

KONTRIBUSI DAN KRITIK TAFSIR KONTEMPORER

Hadi Mutamam

Sekolah Tinggi Negeri (STAIN) Samarinda
Jl. KH. Abu Hasan No 33 KALTIM Samarinda
E-mail: hadhie_tamam@gmail.com

Abstract;

The emergence of contemporary interpretation methods of the Qur'an is triggered by, among others, concerns about the output when the interpretation is conducted textually, without taking into account the situation and background of a verse revelation as important historical data. A contemporary interpretation method is the technique of Qur'anic interpretation which places existing humanity issues as its spirit of explication. The current article implements a historical approach with a discourse critical method (content analysis). This contemporary interpretation method, which is a continuation of the modern exegesis, has a relatively long historical root. The history of modern interpretation stems from the emergence of Islamic modernization, which was itself prompted by modernization and renaissance emerging in the West. Modernization of interpretation arises as a result of dissatisfaction on the part of modern commentators upon the works of earlier commentators. The modern commentators argue that the product of earlier commentators do not touch the actual problems of people. Thus, the essence of the modernization of interpretation is criticism of classical interpretations.

Keywords;

Tafsir al-Qur'an, Contemporary, Modernization, Social Reality

Abstrak;

Kemunculan metode tafsir kontemporer diantaranya dipicu oleh kekhawatiran yang akan ditimbulkan ketika penafsiran al-Qur'an dilakukan secara tekstual, dengan mengabaikan situasi dan latarbelakang turunya suatu ayat sebagai data sejarah yang penting. Metode tafsir kontemporer adalah, metode penafsiran al-Qur'an yang menjadikan problem kemanusiaan yang ada sebagai semangat penafsirannya. Pendekatan yang akan digunakan dalam artikel ini adalah pendekatan historis dengan metode kritik wacana (*content analysis*). Tafsir kontemporer yang merupakan kelanjutan dari tafsir modern mempunyai akar sejarah yang cukup panjang. Sejarah tafsir modern bermula dari kemunculan modernisasi Islam. Modernisasi Islam pun ternyata tidak ada begitu saja. Ia juga dipicu oleh modernisasi dan *renaissance* yang muncul di Barat. Modernisasi tafsir muncul karena masalah ketidakpuasan para mufassir modern terhadap karya-karya mufassir sebelumnya. Para mufassir modern ini berpendapat bahwa karya-karya mufassir sebelumnya tidak menyentuh permasalahan-permasalahan umat. Jadi, inti modernisasi tafsir itu kritik terhadap tafsir-tafsir klasik.

Kata Kunci

Tafsir al-Qur'an - Kontemporer - Modernisasi - Realitas Sosial

I. Pendahuluan

Sebagai wahyu Allah, al-Qur'an merupakan petunjuk dalam bahasa simbol dan berisikan pesan-pesan yang bersifat universal, absolut dan mutlak kebenarannya. Al-Qur'an diturunkan sebagai bentuk dialektika dan respons terhadap kondisi dan situasi sosial, politik dan religius bangsa Arab pada masa itu,¹ hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak turun dalam ruang dan waktu kosong tanpa konteks.

Nabi Muhammad saw. bukan hanya sebagai penerima pertama al-Qur'an, tetapi juga sebagai penafsir pertama dimana kondisi dan situasi realitasnya telah jauh berbeda dengan realitas sekarang. Berdasarkan pemahaman tersebut maka adalah sebuah keniscayaan bahwa al-Qur'an selalu dapat diinterpretasikan sesuai dengan tuntutan zaman. Dalam perjalanan sejarah, proses pemahaman terhadap al-Qur'an (*tafsir*), selain sebagai produk juga sebagai proses dimana antara teks, penafsir dan realitas selalu berhubungan. Hal ini dapat dilihat dari metode, corak, karakteristik dan kecenderungan produk tafsir yang selalu berkembang.

Kemunculan metode tafsir kontemporer diantaranya dipicu oleh kekhawatiran yang akan ditimbulkan ketika penafsiran al-Qur'an dilakukan secara tekstual, dengan mengabaikan situasi dan latarbelakang turunnya suatu ayat sebagai data sejarah yang penting. Metode tafsir kontemporer adalah, metode penafsiran al-Qur'an yang menjadikan problem kemanusiaan yang ada sebagai semangat penafsirannya. Persoalan yang muncul dihadapan dikaji dan dianalisis dengan berbagai pendekatan yang sesuai dengan problem yang sedang dihadapinya serta sebab-sebab yang melatar belakanginya.

II. Periodisasi Tafsir Al-Qur`An

Secara global, ada beberapa periodisasi penafsiran al-Qur'an yang dikemukakan oleh para ahli tafsir al-Qur'an. Masing-masing para ahli mempunyai bidikan yang berbeda dalam pembagian periodisasi penafsiran al-Qur'an. Ada yang membagi periodisasi penafsiran berdasarkan kronologi waktu, kodifikasi, corak, dan model penafsiran.

Syekh Ahmad Musthafa al-Maraghi² membagi fase periode penafsiran al-Qur'an menjadi tujuh tahapan: (1) tafsir masa sahabat, (2) tafsir masa *tabi'in*, (3) tafsir masa penghimpunan pendapat para sahabat dan *tabi'in*, (4) tafsir generasi Ibn Jarir al-Thabari, dan kawan-kawannya yang mulai melakukan penulisan penafsirannya, (5) tafsir generasi mufassir yang sumber penafsirannya mengabaikan penyebutan rangkaian periwayatan (*sanad*), (6) tafsir masa kemajuan peradaban dan kebudayaan Islam, dan (7) tafsir masa penulisan, transliterasi, dan penerjemahan al-Qur'an ke dalam berbagai bahasa asing.³

Sementara, Muhammad Husayn al-Dzahabi memilah fase tafsir ke dalam tiga periode (*marhalah*): fase Nabi Muhammad saw. dan sahabatnya, fase *tabi'in*, dan fase pembukuan tafsir.⁴

Hasbi ash-Shiddieqy⁵ membagi tafsir menjadi delapan periode, yaitu tafsir (1) abad kesatu dan kedua hijriyah (dua abad dijadikan menjadi satu periode), (2) abad ketiga hijriyah, (3) abad keempat hijriyah, (4) abad kelima dan keenam hijriyah (dua abad disatukan menjadi satu periode), (5) abad ketujuh dan kedelapan hijriyah (dua abad dijadikan menjadi satu periode), (6) abad kesembilan dan kesepuluh (dua abad disatukan menjadi satu periode), (7) abad kesebelas, kedua belas, dan ketiga belas, (tiga abad disatukan menjadi satu periode), dan (8) abad keempat belas.⁶

Selanjutnya, M. Quraish Shihab membagi periode tafsir menjadi dua. Periode pertama adalah masa Nabi, sahabat, dan *tabi'in*. Periode ini berakhir sampai berakhirnya masa *tabi'in*, yaitu sekitar tahun 150 H. Periode pertama ini terkenal dengan corak tafsir *bi al-Ma'tsur*. Periode kedua adalah dari tahun 150 H sampai sekarang (abad keempat belas hijriyah). Periode kedua ini adalah periode perkembangan tafsir *bi al-Ra'yu* dengan enam corak penafsiran, yaitu corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fikih atau hukum, corak tasawuf, dan corak sastra budaya kemasyarakatan.⁷

Paradigma penafsiran klasik dan kontemporer, masing-masing mempunyai titik tekan yang berbeda. Paradigma penafsiran klasik dibangun atas dasar penafsiran yang bersifat *retrospektif, tekstual, dan al-'ibrah bi umum al-lafzh la bi khusus al-sabab*. Sedangkan paradigma penafsiran kontemporer dibangun atas dasar penafsiran yang bersifat *prospektif, kontekstual, dan "al-ibrah bi maqashid shari'ah"*, antara keduanya tidak luput dari keunggulan dan kelemahan.

Munculnya keunggulan dan kelemahan, tidak bisa dilepas dari keadaan *sosio-historis* (keadaan masyarakat), dan peradaban yang menyertainya. Tidak bisa dianggap salah, manakala mufassir klasik menaruh perhatian yang besar dari sudut keindahan bahasa al-Qur'an dalam karya tafsirnya, sebab pada saat itu, perkembangan peradaban, dan perhatian umat lebih banyak tertuju pada perkembangan bahasa. Sementara masyarakat saat ini (kontemporer), karena peradaban dan masalah yang ingin diketahui dari al-Qur'an, tidak hanya dari keindahan bahasanya, dan tidak hanya untuk mengukuhkan mazhab yang dianutnya, maka penafsirannya cenderung memosisikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup

1. Tafsir Periode Klasik

Hingga kini, kegiatan penafsiran terhadap al-Qur'an telah melewati proses sejarah yang amat panjang yang dimulai sejak Nabi masih hidup. Untuk menggambarkan bagaimana awal pertumbuhan tafsir al-Qur'an, di bawah ini akan dipaparkan beberapa poin pembahasan sebagai berikut:

a). Otoritas Nabi dalam Memahami al-Qur'an

Sebagai penerima wahyu sekaligus utusan Allah swt kepada umat manusia, otoritas pemahaman Nabi terhadap wahyu (al-Qur'an) adalah mutlak dan tidak dapat disangsikan. Di dalam setiap hal dan kesempatan, termasuk apabila Nabi mengalami kesulitan dalam menangkap pesan al-Qur'an, beliau senantiasa dapat langsung berkomunikasi dan menanyakannya kepada Allah. Dalam hal ini, Nabi merupakan nara sumber utama bagi para sahabatnya saat itu di dalam upaya mereka memahami makna-makna al-Qur'an. Dalam konteks ini pula, Nabi mendapatkan otoritas langsung dari Allah dalam hal menjaga dan menjelaskan makna al-Qur'an (*al-hifdz wal bayan*) kepada umat manusia. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an.⁸

b). Tafsir al-Qur'an Pada Masa Sahabat

Para sahabat adalah generasi pertama umat Islam yang hidup bersama-sama dengan Nabi. Dalam hal menangkap dan memahami isi al-Qur'an, mereka tidak mengalami banyak kesulitan. Karena di samping mereka adalah pengguna bahasa Arab, setiap kali mereka mengalami kesulitan dalam menangkap pesan al-Qur'an, mereka dapat langsung menanyakannya kepada Nabi.

Begitupun ketika Nabi telah wafat, meski tidak lagi dapat langsung berkomunikasi dengan Nabi, mereka dapat memperoleh penjelasan melalui riwayat dari para sahabat lain yang pernah mendapatkan penjelasan dari Nabi ketika Nabi masih hidup.⁹

Mengenai sumber yang menjadi pijakan bagi para sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an, ada 4 (empat) pedoman yang digunakan yaitu; menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, menafsirkan al-Qur'an berdasarkan Hadis Nabi, menafsirkan al-Qur'an dengan ijtihad dan menafsirkan al-Qur'an berdasarkan informasi ahli kitab.¹⁰

Adapun di antara sahabat Nabi yang dikenal ahli tafsir, sebagaimana dijelaskan as-Suyuthi, adalah: Khulafa ar-Rasyidun, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, dan Abdullah bin Zubair.¹¹

Selain itu, ulama lain menambahkan, selain sahabat-sahabat di atas, yang juga dikenal sebagai ahli tafsir adalah: Anas bin Malik, Abu Hurairah, Abdullah bin Umar, Jabir bin Abdullah, Abdullah bin Amr bin Ash, dan 'Aisyah.¹²

Pada masa ini, salah satu produk penafsiran yang berhasil direkam hingga sekarang adalah kitab tafsir yang dinisbatkan kepada Ibnu Abbas, sebagaimana dirangkum oleh Abu Thahir Muhammad bin Yakub al-Fairuzabadi as-Syafi'i di dalam kitabnya "*Tanwir al-Miqbas min Tafsiri Ibn Abbas*".

Secara garis besar, di antara karakteristik penafsiran al-Qur'an pada masa sahabat adalah sebagai berikut: 1). Penafsiran tidak dilakukan terhadap al-Qur'an secara keseluruhan, 2). Pertentangan penafsiran di kalangan sahabat sangat kecil atau sedikit, 3). Tafsir belum tersusun secara sistematis, 4). Produk-

produk penafsiran belum dikodifikasi, 5). Singkat dalam menjelaskan makna-makna lughawi dan 6). Perbedaan penafsiran tidak berimplikasi pada timbulnya macam-macam madzhab atau golongan.

c). Tafsir al-Qur`an Pada Masa Tabi`in

Tradisi penafsiran pada masa tabi`in, selain mengambil empat sumber sebagaimana yang terjadi pada masa sahabat, juga menambahkan satu sumber lagi yakni riwayat para sahabat. Yang dimaksud riwayat para sahabat di sini adalah riwayat mereka tentang penjelasan-penjelasan Nabi termasuk juga tentang ijtihad-ijtihad mereka sendiri.

Pada masa ini muncul madrasah-madrasah tafsir di Mekkah, Madinah, dan Irak. Madrasah di Mekkah diasuh oleh Ibnu Abbas, di Madinah diasuh oleh Ubay bin Ka'ab, di Irak diasuh oleh Abdullah bin Mas'ud.

Karakteristik penafsiran pada masa tabi`in adalah adanya pengaruh riwayat Israiliyat, kegiatan *talaqqi* tafsir, perbedaan penafsiran yang tajam dan munculnya berbagai aliran fikih dan teologi.

d). Masa Pengkodifikasian Tafsir

Masa pengkodifikasian (pembukuan) tafsir baru dimulai pada akhir kekuasaan Bani Umayyah hingga memasuki awal kekuasaan Bani Abbasiyah. Masa pengkodifikasian tafsir dibagi menjadi beberapa periode:

Pada periode pertama, tafsir masih menjadi bagian yang mengintegral dengan pembahasan kitab hadis, seperti karya Yazid bin Harun al-Salami (w. 117 H), periode kedua, tafsir menjadi disiplin ilmu tersendiri, sebagaimana yang dilakukan oleh Ibnu Majah (w.272 H), dan Ibnu Jarir al-Thabari (w.310 H)¹³

2. Tafsir Periode Pertengahan

Dalam peta sejarah pemikiran Islam pada umumnya dan al-Qur`an khususnya, periode pertengahan dikenal sebagai zaman keemasan ilmu pengetahuan. Periode ini ditandai dengan berkembangnya berbagai diskusi di segala cabang ilmu pengetahuan, baik yang merupakan cabang pengetahuan asli umat Islam maupun cabang-cabang ilmu pengetahuan yang bahan-bahan dan sumbernya diadopsi dari dunia luar. Perhatian resmi dari pemerintah dalam hal ini menjadi stimulus yang sangat signifikan.

Di antara disiplin ilmu yang berkembang pada masa ini adalah ilmu kalam, filsafat atau logika Yunani, ilmu fikih dan ilmu hadis, dan sufistik. Satu hal yang penting dicatat dalam hal ini adalah dampak psikologis dari ketegangan antar disiplin ilmu tersebut di kalangan peminat masing-masing yang berusaha untuk meraih dukungan masyarakat maupun pemerintah melalui klaim kebenaran dan menunjukkan kebenaran pihaknya dengan mencari justifikasi dari al-Qur`an. Inilah "embrio" dari tafsir zaman pertengahan yang sarat dengan "kepentingan" subyektif (*ideologis*) mufassirnya.¹⁴

Adapun karakteristik tafsir pada abad pertengahan adalah adanya gagasan asing dalam Tafsir,¹⁵ banyaknya pengulangan penjelasan dan bersifat Parsial (Atomistik).¹⁶

3. Tafsir Periode Modern/Kontemporer

Istilah modern dalam kajian tafsir akan berbeda dengan kajian dalam disiplin ilmu lain. Dalam kajian tafsir istilah modern mempunyai keterkaitan dengan periodisasi perkembangan pemikiran dalam Islam, sedangkan dalam kajian lain seperti ulum al-Hadits istilah modern lebih ditekankan pada aspek metodologi penyusunannya.¹⁷

Oleh sebab itu kemunculan pemikiran modern dalam tafsir akan merujuk karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manar sebagai pintu gerbangnya.

III. Kontribusi dan Kritik Tafsir Kontemporer

1. Tafsir al-Manar karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha

Al-Manar¹⁸ adalah salah satu kitab tafsir yang berorientasi pada sastra budaya dan kemasyarakatan (*al-adabi al-ijtima'i*) yaitu suatu corak penafsiran yang menitikberatkan penjelasan ayat al-Qur'an pada segi-segi ketelitian redaksionalnya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayatnya dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama turunnya al-Qur'an yakni membawa petunjuk dalam kehidupan kemudian merangkaikan pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia.

Dua tokoh tafsir al-Manar yaitu Muhammad Abduh,¹⁹ dan Muhammad Rasyid Ridha.²⁰ Abduh memperoleh gagasan dan ide-ide pemikiran tafsirnya dari gurunya yaitu Jamaluddin al-Afghani. Abduh menerima, mencerna dan menolah apa yang telah disampaikan oleh gurunya tersebut, hingga menghasilkan kitab tafsir yang cukup terkenal yaitu Tafsir al-Manar.

Pada dasarnya tafsir ini ingin memfungsikan tujuan utama dari kehadiran al-Qur'an, yakni sebagai petunjuk serta pemberi jalan keluar bagi problema-problema umat manusia. Karena itu ia tidak merinci hal-hal yang tidak dapat terjangkau oleh akal, khususnya dalam bidang metafisika, sebagaimana juga tidak merinci hal-hal yang tidak dibutuhkan oleh kaum muslimin dalam kaitannya dengan kebahagiaan hidup mereka di dunia dan akhirat.

Pandangan Muhammad Abduh tentang kitab tafsir dan penafsiran; 1) ia menilai kitab-kitab tafsir pada masanya dan masa-masa sebelumnya tidak lain kecuali pemaparan berbagai pendapat ulama yang saling berbeda yang pada akhirnya menjauh dari tujuan diturunkannya al-Qur'an. 2) untuk bidang penafsiran, ia menyatakan bahwa dialog al-Qur'an bukan saja di peruntukkan bagi masyarakat Arab yang tidak tahu baca tulis tetapi berlaku umum untuk setiap masa dan generasi.²¹

Jalan pikiran Muhammad Abduh itu menghasilkan dua landasan pokok menyangkut pemahaman dan penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, yaitu peranan akal dan peranan kondisi sosial. Menurutnya ada masalah keagamaan yang tidak dapat di yakini kecuali melalui pembuktian logika, ia pula mengakui bahwa ada ajaran-ajaran agama yang sukar dipahami oleh akal namun tidak bertentangan dengan akal. Wahyu harus dipahami dengan akal, tetapi ia pun menyadari keterbatasan akal dan kebutuhan manusia akan bimbingan Nabi (wahyu) khususnya dalam banyak persoalan metafisika atau dalam beberapa masalah ibadah. Secara umum ajaran agama menurutnya terbagi dalam dua bagian yaitu rinci dan umum. Untuk yang rinci adalah sekumpulan ketetapan Tuhan dan Nabi-Nya yang tidak mengalami perubahan atau perkembangan, sedangkan yang umum merupakan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah yang dapat berubah penjabaran dan perinciannya sesuai dengan kondisi sosial.²²

2. *Al-Manhaj al-Ijtima`i fi al-Tafsir* (Hermeneutika Sosial) Hassan Hanafi

Salah satu pemikir muslim kontemporer yang menggunakan metode hermeneutika dalam teori penafsiran al-Qur'an adalah Hassan Hanafi. Ia adalah doktor bidang filsafat di Universitas Kairo Republik Arab Mesir yang menyelesaikan studi dan mendapatkan gelar doktornya dari Universitas Sorbon Paris. Dalam pemikirannya mengenai konsep hermeneutika al-Qur'an, Hassan Hanafi dapat disejajarkan dengan tokoh pemikir Islam yang lain seperti Mohammed Arkoun, Abid al-Jabiry, Nashr Hamid Abu Zayd, Fazlurrahman dan lain-lain.

Hanafi menawarkan pendekatan sosial dalam menafsirkan al-Qur'an (*al-manhaj al-ijtima`i fi at-tafsir*). Dengan metode tafsir al-Qur'an seperti ini, menurut Hanafi, seorang mufassir yang ingin mendekati makna al-Qur'an tidak saja mendeduksi makna dari teks, tapi sebaliknya, dapat juga menginduksi makna dari realitas kedalam teks. Seorang mufassir bukan hanya menerima, tapi memberi makna. Ia menerima makna dan meletakkannya dalam struktur rasional dan nyata.²³ Teori penafsiran seperti ini bertentangan dengan konsep penafsiran yang telah mapan dan disepakati para ulama terdahulu, yaitu realita mendeduksi makna dari teks.²⁴

Berangkat dari ketidakpuasan Hanafi terhadap hasil interpretasi dari tafsir klasik, maka Hanafi melakukan kritik terhadap teori tafsir klasik yang telah dibangun oleh ulama tafsir. Menurut Hanafi, tafsir klasik tidak memiliki teori solid yang memiliki prinsip-prinsip yang teruji dan terseleksi, sebab tafsir klasik tidak melampaui fase *syarah* (komentar), *tafsil* (detailisasi), *tikrar* (pengulangan) dan penjelasan tentang apa yang sedikit banyak tidak dibutuhkannya. Disisi lain ia mengabaikan kehidupan, problem, beban dan kebutuhan manusia. Sebagai akibatnya, teks keagamaan berkuat pada dirinya

sendiri, karena berlandaskan pada makna-maknanya dari jangkauan dalam makna awal ayat.²⁵

Hanafi menggunakan hermeneutika sebagai alternatif metode interpretasi teks atas kritiknya pada metode tafsir klasik. Hanafi juga memperluas cakupan hermeneutika, dari sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, menjadi ilmu yang menjelaskan tentang penerimaan wahyu sejak tingkat perkataan hingga tingkat dunia.²⁶

Melihat berbagai kekurangan dan kelemahan didalam tafsir klasik, Hanafi menawarkan teori penafsiran yang baru dalam menafsirkan al-Qur'an yang ia rumuskan melalui pendekatan sosial, Hanafi menyebut teori penafsiran ini dengan "hermeneutika sosial" (*al-manhaj al-ijtima'i fi at-tafsir*) atau lebih tepatnya metode tafsir tematik (*at-tafsir al-maudhu'i*). Dengan hermeneutika al-Qur'an seperti ini, menurut Hanafi, seorang *mufassir* yang ingin mendekati makna al-Qur'an tidak saja mendeduksi makna dari teks, tapi sebaliknya, dapat juga menginduksi makna dari realitas kedalam teks.²⁷

Menafsirkan dalam pandangan Hanafi berarti mencari sesuatu, fokus dari objek. menafsirkan adalah menemukan sesuatu yang baru antara bahasa teks. Menafsirkan menurut Hanafi, serupa dengan menulis teks baru, mengungkap isi terdalam dari teks yang berhubungan dengan kesadaran yang paling dalam.²⁸

Berhubungan dengan metodologi hermeneutika sosial yang dibangun ini, Hanafi meletakkan premis-premis dan landasan filosofis dalam mencari makna dari teks al-Qur'an. Premis-premis itu adalah *Pertama*, wahyu diletakan dalam 'tanda kurung' (*epoche*),²⁹ tidak diafirmasi, tidak pula ditolak. Penafsir tidak perlu lagi mempertanyakan keabsahan dan keaslian al-Qur'an yang banyak diperdebatkan oleh kalangan orientalis, bahkan sebagian cendekiawan muslim kontemporer, apakah ia dari Tuhan atau dari pandangan Muhammad. Penafsiran dimulai dari teks apa adanya tanpa mempertanyakan keasliannya terlebih dahulu. Menurut Hanafi, dalam tahap interpretasi pertanyaan tentang asal-usul teks tidak lagi relevan, karena teks adalah teks, tidak ada permasalahan apakah ia bersifat Ilahiah atau manusiawi, sakral atau profan, elegius atau sekular. Pertanyaan tentang asal-usul teks merupakan permasalahan kejadian teks, sedangkan penafsiran berkaitan dengan isi teks tersebut.³⁰ *Kedua*, al-Qur'an diterima sebagaimana layaknya teks-teks lain, seperti karya sastra, teks filosofis, dokumen sejarah dan sebagainya. Al-Qur'an tidak memiliki kedudukan istimewa secara metodologis, semua teks ditafsirkan berdasarkan aturan yang sama. Baik itu yang sakral atau profan, termasuk al-Qur'an. Al-Qur'an menurut Hanafi, hanyalah merupakan transfigurasi bahasa manusia, sebagaimana halnya juga hadis Nabi.³¹ *Ketiga*, tidak ada penafsiran palsu atau benar, pemahaman benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan pendekatan terhadap teks yang ditentukan oleh perbedaan kepentingan dan motivasi. Konflik interpretasi mencerminkan pertentangan kepentingan,

dalam interpretasi yang bersifat linguistik bahasa selalu berubah-ubah. Kesamaan antara makna teks yang sedang dijelaskan dengan makna penafsiran terhadap teks hanyalah preposisi formal yang sifatnya hipotesis berdasarkan pada hukum keserupaan. Menurut Hanafi, kesenjangan waktu yang lebih dari 14 abad yang menyebabkan teori keserupaan teks dan penafsiran jadi mustahil. *Keempat*, tidak ada penafsiran tunggal terhadap teks, tapi pluralitas penafsiran yang disebabkan oleh perbedaan pemahaman penafsir, teks hanyalah alat kepentingan, bahkan ambisi manusia. Penafsirlah yang memberinya isi sesuai ruang dan waktu dalam masa mereka. Dan *kelima*, konflik penafsiran merefleksikan konflik sosio-politik dan bukan konflik teoritis. Teori sebenarnya hanyalah merupakan kedok epistemologis. Setiap penafsiran mengungkapkan sosio-politik penafsir. Penafsiran menurut Hanafi, merupakan senjata ideologis yang banyak digunakan oleh kekuatan sosio-politik, baik dalam rangka mempertahankan kekuasaan atau merubahnya.³²

Dari lima premis diatas, Hanafi bertujuan untuk menghindarkan dari penafsiran yang bertele-tele. Maka dari itu Hanafi merumuskan beberapa karakteristik dalam penafsiran al-Qur'an.³³ Setelah meletakkan berbagai premis dan karakteristik penafsiran, kemudian Hanafi merumuskan beberapa aturan metodis untuk mendukung hermeneutika al-Qur'an yang ia bangun. Aturan-aturan ini berfungsi sebagai petunjuk teknis ketika menafsirkan al-Qur'an.

Aturan-aturan tersebut adalah; *Pertama*, merumuskan komitmen sosial politik. *Kedua*, mencari sesuatu. Seorang mufassir tidak memulai penafsiran dengan tangan kosong atau tanpa mengetahui apa yang ingin ia ketahui terlebih dahulu. *Ketiga*, seorang mufassir berusaha mensinopsis ayat-ayat yang berkaitan dengan tema-tema tertentu. *Keempat*, klasifikasi bentuk-bentuk linguistik. *Kelima*, membangun struktur. *Keenam*, analisis situasi faktual. *Ketujuh*, membandingkan yang ideal dengan yang riil. Dan *kedelapan*, deskripsi model-model aksi.³⁴

3. Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid

Wacana keagamaan yang berkembang dan tumbuh subur di masyarakat Islam tidak dapat berhubungan, berdialog, bahkan menyentuh ilmu pengetahuan yang berkembang pesat di dunia Barat sejak abad XVI hingga abad XX M. Terisolasinya wacana keagamaan dari ilmu pengetahuan tersebut karena paradigma dan mekanisme berpikir yang digunakan oleh para cendekiawan muslim. Di mata Nashr Hamid Abu Zayd,³⁵ baik Islamis radikal maupun Islamis moderat memiliki paradigma dan mekanisme berpikir yang sama. Paradigma berfikirnya merujuk pada Hakimiyyah dan Pembacaan Nas, teks yang subyektif.

Hakimiyyah, menurut Nashr, adalah prinsip dakwah Islam bertumpu pada penguatan peran akal dalam aspek berfikirnya, dan penegakan keadilan pada aspek sosialnya. Dua hal tersebut harus mendapat perhatian serius dan

menjadi prinsip utama di kalangan “dai” muslim untuk kepentingan pemberdayaan umat dari ketertinggalan dan kebodohan serta pembebasan dari tirani kedzaliman.³⁶

Dalam perjalanannya, peran akal menjadi terkebiri oleh pemikiran yang menjadikan teks sebagai dasar hukum. Pemikiran ini yang akhirnya mengubah kebebasan kemerdekaan berpikir menjadi pengikut yang tunduk pada teks-teks. Pemikiran ini tumbuh subur dan hanya mengarah pada upaya interpretasi terhadap teks dengan segala macam pola dan bentuk, hingga akhirnya menjadi sebuah hegemoni terhadap wacana keagamaan. Dan peran akal menjadi benar-benar tereksekusi dan jumud pasca al-Makmun.³⁷ Di sisi lain kajian filsafat juga mengalami kemandegan setelah pukulan mematikan dilancarkan al-Ghazali. Bersamaan dengan kejumudan berpikir dan kematian berfilsafat, secara politik pemerintahan Islam juga mengalami kekalahan dengan jatuhnya Baghdad.

Meski pada akhirnya ada upaya untuk kembali kepada kemurnian Islam dengan maraknya gerakan pembaruan pemikiran Islam, namun masih saja berkatut pada belunggu *tahkim al-nas*, menjadikan nas sebagai hukum (sumber segala sumber hukum). Padahal untuk kembali pada Islam harus atau dengan mengembalikan otoritas akal dalam pemikiran dan kebudayaan.³⁸

Tahkim al-nas adalah cara berpikir yang selalu menjadikan nas sebagai legitimasi penyelesaian semua persoalan yang dihadapi dalam masyarakat muslim, meski terkadang cenderung dipaksakan. Atau tidak beranjak dari nas yang tersurat dan memaksakan diberlakukannya hukum yang tertulis dalam nas tanpa ada kepedulian mencari makna yang ada dibalik yang tersurat, sehingga nas-nas yang diklaim memiliki sifat universal itu menjadi sempit kebermaknaannya dalam masyarakat yang plural.

Prinsip terlarang yang kedua adalah mensejajarkan posisi Tuhan dengan manusia. Tuhan dengan segala sifat kesempurnaannya diposisikan sejajar dengan manusia dengan segala sifat kekurangan dan kealpaannya. Dengan kata lain, Kalam Allah dengan segala kesempurnaannya, diturunkan dengan menggunakan bahasa yang dapat dipahami oleh manusia. Sementara akal manusia dengan segala keterbatasannya, mencoba memahami Kalam Allah tersebut.³⁹ Proses yang demikian ini tidak mustahil menjadikan Kalam Allah yang sempurna itu terdistorsi oleh keterbatasan akal manusia dalam memahami pesan-pesannya. Muhammad, (Nabi dan Rasul) meski lebih sempurna dibanding dengan manusia lain, tetapi dia tidak lebih sempurna jika dibanding dengan kesempurnaan Allah. Jadi tidak mustahil Kalam Allah yang universal -tidak kenal ruang dan waktu tersebut- tidak tercover secara tuntas oleh bahasa Muhammad yang mengenal ruang dan waktu. Terlebih para sahabat (khususnya Utsman Ibn ‘Affan) yang jaminan keterjagaannya dari dosa tidak sebanding dengan Muhammad, tentu saja tidak memiliki otoritas untuk mengeksekusi kreatifitas ilmiah para sahabat lain dalam upaya pembakuan, pembakuan, maupun pemaknaan teks al-Qur`an.

Pembacaan Nas, Teks yang Subyektif, Menurut Nashr Hamid Abu Zayd, kajian terhadap teks agama yang selama ini berkembang jauh dari aspek kesejarahan.⁴⁰ Seharusnya kajian terhadap sebuah teks tidak hanya berhenti pada makna yang tersurat teks tersebut, tetapi apa yang dimaksud dibalik makna teks (signifikansi) yang tersurat.

Teks yang menjadi obyek kajian, juga tidak disentuh secara menyeluruh. Meski semua wacana keagamaan membenarkan dilakukannya kajian ulang terhadap teks-teks keagamaan dengan menggunakan pendekatan yang berbeda sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada, namun hanya terbatas pada persoalan perundang-undangan agama (fiqh), dan sama sekali tidak menyentuh bahkan menolak kajian terhadap persoalan aqidah dan cerita-cerita agama.⁴¹ Berdasarkan persoalan tersebut, Nashr Hamid Abu Zayd memberikan tawaran penggunaan paradigma hermeneutika dalam mengkaji teks agama.

Kajian teks agama semula dilakukan, dengan cara pembacaan dan penafsiran saja, dengan menggunakan pendekatan ilmu-ilmu al-Qur'an dan bahasa. Dalam perkembangannya kajian teks beralih menggunakan paradigma ilmu humaniora dan ilmu sosial. Dua paradigma terakhir nampaknya ingin dikembangkan oleh Nashr Hamid Abu Zayd dalam melakukan takwil terhadap teks agama (al-Qur'an), yang dikenal dengan hermeneutika al-Qur'an.

Secara terminologi Nashr Hamid Abu Zayd mendefinisikan kata takwil sebagai upaya mengembalikan sesuatu yang nampak dari topik kajian kepada alasan awal atau asal sebab, menjelaskan makna peristiwa atau kejadian, menjelaskan alasan atau sebab yang tersembunyi, penelitian dan pencapaian tujuan, atau meneliti makna pertama atau pengertian semula.⁴²

Al-Qur'an, di satu sisi, merupakan teks agama yang diklaim sebagai kitab suci yang sarat akan pesan-pesan universal, di sisi lain al-Qur'an adalah sebuah teks yang profan untuk dikaji sebagaimana teks-teks lain, yang tidak satupun yang terlepas dari historisitasnya.⁴³ Oleh karena itu al-Qur'an seharusnya dipahami makna dan kandungannya dengan dua cara tersebut. Karena itu Nashr menegaskan bahwa mengkaji teks harus menggunakan dua cara tersebut, takwil dan talwin sekaligus.⁴⁴ Hal ini dimaksudkan agar proses interpretasi berjalan secara obyektif -meski tidak dapat terlepas sama sekali dari subyektifitas interpreter-. Hasil interpretasi yang obyektif tersebut akan menghasilkan interpretasi yang produktif. Interpretasi yang paling tidak mendekati maksud dan tujuan penulis, *author*. Dengan demikian takwil adalah sebuah proses berfikir yang melampaui dua dunia, dunia penulis dan dunia interpreter, atau dengan bahasa Nashr Hamid Abu Zayd takwil adalah *circle* asal dan tujuan atau *circle* makna *asal* dan *signifikansi*.

IV. Penutup

Tafsir kontemporer yang merupakan kelanjutan dari tafsir modern mempunyai akar sejarah yang cukup panjang. Sejarah tafsir modern bermula

dari kemunculan modernisasi Islam. Modernisasi Islam pun ternyata tidak ada begitu saja. Ia juga dipicu oleh modernisasi dan *renaissance* yang muncul di Barat.

Modernisasi tafsir muncul karena masalah ketidakpuasan para mufassir modern terhadap karya-karya mufassir sebelumnya. Para mufassir modern ini berpendapat bahwa karya-karya mufassir sebelumnya tidak menyentuh permasalahan-permasalahan umat. Jadi, inti modernisasi tafsir itu kritik terhadap tafsir-tafsir klasik.

Dari sisi periodisasi, tafsir modern (kontemporer) bermula sejak awal abad ke-20 sampai saat ini. Secara substansi, metode tafsir pada era modern (kontemporer) diantaranya bercorak tafsir *adabi ijtima'i*. Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha adalah dua tokoh reformis sekaligus penggagas corak tafsir *adabi al-ijtima'i*. Al-Manar adalah karya besar mereka dalam bidang tafsir yang bercorak *adabi al-ijtima'i*. Inti gagasan corak tafsir *adabi al-ijtima'i* adalah menjadikan al-Qur`an sebagai solusi terhadap permasalahan-permasalahan umat tanpa menghilangkan nilai kemukzijatannya.

Pasca Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, bermunculan setelahnya tokoh-tokoh dan cendekiawan muslim di bidang tafsir pada era modern dan kontemporer. Diantaranya Hassan Hanafi dan Nashr Hamid Abu Zayd.

Endnotes

¹ Sahiron Syamsuddin, *Tipologi dan Proyeksi Pemikiran Tafsir Kontemporer: Studi atas Ide Dasar Hermeneutika*, Makalah disampaikan pada ISC (Islamic Short Course) RBJ, diselenggarakan Masjid UIN Sunan Kalijaga, Selasa 2 September 2008.

² Muhammad `Ali Iyazi, *al-Mufasssirun, Hayatuhum wa Manhajuhum*, t.tp. : Muassasah al-Thiba`ah wa al-Nasyr Wizarah al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islami, Cet. Ke-1, 1414 H, h. 357-358.

³ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Beirut : Dar al-Fikr, Cet. Ke-1, Juz 1, 1421 H / 2001 M, h. 5-10.

⁴ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, al-Qahirah : Dar al-Hadits, Juz 1, 1426 H / 2005 M, h. 33-221

⁵ Hasbi Ash-Shiddiqie yang bernama lengkap Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy lahir di Lhokseumawe, 10 Maret 1904 dan wafat di Jakarta, 9 Desember 1975. Lebih lengkap lihat di <http://sabrial.wordpress.com/teungku-muhammad-hasbi-ash-shiddiqy/>, (diakses, 23 Januari 2013)

⁶ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an dan Tafsir*, Semarang : Pustaka Rizki Putra, 2009, h. 175-201

⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung : Mizan, 2003, Cet. Ke-26, h. 71-73

⁸ Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Qur`an dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya (Q.,s. al-Hijr ayat 9). Sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membantu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacanya, maka ikutilah bacaannya itu (Q.,s. al-Qiyamah ayat 17-18).

¹⁰ Sebagai contoh menafsirkan ayat al-Qur`an dengan penjelasan ayat al-Qur`an lain adalah kata *كلمات* dalam Q.,s. al-Baqarah (2):37 yang ditafsirkan dengan Q.,s. al-A`raf (7):23. Sedangkan contoh menafsirkan ayat al-Qur`an dengan Hadis Nabi adalah dalam menjelaskan

makna *إِنَّ الْمَغْضُوبَ عَلَيْهِمْ* dan *وَأَنَّ الضَّالِّينَ* Nabi bersabda; *النصارى هم اليهود، وإنَّ الضَّالِّينَ هم النصارى*. Lihat Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz 1, h. 56-66.

¹¹ Jalaluddin Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqan Fi `Ulum al-Qur`an*, Beirut : Dar al-Fikr, t.t., h.

¹² Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Mufasssirun wa al-Mufasssirun*, Juz 1, h. 59.

¹³ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz 1, h. 127-137

¹⁴ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur`an Modern*, terjemah Hairussalim, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1997, h. 30.

¹⁷ H. Ace Saefudin, *Jurnal AL-QALAM*, Vol. 20 No. 96, (Januari-Maret 2003), h. 62.

¹⁸ al-Sayyid Muhammad `Ali Iyazi, *al-Mufasssirun Hayatuhum wa Manhajuhum*, h. 664-672.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, Bandung : Pustaka Hidayah, Cet. Ke-I, 1994, h. 11 dan 17. Lihat juga Phillip K. Hitti, *History of The Arabs* Terj., Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2006, h. 966.

²⁰ Anton H. Sultonon, "Syaiikh Sayyed Muhammad Rasyid Ridha" (Makalah ini di presentasikan pada acara tri wulan Pwk PERSIS oleh Bid. Taklim tanggal 18 Oktober 2003 di sekretariat Pwk PERSIS, Kairo. Keterangan tentang ini merujuk pada Sayyed Yusuf, *Rasyid Ridla wal `Audah ila Manhaj as-Salaf*, h. Cet. I Merit lin Nasyr wal Maklumat, Kairo, tahun 2000). Lihat <http://pwkpersis.wordpress.com/2008/05/27/syaiikh-sayyed-muhammad-rasyid-ridla/> diakses tanggal 13 Januari 2013, lihat juga Muhammad Imarah, *Mencari Format Peradaban Islam* (Diterjemahkan dari buku *Al-Masyru' al-Hadhari al-Islami*: Muhammad Yasar dan Muhammad Hikam) Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005, h. 1-5.

²¹ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, h. 22-23

²² M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, h. 23-56

²³ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir al-Qur`an Menurut Hassan Hanafi*, Jakarta : Teraju, 2002, h. 146

²⁴ Fathi Muhammad Gharib, *Raudhat al-Bahits fi Manahij al-Mufasssirun*, Kairo : al-Azhar University, 2007, h. 109-111

²⁵ Hassan Hanafi, *Hermeneutika al-Qur`an?*, Yogyakarta : Pesantren Nawesea Press, 2009, h. 5

²⁶ Ahmad Khudori Sholeh, *Pemikiran Islam Kontemporer Hassan Hanafi, Hermeneutika Humanistik*, Yogyakarta : Jendela, 2003, h. 160-161

²⁷ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir al-Qur`an Menurut Hassan Hanafi*, h. 146

²⁸ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir al-Qur`an Menurut Hassan Hanafi*, h. 147

²⁹ Kata *epoche* berasal dari bahasa Yunani, yang berarti menunda putusan atau mengosongkan diri dari keyakinan tertentu

³⁰ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir al-Qur`an Menurut Hassan Hanafi*, h. 147-148

³¹ Hasan Hanafi, *Humum al-Fikr al-Wathan: at-Turats wa al-`A r wa al-Hadatsah*, Vol. II, Kairo : Dar Quba, 1997, h. 23-30

³² Hassan Hanafi, *Islam In The Modern World: Religion, Ideology, and Development*, Vol. I, Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995, h. 417-418

³³ Menurut Hassan Hanafi karakteristik dalam penafsiran al-Qur'an meliputi; *Pertama*, Tafsir yang sifatnya spesifik (*at-tafsir al-juz'i*). *Kedua*, Tafsir tematik (*al-tafsir al-maudhu'i*). *Ketiga*, bersifat temporal, (*al-tafsir az-zamani*). *Keempat*, berkarakter realistik (*al-tafsir al-waqi'i*). *Kelima*,

berorientasi pada makna tertentu dan bukan merupakan perbincangan teoritik tentang huruf dan kata. *Keenam*, bersifat experimental. *Ketujuh*, perhatian terhadap problem kontemporer. Dan *kedelapan*, posisi sosial mufassir ditentukan secara sosial sekaligus menentukan corak penafsiran yang dilakukannya. Lihat Hasan Hanafi, *al-Din wa al-Tsaurah fi Mishr 1952-1981, al-Yamin wa al-Yasar fi fikri al-Dini*, Vol. VII, Kairo : Maktabah Madbuli, 1989, h. 102-111

³⁴ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, h. 151-153

³⁵ Nasr Hamid Abu Zayd lahir di Tantra, Mesir pada 10 Juli 1943. Dia menyelesaikan studinya (BA: 1972-Arabic Studies, MA: 1977 - Islamic Studies, PhD: 1981 - Islamic Studies) di Universitas Cairo. Dia bekerja sebagai dosen di Universitas yang sama sejak 1982. Pada tahun 1992, dia dipromosikan sebagai profesor, tetapi ditolak karena hasil kerja dan pemikirannya yang kontroversial, yang menyebabkannya divonis "murtad" yang dikenal dengan peristiwa *Qadiyyah* Nasr Hamid Abu Zayd. Baru pada Juni 1995 dia menjadi profesor penuh. "Pemurtadan" Nasr tidak berhenti sampai di situ, tetapi masih terus berlanjut hingga pengadilan banding Kairo menetapkan Nasr harus menceraikan istrinya. Sejak peristiwa tersebut dia meninggalkan Mesir dan menetap di Netherlands bersama istrinya. Di Netherland Nasr semula menjadi profesor tamu studi Islam di Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995, hingga 27 Desember 2000 Nasr dikukuhkan sebagai Guru Besar Tetap di Universitas Leiden. Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, Mesir: Sina li al-Nashr, 1994, h. 28, Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Bandung: Teraju, 2003, h. 194.

³⁶ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an; Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, h. 101.

³⁷ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, h. 102.

³⁸ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, h. 103.

³⁹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, h. 104.

⁴⁰ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, h. 118

⁴¹ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, h. 118

⁴² Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, Mesir : Sina Li al-Nashr, 1994, h. 28

⁴³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, h. 142

⁴⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, h. 142

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Beirut : Dar al-Fikr, Cet. Ke-1, Juz 1, 1421 H / 2001
- Ahmad Khudori Sholeh, *Pemikiran Islam Kontemporer Hassan Hanafi, Hermeneutika Humanistik*, Yogyakarta : Jendela, 2003.
- Anton H. Sulton, "Syaikh Sayyed Muhammad Rasyid Ridha" (Makalah ini di presentasikan pada acara tri wulan Pwk PERSIS oleh Bid. Taklim tanggal 18 Oktober 2003 di sekretariat Pwk PERSIS, Kairo. Keterangan tentang ini merujuk pada Sayyed Yusuf, *Rasyid Ridla wal 'Audah ila Manhaj as-Salaf*, h. Cet. I Merit lin Nasyr wal Maklumat, Kairo, tahun 2000). Lihat <http://pwkpersis.wordpress.com/2008/05/27/syaikh-sayyed-muhammad-rasyid-ridla/> diakses tanggal 13 Januari 2013.

- Fathi Muhammad Gharib, *Raudhat al-Bahits fi Manahij al-Mufassirin*, Kairo : al-Azhar University, 2007.
- Hassan Hanafi, *Hermeneutika al-Qur`an?*, Yogyakarta : Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Hasan Hanafi, *Humum al-Fikr al-Wathan: at-Turats wa al-`A r wa al-Hadatsah*, Vol. II, Kairo : Dar Quba, 1997.
- Hassan Hanafi, *Islam In The Modern World: Religion, Ideology, and Development*, Vol. I, Kairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.
- Hasan Hanafi, *al-Din wa al-Tsaurah fi Mishr 1952-1981, al-Yamin wa al-Yasar fi fikri al-Dini*, Vol. VII, Kairo : Maktabah Madbuli, 1989.
- H. Ace Saefudin, *Jurnal AL-QALAM*, Vol. 20 No. 96, (Januari-Maret 2003).
- Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir al-Qur`an Menurut Hassan Hanafi*, Jakarta : Teraju, 2002.
- Jalaluddin Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqan Fi `Ulum al-Qur`an*, Beirut : Dar al-Fikr, t.t.
- J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur`an Modern*, terjemah Hairussalim, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1997.
- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung : Mizan, Cet. Ke- 26, 2003.
- M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, Bandung : Pustaka Hidayah, Cet. Ke-I, 1994.
- Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Bandung: Teraju, 2003.
- Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, al-Qahirah : Dar al-Hadits, Juz 1, 1426 H / 2005 M.
- Muhammad `Ali Iyazi, *al-Mufasssirun, Hayatuhum wa Manhajuhum*, t.tp. : Muassasah al-Thiba`ah wa al-Nasyr Wizarah al-Tsaqafah wa al-Irsyad al-Islami, Cet. Ke-1, 1414 H.
- Muhammad Imarah, *Mencari Format Peradaban Islam* (Diterjemahkan dari buku *Al-Masyru' al-Hadhari al-Islami: Muhammad Yasar dan Muhammad Hikam*) Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- Phillip K. Hitti, *History of The Arabs* Terj., Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Diny*, Mesir: Sina li al-Nashr, 1994.
- Sahiron Syamsuddin, *Tipologi dan Proyeksi Pemikiran Tafsir Kontemporer: Studi atas Ide Dasar Hermeneutika*, Makalah disampaikan pada ISC (Islamic Short Course) RBJ, diselenggarakan Masjid UIN Sunan Kalijaga, Selasa 2 September 2008.
- Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an dan Tafsir*, Semarang : Pustaka Rizki Putra, 2009.