 1981.

- \_\_\_\_\_. *Hermeneutic, Liberation and Revolution*, terj. Jajat Hidayatul Firdaus, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, Yogyakarta: Primasophie Pustaka Utama, 2003.
- Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm. *Tārīkh al-Islāmī: al-Siyāsī, al-Dīnī, al-Tsaqafī, al-Ijtīmā'ī*, Kairo: Makatabah al-Nahdhah al-Miṣriyyah, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Tārīkh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Jil, 2001.
- Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Beirut: Dār al-Jail, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, terj. Ahmadie Thaha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013.
- al-Khūlī, Amīn. *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adāb*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, Bandung: Mizan, 1991.
- al-Musāwī, Khomeini. *Jihād*, Qum: Anshariyyan Publications, 1990.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Empat Kuliah Agama Islam dan Perguruan Tinggi*, Depok: Kalam Ilmu Indonesia, 2011.
- Pamantung, Salmon. "Hermeneutik Kontekstual: Peran Sudut Pandang Penafsir dalam Memahami Teks" dalam Direktorat Jenderal Bimas Kristen Kementerian Agama Republik Indonesia, *Mozaik Moderasi Beragama dalam Perspektif Kristen*, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2019.
- Rahman, Budhy Munawar (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- al-Raḥmān, Muḥammad Ibrāhīm 'Abd. *Min al-Tafsīr al-Nabawī wa Mawqif al-Mufasssirīn Minhu*, Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Diniyah, 1995.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Fikr li-Thabā'at wa al-Nashr wa al-Tauzī', 1981.
- Riḍā, Sayyid Muḥammad Rashīd. *Tafsīr Al-Qur'ān al-Ḥakīm aw Tafsīr al-Manār*, Mesir: Dar al-Manar, 1367 H.
- al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *al-Islām Yaqūd al-Ḥayāh*, Qum: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhashshushiyyah li al-Shahīd al-Ṣadr, 1979.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Sztompka, Piotr. *The Sociology and Social Change*, Oxford UK & Vambridge USA: Balckwell, t.t.
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

- Watt, W. Montgomery. *Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue*, terj. Eno Syafrudien, *Islam dan Kristen Dewasa Ini: Suatu Sumbangan Pemikiran untuk Dialog*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1991.
- al-Zamakhsharī, Abī al-Qāsim Maḥmūd bin ‘Umar *al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, t.tp: Intisyarat Aftab, t.th.
- al-Zarqānī, ‘Abd al-‘Azhīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Zayd, Nashr Ḥāmid Abū. *Maḥmūd al-Naṣṣ Dirāsah fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, Beirut: Markāz al-Tsaqāfī al-‘Arābī, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, Mesir: Haiyah al-Mishriyyah, 1990.