

RELASI TEKSTUALITAS TAFSIR DAN SIKAP KEBERAGAMAAN

Muhammad Azizan Fitriana, Husnul Maab

Institute Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

muhammadazizan.iq@gmail.com

ABSTRACT

In general, this article describes the textual approach which has been considered as a counter-productive entity in understanding the Qur'an. This is because the 'textuality of interpretation' that has been carried by certain religious groups offers one concept: 'one side truth claim', unilateral truth. In this textual lens the interpretation of certain verse in the Qur'an looks very rigid, even touching the realm of extremism, both hard exxtrism (physical violence) and sof extremism (verbal or disourse violence). The vocabulary of Shirk, hypocrite, infidel is very familiar to hear from approaches that rely only on this textia; dimension. Resonance of these kinds of stimas is not only to respond to practices that are not agreed upon; but also to respond to national and state issues. The context of this kind of approach is of course very incompatible i fit has to be brought and applied to Indonesia's climate which has a plural face. Therefore, as the anti-thesis of this group, there is also a group that offers a contextual approach to understanding Qur'an. the contextual approach is deemed appropriate and suitable considering the spirit contained in the Qur'an is 'shalih likulli zaman wa makan', relevant to every time and place. Therefore approaching the Qur'an with the spirit of its time cannot bi avoided, it is even felt to be very crucial, especially for religious communities. A person's face or way of religion really depends on how he understand the basic sources of his teaching; Qur'an. Therefore, this research will further elaborate on these two approaches, especially, the textual approach in order to find out how relevant and what influences it has. To achive this, this research utilize the method of library research with a desriptive-analytical-crytical approach as an instrument to find objective data in viewing this reality.

Keywords: *Textual, Contextual, Religious Faces.*

ABSTRAK

Secara umum artikel ini menguraikan pendekatan tekstual yang selama ini dianggap sebagai entitas yang kontra-produktif dalam memahami Al-Qur'an. Hal ini karena 'tekstualitas tafsir' yang selama ini dibawa oleh kelompok-kelompok keagamaan tertentu menawarkan satu konsep: *one side truth claim*, kebenaran sepihak. Dalam lensa tekstual ini interpretasi atas ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an terlihat sangat kaku, rigid, bahkan menjamah wilayah ekstrimitas, baik *hard extrimism* (kekerasan fisik) ataupun *soft extrimism* (kekerasan verbal atau wacana). Kosakata syirik, munafik, kafir sangat akrab terdengar dari pendekatan-pendekatan yang hanya bertumpu pada dimensi tekstual ini. Resonansi stigma-stigma semacam ini tidak hanya untuk merespon amaliah-amaliah yang tidak disepakati; akan tetapi juga untuk merespon isu-isu kebangsaan dan negara. Konteks pendekatan semacam ini tentu sangat tidak kompatibel jika harus di bawa dan diterapkan ke dalam iklim Indonesia yang berwajah plural. Oleh karenanya sebagai anti tesa dari kelompok ini hadir pula kelompok yang menawarkan pendekatan kontekstual dalam memahami Quran. Pendekatan kontekstual dirasa sesuai dan cocok mengingat spirit yang terkandung pada Al-Qur'an adalah *shâlih likulli zamân wa makân*, relevan pada setiap masa dan tempat. Oleh karenanya mendekati Al-Qur'an dengan semangat zamannya tidak bisa dihindari, bahkan dirasa sangat mendesak, utamanya bagi umat beragama. Wajah atau cara beragama seseorang sangat tergantung dari bagaimana ia memahami sumber-sumber asasi ajarannya: Al-Qur'an. Oleh karenanya penelitian ini akan mengelaborasi lebih jauh terkait dua pendekatan ini, khususnya pendekatan tekstual guna menemukan bagaimana relevansi serta pengaruh apa saja yang ditimbulkannya. Untuk mencapai itu semua maka penelitian ini menggunakan metode studi kepustakaan dengan pendekatan deskriptif-analitis-kritis sebagai instrumen untuk menemukan data-data objektif dalam melihat realitas ini.

Kata Kunci: *Tekstual, Kontekstual, Sikap Keberagamaan*

A. PENDAHULUAN

Al-Qur'an secara prinsipil diyakini sebagai sumber asasi ajaran Islam. Ia adalah syariat terakhir yang memberi petunjuk bagi kehidupan manusia. Berangkat dari keyakinan ini umat Islam berlomba-lomba mengamalkan ajaran ajaran Islam dengan harapan mendapatkan keselamatan di dunia dan di akhirat. Namun problem yang ada adalah bahwa Al-Qur'an tidaklah pro-aktif memberikan petunjuk layaknya manusia. Sebaliknya manusialah yang bertanggung jawab membuatnya aktif sehingga ia dapat berfungsi sebagai petunjuk. Adapun upaya untuk menjadikan Al-Qur'an aktif adalah dengan melakukan pembacaan dan berdialektika dengannya.

Keinginan umat Islam untuk senantiasa mendialogkan Al-Qur'an sebagai teks yang terbatas dengan problem sosial kemanusiaan yang tak terbatas merupakan stimulasi tersendiri bagi dinamika kajian Al-Qur'an, spesifik kajian tafsir Al-Qur'an. Eksistensi tafsir Al-Qur'an kian hari kian penting dan serius, ini karena tafsir di antara mediasi untuk memahami Al-Qur'an. Inilah yang kemudian menjadi motivasi para sarjana Muslim untuk senantiasa memikirkan bagaimana kemasan tafsir ini senantiasa relevan dengan kebutuhan setiap zaman. Dalam tradisi Islam, kebutuhan terhadap Tafsir muncul karena karakteristik polesemik Al-Qur'an dan (juga) kesamaran makna dari beberapa ayatnya. Lebih dari itu Al-Qur'an juga merupakan entitas statis yang harus diajak berdialektika secara konstan agar mampu menjadi solusi terhadap permasalahannya yang ada. Hal ini karena—sebagaimana dikemukakan Imam Ali—Al-Qur'an tidak lain adalah lembaran-lembaran yang dibatasi dua sampul, tidak bisa berbicara. Dan sungguh yang berbicara adalah manusia.

Dari sisi hakikatnya, tafsir bisa diklasifikasi kepada dua jenis: tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk. Tafsir sebagai proses adalah tafsir yang terus mengalami perkembangan, mampu

berdialektika dengan serangkaian problematika yang dihadapi manusia. Proses dialektika inilah yang kemudian memberi pengaruh atas kemunculan berbagai peradaban di kalangan umat Islam. Sedangkan tafsir sebagai produk adalah hasil atau produk pemikiran (*muntaj al-fikri*) dari seorang pengkaji tafsir (mufassir) sebagai respon terhadap kitab suci Al-Qur'an. Adapun jika dilihat dari sudut pandang metodologis, penafsiran terhadap Al-Qur'an dapat ditempuh melalui dua pendekatan (*approach*): tekstual dan kontekstual.

Tafsiran yang bernuansa 'tekstual' memiliki *stressing* terhadap sisi harfiah suatu teks serta menghilangkan atau tidak melibatkan konteksnya. Sedangkan kontekstual memiliki titik tekan pada aspek 'konteks' di mana Al-Qur'an itu berinteraksi. Abdullah Saeed—seorang yang *concern* menyoroti dinamika tafsir Al-Qur'an—menyatakan dalam '*introduction to the Qur'an History*' bahwa metode interpretasi Al-Qur'an telah terus menerus berubah dan berkembang dalam laju sejarah Islam; di dalamnya didapatkan dua dari banyak tren yang berbeda yang juga sering disebut sebagai pendekatan "tekstualis" dan "kontekstualis". Menurut Saeed, saat ini aliran tafsir yang bernuansa tekstual menjadi entitas yang paling banyak diadopsi oleh para penafsir Muslim, terkhusus kaum Sunni. Dalam upaya memahami makna Al-Qur'an, pemaknaan itu sering diasumsikan sebagai sesuatu yang tetap (*al-tswabit*) dan tidak berubah (*muḥawwil*) dari waktu ke waktu. Lebih dari itu, menurut Saeed, metode tekstualis ini didominasi oleh tafsir pada periode pra-Modern. Ulama tekstualis mengandalkan teori referensial makna untuk menafsirkan Al-Qur'an, menginterpretasi-kan terutama pada sisi linguistik daripada analisis sosial atau sejarah.

Walaupun resonansi term dengan pendekatan 'tekstual' akrab terdengar baru-baru ini, namun sebenarnya dalam catatan sejarah didapatkan jika Kecenderungan menafsirkan Al-Qur'an secara tekstual sudah ada presedennya sejak era Nabi SAW.

Misalnya, dalam kasus kosakata *'al-Khoytul abyadi min al-Khoytul aswad'* pada QS. Al-Baqarah [2]:178 yang oleh sebagian sahabat kala itu memaknainya secara literal dengan 'benang putih' dan 'benang hitam'. Dalam hadits Nabi disebutkan, ketika QS. Al-Baqarah [2]: 178 turun, 'Adi Ibn Hatim mencermati maknanya secara harfiah. ia menyandarkan maksud ayat itu pada pemahaman tekstual dengan mengambil dua tali berwarna hitam dan putih. Kedua tali itu lalu ditaruh di atas kepalanya dan ia lihat sepanjang hari. Saat malam tiba, ia mendapatkan jika warna tali tersebut tidak terlihat jelas sehingga keesokan harinya ia memutuskan mendatangi Nabi Saw dan menceritakan secara langsung kejadian tersebut. Nabi kemudian memberi penjelasan bahwa yang dimaksud oleh ayat itu—spesifik redaksi *'al-khait'* dan *'abyad'*— adalah: 'gelapnya malam dan terangnya siang'.

Dari sini dapat dikatakan jika pemahaman tekstualis ini sudah terjadi sejak lama, sejak Al-Qur'an ini dihadirkan. Menariknya, eksistensi zaman yang demikian berubah tidak lantas menjadikan semangat melihat suatu ayat dalam lensa tekstual ini terhenti, bahkan entitasnya cukup lestari dan mendapatkan tempat pada beberapa kelompok tertentu. Misalnya, di dalam konteks agama ditemukan upaya mencari legitimasi diri dan kelompok dengan cara-cara menyematkan *nash-nash* agama yang ditafsirkan secara tekstual, melepaskannya dari konteksnya: menghadirkan *mono interpretable* (penafsiran tunggal) dan menolak *multi interpretable* (pemahaman yang beragam) terhadap Al-Qur'an. Kecenderungan memonopoli tafsir ini berimplikasi pada sikap keberagaman yang rigid, superfisial yang pada akhirnya mengarah pada sikap ekstrim (berjarak dari sifat lapang dan toleran).

Mereka yang berpaham seperti ini adalah mereka yang hendak ingin kembali kepada akar (*to radic*), sesuatu yang dipandang mendasar sebagaimana akar pada pohon. Namun problem yang timbul kemudian adalah bahwa orang yang senantiasa ingin kembali pada akar ini hadir dalam wajah kaku,

tidak mengenal kompromi. Pandangan-pandangannya acapkali ditransmisikan dengan wajah 'absolut'. Dan galib diketahui bahwa model keyakinan serta pandangan semacam ini lahir dari horizon keilmuan yang sempit dalam memahami substansi dari ajaran agama.

Sebagai agama, Islam diyakini bersifat tunggal karena ia lahir dari yang Maha Tunggal. Namun manakala masuk dalam ranah pemahaman manusia, Islam tidak lagi tunggal. Pada ranah ini Islam mulai beragam. Ia terbagi menjadi dua: Islam ideal dan Islam historis. Islam ideal bersifat abstrak dan hanya ada di haribaan Tuhan dan Nabi Muhammad. Sedangkan Islam historis adalah Islam yang berada di haribaan manusia. Islam historis inilah yang kemudian memproduksi *firqoh*, mazhab, aliran serta organisasi keagamaan yang semakin meneguhkan eksistensi keragaman Islam. Dalam catatan sejarah pasca peristiwa tahkim didapatkan tiga tipe gerakan Islam: dua gerakan menyandarkan Al-Qur'an sebagai pijakan, sisanya melarang perdebatan dengannya. ketiga gerakan tersebut adalah: *Pertama*, gerakan yang memolitisasi agama (Al-Qur'an) yang dilakukan oleh kubu Mu'awwiyah dengan menjadikan Al-Qur'an instrumen, juga strategi untuk menghindari kekalahan dalam peperangan melawan Ali bin Abi Thalib. *Kedua*, kelompok Khawarij, sebuah gerakan Islam ekstrim yang membungkus gerakan mereka dengan dengan jargon yang sangat populer *'lâ hukma illa Allah'*. Jargon ini mengacu kepada QS. Yusuf [12]:40 dan 67; Al-An'am [6]:57, dan Al-maidah [5]:44. *Ketiga*, gerakan Islam toleran yang diwakili oleh Ali bin Abi thalib. Gerakan ini menghendaki Islam (Al-Qur'an) terbebas dari anasir-anasir kekerasan serta tarikan politik yang ada. Fakta ini populer dalam pernyataan Ali saat mengomentari Khawarij yang kerap memuat ayat-ayat Al-Qur'an sebagai legitimasi atas tindakannya, *'kalimatu haqqin yurâdu bihâ 'ala al-bâthil'*. Bahkan di dalam pernyataannya yang lain ia memberikan penegasan untuk tidak menggunakan Al-Qur'an sebagai bahan untuk berdebat (*lâ tujâdilhum bi al-Qur'an, fa 'innahu hammalu*

awjūhin, ‘janganlah engkau berdebat menggunakan Al-Qur’an, karena ia mengandung banyak wajah’).

Dari kelompok yang terpecah ini Khawarij adalah *icon* dari kelompok garis keras yang kerap memaknai ayat-ayat Al-Qur’an secara literjik untuk ‘menghukum’ serta melabeli kelompok di luar mereka sebagai fasik, munafik dan keluar dari Islam: kafir. Dalam konsep Khawarij, kelompok yang distigma dengan tiga kosakata di atas adalah mereka yang boleh diperangi. Bagi Khawarij, peristiwa tahkim telah menyebabkan Ali, Mu’awwiyah, Amr Ibn al-‘Ash, Abu Musa al-‘Asy’ari dan lainnya— yang menerima arbitrase—adalah kafir: mereka pantas dibunuh. Dalam catatan Imam Suyuthi disebutkan bahwa pemahaman rigid yang dipergunakan Khawarij dalam memahami ayat QS. *Al-An’am* [6]:57 yang dialih-gubah dalam semboyan terkenal ‘*lā hukma Illa Allah*’ telah meyakinkan seorang Abdurrahman bin Muljam melakukan aksi pembunuhan terhadap khalifah ke empat, Ali bin Abi Thalib.

Dari peristiwa ini ditemukan satu sikap keberagaman ekstrim yang muncul dari kelompok khawarij, yakni transformasi terma ‘kafir’ yang sebelumnya dialamatkan kepada orang yang tidak percaya kepada Nabi—demikian ajaran yang dibawanya—yaitu orang-orang yang belum menjadi Mukmin. Namun dalam pandangan Khawarij, konsepsi kafir digunakan (justru) untuk melabeli orang Islam sendiri, yaitu mereka yang tidak satu paham dengan mereka.

Di dalam realitas ‘keagamaan’ di Indonesia juga ditemukan sinyal-sinyal semacam ini. Misalnya terdapat sejumlah kalangan yang kerap mencatat ayat-ayat dakwah, terkhusus ayat-ayat ‘amar makrūf dan nahi munkar sebagai justifikasi atas tindakan-tindakan anarkis dan ekstrim: perusakan rumah ibadah, bom bunuh diri dan lain-lain. Oleh sebagian mereka, tindakan semacam ini bahkan disebut sebagai kategori jihad. Dalam kasus bom bali kita diingatkan tentang aksi bom bunuh diri (*suicide bombers*) yang terjadi pada 12 Oktober 2002. Sebuah fakta tragis

yang luar biasa. Aksi ditunggangi oleh sekelompok alumni yang telah menimba ilmu sampai ke Afghanistan. Mereka menamakan kelompoknya dengan sebutan “Mujahid Islam” beranggota Imam Samudra, Amrozi, Ali Ghufuran, Mubarak dan Ali Imron. Pengalaman selama menuntut ilmu di luar diimplementasikan untuk menghabisi ‘orang-orang barat’ yang ada di Indonesia. Dalam pemahaman mereka, aksi teror yang mereka lakukan adalah bagian dari pengaplikasian konsep ‘*qishas*’ atau pembalasan.

Pemahaman keagamaan yang bernuansa tekstual ini pun merambah kepada pemahaman mereka terhadap konsep jihad. Pemahaman mereka terhadap ayat-ayat jihad menjadi representasi dari paham keagamaan garis keras yang, oleh teroris, dijadikan sebagai landasan melaksanakan “tugas mulia” atau ‘perbuatan suci’. Oleh karenanya, tidak mengherankan jika seorang Amrozi yang divonis hukuman mati dapat tersenyum lebar dan mengacungkan jempol sebagai *sign* (tanda dan isyarat) atas sebuah kemenangan. Hal ini juga yang menyebabkan Imam Samudera mengucapkan syukur terhadap vonis hukuman mati atas dirinya. Karena bagi Imam, hukuman itu akan semakin mendekatkan dirinya dengan sang pencipta.

Pendekatan tekstual dengan satu-satunya pendekatan acap kali menjadi konstelasi atas perselisihan dan polemik yang ada. Misalnya, pernah terjadi satu peristiwa yang disebutkan sebuah surat kabar—sebagaimana dituturkan Badri Khaeruman—yang menciptakan polemik yang cukup sinis antara dewan redaktur dan penerjemah atas kosakata ‘maqam Ibrahim’. Kata ini menjadi polemik karena penerjemah memaknai ‘*maqam ibrahim*’ sebagaimana pemaknaan ‘makam’ (baca: kubur) di Indonesia. Implikasi dari pemahaman singkat ini adalah bahwa orang yang pergi ke Mekah dianggap menyembah makam (kuburan) Ibrahim. Sehingga sangat wajar jika pemaknaan ini mengundang konflik di tengah masyarakat.

Seiring perjalanan zaman, entitas “pemahaman tekstual” terhadap sumber-

sumber asasi Islam (Al-Qur'an dan Sunnah) menyelinap pada ideologi dan kelompok-kelompok, sebut saja salafi: satu kelompok yang mengikrarkan diri mereka sebagai pemegang *manhaj al-salaf*. Mereka mempromosikan bagaimana cara ber-Islam sebagaimana 1400 tahun lalu semasa hidup Nabi dan para sahabat. Dalam asumsi mereka, Islam telah sempurna dan komplit pada zaman Nabi Muhammad dan generasi sesudahnya. Namun problemnya bahwa seiring perjalanan waktu, Islam telah mengalami banyak kontaminasi sehingga menimbulkan aneka deviasi di dalam ajaran-ajarannya. Inilah kemudian yang menjadi latar kenapa dakwah Salafi selalu mengajak pada puritanitas Islam dengan cara membersihkan umat dari tambahan-tambahan yang dianggap menyesatkan: *bid'ah* dan *khurafat*. Seturut dengan itu mereka juga mengajak umat Islam untuk kembali kepada paham *al-salaf as-Sâlih* slogan populer *go back to Qur'an and the sunnah of the prophet* (kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah). (Mu'ammam, hal. 289-290).

Dari sini kita bisa melihat bahwa model *stereotype* dan stigma-stigma negatif yang mereka alamatkan kepada kelompok yang tidak sepaham dengan mereka dapat dinyatakan sebagai ekstrim wacana.

Ironinya, kelompok Salafi ini ternyata tidak hanya memberikan stigma vonis negatif kepada ritualitas-amaliyah sehari-sehari di dalam beragama, lebih dari itu, mereka juga memberikan vonis kafir, thaghut, syirik kepada institusi negara. Hal semacam ini dilakukan oleh Abu Bakar Ba'asyir dan Imam Samudera. Sehingga tidak heran, dengan landasan ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah mereka dengan gagah berani mengkafirkan demokrasi, pancasila, bahkan NKRI. Bagi mereka, hukum yang boleh ditegakkan hanyalah hukum Islam, selain dari itu adalah tertolak (*bathil*). Mereka kerap meyebutkan bahwa ber-Islam haruslah dengan kafah, integral dan menyeluruh sebagaimana firman-Nya dalam QS. al-Baqarah [2]:208.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ
٢٠٨

Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, dan janganlah kamu turut langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu (QS. Al-Baqarah [2]:208)

Bagi Ba'asyir, ayat ini cukup menjadi bukti bahwa memasuki dan mengamalkan hukum-hukum yang ada di dalam Islam itu haruslah dilakukan secara dengan menyeluruh, jangan ada yang sengaja ditinggalkan. Sehingga dengan demikian, tidak boleh mengatur hidup dengan hukum Allah secara partikular-parsial, atau sepotong-potong. Sebab hal itu berkonsekuensi pada kehinaan dan ancaman azab Allah di dunia, maupun di akhirat (Ba'asyir, 2011, hal. 36).

Ba'asyir juga mengutip firman-Nya:
أَفْتَوِمُونَ بِبَعْضِ الْكُتُبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

Apakah kamu beriman kepada sebahagian Al Kitab (Taurat) dan ingkar terhadap sebahagian yang lain? Tiadalah balasan bagi orang yang berbuat demikian dari padamu, melainkan kenistaan dalam kehidupan dunia, dan pada hari kiamat mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat. Allah tidak lengah dari apa yang kamu perbuat (QS. Al-Baqarah [2]:85)

Berpijak pada ayat ini, Ba'asyir mengungkapkan bahwa seorang pejabat Muslim yang mengatur kehidupan pribadinya dengan hukum Islam, akan tetapi dibalik itu, ia (justru) tidak mengatur negara dengan hukum Allah (Islam) secara *kafah*, maka ia bukanlah seorang Muslim, meskipun ia melakukan salat, haji, puasa, zakat, dan lain sebagainya. Alasannya, karena ia sudah menyeleweng dari perintah Allah untuk mengatur pemerintahan dengan hukum yang sudah digariskan-Nya (Ba'asyir, 2011 hal. 36-37).

Demikianlah sekilas potret eksistensi *textual approach* (pendekatan tekstual) dalam Studi Quran. Pada bahasan selanjutnya akan dielaborasi lebih lanjut diskursus tekstualitas dalam memahami Al-Qur'an.

B. TINJAUAN PUSTAKA

Kajian pustaka merupakan upaya seorang penulis menunjukkan posisi karyanya terhadap karya-karya yang telah ada sebelumnya. Hal ini pula yang menjadikan autentisitas karya ini dapat diketahui. Adapun beberapa penelitian sebelumnya yang memiliki keterkaitan dengan bahasan “tekstual” sebagaimana pembahasan ini adalah:

Ahmad Taufik, dalam tesis berjudul “tekstualitas penafsiran Al-Qur'an (Analisis Kritis Pemahaman Nâsir al-Sa'di terhadap isu Kontemporer dalam Taysir al-Karim al-Rahmân fi kalam al-Mannân). Concern penulis di dalam tesis penelitian ini adalah, mengungkap bagaimana proses dialektika tafsir yang hanya menjejakkan pendekatannya pada wilayah “tekstual” semata; spesifik dalam penelitian ini ia hanya memfokuskan penelitian “tekstual” ini berpijak pada satu kitab tafsir yang ditulis oleh ulama Saudi, Nâsir al-Sa'di. Seturut dengan itu—dalam pandangan penulis tesis ini—jika pendekatan tekstual terhadap tafsir ini memiliki dampak pada eksklusivitas, sehingga tidak heran produksi tafsir yang dihasilkan pun penuh dengan muatan-muatan diskriminatif dan intoleran; inilah yang kemudian terlihat pada karya tafsir “tafsir karim al-rahman”. Dalam pandangan penulis, jika muatan diskriminatif dan intoleran akan sangat terlihat jelas manakla sudah masuk wilayah krusial seperti: penafsiran terhadap ayat-ayat gender dan pluralisme. Dari pendekatan tafsir tekstual seperti ini kemudian—menurut penulis—akan berimplikasi pada sikap eksklusif dan intoleran (yang bisa saja menjadi konstelasi perpecahan, ketidakadilan dan sejenisnya).

Namun penelitian ini hanya berfokus pada karya tafsir al-sa'di semata sebagai pijakan dan acuan di dalam melihat realitas

relasi-impact dari entitas “tekstual” terhadap tafsir; dan diskursus-diskursus yang coba diresonansikannya pun masih berkisar pada wilayah gender dan pluralism—yang dalam pandangan penulis—hal semacam ini sudah lazim dinafikan oleh para ulama (mufassir) dari golongan arab; maka berpijak dari ini, penulis kemudian mengambil tema serupa untuk mengelaborasi lebih ekstensif relasi hubungan “tekstualitas” dengan sikap keberagamaan yang di Indonesia.

Demikian juga H. U. Syafardin, dalam buku yang merupakan hasil rombakan dari disertasi yang berjudul Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an. Di dalam penelitiannya ini penulis mengemukakan bahwa kecenderungan atau orientasi tekstual (al-Ittijah an-Nassi) dan kontekstual (al-Ittijah al-Wâqi') pada tradisi tafsir al-Qur'an tidak terlepas dari paradigma yang mendasari kedua tafsir itu. Dan lebih lanjut penulis buku ini berusaha untuk mensintesis dua approach (pendekatan) di dalam tafsir: pendekatan tekstual dan kontekstual. Karena sejatinya dua pendekatan itu tidak dilihat sebagai dua hal yang terpisah melainkan sebagai dua hal yang menyatu. Namun pembahasan ini hanya terbatas membahas tentang terma “Islam dan keselamatan”, karena—dalam anggapan penulis—dua terma ini sering menjadi titik perlisihan karena berbedanya sikap pemahaman terhadapnya. Dengan demikian elaborasi tema terkait penafsiran-penafsiran yang tekstual maupun kontekstual tidak dilakukan di dalam penelitian ini.

Dr. Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, Nalar Tekstual Ahli Hadits Akar Formula Kultur Moderat Berbasis Tekstualisme. Buku ini juga—sebagaimana U. Sayarfardin di atas—merupakan rombakan dari disertasi. Dalam penelitiannya ini penulis mengungkapkan bagaimana eksistensi “tekstual” yang sering dijadikan pijakan untuk menstigmakan kelompok tertentu yang memegang entitas rigidity (kekakuan) di dalam beragama: sikap tekstualis ini sering diarahkan menjadi cikal bakal terjadinya radikalisme, fundamentalisme dan

sejenisnya. Utamanya jika hal ini menyangkut hadits Nabi Muhammad SAW—masuk juga tafsiran Al-Qur'an. hanya saja penekanan (stressing) dari peneleitian ini kemudian adalah bahwa tekstual itu sendiri harus diakui memiliki kontribusi di dalam hal apapun: mau dia yang liberalis ataupun radikal tetap senantiasa melandaskan pikiran-pikirannya berdasarkan apa yang dinamakan sumber-sumber tekstual. Lebih dari itu, bahwa kajian “tekstual” dalam disertasi ini adalah terkait cara [langkah] tekstual dalam memahami hadits Nabi.

Dr. Abdul Mustaqim di dalam jurnal *suhuf tahun 2013* dengan judul “deradikalisasi penafsiran Al-Qur'an dalam konteks keindonesiaan yang multikultur, di dalam jurnal penulis menyatakan jika tidak dinafikan jika di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang—jika dilihat secara tekstual—memiliki nuansa kekerasan dan radikal. Hal ini karena eksistensi tafsir yang merupakan penjelasan dari ayat-ayat tersebut juga bagian dari yang harus disoroti. Lebih lanjut penulis mengungkapkan bahwa entitas model tafsir model seperti ini sangat berbahaya, karena ia memahami ayat-ayat al-Qur'an secara tekstual, tanpa melihat konteks historisnya.

Lebih dari itu penelitian yang disuguhkan oleh Abdul Mustaqim stressing point-nya lebih kepada upaya de-radikalisasi terhadap penafsiran al-Qur'an yang seringkali dimaknai secara radikal dan berimplikasi kepada kekerasan. Bahwa kesimpulan yang didapatkan dari Abdul Mustaqim pendekatan tafsir Al-Qur'an akan menjadi sebab munculnya sikap radikal dan ekstrim dalam beragama.

M. Solahuddin, menulis di dalam jurnal *Al-Bayan tahun 2016* dengan judul “Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an”, di dalam tulisannya ia menyatakan betapa urgensinya penafsiran Al-Qur'an, karena hal itu akan membantu seseorang menggali makna-makna yang tersimpan di dalam al-Qur'an. lebih dari itu upaya untuk menggali makna-makna tersebut tidak boleh dilakukan oleh sembarang orang,

karena ia memiliki batasan serta aturan siapa yang memiliki kualifikasi untuk menafsirkan suatu ayat. Menurutnya para ulama tradisional diantara entitas yang representatif untuk menjelaskan makna-makna yang tersimpan di dalam al-Qur'an karena mereka memiliki kecakapan akan hal itu; hanya saja—menurut penulis—mereka masih terjebak pada sisi linguistik-gramatikal Bahasa dan sangat penuh kehati-hati-an; hal ini kemudian berimplikasi pada kekakuan. Penafsiran pada wilayah ini hanya bermain dalam domain teks, sebagai akibatnya kandungan yang tersimpan di dalam al-Qur'an itu belum bisa digali secara mendalam, sisi al-Qur'an belum hadir secara fungsional-secara optimal-sebagai petunjuk. Dan inilah gambaran dari sisi penafsiran yang tekstual, yaitu suatu penafsiran yang lebih berorientasi pada teks dalam dirinya. Bahkan—lebih lanjut ia mengatakan—penafsiran tekstual cenderung menggunakan analisis yang bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks) yaitu memfokuskan pembahasan pada gramatikal-tekstual. Sehingga bisa dikatakan bahwa fokus yang ingin disampaikan oleh penulis dalam penelitiannya ini adalah bagaimana penafsiran tekstual yang ini melimitasi eksistensinya pada hal-hal yang bersifat gramatikal dan kebahasaan. Penelitiannya ini lebih bersifat deskriptif, tidak ada tendensi untuk memberikan stigma terhadap eksistensi dari penafsiran tekstual tersebut.

Anwar Mujahidin, menulis di dalam jurnal *Al-Adyan tahun 2011* dengan judul “Pengaruh Fundamentalisme dalam Tafsir Al-Qur'an terhadap hubungan sosial dan kemanusiaan (studi pesantren salafi di Lampung)”. Di dalam jurnal ini penulis mengungkapkan jika fundamentalisme merupakan suatu entitas yang menghadirkan truth claim di dalam suatu penafsiran. Ia lebih lanjut menyitir pendapat Ibnu taimiyyah yang menegaskan bahwa apabila telah diketahui pengertian tafsir al-Qur'an dengan al-Sunnah maka tidak diperlukan lagi pendapat ahli bahasa dan yang lainnya. Maka dalam konteks Lampung—menurut penulis—bahwa bangunan

pemikir tafsir al-Qur'an dari kelompok fundamentalis yang ada di Lampung ini ini menggunakan pendekatan literal-atomis-parsialis. Hubungan antara teks al-Qur'an dan hadits Nabi bersifat tunggal dan final, bukan merupakan hubungan historis-kontekstual.

Penelitian yang dilakukan oleh Anwar Mujahidin cukup memberikan gambaran terhadap eksistensi—yang dinyakan sebagai—fundamentalis, bahwa diantara cirinya mereka hadir dengan tafsiran-tafsiran yang dianggap baku, final, dan menafsirkan ayat secara literal tekstual. Meski di dalam penelitiannya ini penulis tidak secara spesifik menyebutkan kosakata “tekstual” akan tetapi dari berdasarkan apa yang dideskripsikan ia pun memiliki kesamaan dengan konteks “tektual” yang penulis maksud dalam bahasan ini.

C. METODE

Adapun sifat dari penelitian ini adalah studi kepustakaan (Library research), yaitu penelitian yang mencoba menghipun data dan khazanah literatur yang ada dan menjadikan sebagai objek analisis. Oleh karenanya, penelitian ini tergolong penelitian kualitatif yakni penelitian yang memerlukan pemahaman mendalam yang terkait dengan objek yang diteliti.

Sedangkan metode yang penulis gunakan adalah deskriptif-analitis dan komparatif, yaitu di mana penulis terlebih dahulu mendeskripsikan bagaimana satu pemahaman yang dibangun dari ayat-ayat terkait lalu setelah itu dianalisis dan setelah itu di komparasikan dengan pemahaman yang tercantum di dalam kitab-kitab tafsir. Selanjutnya karena bahasan ini terkait erat dengan tafsir maka penulis juga menggunakan pendekatan maudhu'i (tematik). Pendekatan ini digunakan untuk menganalisis penafsiran dari imam Samudera yang cenderung menghadirkan ayat-ayat sebagai landasan gerakannya dengan cara menghilangkan ketutuhan dari bahasan tema ayat tersebut. Dalam bahasan ini penelitian maudhu'i hanya dipakai sebagai instrument untuk melihat keutuhan dari suatu diskursus

atau tema yang hendak dibicarakan sehingga jelas duduk perkara serta hukum yang mesti diberikan kepada hal tersebut.

Selanjutnya penelitian ini juga akan didekati dengan pendekatan sosio-historis. Dimana sudah jamak diketahui bahwa segala faham, pemikiran demikian juga penafsiran tidak lahir dari ruang hampa—ruang kosong. Akan tetapi dibalik kemunculan sebuah pemahaman terdapat prejudaice [pra-pemahaman] yang mengawalinya, itu bisa berbentuk guru, buku, sosial kemasyarakatan dan lain sebagainya. Maka dengan pendekatan ini akan didiskusikan bagaimana seharusnya tafsir itu harus bisa didialektikan sesuai dengan tempat di mana ia berada. .

D. HASIL DAN PEMBAHASAN

Sebagai entitas yang bersumber dari Dzat yang trasendental, Al-Qur'an membutuhkan instrument untuk membuatnya bisa dipahami dan dimengerti. Terhitung sejak *turunnya*, ia senantiasa mengajak siapa saja untuk berdialektika dengannya. Dia hadir dalam ragam fungsi seperti *hudan* (petunjuk) yang tidak hanya berdimensi khusus (untuk orang yang bertakwa). Akan tetapi juga berdimensi umum (*hudan li an-nas*), manusia secara umum. Dalam konteks ini Rasulullah SAW diutus sebagai sosok yang menyampaikan (*tabligh*) pesan-pesan langit (wahyu) kepada umatnya. Hal ini misalnya disebutkan di dalam QS. *Al-Maidah* [5]:67, *al-Imron* [3]:20, *Al-Maidah* [5]:92, dan 99, *As-Syurâ* [42]:48 yang kesemuanya menginformasikan diantara tugas Nabi SAW sebagai penyampai dari wahyu dari Allah SWT (Affani, 2019, hal. 2).

Pada posisinya sebagai *muballigh* (penyampai risalah), Nabi SAW tidak hanya mentransfer pesan-pesan Tuhan dengan pendekatan yang tekstual-literal, tetapi juga disampaikan dalam ragam varian dan metode. Penyampaian yang dilakukan oleh Nabi itu disertai dengan penjelasan (*al-bayan*), sehingga mereka yang mendengarkan bisa memahami maksudnya meski belum tentu mengimaninya (Affani, 2019, hal. 2). Hanya

saja penjelasan (dalam konteks penafsiran) yang dilakukan oleh Nabi SAW tidaklah mencakup keseluruhan Al-Qur'an, bahkan hal tersebut terhitung sangat sedikit. Hal ini karena beliau memberikan tafsiran kepada para sahabat sesuai dengan kebutuhan mereka pada saat itu (al-Utsaimin, 2014, hal. 6). Karena keterbatasan itulah kemudian upaya melanjutkan proses eksplanasi menjadi demikian *urgent* untuk terus didialektikan. Sebab bahasa yang dipergunakan Al-Qur'an itu sendiri bukanlah bahasa biasa. Dia adalah teks yang melampaui teks (*beyond the text*) (Riyadi, 2005, hal. 5). Lebih dari itu Al-Qur'an merupakan kitab suci yang sebagian ayat-ayat-Nya memungkinkan banyak makna dan penafsiran (*yahtamil al-wujûh al-ma'na*) yang dalam bahasa Martin Whittingham “*one book many meanings*” (Mustaqim, 2016, hal. 10). Maka hal inilah yang kemudian menstimulasi para sarjana muslim untuk melakukan kajian demi kajian sehingga mampu memproduksi ragam makna dan *fan* (materi) keilmuan berdasarkan inspirasi yang didapatkan dari pembacaan terhadap Al-Qur'an. Berdasarkan relasi-hubungan ini, eksistensi tafsir dan ilmu tafsir (*the science of Qur'anic commentary*) menjadi sangat spesial. Eksistensi tafsir menurut Andrew Rippin—sebagaimana dikutip Ahmad Sahidah—berfungsi menyesuaikan teks dengan situasi kekinian penafsir (kontekstualisasi). Dalam arti, entitas tafsir itu tidak hanya terhenti pada dimensi teoritis semata, akan tetapi juga harus diimplementasikan pada aspek amaliah (*action*) (Sahidah, 2018, hal. 86-87).

Pengalaman selama beberapa abad telah menunjukkan bahwa untuk membuat perintah-perintah Al-Qur'an dapat diimplementasikan pada semua lini keadaan, dibutuhkan upaya untuk menjelaskan, menafsirkan, mengembangkan dengan proses deduksi dan cara lain untuk mencukupkan dan melengkapi perintah-perintah-Nya (Baharun, 2012, hal. 37). Dan sejatinya upaya ini sudah dimulai sejak era Nabi SAW berikut para sahabatnya. Belakangan tafsir Al-Qur'an semakin masif perkembangan serta

penyebarannya. Hal ini disebabkan karena eksistensi Al-Qur'an sendiri yang diyakini sebagai kitab *shâlih likulli zamàn wa makân* (relevan dengan setiap situasi), dan juga kitab yang tidak diragukan validitas serta keabsahan isi dan kandungannya. Sehingga wajar jika kian hari entitas suguhan penafsiran terhadapnya kian beragam dengan pendekatan dan metodologi yang berwarna dan variatif.

Sejatinya, konstelasi pemaknaan dan penafsiran dengan pendekatan yang variatif sudah dimulai sejak era klasik (*salaf*). Misalnya, apa yang dilakukan Ibnu Abbas (Syamsudin, 2017, hal. 29) yang menjadikan *Syi'r Arab* sebagai bagian dari instrumen yang menyertai beberapa penafsirannya terhadap Al-Qur'an. Oleh karenanya menjadi sangat wajar jika di era modern-kontemporer proses dialektika terhadap Al-Qur'an terus mengalami eksentifikasi. Upaya-upaya pemaknaan terhadap Al-Qur'an tidak hanya terpaut pada sisi tekstualitas semata, tetapi juga melibatkan dimensi kontekstualnya. Karena mau tidak mau unsur sosial memiliki peranan yang sangat penting terhadap tradisi penafsiran. Hal semacam ini misalnya diungkap oleh Amin Abdullah, ia mengatakan, “meskipun Al-Qur'an disebut *shâlih li kulli zamàn* (transenden universal), tetapi jika nilai-nilai itu diimplementasi dalam kehidupan masyarakat tertentu yang notabene terkurung oleh kepentingan sosial-ekonomi-politik tertentu, maka nilai transendent-universal tidaklah bisa dimaknakan dalam bentuk yang sebenarnya. Karena mau tidak mau terdapat elemen dan warna ‘lokal’ yang ikut mengkonstruksinya” (Abdullah, 2012, hal. 8).

1. Tekstualitas Tafsir Al-Qur'an dalam Wacana Teoritis

Ragam upaya telah dilakukan para pengkaji Al-Qur'an untuk memberikan hidangan terbaiknya terhadap kitab suci ini. spesifik untuk wilayah tafsir, wacana tekstual dan kontekstual bagaikan dua hal yang saling tarik menarik. Oleh para pengkaji modern beranggapan jika kitab suci ini haruslah dipahami serta diupayakan untuk senantiasa

relevan, kompatibel dengan segala realitas zaman. Sebab Al-Qur'an diidentifikasi sebagai teks yang secara organik terhubung dengan konteks sosial, budaya, intelektual, ekonomi dan politik yang lebih luas dari masyarakat penerimanya secara langsung di Makkah dan Madinah pada Abad ke-7 M. Dan oleh karena itu ia menyoroti secara khusus berbagai permasalahan yang terkait dengan masyarakat pada masa tersebut. Namun, meski eksistensi Al-Qur'an yang hadir untuk merespon kasus spesifik masyarakat di mana ia diturunkan, hal ini tidaklah lantas melimitasi unversalitas isi dan kandungannya, di mana ia akan menjadi petunjuk fundamental bagi muslim pada konteks-konteks yang selalu berubah dalam runtu waktu 1.400 tahun (Saed, 2016, hal. 294).

Dalam perkembangan tradisi tafsir pada etape-etape berikutnya ditemukan juga bahwa aspek *exegesis* Al-Qur'an yang digagas oleh generasi sebelumnya memunculkan dua arus aliran besar. *Pertama*, penafsiran Al-Qur'an yang lebih berfokus pada dimensi objektivitas makna yang tidak boleh dicampuri oleh subjektivitas 'akal' penafsir. Aliran tafsir ini berusaha menangkap makna yang tersimpan di dalam kebahasaan Al-Qur'an dengan jalur melakukan *crossing reference* terhadap nash ayat Al-Qur'an (*Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*); atau dengan hadits (*tradition*) Nabi SAW. kelompok yang memperkenalkan jalur ini dikenal dengan sebutan ahli *tafsir bi al-Ma'tsur* (Burhanuddin, 2020, hal. 107-108). *Kedua*, adalah penafsiran Al-Qur'an yang memberi keleluasaan terhadap subjektivitas penafsir dengan melibatkan akalanya dalam memahami Al-Qur'an. Kelompok ini dikenal dengan *ahlu al-Ra'yi*, *ahlu al-Qiyas* dan sejenisnya. Model penafsiran ini lebih terbuka menerima makna di luar teks yang lebih simetris dengan kandungan makna yang sebenarnya. Dalam pandangan mereka akal adalah *given* (anugerah) Tuhan yang juga memiliki potensi untuk mengungkap makna-makna yang tersimpan di dalam Al-Qur'an. Namun lebih daripada itu, kehadiran kelompok kedua ini

lebih kepada respon atas ketidakpuasan terhadap model pemaknaan yang dihadirkan kelompok pertama (*al-Ma'tsur*) (Burhanuddin, 2020, hal. 109).

Jika bisa diringkas: kelompok pertama merupakan perwakilan yang berupaya menjaga objektivitas makna dengan menginventarisir informasi penjelasan yang datang dari Nabi SAW sebagai bukti dari entitas yang paling otoritatif dalam menafsirkan Al-Qur'an—dan dalam pandangan penulis kelompok pertama inilah yang biasa diidentifikasi dengan 'tekstualis.' Sedangkan yang kedua adalah satu entitas yang menjaga subjektivitas yang tidak melampaui batas dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan *rules* (aturan-aturan) dengan melakukan penyaringan-penyaringan berdasarkan batasan-batasan kapabilitas yang harus dimiliki oleh seorang penafsir. Akan tetapi yang patut jadi anotasi dalam konteks ini adalah bahwa kelompok kedua ini bukanlah bagian dari antitesis dari kelompok pertama. Karena dalam perjalanannya kedua kelompok ini sangat sulit untuk dipisahkan secara tegas. Karena terkadang seorang yang memiliki *stressing* (titik tekan) pada *al-ma'tsur*, juga melibatkan rasionalitas di dalam kerja-kerja pemaknaannya terhadap Quran. Demikian juga *ahl ra'yu*, mereka tidak mensunyikan diri dari entitas *al-Ma'tsur* (Burhanuddin, 2020, hal. 109-111). Dengan kata lain, kedua kelompok ini sejatinya hadir dalam ruang untuk saling melengkapi satu sama lain.

Di sisi lain, tidak biasa dimungkiri bahwa dinamika perubahan zaman telah mengkonversi hal apapun yang dinilai sudah tidak relevan dengan tuntutan laju zaman. Namun tidak demikian dengan upaya memahami Al-Qur'an dengan pendekatan tekstual. Meski banyak stigma yang berupaya mereduksinya, namun eksistensinya sampai saat ini masih tetap lestari. Hal ini disebabkan karena pendekatan tekstual dipandang sebagai pendekatan yang fundamental (*basic approach*) dalam memahami Al-Qur'an. Dalam konteks pendekatan ini setidaknya terdapat beberapa *rules* atau hirarkis yang perlu diperhatikan: menafsirkan Al-Qur'an

dengan Al-Qur'an, kemudian dengan Sunnah, kemudian dilanjutkan dengan *aqwal* (pendapat-pendapat) para sahabat dan demikian seterusnya. Oleh mereka yang beraliran 'kontekstual' menganggap cara seperti ini tidaklah relevan lagi, karena menurut mereka setiap tempat memiliki aspek *sosio-culture*-nya masing-masing. Inilah kenapa juga di dalam konteks umum Qur'an dikenal ilmu *makiyyah*, *madaniyah* juga *asbab nuzul* sebagai sebuah konfirmasi jbhwa problematika yang ada pada ruang sosial masyarakat menjadi sebab terjadinya dialektika langit ke bumi, bukan sebaliknya.

a. Memahami Makna Tekstual dan Kontekstual

1) Pengertian Tekstual

Kata tekstual berasal dari Bahasa Inggris "*textual*" yang bermakna *relating to a topic; found in or relating to the main body of a book or essay*, (berkenaan dengan topik; berdasarkan teks atau naskah) (Taylor, 1965, hal. 1034). Sedangkan dalam *English Dictionary* disebutkan *,textual is adj of or relating to a text ;contained in order based on a text;(operation,etc) exactly as planned acording to theory or calcualtion*, 'Tekstual adalah sesuatu yang berhubungan dengan sebuah teks. Disusun berdasarkan urutan teks, dioperasikan secara tepat sesuai yang direncanakan menurut teori atau kalkulasi' (English Dicitonarry, 2004, hal. 425). Sedangkan dalam bahasa Arab padanan kata "*text*" adalah *nash* atau *nasha* yang bermakna membetulkan (*to fix*), meletakkan (*lay down*), menunjuk (*appoint*), menyusun (*compose*), dan mengatur (*arrange,set up*) (Hans Webr, 1976, hal. 968) dan lain-lain.

Dari keterangan-keterangan ini maka dapat diungkapkan jika tekstual sebagaimana tersebut pada makna-makna tadi adalah suatu pendekatan yang *stressing point*-nya terletak pada apa yang terdapat dalam suatu teks.

Adapun kata tekstual dalam konteks pendekatannya terhadap sumber Islam, spesifik Al-Qur'an terdapat beberapa pandangan. Asjmundi Abdurrahman mengatakan, tekstual adalah sebuah

pemahaman terhadap agama terbatas pada teks-teks semata yang ada pada Al-Qur'an dan As-Sunnah (Abdurrahman, 2018, hal. 4). Sedangkan Irsyadunnas dalam "*hermeneutika Feminisme*" memaknakan tekstual sebagai upaya memaknai ayat-ayat Al-Qur'an dan terfokus pada *shohibul manqûl* dengan menggunakan penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan sunnah, Al-Qur'an dengan perkataan sahabat dan perkataan *Thabi'in* (Irsyadunnas, 2014, hal. 342). Sementara menurut Shalahuddin, pendekatan tekstual dalam studi tafsir merupakan suatu usaha memahami makna tekstual dari ayat-ayat Al-Qur'an. Pada pendekatan tekstual, praktik tafsir lebih berorientasi pada dalam dirinya (Solahuddin, 2016, hal. 116). Prefrensi pendekatan tekstual menggunakan analisis yang bergerak dari refleksi *text* (teks) ke praksis (konteks); yaitu memfokuskan pada pembahasan gramatikal-tekstual; dan praksis yang menjadi muaranya lebih bersifat ke-Arab-an, sehingga pengalaman sejarah dan budaya di mana penafsir dengan audiennya berada sama sekali tidak punya peran (Solahuddin, 2016, hal. 117).

Dari paparan di atas setidaknya dapat dikemukakan bahwa pendekatan tekstual adalah sebuah pendekatan yang digunakan memahami pesan-pesan Tuhan yang ada pada kitab sucinya dengan fokus penekennanya terletak pada teks kitab suci: Bagaimana mengupayakan satu pemahaman terhadap teks lalu diimplementasikan terhadap realitas konteks yang ada. Maka instrument-instrumen yang kemudian digunakan adalah instrumen pendukung yang bersifat *status quo* di dalam diskursus ke-lmuan Islam khususnya tafsir Al-Qur'an (al-Khâliidi, 2012, hal. 67-68).

2) Tarik Menarik Tekstual dan Kontekstual dalam Tafsir Al-Qur'an

Resonansi tafsir terus berkembang. Pertautan antara kelompok literalis-tekstualis dan rasionalis-kontekstualis senantiasa mengkonstruksi *discourse* di dalam tema pembahasan ini. Tarik menarik penafsiran yang mereka suguhkan setidaknya memunculkan dua

kelompok besar yang dikenal dengan kelompok teksutal (*manqûl*) dan rasional (*ma'qûl*) yang kemudian memunculkan lima jenis aliran: (al-Ghazali, 2011, hal. 123).

Pertama, tekstualis-ekstrim. Yaitu suatu kelompok yang mencukupkan diri sepenuhnya pada *dhahir* ayat, baik perincian atau pokoknya (*tafsilan wa ta'silan*). Kelompok ini melimitasi makna ayat hanya pada sisi tekstualitas saja dan melarang penafsiran non-tekstual terhadap suatu ayat, karena Allah maha kuasa atas segala sesuatu; yakni Allah dapat berkehendak apa saja melalui ayat-ayat-Nya, dan kewajiban nalar manusia hanyalah untuk menerimanya.

Kedua, rasionalis-ekstrim. Kelompok ini adalah representasi dari kelompok yang mendewakan akal, berbeda dengan kelompok sebelumnya. Kelompok ini hanya menerima diktum *syara'* yang kompatibel dengan nalar mereka. Bila bertentangan dengan nalar mereka, diktum itu dianggap keliru. Karena demikian al-Ghazali mengomentari kelompok ini sebagai representasi yang menggunakan nalar secara hipebolis sehingga ingkar (Affani, 2019, hal. 17-18).

Ketiga, rasionalis-progresif. Kelompok ketiga ini tidak mau berdamai dengan teks *lahiriah-dhzahiriah*-nya yang bertentangan dengan nalar. Bahkan pada hadits yang memiliki predikat ke-shahih-an, tidak diterima manakala hal tersebut tidak sesuai dengan nalar mereka. Aspek takwil sebisa mungkin diupayakan terhadap ayat atau hadits manakala tidak cocok dengan pemikiran atau nalarnya. Andai tidak bisa ditakwilkan, mereka lebih memilih untuk mengesampingkannya, karena dalam pandangan kelompok ini mengabaikan diktum yang irasional masih lebih baik daripada memaksakan rasionalisasinya (Affani, 2019, 17-18).

Keempat, tekstualis-progresif. Kelompok ini berdamai dengan teks dan menjadikan teks sebagai pijakan asasi. Kelompok ini memahami teks dan sebisa mungkin menghindari rasionalitas meski mereka menyadari terdapat relasi antara teks

dan realitas. Teks dipahami mereka sejauh yang bisa dipahami dari sisi lahiriahnya, sepanjang masih memungkinkan (al-Ghazali, hal. 125).

Kelima, moderat (*al-firqoh al-mutawassithah*) yaitu kelompok yang mengkompromikan teks (*manqûl*) dan rasionalitas (*ma'qûl*). Kelompok ini berpandangan jika tekstualitas dan rasionalitas sama-sama *urgent* (penting) sebagai pijakan (al-Ghazali, 2011, hal. 126).

Adapun dalam konteks sekarang, setidaknya bisa diuraikan beberapa kecenderungan yang masih digunakan dalam memahami Al-Qur'an: *zahiriah*, *batiniyah*, dan *Aqlaniah*. Ketiga pendekatan ini di antara pendekatan-pendekatan yang akan senantiasa ikut turut menyertai warna-warni penafsiran dan juga pola pemahaman terhadap kitab suci Al-Qur'an sebagaimana akan diuraikan lebih lanjut di bawah ini: (Pusat Studi Al-Qur'an bekerjasama dengan Kemenag, 2018, hal. 11).

1. Neo-Zahiriyah

Kelompok ini mewarisi rigiditas yang menjadi cirikhas masa lampau. Diantara ciri yang menyertainya adalah:

- a. memahami teks secara literal (*harfiah*) tanpa adanya upaya melihat ilat atau *maqashid* yang tertera di balik teks.
- b. memiliki kecenderungan yang keras (*tasyaddud*), mempersulit, dan berlebihan (*ghuluw*)
- c. menstempel diri sebagai pemilik kebenaran (*one side truth*) yang pihak lain tidak memilikinya
- d. intoleransi terhadap ragam perbedaan pendapat pandangan.
- e. lekas mem-vonis—bahkan—mengkafirkan satu pandangan yang berbeda

2. Neo-Batiniyah

Kelompok ini merupakan anti-tesis dari kelompok yang pertama (*zahiriah*). Jika kelompok pertama melandaskan segalanya pada teks, maka kelompok kedua ini memutlakkan realitas (*maqashid*) di balik teks. kelompok ini merupakan satu kelompok yang memiliki muatan kekaguman terhadap peradaban Barat, sehingga tidak jarang pula

output (hasil) yang didapatkan terhadap pembacaannya pada agama cenderung rekonstruktif bahkan dekonstruktif. Kekaguman terhadap kemajuan Barat menjadi dasar alasan untuk menerapkan hukum-hukum yang meskipun dalam perjalannya, hal tersebut akan berbenturan dengan *nash-nash* yang *tsawabit* dalam agama. kelompok ini mengidentikkan dirinya sebagai sosok yang *concern* pada terma diksursus *mashlahah* (kemaslahatan). Dan upaya-upaya tersebut seringkali harus keluar rel (jalur) sehingga harus berhadapan dengan hukum yang sudah menjadi *status quo* dalam agama seperti hukum keluarga, warisan, hudud dan lain sebagainya (Pusat Studi Al-Qur'an bekerjasama dengan Kemenag, 2018, hal. 12).

Secara umum golongan ini dapat mudah diketahui dari cirinya yang tidak terlalu mendalami sumber, perinsip dan hukum syariat dengan baik, serta didukung dengan keberanian untuk mengungkapkan suatu hukum yang tidak dilandasi oleh dasar argumentasi yang tidak mantap—kuat. Berikut di antara pijakan yang dijadikan acuan di dalam berinteraksi dengan teks:

- a. Mengedepankan akal daripada wahyu. Bagi mereka, akal dapat menentukan maslahat meskipun harus berbenturan dengan teks syariat.
- b. Berpretensi dengan ungkapan yang berasal dari Ibnu Qoyyim, 'di mana ada maslahat, di situ ada syari'at'. Padahal—menurut Yusuf Qardhawi—ungkapan ini berlaku untuk perkara yang tidak ada *nash*-nya, atau jikapun ada *nash*-nya, ia mengandung beberapa kemungkinan yang dapat ditentukan melalui mana yang lebih maslahat. Sehingga—menurut Qardhawi—ungkapan yang tepat menjadi, 'di mana ada syariat, di situ ada *mashlahat*.'
- c. Teks-teks yang ada harus dipahami sebatas ruang dan konteks pewahyuannya, (disesuaikan dengan sebab turunnya) atau sesuai kaidah "*al-Ibrah bi khusus as-sabab la bi umum al-lafdz*" (Qardhawiy, 2006, hal. 97-116).

3) Perdebatan Tekstualis dan Kontekstualis dalam Kontestasi "Berebut Kebenaran" Tafsir

Sebagaimana pada pembahasan sebelumnya telah diungkapkan terkait Tarik menarik yang cukup massif antara tekstualis dan kontekstualis. Maka dalam bahasan ini akan diulas betapa alotnya perdebatan antara dua pendekatan ini dari hari ke hari. Perdebatan ini terjadi erat kaitannya dengan cara menyikapi wahyu yang notabene menjadi sumber asasi umat Islam. Di mana sejak awal para ulama telah menyadari bagaimana eksistensi sumber-sumber agama sebagai *al-nushûsh al-mutanâhiyah* (teks-teks yang sudah yang terhenti) sedangkan di sisi yang lain, realitas juga menampakkan problematika yang tak berkesudahan *ghair al-mutanâhiyah* (tanpa batas) (Kadir, 2019, hal. 118). Dalam konteks ini aspek problematika Pada saat inilah problematika itu dilihat dari dua sisi: sisi penyelesaiannya dengan mencukupkan pada data-data teks yang ada, atukah mesti harus melibatkan dimensi kontekstual yang terkait dengan sosio-historis masyarakat agar bisa relevan dan sesuai dengan kondisi masyarakat yang ada. Di sinilah kemudian pendekatan terhadap tafsir Al-Qur'an diklaster menjadi dua: tekstual dan kontekstual.

Sebagaimana dimaklumi bahwa fungsi Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk (*hudan*) menuntut adanya upaya pemahaman dan penafsiran terhadap kitab suci ini. Sebagai kitab suci (*sacred book*) yang dianggap sudah final dan tidak bisa diganggu-gugat, ia juga merupakan satu kitab yang sudah mendapatkan garansi secara langsung dari Allah QS. Al-Hijr [15]:9. Hal ini kemudian berimplikasi pada pemahaman bahwa teks Al-Qur'an tidak perlu diotak atik lagi, eksistensinya sebagai kitab yang *shâlih likulli zamân* (transendet universal) akan senantiasa relevan pada situasi apapun yang ada. Dengan kata lain realitas harus tunduk pada 'teks', bukan sebaliknya 'teks' harus didikte realitas. Ini adalah pernyataan populer pada kelompok tekstualis. Di lain pihak para penafsir kontemporer membuat klaster baru yang

berbeda dari mufassir sebelumnya. Para sarjana kontemporer ini melakukan diferensiasi makna antara Al-Qur'an dengan Tafsir Al-Qur'an. Mereka umumnya berpandangan bahwa hasil penafsiran Al-Qur'an tidaklah sama dengan Al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an adalah kalam Allah yang tidak mungkin diperdebatkan lagi validitasnya. Akan tetapi penafsiran terhadapnya, tidak bisa dilepaskan dari elemen sosio-kultural yang diliputi oleh ruang dan waktu: latar belakang pengetahuan, ideologi dan juga bias kepentingan. Sehingga apa yang disebut dengan tafsir Al-Qur'an tidak bisa disebut sebagai Al-Qur'an. Dengan demikian Al-Qur'an akan tetap menjadi entitas fundamental yang sakral (*sacred book*), namun tidak demikian halnya dengan tafsir (Mustaqim, 2008, hal. 5-18). Karena ia merupakan upaya 'ijtihad manusia' dalam menangkap pesan Tuhan sesuai kapasitasnya (*bi thâqah al-basyariyyah*). Hanya saja problem yang ada kemudian adalah, bahwa interpretasi yang dilakukan terhadap Al-Qur'an—yang notabene hasil dari ijtihad manusia—seringkali harus di '*taqdis*'-kan dan dianggap sebagai makna yang dikehendaki oleh Allah (Wijaya, 2011, hal. 206). Di dalam tradisi Islam sudah galib dipahami bahwa proses penafsiran hanyalah sebuah 'upaya' untuk menemukan Maksud Allah tentang makna yang terkandung di dalam teks kitab suci. (Kadir, 2019, hal. 125). Pada hal-hal semacam inilah kemudian para kontekstualis melakukan serangkaian upaya 'pembebasan diri' dari 'dogmatisasi' dan 'teologisasi' semacam itu (Mustaqim, 2010, hal. 64). Sehingga instrument-instrumen penafsiran mereka kemudian diarahkan untuk tidak hanya sekedar mengungkap yang tersimpan di dalam teks. Akan tetapi bagaimana memproduksi makna yang baru (*new meaning*) dari sebuah 'teks', dalam hal ini Al-Qur'an (Mustaqim, 2010, hal 57).

Berangkat dari sini maka para pengkaji kontemporer kemudian melakukan serangkaian upaya progresif untuk merekonstruksi upaya-upaya yang telah

dilakukan oleh para pengkaji klasik sebelumnya dalam rangka menemukan makna yang lebih relevan dengan semangat zamannya. Dalam konteks tekstual, mereka umumnya berpandangan bahwa pendekatan semacam ini sudah tidak lagi sesuai untuk dijadikan pijakan sebagai bagian dari instrumen membaca dan memahami Al-Qur'an ditengah ragam problematika manusia yang kian variatif dan ekstensif. Maka memahami Al-Qur'an dengan pendekatan yang segar dan baru menjadi hal yang niscaya. Beberapa pengkaji yang populer sebagai *icon* dalam pendekatan baru ini di antaranya adalah: Fazlur Rahman, Abdullah Saeed, Nashr Hamid Abu Zayd, Taufik Adnan Amal, Farid Essack, Ebrahim Moosa dan lainnya.

Di sisi lain penolakan para tokoh-tokoh kontesktualis ini terhadap pendekatan tekstual karena adanya anggapan bahwa penafsiran yang hanya *concern* pada dimensi tekstual semata diasumsikan akan memproduksi model penafsiran yang eksklusif yang mana hal ini akan berbahaya jika dihadapkan pada tema-tema yang krusial semacam toleransi beragama dan semacamnya. Maka pemahaman secara tekstual pelan-pelan mesti di domestikasi, meski sejak awal model pendekatan ini memiliki pijakan yang kuat. Dalam konteks ini kemudian sikap dilematis pun terjadi: bagaimana menyikapi tekstualisme sebagai—dalam bahasa Ahmad 'Ubaydi Hasbillah dalam "Nalar Tekstual Ahli Hadits"—warisan otoritas masa lalu dan kontinuitas-nya sebagai orisinalitas masa kini? (Hasbillah, 2018, hal. 63).

2. Sebab-Sebab Terjadinya Perdebatan antara Tekstualis dan Kontekstualis

Alotnya perdebatan yang terjadi antara golongan tekstualis dan kontekstualis bukan tanpa sebab. Perbedaan-perbedaan paradigma di dalam melihat pijakan menjadi satu konstelasi asasi atas terjadinya perbedaan-perbedaan itu. Setidaknya ada beberapa hal yang melatari alotnya perdebatan tersebut:

a. Pemahaman Al-Qur'an *Shâlih likulli zamân wa makân*

Al-Qur'an baik oleh pihak tekstualis dan kontekstualis diyakini sebagai kitab yang *shâlih likulli zaman*. Kedua kelompok ini bersepakat pada terma ini. Yang mereka tidak bersepakat adalah pada interpretasi dan pemaknaannya. Pihak tekstualis memaknai *shâlih likulli zamân* sebagai *proof* (bukti) jika eksistensi Al-Qur'an akan senantiasa relevan untuk menjawab segala macam problematika yang dihadapi oleh manusia. Sehingga tanpa di otak-atik, teks Al-Qur'an itu akan mampu menjadi solusi. Implikasi dari pemahaman ini kemudian—diasumsikan—akan mengarah kepada upaya 'pemaksaan' terhadap konteks apapun ke dalam teks Al-Qur'an. (Mustaqim, 2016, hal. 154).

Adapun pendekatan kontekstualis—umumnya diwakili oleh para penafsir kontemporer—memahami makna *shâlih likulli zamân* dengan pengertian bahwa Al-Qur'an itu mesti dipahami dengan semangat zamannya. Dengan demikian upaya mendialektikan teks Al-Qur'an dengan realitas dan konteksnya adalah keniscayaan yang harus ditempuh. Ciri pemahaman ini terlihat dari cara mereka mendekati teks (Al-Qur'an) dengan upaya kontekstualisasi, yaitu dengan cara mengambil prinsip-prinsip dan ide universalnya. Sehingga jika terdapat ayat yang secara tekstual dianggap tidak relevan—karena bersifat partikular-kasuisistik—maka penafsiran tersebut dialihkan berdasarkan semangat zamannya (ideal moralnya). Dengan demikian, eksistensi pemaknaan 'teks' tidak lagi dipahami berdasarkan interpretasi dengan pemahaman di mana teks itu berdialog dengan penerima awalnya, akan tetapi dari makna awal tersebut mesti ada upaya untuk menggali makna teks tersebut dan disesuaikan dengan konteks sekarang. Oleh karenanya, dalam konteks ini—menurut Abou El-Fadhl—mufassir harus menempuh dua proses: Mengenali makna asal teks dan kemudian menjadikannya dasar referensi dalam memaknai teks dalam konteks kekinian (Zaini, 2017, hal. 170).

b. Perbedaan dalam Mengimplementasikan Kaidah *Ulumul Quran*

Setidaknya terdapat dua point yang mesti diperhatikan dalam diskursus relasi Al-Qur'an sebagai teks dan realitas masyarakat di mana Al-Qur'an turun sebagai konteks awal. *Pertama*, kenyataan sejarah bahwa dakwah Nabi melewati dua periode: Makkah dan periode Madinah. Dalam konteks dua periode tersebut Al-Qur'an senantiasa memantau dan merespon apa yang terjadi dalam dimensi realitas; ayat yang turun pada dua periode ini kemudian dikenal dengan ayat makiyah dan madaniyah (Badruzaman, 2018, hal.72). Masing-masing ayat ini mempunyai kekhasan yang menjadi distingsi terhadap cara respon satu teks (Al-Qur'an) terhadap relaitas (konteks) yang berbeda. *Kedua*, ayat makiyyah dan Madaniyah seringkali dilatari oleh sebab yang variatif, bisa dalam bentuk pertanyaan atau faktor kejadian. Latar sebab ini kemudian dikenal dengan ilmu *Asbâb nuzû* dalam *ulûmul Qur'an*. (Badruzaman, 2018, hal. 64-68).

Realitas makiyyah-madaniyah juga asbab nuzul dalam perjalanannya banyak menstimulasi para pengkaji Al-Qur'an untuk mendekati dan memaknai Al-Qur'an dari sudut pandang yang berbeda. Jika pada era klasik tafsir Al-Qur'an selalu saja berangkat dari teks; maka para pengkaji kontemporer memulai penafsiran tersebut dari konteks sosial masyarakat. Landasan yang dijadikan acuan oleh para tekstualis adalah satu kaidah yang tersemat dalam ulumul Qur'an, *al 'ibrah bi 'umûm al-lafz lâ bi khusûs al-sabab* (ketetapan makna itu didasarkan pada universalitas teks, bukan pada pertikularitas atau kekhususan sebab. Sebagai anti-tesis dari kaidah ini kemudian muncul setelahnya kaidah baru, *al-'ibrah bi khusûs as-sabab lâ bi umum al-lafz*, (ketetapan makna itu berdasarkan pada partikularitas (kekhususan) sebab, bukan pada universalitas (keumuman) teks. Kaidah kedua ini yang dipilih dan dikembangkan oleh para konstekstualis (Syarifuddin, 2017, hal. 9). Dalam pandangan konsteksualis, asbab nuzul adalah elemen krusial yang banyak membantu

dalam memaknai sebuah teks. Melalui kaidah ini para kontekstualis mengatakan bahwa realitaslah yang mengkonstruksi pikiran; bahwa dalam konteks ini entitas problem sosial lah yang menjadi sebab kebutuhan terhadap 'jawaban langit' sebagai *problem solving* atas problematika yang ada. Maka seruan teoritis-politis haruslah terbaca dalam konteks problem dan persoalan mendasar yang dihadapi masyarakat. (Badruzaman, 2018, hal. 72).

3. Transformasi 'Tekstualitas' Tafsir di dalam Sosial-Kemasyarakatan

Kata "tekstual" dalam bahasan ini terdapat dua makna. *Pertama*, dalam konteks literal-harfiah. *Kedua*, tekstual dalam konteks suatu penafsiran yang dilandasi dimensi-dimensi teks terhadap suatu penafsiran yang ada. Untuk makna yang pertama sejatinya sudah ada praktiknya sejak zaman Nabi SAW ketika berhadapan dengan kosakata misalnya ketika para sahabat berhadapan dengan kosakata "*al-khoit al-abyad*" dan "*al-khoit al-Aswad*". Di dalam kasus yang lain, ketika turun QS. Al-An'am [7]:82 para sahabat mengadu kepada Nabi SAW perihal tidak ada seorang pun yang luput dari perbuatan zalim. Menjawab kegagalan para sahabatnya itu, Nabi kemudian mengklarifikasi maksud ayat tersebut. Bahwa maksud dari ayat itu adalah 'syirik' sebagaimana dijelaskan dalam QS. Luqman[31]:13 (Shalih, 2003, hal. 59).

Adapun sisi tekstual kedua adalah tentang satu pemaknaan Al-Qur'an yang terfokus pada instrumen berbasis teks semisal Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, hadits, atau aqwâl para sahabat. Atau bisa jadi juga satu tafsir ditafsirkan dengan penafsiran sebelumnya sebagaimana banyak terlihat di dalam karya-karya mufassir mutakhir. Model penafsiran semacam ini masih lestari hingga saat ini, bahkan Abdullah Saed mengungkapkan jika model yang demikian inilah yang mendominasi model diskursus penafsiran Al-Qur'an saat ini. (Saed, 2016, hal. 12).

Dengan demikian, kiranya jelas bahwa jika terma 'tekstual' dalam konteks ini dapat dimaknai dua: pertama tekstual dalam pengertian literjik-literal-harfiah: berdasarkan makna kebahasaan-nya. *Kedua*, tekstual dalam pengertian peroses pemaknaan didominasi oleh sumber-sumber tertulis—teks.

4. Pergeseran Paradigmatis Tafsir Al-Qur'an dari Masa Ke Masa

Kitab suci yang diturunkan kepada umat manusia merupakan tanda kebesaran dan kemaha-kuasaan-Nya. Sedangkan ayat (tanda-tanda) yang terhimpun di dalamnya merupakan kumpulan tanda yang memiliki daya pikat untuk ditafsirkan. Hal ini sudah lama terjadi di dalam diskursus keagamaan, di mana kajian tentang kitab suci menduduki posisi sentral. Hal ini berangkat dari satu kredo bahwa kitab suci akan memberikan pengaruh yang mendalam baik secara individual ataupun sosial. Ini karena kitab suci menyiratkan 'kewibawaan ilahi' yang melampaui limit-limit fisik yang ada. fakta realitas ini kemudian diyakini sebagai aspek yang berperan penting dalam mewujudkan dialektika sosio-psikologis masyarakat yang dituju oleh teks suci dengan bertumpu pada kewibawaan ilahi tersebut (Yaqin, 2017, hal. 27).

Ragam situasi dan kondisi yang menyertai penafsiran ini menjadi sebab yang melatari pergeseran paradigma dalam memandang substansi dari tafsir. Di masa-masa awal Islam, paradigma yang terkonstruksi adalah paradigma teosentris-eskatologis. Yaitu satu paradigma yang menjadikan teks suci memusat pada Tuhan (teosentris): konversasi sepenuhnya tentang Tuhan dan membela Tuhan. Transendensi Tuhan menjadi konversasi yang kian ekstensif dan manusia diminta mengabdikan sepenuhnya kepada-Nya. Paradigma ini kemudian menandai munculnya era formasi nalar mitis, yaitu satu era di mana mereka menyerahkan otoritas sepenuhnya kepada Nabi sebagai pemegang otoritas suci wahyu Tuhan. Peran akal dikesampingkan, seseorang tidak hanya dilarang menggunakan

peran akalinya tetapi juga harus berhadapan dengan ‘ancaman’ (Wijaya, 2011, hal. 209).

Saat *firqâh*, mazahab, dan aliran keagamaan mulai menjadi pemegang otoritas keagamaan, tafsir tidak lagi bersifat teologis yang secara *genuine* digunakan untuk menggali pesan-pesan Tuhan demi membela Tuhan. Tetapi ia justru dikonstruksi untuk melegitimasi dan menjustifikasi aliran keagamaannya (Wijaya, 2011, hal. 210). Pada masa ini tafsir memasuki wilayah era afirmatif yang *stressing point*-nya terletak pada penggunaan nalar ‘ideologis’ (Mustaqim, 2008). Hingga datanglah era modern yang ditandai dengan gugatan Muhammad Abduh terhadap eksistensi tafsir yang bercorak ideologis tersebut. Abduh hadir dengan menggunakan nalar rasional.

Menurut pandangan antroposentris-transformatif bahwa kecenderungan model tafsir tersebut tidak lagi memadai untuk menjawab pelbagai persoalan kontemporer. Ini karena problematika yang ada pada era sekarang tidaklah berpusat pada permasalahan tentang ketuhanan (teosentris) sebagaimana dialami para mufassir era formatif dan era afirmatif yang cenderung tekstualis. Saat ini yang dihadapi justru tentang permasalahan kemanusiaan (*humanity*): hak asasi manusia, kemiskinan, keadilan, (*justice*) kesetaraan (egalitarian) dan lain-lain. Atas dasar ini, para penganut paham ini kemudian membuat *new paradigm* (paradigma baru) yang disebut dengan paradigma Islam antroposentris-transformatif guna mencari format baru tafsir Al-Qur'an yang dianggap mampu menyelesaikan permasalahan kemanusiaan. Paradigma ini berangkat dari satu pemahaman bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang bersumber dari Tuhan untuk membela kepentingan manusia (Wijaya, hal. 212).

Dengan demikian, entitas Al-Qur'an sebagai pembela manusia mestilah harus dilihat dari konteks problematika yang dihadapi oleh manusia saat itu. Hal inilah kemudian yang menjadikan para pengkaji kontemporer melihat permasalahan ini dari lensa ‘kritis. Mereka mulai berupaya

merekonstruksi pemaknaan-pemaknaan yang—dalam pandangan mereka— ‘janggal’ dan tidak ‘adil.’ Maka tahapan kritisme itu pun mulai dilakukan dengan telaah kepentingan ideologis yang tersemat dibalik teks, baik teks tafsir maupun teks primer (*mushaf utsmani*) untuk menemukan makna yang semestinya bagi kepentingan manusia sekarang ini (Mustaqim, hal. 212).

Jika berkaca dari data sejarah, sejatinya ditemukan bahwa jejak-jejak paradigmatis tafsir Al-Qur'an itu mengalami pergeseran yang cukup signifikan. Bahwasanya Al-Qur'an yang diyakini sebagai *problem solving* tidak boleh didekati dalam satu lensa saja. Sebaliknya, ia butuh instrumen-instrumen lainnya untuk menemukan pemaknaan yang *acceptable* dan sesuai berdasarkan kebutuhan zaman.

5. Korelasi Penafsiran Al-Qur'an dengan Sikap Keberagamaan

Al-Qur'an dan Sunnah Nabi adalah dua sumber asasi bagi umat Islam. Eksistensi dua sumber ini menjadi *marâji'* (refrensi) utama terhadap segala permasalahan yang ada. Bahkan Nabi SAW mengkonfirmasi kedua sumber tersebut sebagai instrumen yang menjaga seseorang dari ketersesatan. Eksistensinya sebagai instrumen yang menjaga manusia dari kesesatan tidak bisa terimplementasikan manakala Al-Qur'an tidak mampu dipahami dengan baik dan luwes. Dalam konteks ini ragam tafsir diproduksi demikian banyak oleh para ulama Islam.

Seiring perjalanan waktu, tafsir Al-Qur'an menjelma menjadi semacam ‘sakralitas baru’ yang eksistensinya menjadi kontestasi di tengah sosial-kemasyarakatan. Bahkan, tidak jarang upaya politisasi ikut serta menyertai penafsiran-penafsiran yang ada. (Ignaz Goldzhier, 2014. Hal. 11).

Dalam konteks ‘sakralitas baru’ yang disandangnya, eksistensi tafsir diletakkan dalam hierarkis tertinggi mengingat posisinya sebagai penjabaran dari kalam Tuhan. Dalam hal ini keberadaan Qur'an dan hadits menjadi dua referensi asasi yang sudah tidak

dipolemikkan lagi kevalidan dan kebasahannya sebagai *problem solving* yang mesti dirujuk pertama-tama. Di sinilah kemudian, interpretasi dua sumber ini menjadi sangat penting. Hanya saja suguhan tafsir yang penuh dengan muatan latar belakang kepentingan seringkali harus mereduksi entitas nash (teks) tersebut: semisal pola penafsiran yang hanya berorientasi pada dimensi “teks” kemudian bermetamorfosis pada pola “*tatbiq asy-syari'ah*” (peng-implimentasi-an) tanpa mengindahkan realitas sosio-kultural yang ada. pola pemikiran semacam inilah yang kemudian disinyalir bisa berimplikasi pada paham dan gerakan fundamentalisme-revivalis yang cenderung reaksioner dan revolusioner dalam menghadapi perkembangan realitas zaman (U. Syarifuddin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, h.37). Selain itu karakteristik Al-Qur'an yang bersifat ensiklopedis dan *interpretable* memudahkan seseorang atau kelompok untuk melakukan justifikasi terhadap pandangan-pandangannya (Fahrudin Faiz, Yogyakarta:Kalimedia, cet.1, 2015, h.142). Dari upaya-upaya penafsiran ini kemudian seseorang atau kelompok tertentu berupaya untuk mendemonstrasikan pemahamannya terhadap Al-Qur'an kemudian dijadikan sebagai *basic* ideologinya. Upaya ini kemudian menghadirkan '*truth claim*' yang menjadi di antara sebab aski 'saling menyesatkan' satu sama lain.

Al-Qur'an seluruh umat Islam adalah sama. Titik perbedaannya terletak pada pemahaman terhadapnya. Sebagaimana sebelum ini sudah dinyatakan bahwa pergumulan terhadap Al-Qur'an melibatkan banyak hal, dan semuanya memberikan andil atas keragaman pemahaman terhadap Al-Qur'an. Amin al-Khulli menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah kitab Bahasa Arab teragung yang dipengaruhi oleh unsur sastra. Ini sebabnya Al-Qur'an bisa didekati dengan pendekatan sastra, dan siapapun bisa mendekatinya dengan metode tersebut selama dia memiliki kapabilitas tanpa melihat *background* agamanya terlebih dahulu (al-Khûli, 1995, hal. 230). Begitupun halnya

dengan kondisi sosial-politik. Syaikh Nawawi Al-Bantani, misalnya, dalam Marâh Labid, ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tak pelak ia dipengaruhi oleh kondisi tanah airnya yang saat itu tengah dijajah oleh Belanda. Begitupun dengan Sayyid Qutb dalam *fi dzilal Al-Qur'an* seringkali dianggap sebagai representasi penulisnya yang saat itu hidup dalam perjuangan melawan penjajah Barat. Sekali lagi, semua ini memberi pengertian bahwa ketika memasuki wilayah tafsir, pemahaman seorang mufassir amat dipengaruhi oleh banyak aspek yang melingkupinya (Umar, 2014, hal. 7).

Mankala suatu penafsiran kemudian bertransformasi masuk dalam wilayah 'ideologisasi', secara tidak langsung itu akan menciptakan 'absolutisme'. Ideologisasi absolut ini akan mempengaruhi sikap keberagamaan seseorang. Apabila religiusitas berhenti pada absolutisme mekanik semacam ini, itu akan menguatkan sikap-sikap fundamentalistik dalam sikap beragamanya. Religiusitas 'hitam-putih' atau '*either-or*' sepintas mendemonstrasikan kesetiaan kepada asas-asas fundamen agama. Namun yang terjadi justru sebaliknya, yaitu penolakan terhadap perlunya proses sublimasi pada tahap aplikasi ajaran-ajaran agama dalam konteks kontemporer; suatu konteks sosial yang sudah teramat jauh beranjak dari kondisi sosio-kultural pada saat pertama kali teks diturunkan (Yaqin, hal. 30).

Dalam konteks ke-Indonesiaan, interpretasi teks yang sudah diideologisai ini semakin masif terjadi seiring dengan masuknya Islam-Transnasional, diantaranya adalah: kelompok Wahabi, Ikhwan al-Muslimin (IM) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Islam Transnasional adalah gerakan Islam yang berideologi formalis dan skriptualis yang bersumber dari timur tengah yang menghendaki wajah Islam secara tunggal, dengan upaya “mempurifikasi” agama ini dari berbagai sentuhan tradisi dan peradaban, utamanya peradaban yang dinilai sebagai produk Barat. Hal ini disebabkan karakter formalisme keberagamaan mereka

diterjemahkan dalam bentuk gerakan yang bersifat purifikatif-fundamentalis (Rohmanu, 2019, hal. 42).

Oleh karenanya, relasi-hubungan antara teks di satu sisi dengan satu penafsiran di sisi lain, menjadi satu hal yang menghegemoni sikap keberagamaan seseorang.

6. Potret Tekstualitas Tafsir dalam Ragam Sikap Keberagamaan di Indonesia

Di Indonesia, penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan tekstual-literal (harfiyah) ini marak terjadi. Dari serangkaian kelompok—organisasi dan lembaga keagamaan lainnya seringkali mendasarkan pemahamannya berdasarkan literatur tekstual tanpa mengindahkan konteks yang ada. Misalnya, pemahaman kelompok LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia) terhadap hadits Nabi Muhammad لا اسلام الا بالجماعة (tidak ada Islam kecuali dengan jamaah) (Smarkandi, 2013, hal. 151). *Stressing point* mereka pada hadits ini tertuju pada kata 'jamaah' yang dalam pemahaman mereka di-eksklusifkan maknanya dengan orang yang berbaiat dengan Islam dengan hujjah Al-Qur'an dan hadits dengan sanad *manqūl* sebagaimana mereka miliki. Sehingga sebagai konsekuensi dari pemahaman ini, mereka yang tidak memiliki kriteria 'jamaah' ini masuk dalam kriteria "la islāma", dinegasikan atas Islam. Dalam artian, karena mereka tidak tergolong dalam kriteria 'jamaah', maka mereka dihukumi kafir. Dalam konsep mereka kafir adalah na'jis sebagaimana firman Allah yang dijadikan legitimasi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا
يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ
عَيْلَةً فَسَوْفَ يُعِينِكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ
عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis, maka janganlah mereka mendekati Masjidilharam sesudah tahun ini.*

Dan jika kamu khawatir menjadi miskin, maka Allah nanti akan memberimu kekayaan kepadamu dari karunia-Nya, jika Dia menghendaki. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana (QS. At-Taubah: 28)

Demikian halnya satu kelompok yang pada awalnya merupakan partai politik (HTI) (Nashir, 2013, hal. 403). yang menghendaki khilafah Islamiyah (*unitariat khilafah*) dengan menjadikan negara-negara Arab dan kebudayaannya sebagai pusat (*centre*). Sebaliknya negara di luar Arab (non Arab) melakukan apropriasi dengan *centrum* (pusat). Golongan HTI ini pun melandaskan ideologi mereka dengan dalil-dalil Al-Qur'an semisal, QS. Al-Nisa' [4]:59; QS. Al-Maidah [5]:44,48,49. Dalam keyakinan HT, merujuk pada wahyu (ayat) yang turun terakhir kepada Nabi (QS. Al-Maidah [5]:3, penerapan syariat melekat dengan akidah, yaitu suatu sistem fundamental dan asai yang melekat dalam ajaran Islam dan kehidupan Muslim. Landasan fundamental (akidah) ini mengharuskan setiap Muslim untuk menjalankan ajaran-ajaran agamanya secara total dan komprehensif sebagaimana terungkap di dalam QS. Al-Baqarah [2]:85. Atas dasar ini kemudian, haram hukumnya menjalankan sebagian hukum Islam dan mengabaikan sebagian yang lainnya (Nashir, 2013, hal. 413).

Lebih dari itu entitas 'tekstualitas' tafsir dan bagaimana relasinya dengan wajah keberagamaan di Indoensia tidak hanya ditampilkan oleh kalangan LDII ataupun HTI. Bahkan sebelum Indonesia merdeka, benih-benih tekstualis sudah diperkenalkan saat mengkonstruksi kerangka cita-cita di dalam menegakkan Negara Islam Indonesia [NII]; dan juga, tekstualitas dalam penafsiran ini pun didapatkan dari serangkaian aktivitas sekelompok orang yang memilih jalan 'jihad' sebagai pergerakannya.

E. KESIMPULAN

Keragaman terhadap pemaknaan atau tafsir terhadap Al-Qur'an adalah sesuatu yang niscaya. Kita tidak bisa menseragamkan hasil

bacaan kita terhadap Al-Qur'an meskipun pada faktanya yang kita baca seragam, sama. Dalam konteks ini, yang memiliki pendekatan tekstual dalam memaknai Al-Qur'an sah-sah saja; demikian juga yang memahaminya dengan 'kontekstual'. Yang tidak boleh adalah menjadikan satu pendekatan itu sebagai satu-satunya cara yang benar dan otentik. Itulah yang berbahaya. Pembeneran sepihak yang disertai dengan penafian terhadap entitas lainnya kerap kali membawa kepada sikap ekstrim. Namun meski demikian, untuk mendapatkan keutuhan makna terhadap makna Al-Qur'an, alangkah lebih baiknya jika pendekatan tekstual dan kontekstual bisa disintesis untuk mendapatkan makna yang lebih paripurna.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. (2012). *Membaca Al-Qur'an bersama Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKIS, Cet.I.
- Abdurrahman, Asjmun. (2018). *Memahami Makna Tekstual, Kontekstual dan Liberal Koreksi Pemahaman atas loncatan Pemikiran*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, Cet.II.
- Abu Muhammad abdillah bin al-Fadhl bin bahwam bin abd shamad al-Darimi, al-Tamimi al-Smarkandi. (2013). *Musnad al-Darimi ,bab al-Amal fi al-'ilmi wa husnu al-Niyyati fih*, juz 1(Beirut: Dar al-Basyair, Cet. I.
- Affani, Syukron. (2019). *Tafsir Al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya*, (Jakarta:kencana, Cet.I.
- Affani, Syukron. (2019). *Tafsir Al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Prenadamedia Group, Cet.I.
- Agus Sb. (2014). *Darurat terorisme, kebijakan pencegahan, perlindungan dan Deradikalisasi*, Jakarta: Daulat Press, Cet.I.
- al-'Asqolani, Ahmad bin 'Ali bin Hajar. (2007). *Fath al-bâri syarh sahih al-bukhari*, juz 1, Syirkatul Quds, li an-Nasyr wa at-tauzi'.
- al-Bukhari, (t.th). Abi Abdillah bin ismail. *Sohih al-Bukhari*, Kairo: al-Quddus lin nasyr wa tawzi'.
- al-Bukhâri, Abi Abdillah Muhammad bin Ismail. (2014). *Shahih al-Bukhâri, kitâbu salâti al-khaûf, bâbu shalâti at-thâlib wa al-matlûb râ kiban wa imâ'an*, Syirkat al-Quds li al-Nasyr wa al-Tauzi',Cet.I.
- al-Ghazali, Abu Hamid. (2011). *Qounun at-ta'wil dalam Majmû'ah Rasâil Al-Imâm Al-Ghazali*, Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, Cet.V.
- al-Khâlidî, Sholâh 'Abdul Fattâh. (2012). *Ta'rîf al-Dârisîn bi Manâhi al-Mufasssirin*, Damskus:Dâr al-Qolam, Cet,V.
- al-Khûlî, Amin. (1995). *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâgha, wa al-Tafsir wa al-Adab*, Kairo:al-Hay'a al-Misriyyah al-Amma li al-Kitâb.
- al-Maliki al-Hasani, As-Sayyid Muhammad bin 'Alawi. *manhaj al-Salaf fî fahmi al-nusûs baina al-nadhariyyah wa al-tathbiq*, Dar-al-shofwah.
- Al-Suyuthi. (2018). *Tarikh al-Khulafa'*, Kairo: Dar al-Hadits.
- Al-Utsaimin, Muhammad Shalih. (2014). *Muqoddimah tafsir li syaikh al-Islam ibn Taimiyah*, terj. Solihin, Jakarta:Al-Kautsar, Cet.I.

- Andri, Sofia Rosdanila. (2014, April)". Argumen penafsiran teksutalis versus teksstualis tentang kepemimpinan perempuan, *Refleksi*, (Vol. 13).
- Ba'asyir, Abu Bakar. (2013). *Buku II Tadzkiroh peringatan dan nasehat karena Allah*, Jakarta: JAT Media Center, Cet.II.
- Badruzaman, Abad. (2018). *Dialektika Langit dan Bumi Mengkaji Historisitas Al-Qur'an melalui Studi Ayat-Ayat Makki-Madani dan Asbab al-Nuzul*, Bandung:Mizan, Cet.I.
- Baharun, Mohammad. (2012). *Islam Idealitas Islam Realitas*, Depok:Gema Insani, Cet.I.
- Burhanuddin, Mamat. S. (2020). *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. I.
- Channa Aw, Liliek. (2011, Desember)". Dalam Memahami Makna Hadis Secara Tekstual dan Kontekstual, *Jurnal Ulumuna*, (Vol.15 No.2).
- Data wawancara imam samudera tentang istilah perbedaan kafir harbi dan zimmi dalam Youtube: <https://youtu.be/7REnwgOZnpE> pada hari Sabtu, 01 Februari 2020 pukul 14.02 WIB.
- English Dicitonarry*, (2004). Scotland:Geddes and Grosset.
- Faiz, Fahrudin. (2015). *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta:Kalimedia, Cet.I.
- Hans Webr. (1976). *A Dictionary Of Written Arabic*, New York:Munster.
- Hasan, Abdul Wahid et.al. (2017). *Studi Islam Kontemporer Perspektif Insider/outsider*, Jogjakarta: Crisod, Cet. I.
- Hasbillah, Ahmad 'Ubaydi. (2018). *Nalar Tekstual Ahli Hadis Akar Formula Kultur Moderat Berbasis Tekstualisme*, Jakarta: Maktabah Dar-as-Sunnah, Cet. I.
- Herlambang, Saifuddin dan Budi Juliandi. (2016 Januari-Juni)". Menggugat Tafsir Tekstual, *Jurnal a-Tibyan* (Vol. 1 No. 1).
- Hilmy, Masdar. (2018). dalam kata pengantar *Dari Membela Tuhan ke Membela Manusia*, Bandung: Mizan, Cet. 1.
- Ignaz Goldzhier, (2014). *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta:Elsaq Press, Cet.VII.
- Imam Taufiq. (2016). *Al-Qur'an Bukan Kitab Teror Membangun Peradaban Berbasis Al-Qur'an*, Bandung: Bentang, Cet.1.
- Irsyadunnas. (2014). *Hermenutika Feminisme dalam Pemikiran Tokoh Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Kaukaba, Cet.I.
- Iskandar. (2013). *Metodologi Penelitian Pendidikan dan Social*, Jakarta: Referensi.
- Kadir, Faqihuddin Abdul. (2019). *Qirâ'ah Mubâdalah Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: Ircisod, Cet.I.
- Khaeruman, Badri. (2004). *Memahami Pesan Al-Qur'an Kajian Tekstual dan*

- Kontekstual*, Bandung: Pustaka Setia, Cet.I.
- Mujahidin, Anwar. (2011, Juli-Desember)". Pengaruh fundamentalis dalam Tafsir Al-Qur'an terhadap hubungan sosial dan kemanusiaan (studi Pesantren salafi di Lampung), *Jurnal Al-Adyan*, (Vol 6, No.2).
- Mustaqim, Abdul. (2008). *Pergeseran Epistemologi Al-Qur'an*, Yogyakarta:Pustaka Pelajar, Cet.1.
- Mustaqim, Abdul. (2013). Deradikalisasi Penafsiran Al-Qur'an dalam konteks keindonesiaan yang multikultur, *Jurnal Suhuf*, (Vol. 6, N0.2).
- Mustaqim, Abdul. (2016). *Dinamika Sejarah tafsir Al-Qur'an Studi Aliran-aliran Tafsir dari Priode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press, Cet. II.
- Mustaqim, Abdul. (2016). *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Priode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta:Idea Pres, Cet.II.
- Muzakkar, Abdul Qahar. (2015). *Konsepsi Negara Demokrasi Indonesia kritik katas pemikiran politik presiden Soekarno*, Bandung: Sega Arsy, Cet.IV.
- Nashir, Haedar. (2013). *Islam Syariat Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, (Bandung: Mizan Ma'arif Institute, Cet. I.
- Nashir, Haedar. (2017). *Moderasi Sebagai Jalan Ketiga*, pengantar dalam buku *Jihad, Khilafah dan Terorisme*, Bandung: Mizan, Cet.1.
- Nasution, Harun. (2008). *Teologi Islam ALiran-ALiran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press.
- Nasution, Harun. (2016). *Islam ditinjau dari berbagai aspeknya*, Jakarta: UI Press, Jilid II.
- Noer, Hasan M. (2005). Catatan Editor dalam buku Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta:Penamadani.
- Pusat Studi Al-Qur'an bekerjasama dengan Kemenag. (2018). *Damai Bersama Al-Qur'an Meluruskan kesalah pahaman seputar konsep perang dan Jihad dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: Lajnah Pentasiihan Mushaf Al-Qur'an, Cet.I.
- Qardhawy, Yusuf. (2006). *Dirasah Fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah*, Kairo: Dar al-Syuruq, Cet.I.
- Ridwan, Nur Kalik. (2020). *Kajian Kritis dan Komprehensif Sejarah Lengkap Wahabi, Perjalanan Panjang Sejarah, Doktrin, Amaliah, dan Pergulatannya*, Yogyakarta:Ircisod, Cet.I.
- Riyadi, Hendar. (2005). *Tafsir Emansipatoris Arah Baru Studi Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, Cet.I.
- Rohmanu, Abid. (2019). *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, Yogyakarta:Ircisod, Cet, I.

- Saed, Abdulah. (2016). *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*. terj. *reading the Quran in the twenty-first century*, Bandung: Mizan, Cet.I.
- Saed, Abdullah. (2016). *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, Bandung:Mizan, Cet.I.
- Sahidah, Ahmad. (2018). *God, Man, and Nature, Perspektif Toshihiko Izutsu tentang Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: Ircisod, Cet.I.
- Salim, Fahmi. (2015). *Tafsir Sesat 58 Essai Kritis Wacana Islam di Indonesia*, Depok:Gema Insani, Cet.II.
- Shâlih, Abdur Qâdir Muhammad. (2003). *At-Tafsîr wa al-mufasssîrîn fî asrîl hadîts*, Lebanon:Dar al-Ma'rîfah, Cet.I.
- Solahuddin, M. (2016, Desember)". Pendekatan Tekstual dan Konteks tual dalam Penafsiran Al-Qur'an, al-Bayan: *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1, 2, 117.
- Syafrudin, H.U. (2017). *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet.II.
- Syamsuddin, Sahiron. (2017). *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, Cet.II.
- Syarifuddin, H. U. (2017). *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual, Usaha Memaknai Kembali al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet.II.
- Tylor, Ralp. (1965). *Webster's World University Dictionary*, (Washinton,DC: Publisher Company INC.
- Ulinnuha, Muhammad. (2015). *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, Jakarta: Azzamedia, Cet. 1.
- Umar, Nasaruddin. (2014). *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadits*, Jakarta:Quanta.
- Whittingham, Martin. (2007). *Al-Ghazali and The Qur'an One Book Many Meanings*, London: Routledge.
- Wijaya, Aksin. (2014). *Satu Islam Ragam Epistimologi Dari Epistimologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, Yogyakarta:Pustaka Pelajar, Cet. 1.
- _____ (2017). *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rushd Kritik Ideologis-Hermenutis*, Yogyakarta: Kalimedia, cet.1
- _____ (2018). *Dari Membela Tuhan Ke Membela Manusia Kritik Atas Nalar Agamisasi Kekerasan*, Bandung: Mizan, Cet. 1.
- Yaqin, Haqqul. (2017). *Agama dan Kekerasan dalam Transisi Demokrasi di Inonesia*, (Yogyakarta:Kalimedia, Cet.I.
- Zaini, Nur. (2017). *Hermeneutika Khaleed Abou El-Fadhl, dalam buku Studi Islam Kontemporer Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta:Ircisod, Cet.I