

Makna Islam dalam Al-Qur'an Perspektif Tesktualis: Studi terhadap Orientasi Tekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an

(The Meaning of Islam in the Qur'an Textualist Perspective: A Study of Textual Orientation in Al-Qur'an Interpretation)

Didi Junaedi

Institut Agama Islam Negeri Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia
Correspondence: didijunaedi@syekhnurjati.ac.id

DOI: 10.29240/alquds.v7i1.6847

Submitted: 2022-07-18 | Revised: 2023-03-26 | Accepted: 2023-04-30

Abstract. In the treasures of exegesis, there are two orientations commonly used by mufassir in interpreting the Qur'an. First, textual orientation. Second, contextual orientation. This article aims to critically examine textual orientation in the interpretation of the Qur'an, which often only looks at the text alone, without looking at the aspects of the context surrounding the birth of the text. The focus of the study in this research is about the meaning of Islam in the Qur'an from the perspective of the textualist group. This research is library research using qualitative methods. The approach used in this research is analytical descriptive. The results of this study indicate that the textual interpretation carried out by textualist groups about the meaning of Islam emphasizes that Islam is a system of beliefs, creeds (read: religion) which are institutionalized with a set of binding doctrines. This view in turn assumes that the religion they understand is superior to others, and followers of other ways of life are considered infidels, hypocrites or wicked. Therefore, a critical review of the textual orientation in the interpretation of the Qur'an is something that is necessary..

Keywords: interpretation of the Qur'an; Islamic meaning; textual orientation

Abstrak. Dalam khazanah tafsir, ada dua orientasi yang biasa digunakan mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pertama, orientasi tekstual. Kedua, orientasi kontekstual. Artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara kritis orientasi tekstual dalam penafsiran Al-Qur'an, yang seringkali hanya melihat teks semata, tanpa melihat aspek konteks yang melingkupi lahirnya teks tersebut. Adapun fokus kajian pada penelitian ini adalah tentang makna Islam dalam Al-Qur'an perspektif kelompok tekstualis. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (library research) dengan menggunakan metode kualitatif. Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analitis. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran tekstual yang dilakukan oleh kelompok tekstualis tentang makna Islam menegaskan bahwa Islam adalah sebuah sistem keyakinan, akidah (baca: agama) yang terlembagakan dengan seperangkat doktrin yang mengikatnya. Pandangan demikian ini pada gilirannya menganggap bahwa agama yang mereka pahami lebih superior daripada yang lain, dan para pengikut jalan hidup yang lain dianggap kafir, munafik atau fasik. Karena itu, tinjauan kritis terhadap orientasi tekstual dalam penafsiran Al-Qur'an adalah suatu yang niscaya.

Kata Kunci: makna Islam; orientasi tekstual; tafsir al-Qur'an

Pendahuluan

Dalam sejumlah referensi yang menjelaskan tentang sejarah penafsiran Al-Qur'an,¹ disebutkan ada beraneka ragam metode dan model penafsiran diikuti dengan beragam corak serta karakteristik tafsir. Hal ini dimungkinkan, karena para mufassir memiliki beragam latar belakang, baik teologis, ideologis, maupun disiplin ilmu yang menjadi keahlian mereka. Selain itu, latar belakang kultur, sosial, serta politik saat mereka hidup juga sangat memengaruhi produk karya tafsir mereka. Dengan demikian, maka munculnya beragam tafsir sesuai kondisi obyektif mufassir, serta kondisi sosial yang melingkupinya adalah suatu hal yang niscaya dan wajar belaka.

Dari hasil penelusuran penulis atas sejumlah referensi tentang sejarah penafsiran Al-Qur'an, secara garis besar ada dua kelompok mufassir dengan orientasi tafsir yang berbeda satu sama lain. Kelompok pertama, yaitu mereka yang menafsirkan Al-Qur'an hanya berdasar pada teks semata, yang penulis sebut dengan kecenderungan pada orientasi tekstual (*al-ittijāh al-nashshī*), dan tidak mengindahkan konteks yang melingkupi lahirnya teks tersebut.

Kelompok pertama ini seringkali menegasikan aspek sejarah ada di sekeliling teks tersebut, dimana, kapan, dan mengapa teks tersebut lahir. Sehingga tidak jarang penafsiran yang dihasilkan, alih-alih menghadirkan solusi terhadap persoalan kehidupan saat ini, justru memunculkan persoalan baru.

Kelompok kedua, adalah mereka yang mencoba menafsirkan Al-Qur'an dengan mengindahkan sisi historisitas lahirnya teks. Mereka berusaha memahami teks Al-Qur'an secara komprehensif lengkap dengan sisi kontekstualnya. Penulis menyebut kelompok kedua ini sebagai mufassir dengan orientasi kontekstual (*al-ittijāh al-wāqī'i*). Mereka melihat teks Al-Qur'an sebagai khazanah Islam yang tidak bisa dilepaskan dari aspek sejarah dan budaya. Hadirnya teks Al-Qur'an adalah fenomena sejarah yang memiliki latar belakang khusus. Selanjutnya, kelompok kedua ini juga memandang bahwa Al-Qur'an lahir dalam ruang sarat budaya, bukan lahir pad aruang hampa budaya. Dengan demikian, dialektika antara teks dengan realitas yang meliputi lahirnya teks adalah sesuatu yang niscaya.

Penulis menggunakan istilah tekstual dan kontekstual dalam kajian ini, mengingat obyek kajian dalam tulisan ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an, yang nota bene berupa teks. Sehingga para penafsir yang cenderung melihat sisi harfiyah semata akan menekankan aspek tektual dalam penafsirannya. Di sisi lain, ayat-ayat Al-Qur'an yang berupa teks juga meniscayakan adanya konteks yang melingkupi dan menyertai kehadirannya. Sehingga bagi sebagian orang lainnya, penafsiran terhadap Al-Qur'an tidak cukup dikaji hanya dari sisi teks, tetapi juga harus memperhatikan sisi konteks.

Diskursus seputar tekstual dan kontekstual mempunyai ruang tersendiri dan menjadi tema yang menarik untuk didiskusikan. Bahkan, sejumlah sarjana serta pemikir muslim yang nota bene menaruh perhatian besar terhadap kajian Al-Qur'an mengangkat kembali persoalan tekstual dan kontekstual dalam penafsiran Al-Qur'an.

Abdullah Saeed dalam karyanya *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*² menguraikan tentang bagaimana seharusnya menafsirkan teks atau ayat-ayat Al-Qur'an dalam era kontemporer saat ini. Menurutnya, tafsir terhadap teks Al-Qur'an saat ini harus berbasis kontekstual. Hal ini dimaksudkan agar semangat nilai-nilai Qur'ani tetap terjaga dan relevan dengan

¹ Berikut sejumlah referensi tentang sejarah, mazhab serta metode tafsir : Ignaz Goldziher, *Madzāhib al-Tafsir al-Islāmī* (Cairo : Maktabah al-Khanji, 1955). Abdul Majid Abdussalam al-Muhtasib, *Ittijāhat al-Tafsir fī al-'Asbr al-Hadits* (Beirut : Dar al-Fikr, 1973). Mani' 'Abd al-Halim Mahmud, *Manābij al-Mufasssirin*, (Cairo: Dār al-Kitāb al-Mishri, 1978). Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1995), Muhammad 'Ali 'Iyazi, *Al-Mufasssirin; Hayātubum wa Manhajubum*, (Teheran: Mu'assasah al-Thibā'ah wa al-Nasyr Wizārah al-Tsaqāfah al-Irsyād al-Islāmī, 1414 H. Syekh Muhammad Hadi Ma'rifat, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirin fī Tsānīb al-Qasyib* (Teheran : Muassasah al-Quds al_tsaqafiyah, 1428 H).

² Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York : Routledge, 2006)

era kontemporer. Penafsiran sebatas tekstual hanya akan menghasilkan tafsir yang *out of date*, karena tidak bisa sejalan dengan perkembangan zaman.

M.A.S. Abdel Haleem menulis sebuah artikel berjudul *Context and Internal Relationships: Keys to Quranic Exegesis*, dalam *Approaches to The Qur'an*, karya G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (ed.). Dalam artikel tersebut, Abdel Haleem berargumen bahwa pendekatan paling relevan dan membuahkan hasil dalam menafsirkan Al-Qur'an yaitu melalui dua konsep kunci, yaitu: kontekstual dan hubungan antar ayat (*munasabah*).³

Nashr Hamid Abu Zaid menulis sebuah karya berjudul *Isykalīyāt al-Qirā'at wa Alīyāt al-Ta'wil*. Dalam karyanya tersebut, Abu Zaid menjelaskan bagaimana mengatasi problematika dalam bacaan dan cara memahami teks Al-Qur'an secara kontekstual, yang akan berujung pada pemahaman inklusif.

Adis Duderija dalam karyanya berjudul *Constructing a Religiously Ideal "Believer" and "Woman" in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims' Method of Interpretation*⁴ membandingkan penafsiran dua kelompok yang masing-masing menggunakan pendekatan berbeda. Kelompok pertama yakni kelompok Salafi, atau Neo Tradisional Salafi (NTS) yang secara *strict* menggunakan pendekatan tekstual dalam penafsirannya, dan kelompok kedua adalah kelompok Muslim Progresif yang menggunakan pendekatan kontekstual dalam penafsirannya. Perbedaan utama antara muslim Salafi, atau neo tradisional salafi (NTS), dengan muslim progresif (MP) terletak terutama pada perbedaan mereka dalam menggunakan metode penafsiran Al-Qur'an dan hadis. Yang pertama menggunakan pendekatan tekstual sementara yang kedua menggunakan pendekatan kontekstual.⁵ Menurut Duderija, tafsir yang dibutuhkan saat ini adalah yang relevan dan mengakomodasi serta beradaptasi dengan konteks kekinian, bukan tafsir yang semata-mata berpaku pada teks. Dengan demikian, menurutnya, tafsir kontekstual ini jauh lebih sesuai dan relevan dengan perkembangan zaman.

U. Syafruddin menulis sebuah buku berjudul *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaba Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*.⁶ Buku tersebut berasal dari penelitian disertasinya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dari hasil penelitiannya disimpulkan bahwa pandangan kedua paradigma tafsir tekstual dan kontekstual sejatinya tidak dilihat sebagai dua hal yang terpisah melainkan sebagai dua hal yang menyatu. Dalam arti, pemahaman tafsir tekstual terhadap ayat al-Qur'an sebenarnya mengandaikan penemuan makna awal-objektif dari al-Qur'an, sedang tafsir kontekstual menemukan makna kontekstualnya. Oleh karena itu, sejatinya keduanya dipadukan. Dari sejumlah karya ilmiah yang penulis paparkan di atas, belum ada satu karya pun yang secara tuntas mengkaji tentang tinjauan kritis terhadap penafsiran tekstual makna Islam dalam Al-Qur'an.

Penelitian ini bertujuan mengkaji serta mengkritisi orientasi tekstual terhadap penafsiran makna Islam dalam Al-Qur'an. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan metode kualitatif. Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analitis. Kontribusi keilmuan yang menjadi tujuan penelitian ini adalah agar para pemerhati Al-Qur'an pada khususnya, dan pemikiran Islam pada umumnya, ketika mengkaji serta memahami teks Al-Qur'an menerapkan kedua model penafsiran ini pada porsinya. Penafsiran tekstual dapat dijadikan metode memahami makna literal suatu teks Al-Qur'an. Sedangkan

³ Abdel-Haleem, "Context and Internal Relationships: Keys to Qur'anic Exegesis." dalam Shareef, Abdul-Kader A. and Hawting, Gerald, (eds.), *Approaches to the Qur'an*. (London: Routledge, 1993), h. 71-98.

⁴ Adis Duderija, *Constructing a Religiously Ideal "Believer" and "Woman" in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims' Method of Interpretation* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

⁵ Yusuf Rahman, "Penafsiran Tekstual dan Kontekstual terhadap Al-Qur'an dan Hadis (Kajian terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif)", dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2 (2012) : 297-302.

⁶ U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaba Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2019).

pemahaman kontekstual dimaksudkan untuk menggali makna yang tersirat dari sebuah teks Al-Qur'an.

Dalam kajian selanjutnya, penulis menguraikan tentang eksistensi kelompok tekstualis dalam penafsiran Al-Qur'an disertai dengan contoh penafsirannya terhadap sejumlah ayat tentang suatu tema, yang seringkali memicu perdebatan sengit dengan kelompok kontekstualis, yaitu tentang makna "Islam". Penulis mengkritisi penafsiran ini dengan pendekatan sejarah dan hermeneutik.

Pembahasan

Orientasi Tekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an

Kata "orientasi" dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan dengan "peninjauan untuk menentukan sikap (arah, tempat, dsb) yang tepat dan benar; mempunyai kecenderungan pandangan atau menitikberatkan pandangan, berkiblat".⁷ Sedangkan kata "teks" diartikan sebagai "kata-kata asli dari pengarang; kutipan dari Kitab Suci untuk pangkal ajaran atau alasan".⁸ Penulis tidak menjumpai pengertian kata "tekstual" dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia. Tetapi, dalam pandangan penulis pengertian kata "tekstual" adalah sesuatu---cara, metode, pendekatan atau apa saja--- yang mengacu kepada teks (makna harfiah). Dari pengertian tersebut, maka jika kedua kata tersebut digabungkan menjadi "orientasi tekstual", secara umum dapat diartikan sebagai kecenderungan suatu pandangan yang mengacu pada teks (makna harfiah).

Adapun maksud kalimat "orientasi tekstual" dalam pembahasan ini adalah sebuah kecenderungan dari sekelompok umat Islam, yang dalam menafsirkan Al-Qur'an bertumpu pada makna lahir teks (secara literal), tanpa melihat aspek sosio-historis di mana, kapan dan mengapa teks tersebut lahir. Kelompok ini sering disebut dengan istilah *skripturalis* dan *tektualis*.

Kaidah yang sering mereka ketengahkan berkenaan dengan hal ini adalah bahwa *al-'ibrāh bi 'umūm al-lafẓi lā bi khushūsh al-sabab* (ungkapan itu didasarkan pada universalitas (keumuman) teks, bukan pada partikularitas (kekhususan) sebab).

Di sisi lain, diktum yang diyakini umat Islam bahwa Al-Qur'an adalah sebuah kitab suci yang *shālih li kulli zamān wa makān* (selalu *up to date* sepanjang masa), seringkali dimaknai oleh kelompok ini sebagai "pemaksaan" makna literal ke berbagai konteks situasi dan kondisi manusia.

Dari keterangan di atas, jelaslah bahwa pengertian "orientasi tekstual" yang penulis maksudkan di sini lebih ditujukan kepada kelompok skripturalis dan tektualis, yaitu mereka yang menafsirkan teks Al-Qur'an hanya berdasar makna harfiah (secara tekstual) semata dan mengabaikan sisi konteks yang mengitarinya. Pengertian "orientasi tekstual" di sini berbeda dengan apa yang disebut oleh Nashr Hamid Abu Zayd dengan "tekstualitas Al-Qur'an".

Abu Zayd menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah teks bahasa (*nashsh lughawi*) yang bisa digambarkan sebagai teks sentral (*nashsh mihwari*) dalam peradaban Arab. Kata-kata literal (*manthūq*) teks Al-Qur'an bersifat ilahiyah, namun ia menjadi sebuah "konsep" (*mafhum*) yang relatif dan bisa berubah ketika ia dilihat dari perspektif manusia, ia menjadi sebuah teks manusiawi.⁹

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa tekstualitas Al-Qur'an Abu Zayd mengarahkan pemahaman dan penafsiran seseorang atas pesan-pesan Al-Qur'an. Tekstualitas Al-Qur'an meniscayakan penggunaan perangkat-perangkat ilmiah, yakni studi-studi tekstual modern.

⁷ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 630

⁸ *Ibid.*, h. 916

⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulūm Al-Qur'an*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabī, 1990), h. 9, lihat juga Nashr Hamid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, (Cairo: Maktabah Madbūlī, 1995), h. 126.

Untuk lebih memperjelas deskripsi tentang pengertian “orientasi tekstual dalam penafsiran Al-Qur'an”, penulis petakan berikut ini, siapa saja yang termasuk dalam kelompok dengan kecenderungan berpaku pada teks.

Kelompok Skripturalis dan Tekstualis

Istilah *skripturalisme* dan *tekstualisme*--- yang para penganut paham tersebut kemudian dikenal dengan istilah *skripturalis* dan *tekstualis*--- pada mulanya lebih dikenal dalam dunia fiqh (hukum Islam). Dalam madzhab fiqh, kelompok ini merupakan kelompok yang sedikit sekali--- untuk tidak mengatakan menafikan sama sekali--- menggunakan *ra'yu*-nya. Prinsip mereka dalam pengambilan hukum, tidak memperkenankan penggunaan akal. Kaidah mereka adalah: *lā ra'ya fi al-dīn* (rasio tidak ada tempat dalam agama). Madzhab yang menggunakan kaidah semacam ini disebut sebagai madzhab al-Zhahiri¹⁰, karena diprakarsai oleh Dawud al-Zhahiri (w. 270 H) yang dilanjutkan oleh Ibn Hazm (w. 456 H), dalam kitabnya *al-Muballā*.¹¹ Kelompok ini juga menerapkan tektualisme yang ketat dan cenderung menampilkan permusuhan yang ekstrem kepada intelektualisme, mistisisme, dan semua perbedaan sektarian yang ada dalam Islam.¹²

Dari keterangan di atas dapat dipahami bahwa istilah *skripturalis* atau *tekstualis* dalam madzhab fiqh, adalah mereka yang menjadikan *nash* (teks)---baik Al-Qur'an maupun hadis--- sebagai satu-satunya sumber otoritas yang sah.

Merujuk pada pengertian *skripturalis* atau *tekstualis* di atas, maka penulis menganalogikan bahwa dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, kelompok *skripturalis* atau *tekstualis* adalah mereka yang menafsir ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut pandang harfiah semata. Dengan kata lain penafsiran mereka bertumpu pada makna tekstual-normatif dan menafikan sisi kontekstual-substantif dari ayat-ayat yang ditafsirkan tersebut. Pada pendekatan tekstual, praktik tafsir lebih berorientasi pada teks dalam dirinya.¹³ Bagi kaum tekstualis, makna objek yang tunggal merupakan sesuatu yang ideal untuk dijunjung tinggi.¹⁴

Hemat penulis, penyematan kata *skripturalis* atau *tekstualis* ini berlaku secara umum. Tidak terbatas pada masa atau kelompok tertentu saja dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an. Tegasnya, siapa saja, sejak masa klasik hingga kontemporer dewasa ini yang menafsir Al-Qur'an dengan hanya melihat sisi tekstual semata tanpa mengindahkan sisi konteks yang melingkupinya, mereka itulah yang disebut dengan kelompok *skripturalis*.

Untuk memberikan gambaran yang lebih jelas tentang cara pandang kelompok skripturalis dengan kecenderungan orientasi tekstualnya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, maka kehadiran contoh model penafsiran mereka terhadap sejumlah ayat yang, seringkali memicu

¹⁰Kelompok yang dikenal dengan "al-Zhāhiriyyah" yaitu pengikut-pengikut Dāwud al-Zhāhiri (w. 270 H) tak membenarkan adanya penta'wilan atau pengertian metaforis dalam teks-teks keagamaan, kecuali bila pengertian yang ditetapkan itu telah populer di kalangan orang-orang Arab pada masa turunnya al-Qur'an, serta terdapat petunjuk yang jelas yang mendukung pengalihan makna atau penta'wilan tersebut. Lihat, Abū Zahrah, *Ibn Hazm Hayatuhu Wa 'Asruhu*, (Cairo: Dār al-Fikr, tth.), h. 226.

¹¹Makalah Ali Yafie, "Sistem Pengambilan Hukum oleh A'immatu al-Madzahib", disampaikan pada Pusat Pengkajian Islam PPI-LPM UNINUS, 8 Februari 1988, sebagaimana dikutip oleh Jalaluddin Rakhmat dalam Kata Pengantar buku Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1990), Cet. ke-2, h. 20

¹² Khaled Abou El Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam; Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetia, (Bandung: Arasy, 2003), h. 24

¹³ M. Solahudin, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1, 2 (Desember 2016): 11-130.

¹⁴ Hendri Hermawan Adi Nugraha, Ahmad Hasan Asy'ari Ulama'i, "Memahami Studi Islam dengan Pendekatan Tekstual dan Kontekstual", *Farabi: Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah*, Vol. 17, No. 1, Juni 2020.

perdebatan panjang tak berujung dengan kelompok lain (baca: kelompok kontekstualis atau substansialis) adalah suatu yang niscaya.

Dalam kaitan ini, penulis mengangkat tema “Islam”, yang merupakan wacana yang seringkali memicu pertentangan antara kelompok skripturalis dan kontekstualis sebagai kajian kritis. Argumentasi yang bisa penulis hadirkan sebagai alasan utama, mengapa term “Islam” ini yang menjadi kajian dalam penelitian ini adalah karena *mainstream* pemahaman umat Islam tentang makna “Islam” adalah sebuah agama yang terlembagakan. Padahal, ada pandangan lain yang menunjukkan bahwa makna “Islam” ini sangat luas melingkupi seluruh agama yang hadir di muka bumi ini, asal memenuhi kriteria yang disebut dalam al-Quran, berupa iman kepada Allah, hari akhir serta amal saleh. Pandangan kontekstualis terhadap makna “Islam” ini pada gilirannya akan menjadikan umat Islam lebih bersikap inklosif, toleran, dan menghormati pemeluk agama lain.

Islam Sebagai Doktrin Baku

Kalangan skripturalis memaknai kata “Islam” sebagai sebuah keyakinan, *‘aq̄dah* (baca: agama) serta doktrin yang melembaga dan bersifat totaliter, mencakup segala sendi kehidupan.¹⁵ Islam mereka andaikan sebagai sebuah skema kehidupan (*the scheme of life*) yang lengkap dan utuh.¹⁶ Sehingga praktis, menurut mereka tidak ada satu ruang kosong pun dalam kehidupan ini yang tidak terjamah oleh Islam.

Menurut teologi mereka, Islam adalah satu-satunya jalan hidup dan harus ditegakkan tanpa mempertimbangkan pengaruhnya terhadap hak-hak dan kesejahteraan kelompok lain.¹⁷ Landasan konseptual yang mereka jadikan dasar pijakan dalam sikap keberagamaan mereka adalah sejumlah ayat yang, menurut pandangan mereka merupakan harga mati dan tidak bisa ditawar-tawar.

Sejumlah ayat yang kerap menjadi landasan teologis sekaligus praksis mereka adalah seperti terdapat dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3: 19:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ... (آل عمران 3/ :19)

Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah hanyalah Islam...

Q.S. Āli ‘Imrān/3: 85:

ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخسرين (آل عمران 3/ :85)

Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia diakhiratkan termasuk orang-orang yang rugi.

Dan juga dalam Q.S. al-Mā’idah/5: 3

اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا (المائدة/5: 3)

Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu.

¹⁵ Dalil yang sering dijadikan dasar argumentasi mereka adalah Q., s. al-Baqarah/2: 208:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً ... (البقرة 2/ :208)

¹⁶ Sayyid Quthb (w. 1966 M/ 1386 H) menyebutnya sebagai sistem kehidupan (*system of life*) yang komprehensif, mencakup seluruh aspek kehidupan. Ia menegaskan, Islam mengandung dua hal penting, yaitu doktrin-doktrin agama dan tata aturan praktis kehidupan, seperti; dasar etis dalam mencapai dan mempertahankan kekuasaan, sistem politik beserta format dan karakteristiknya, tanggung jawab sosial beserta nilai-nilainya, sistem ekonomi beserta filosofi dan pelembagaannya, dan tata aturan internasional beserta interelasinya. Lihat, Sayyid Quthb, *Islam The Religion of The Future*, (Delhi: Markazi Maktaba Islami, tth.), h. 7

¹⁷ Khaled Abou El Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam; Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetya, h. 20

Beberapa ayat di atas yang menegaskan tentang konsep Islam, akan penulis kaji menurut pandangan kelompok *skripturalis* atau *tektualis* berdasarkan literatur tafsir serta buku-buku yang mereka tulis.

Kalimat ... *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* yang terdapat dalam Q. s. Āli 'Imrān/3: 19 ditafsiri oleh sejumlah mufasir dari kalangan skripturalis dengan beragam interpretasi. Sayyid Quthb (w. 1966 M/ 1386 H),¹⁸ pemikir muslim kontemporer asal Mesir, yang juga merupakan salah satu pentolan gerakan Ikhwān al-Muslimīn,¹⁹ ketika menafsirkan kata *الإسلام*, sebagaimana tertuang dalam *master piece*-nya *Fi Zbilal Al-Qur'an* menegaskan:

*“Makna Islam adalah penyerahan diri atau ketundukan (استسلام), ketaatan (الطاعة) dan mengikuti (الاتباع). Maksudnya adalah penyerahan diri atau ketundukan terhadap perintah Allah, ketaatan terhadap syari'at-Nya dan mengikuti Rasul-Nya serta menempuh jalan-Nya. Dengan demikian, maka siapa saja yang tidak berserah diri, tidak taat serta tidak mengikuti perintah-Nya, bukanlah seorang muslim. Dan ia tidak dapat digolongkan sebagai pemeluk agama yang diridlai Allah, karena Allah tidak meridlai agama selain Islam”.*²⁰

Deskripsi Quthb tentang hakekat Islam lebih mengerucut ketika ia menafsirkan Q.S. Āli 'Imrān/3: 85 yang menyatakan *...ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه*. Ia menegaskan bahwa tidak ada jalan untuk menakwilkan hakekat Islam, apalagi melencengkannya dari makna yang sesungguhnya. Islam harus dimaknai sebagaimana dimaksud oleh Allah Swt.²¹

Lebih lanjut, Quthb mendeskripsikan makna Islam yang sesungguhnya:

*“Islam bukanlah sekedar pengucapan dua syahadat tanpa disertai pendalaman makna serta hakekatnya. Islam juga bukan hanya membenaran dalam hati akan hakekat ketuhanan, keghaiban, hari kiamat dan sebagainya tanpa disertai dengan amal secara nyata. Islam tidak sebatas syi'ar dan ibadah tanpa dampak nyata dalam kehidupan sehari-hari. Islam bersifat komprehensif, mencakup semua aspek kehidupan. Inilah Islam yang dimaksud oleh Allah Swt”.*²²

Dalam karyanya yang lain, Quthb berpandangan bahwa Islam adalah *way of life* yang komprehensif. Islam mampu menyuguhkan solusi bagi segala problem kehidupan manusia yang timbul dari sistem islami. Al-Qur'an, sebagai sumber utama dan pertama ajaran Islam, mencakup seluruh aspek kehidupan manusia.²³ Tidak ada pilihan lain bagi umat manusia yang menginginkan kesejahteraan, kedamaian dan keharmonisan dengan hukum alam dan fitrah hidup di dunia ini, kecuali hanya dengan kembali kepada Allah; kembali kepada sistem kehidupan yang telah digariskan oleh-Nya dalam kitab suci Al-Qur'an.²⁴

Dari keterangannya ini jelaslah bahwa Sayyid Quthb mendefinisikan Islam sebagai sebuah akidah atau keyakinan. Lebih tepatnya lagi sebagai sebuah agama yang terlembagakan dengan seperangkat doktrin yang melingkupinya. Islam baginya merupakan satu-satunya agama yang mampu menghadirkan solusi atas pelbagai persoalan. Maka, siapa saja yang tidak memeluk Islam,

¹⁸ Nama lengkap Sayyid Quthb adalah Sayyid Quthb Ibrāhīm Ḥusain Shadhili. Beliau lahir di perkampungan Musha dekat kota Asyut, Mesir, pada 9 Oktober 1906 M. Lihat, Shahraugh Akhavi, “Sayyid Quthb”, dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), h. 400

¹⁹ Gerakan ini memandang bahwa Islam, sebagai suatu ideologi, mencakup seluruh kegiatan hidup manusia di dunia, sehingga merupakan doktrin, ibadah, tanah air, kewarganegaraan, agama, negara, spiritualitas, aksi, Al-Qur'an dan militer. Semangat Ikhwān adalah kembali ke dasar-dasar Islam. Dan hal ini menjadi inti dari doktrin kebangkitan Islamnya. Lihat, M. Amien Rais, *Cakrawala Islam; antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1995), Cet. ke-VI, h. 189. M. Amien Rais memasukkan gerakan ini ke dalam kelompok reformis-radikal-Islami.

²⁰ Sayyid Quthb, *Fi Zbilal Al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 1993), Cet. ke-XXI, Jilid I, h. 364

²¹ *Ibid.*, Jilid I, h. 423

²² *Ibid.*

²³ Sayyid Quthb, *Fiqh al-Dakwah*, Ahmad Hasan (ed.), (ttp.: Mu'assasat al-Risālah, 1970), h. 23

²⁴ Sayyid Quthb, *Fi Zbilal Al-Qur'an*, *op. cit.*, Jilid I, h. 13

sudah jelas bahwa ia tidak akan memperoleh kebahagiaan di akhirat kelak. Senada dengan pendapat Quthb di atas, Abū al-A‘lā Mawdūdī (w. 1979 M/1399 H)²⁵ dalam *Towards Understanding the Qur‘ān* (versi bahasa Inggris dari *Tafhim Al-Qur‘ān*), ketika menafsirkan kalimat *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* menjelaskan:

“Dalam pandangan Allah hanya ada satu sistem kehidupan dan jalan penuntun (*only one system of life and way of conduct*) yang sesuai dengan realitas, dan secara moral benar. Sistem kehidupan dan jalan penuntun ini berupa pengakuan seseorang bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan yang wajib disembah. Dalam praktiknya, dia harus mengikuti dan tunduk sepenuhnya terhadap petunjuk yang disampaikan Tuhan kepada Rasul-Nya, bukan mengikuti jalannya sendiri. Sikap dan cara berpikir seperti inilah yang disebut dengan Islam”.²⁶

Lebih lanjut, Mawdudi menegaskan bahwa manusia, karena kebodohnya sering berpikir bahwa dia mempunyai hak untuk percaya dan mengikuti setiap doktrin yang datang kepadanya, apakah akan menjadi ateis atukah penyembah berhala. Menurut Mawdūdī, sikap perlawanan yang demikian ini, dalam pandangan Tuhan tidak ada artinya.²⁷

Di sisi lain, ia juga menyebutkan bahwa pelbagai agama (selain Islam) yang tersebar di tengah umat manusia telah mengalami distorsi. Hal ini diakibatkan oleh kepentingan-kepentingan pribadi yang menyertai para pemeluknya.²⁸ Pandangan Mawdūdī ini memberikan gambaran kepada kita bahwa Islam adalah satu-satunya sistem keyakinan (baca: agama) yang sesuai dengan realitas dan benar secara moral. Dari pandangannya ini jelas bagi kita bahwa disamping memberikan justifikasi berupa kebenaran mutlak akan agama yang ia maksud, juga menegaskan akan penafiannya terhadap doktrin agama-agama lain. Singkatnya, Islam menurut Mawdudi--- sebagaimana disimpulkan W. Montgomery Watt--- telah mencapai finalitas, superioritas, dan *self-sufficiency*.²⁹

Interpretasi terhadap makna *الإسلام* dalam Q.S. Āli ‘Imrān/3: 19, yang juga mendukung dua pendapat di atas dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhailī dalam tafsirnya *al-Tafsir al-Munir fī al-‘Aqidah wa al-Syari‘ah wa al-Manhaj*. Ia mendefinisikan Islam sebagai perdamaian dan perbaikan serta ketundukan dan ikatan kepada Allah. Lebih lanjut, secara tegas ia menyatakan bahwa sesungguhnya agama yang diridhai oleh Allah hanyalah Islam.³⁰ Islam, menurut Wahbah al-Zuhailī adalah iman kepada Allah dan mematuhi segala perintahnya. Islam adalah sesuatu yang tunggal yang disepakati oleh para nabi. Adapun perbedaan yang muncul dan pada gilirannya melahirkan sekte-sekte serta beragam madzhab, disebabkan oleh kepentingan duniawi para pemeluk serta penganutnya.³¹

Ketika menafsirkan Q.S. Āli ‘Imrān/3: 85 yang menyatakan *ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه*, al-Zuhailī menekankan bahwa siapa saja yang mencari kebenaran (baca: agama) selain dari

²⁵ Abū al-A‘lā Mawdudi adalah pendiri Jama‘at-i Islami, sebuah gerakan revivalis-fundamentalis di Pakistan. Al-Mawdūdī mensyaratkan untuk kebangkitan Islam kembali, umat Islam tidak perlu mengambil sistem dan model dari mana saja karena Syariah Islam dalam pandangannya merupakan petunjuk yang lengkap dan final. Syariah Islam telah sempurna yang mengandung aturan untuk kehidupan individu dan kolektif. Syariah merupakan pola kehidupan yang lengkap dan tatanan sosial yang paripurna, tidak lebih dan tidak kurang. Lihat, Abū al-A‘lā al-Mawdūdī, *Islamic Way of Life*, (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1967), h. 18-19. William Montgomery Watt menyimpulkan bahwa Islam menurut al-Mawdūdī telah mencapai finalitas, superioritas, dan *self sufficiency* dalam segala dimensinya; ekonomi, sosial, budaya maupun politik. Lihat, W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (London: Routledge, 1988), h. 55

²⁶ Abū al-A‘lā al-Mawdudi, *Towards Understanding the Qur‘ān*, (United Kingdom: The Cromwell Press, 1995), Vol. I, h. 242

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (London: Routledge, 1988), h. 55

³⁰ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsir al-Munir fī al-‘Aqidah wa al-Syari‘ah wa al-Manhaj*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āshir, 1998), Juz III, h. 181

³¹ *Ibid.*

Islam, maka sudah pasti apa yang ia dapatkan tidak akan diterima selamanya oleh Allah Swt. Dan ia akan masuk dalam kelompok orang-orang yang merugi. Karena menempuh jalan selain yang disyariatkan oleh Allah.³²

Pandangan Wahbah al-Zuhaili ini setali tiga uang dengan dua pendapat sebelumnya. Penegasan yang sedikit berbeda adalah ketika ia menyatakan bahwa Islam adalah sesuatu yang tunggal. Ia, agaknya kurang tertarik dengan pelbagai sekte serta madzhab yang muncul. Karena menurutnya kemunculan pelbagai sekte serta madzhab itu bermula dari kepentingan kelompok, lebih spesifik lagi karena urusan duniawi.

Pengertian tentang Islam sebagai sebuah agama dengan seperangkat doktrin yang menyertainya yang, menurut para sarjana muslim dari kelompok skripturalis ini dianggap sebagai sebuah kebenaran yang mutlak, pada akhirnya mereka kuatkan dengan dalil yang terdapat dalam Q.S. al-Mā'idah/5: 3 yang menyebutkan: *اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا*. Bagi kelompok ini, ayat tersebut merupakan sebuah penegasan yang jelas akan keridhaan Allah atas agama Islam sebagai satu-satunya agama yang benar di muka bumi.³³

Pelbagai interpretasi atas makna Islam yang terdapat dalam Q.S. Āli 'Imrān/3: 19 dan 85 juga dalam Q.S. al-Mā'idah/5: 3, seperti diterangkan oleh para sarjana muslim dari kalangan skripturalis di atas, meskipun dengan ungkapan yang agak berbeda satu sama lain, namun dapat kita tarik sebuah benang merah yang menyatukan beragam pandangan tersebut. Benang merah yang penulis maksud adalah pandangan mereka yang menegaskan bahwa Islam adalah sebuah sistem keyakinan, akidah (baca: agama) yang terlembagakan dengan seperangkat doktrin yang mengikatnya. Pandangan demikian ini pada gilirannya menganggap bahwa agama yang ia pahami lebih superior daripada yang lain, dan para pengikut jalan hidup yang lain dianggap kafir, munafik atau fasik.

Tinjauan Kritis

Untuk lebih mengerucutkan analisa terhadap makna "Islam", penulis berusaha melakukan kajian kritis dengan menggunakan dua pendekatan, *pertama*, pendekatan *sejarah* atau biasa disebut dengan pendekatan *historis*, dan *kedua*, pendekatan *hermeneutik*. Melalui dua pendekatan tersebut diharapkan dapat memberikan deskripsi yang jelas tentang tafsir makna "Islam".

1. Pendekatan Sejarah

Berkenaan dengan historisitas teks, maka dalam proses penafsiran, seorang penafsir perlu melakukan beberapa hal, *pertama*, melakukan kritik sejarah terhadap kondisi yang melingkupi lahirnya sebuah teks. Kritik melalui pendekatan sejarah, tentu saja dapat dilakukan dengan menggunakan prinsip-prinsip ilmu sejarah. Selanjutnya, setelah melakukan kritik sejarah, perlu juga dilakukan analisis sosial, baik yang berkaitan dengan situasi ketika teks lahir maupun situasi sosial yang kita hadapi. *Kedua*, kritik isi. Yaitu melakukan kritik terhadap kandungan makna yang terdapat dalam sebuah teks.

Kata "Islam" menjadi sebuah tema sentral dalam diskursus keagamaan. Pelbagai interpretasi muncul seputar kata tersebut. Sebagian kalangan mengklaim bahwa kata "Islam" hanya menjadi milik mereka semata. Karena, Islam dalam pandangan mereka adalah nama sebuah agama yang terlembagakan dengan seperangkat doktrin yang melingkupinya yang, kemudian mereka yakini dan mereka anut. Sebagian lainnya memaknai Islam sebagai sebuah nilai universal yang ada pada setiap agama, selagi ajaran agama tersebut menganjurkan para pemeluknya untuk menyerahkan diri, tunduk serta patuh terhadap kehendak Tuhan.

³² *Ibid.*, h. 285

³³ Sayyid Quthb, *Fi Zbilal Al-Qur'an*, *op. cit.*, Jilid II, h. 843. Lihat juga Al-Mawdūdī, *op. cit.*, Vol. II, h. 134

Sejatinya, bagaimanakah akar historis yang diungkapkan Al-Qur'an dalam menyingkap makna kata "Islam"? Apakah memang Islam hanya menjadi milik kelompok tertentu, ataukah Islam menjadi sebuah tatanan nilai universal yang ada pada setiap agama?

Teks Al-Qur'an yang menjadi pijakan utama dalam pembahasan tentang kata Islam yang, pada gilirannya diklaim kaum Muslim bahwa satu-satunya ekspresi keagamaan yang dapat diterima Tuhan sejak kenabian Muhammad adalah Islam, adalah Q.S. Āli 'Imrān/3: 19 yang berbunyi:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ... (آل عمران/3: 19)

Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam...

Jika ditelisik secara historis, surah ketiga Al-Qur'an, "Āli 'Imrān", yang memuat teks di atas, termasuk dalam kelompok Surah Madaniyah. Surah ini banyak berbicara tentang *abl al-Kitāb*. Lebih khusus lagi, perhatian Surah ini tercurah pada kaum Nasrani dan pada usaha musuh-musuh Islam untuk mengusir kaum Muslim dari Madinah.

Teks di atas didahului oleh sebuah ayat yang bercerita ketika Tuhan, para malaikat dan "orang-orang berilmu" bersaksi pada keesaan Tuhan dan tegaknya keadilan. Teks itu kemudian diikuti oleh satu perintah kepada Nabi Muhammad untuk mengatakan kepada para penentangannya bahwa ajaran yang dibawanya adalah penyerahan diri kepada Tuhan dan ajaran ini juga ditujukan kepada mereka.

Ayat di atas adalah satu di antara beberapa ayat Al-Qur'an yang merujuk kepada *Islām* sebagai satu-satunya *dīn* di sisi Tuhan.³⁴ Berpijak pada makna literal ayat ini, maka sebagian besar karya kaum Muslim, dan hampir semua karya tafsir mengkaji makna *Islām* sebagai agama (*dīn*) secara teologis, yaitu sebuah agama yang dilembagakan.

Hanya ada sedikit pengecualian di kalangan pemikir Muslim, yang berbeda dengan *mainstream* pemikiran di atas. Salah satu di antaranya adalah pandangan yang dikemukakan oleh Rasyīd Ridlā. Ridlā mendefinisikan *dīn* secara universal yang tak mencakup identifikasi formal dengan Islam sosiohistoris, sembari secara terbuka mengakui keabsahan jalan agama-agama lain di luar Islam. Menurut Ridlā, penyerahan diri kepada Allah dan ruh universal yang ada di dalam seluruh agama ini ada hubungannya dengan Islam konvensional.³⁵

Senada dengan pernyataan Ridlā di atas, Harun Nasution (w. 1998 M) menegaskan bahwa memang, sebagaimana diterangkan oleh Q.S. Āli 'Imrān/3: 19, Islam--- sebuah sikap penyerahan diri seluruhnya kepada kehendak Tuhan--- merupakan ajaran murni yang dibawa oleh para Nabi.³⁶

Adapun yang dimaksud dengan *Islām*, menurut Harun,³⁷ adalah sebagaimana dijelaskan oleh Q.S. al-Nisā'/4: 125:

ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا... (النساء/4:125)

Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang ikhlas menyerahkannya kepada Allah, sedang dia pun mengerjakan kebaikan, dan ia mengikuti agama Ibrahim yang lurus.

Bahwa Nabi Ibrāhīm menyerahkan diri kepada Tuhan dan beragama Islam disebut dalam Q.S. Āli 'Imrān/3: 67:

ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين (آل عمران/3: 67)

³⁴ Dalam ayat-ayat lain, *Islām* digambarkan sebagai pilihan dan nikmat Tuhan bagi para pengikut Nabi Muhammad (Q., s. al-Mā'idah/5: 3). Mereka yang "telah dibukakan hatinya kepada *Islām*" dideskripsikan sebagai "yang mengikuti cahaya dari Tuhannya". (Q., s. al-Zumar/39: 22).

³⁵ Rasyīd Ridlā, *Tafsir al-Manār*, Juz III, h. 257

³⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), Cet. ke-5, h. 20-21

³⁷ *Ibid.*

Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi berserah diri (kepada Allah) dan sekali-kali bukanlah dia termasuk golongan orang-orang musyrik.

Dalam Q.S. Āli 'Imrān/3: 84 lebih lanjut ditegaskan bahwa bukan hanya agama yang didatangkan kepada Nabi Ibrāhīm, tetapi juga agama yang didatangkan kepada Nabi-nabi lain adalah sama dengan agama yang diturunkan kepada Nabi Muhammad:

قل امنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والتبوتون
من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون (آل عمران/3: 84)

Katakanlah: "Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ismaq, Ya'qub, dan anak-anaknya, dan apa yang diberikan kepada Musa, Isa dan para nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorangpun di antara mereka dan hanya kepada-Nyalah kami menyerahkan diri".

Mengenai pemaknaan ayat dalam Q.S. Āli 'Imrān/3: 85 yang menyatakan :

ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخسرين (آل عمران /3: 85)

Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia diakhirat termasuk orang-orang yang rugi

Jalaluddin Rakhmat dalam karyanya berjudul *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*, mengutip pendapat Sayyid Husayn Fadhlullah, menyatakan bahwa makna Islam dalam ayat tersebut adalah Islam yang "umum" meliputi seluruh risalah langit, bukan hanya Islam yang dibawa oleh Muhammad SAW.³⁸

Kenyataan sejarah yang diungkapkan Al-Qur'an tentang kesatuan sumber ajaran agama ini juga dibenarkan oleh Hammudah Abdalati. Dalam bukunya berjudul "*Islam in Focus*", Abdalati menyebutkan:

Nama agama sesungguhnya adalah Islam, dan para pengikutnya disebut Muslim. Dalam konteks keagamaan, kata "Islam" mengandung pengertian "penyerahan diri kepada kehendak Tuhan dan kepatuhan terhadap hukum-Nya". Dengan demikian, setiap manusia yang berserah diri dan patuh kepada Tuhan disebut Muslim secara moral keagamaan. Inilah alasan mengapa Al-Qur'an menyebut Ibrahim dan seluruh Nabi yang membawa ajaran agama disebut Muslim, dan ajaran-ajaran agama yang dibawa mereka disebut dengan satu nama, Islam. Singkatnya, yang disebut Muslim bukan hanya dikhususkan bagi pengikut Muhammad saja, tetapi juga bagi pengikut Ibrahim, Musa, Isa dan seluruh pengikut Nabi dan utusan Tuhan (Rasul Allah). Hanya ada satu dosa yang tak terampuni dalam Islam, yaitu percaya kepada tuhan-tuhan selain Allah.³⁹

Pengertian tentang apa yang dimaksud dengan *Islām* dan siapa yang disebut dengan *Muslim* dalam Al-Qur'an juga dielaborasi oleh Muhammad Syahrūr. Syahrūr, setelah sebelumnya mengkaji beberapa ayat yang menyebutkan kata *Islām*, seperti terdapat dalam Q.S. al-Baqarah/2: 62, 111, 126, Q.S. al-Nisā'/4: 125, Q.S. al-Mā'idah/5: 44, Q.S. al-Anbiyā'/21: 108 dan Q.S. Fushshilat/41: 33, menyimpulkan:

Islām menurut ayat-ayat tersebut ialah mengakui adanya Allah, beriman kepada Hari Akhir dan beramal saleh. Siapapun yang memiliki ketiga sifat itu disebut dengan seorang Muslim, tanpa melibat apakah dia termasuk pengikut Nabi Muhammad (alladzīna amanū), pengikut Nabi Mūsā (al-Yahūd), pengikut

³⁸ Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan* (Jakarta : Serambi, 2006), h. 24

³⁹ Hammudah Abdalati, *Islam in Focus*, (New Delhi, Crescent Publishing Company, 1975), h. 10-11

*Nabi 'Isā (al-Nashārā) atau umat-umat beragama yang lain. Islām dalam pengertian inilah yang dimaksud dalam Al-Qur'an sebagai dīn yang diterima oleh Allah Smt.*⁴⁰

Dari keterangan-keterangan di atas jelaslah bahwa agama Yahudi, Nasrani dan Islam berasal dari satu sumber. Sejarah juga menunjukkan bahwa ketiga agama tersebut memang mempunyai asal yang satu. Inti dari ajaran-ajaran agama tersebut adalah penyerahan diri sepenuhnya kepada kehendak Tuhan (baca: Islām). Di sinilah pelacakan akar historis dari makna kata Islām menemukan muaranya.

Pada masa selanjutnya, seiring perjalanan sejarah, perkembangan masing-masing agama tersebut mengambil jalannya yang berlainan, sehingga timbullah perbedaan antara ketiganya. Dari sini kemudian interpretasi terhadap makna kata Islām memasuki babak baru. Di satu sisi, ada kelompok yang memaknai Islam sebagai sebuah entitas tersendiri dan menjadi nama sebuah agama yang terlembagakan. Dan di sisi lain, ada kelompok yang memaknai Islām sebagai sebuah spirit (ruh) universal dari agama-agama yang mengajarkan kepada umatnya untuk mempercayai adanya Tuhan Yang Esa, mempercayai adanya Hari Akhir dan mengajarkan seperangkat nilai-nilai kebaikan universal (amal saleh).

2. Pendekatan Hermeneutik

Hermeneutik adalah istilah yang relatif baru dalam teori memaknai dan memahami Al-Qur'an. Istilah populer yang telah mapan dan digunakan dalam proses interpretasi terhadap Al-Qur'an adalah "*tafsīr*", yang merupakan derivasi dari kata "*fassara*" atau "*fasara*", yang memiliki arti menafsirkan di kalangan umat Islam dari masa klasik hingga sekarang.

Istilah *hermeneutik* dalam pengertian sebagai "ilmu tafsir" muncul pada sekitar abad ke-17, di mana istilah ini bisa dipahami dalam dua pengertian, yaitu *hermeneutik* sebagai seperangkat prinsip metodologis penafsiran, dan *hermeneutik* sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang diperlukan bagi semua bentuk pemahaman.⁴¹ Sebagai sebuah metode penafsiran, *hermeneutik* tidak hanya terpaku pada persoalan teks yang diam atau bahasa sebagai struktur dan makna, tetapi secara perlahan ia mulai mendeskripsikan penggunaan bahasa atau teks dalam seluruh realitas hidup manusia.⁴²

Berkenaan dengan cara kerja metode *hermeneutik* ini, sejumlah ilmuwan mengemukakan beragam pendapat. Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), misalnya, yang kemudian disebut sebagai "Bapak *Hermeneutik* Modern"--- karena membangkitkan kembali *hermeneutik* dan membakukannya sebagai metode umum interpretasi--- menggunakan *hermeneutik* untuk memahami orisinalitas arti dari sebuah teks, bahkan lebih dari itu, arti *hermeneutik* baginya adalah untuk memahami sebuah wacana (*discourse*) dengan baik, kalau perlu lebih baik dari si pembuatnya (*to understand the discourse just well as well as and even better than its creator*).⁴³

Wilhelm Dilthey (1833-1911), sebagaimana dikutip E. Sumaryono, menegaskan bahwa *hermeneutik* pada dasarnya bersifat menyenjata. Artinya bahwa makna itu sendiri tidak pernah berhenti pada satu masa saja, tetapi selalu berubah menurut modifikasi sejarah.⁴⁴ Pandangan Dilthey inilah, yang kemudian menjadikan metode *hermeneutik*-nya disebut dengan *hermeneutik historis*.

Adapun menurut Paul Ricoeur, filosof berkebangsaan Prancis, sebagaimana dikutip juga oleh E. Sumaryono, mengartikan *hermeneutik* sebagai "teori pengoperasian pemahaman dalam

⁴⁰ Muhammad Syahrur, *al-Islām wa al-Imān*, *op. cit.*, h. 37-38

⁴¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), h. 44

⁴² Malki Ahmad Nasir, *loc. cit.*

⁴³ Lihat tulisan Friedrich D. E. Schleiermacher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures" dalam buku Gayle L. Ormiston dan Alan D. Schrift, *Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, (New York: SUNNY, 1990), 93

⁴⁴ E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*, *op. cit.*, h. 56

hubungannya dengan interpretasi terhadap teks".⁴⁵ Mengenai tugas *hermeneutik*, Ricoeur menyatakan bahwa tugas utama *hermeneutik* adalah, di satu pihak mencari dinamika internal yang mengatur struktural kerja di dalam sebuah teks, di lain pihak mencari daya yang dimiliki kerja teks itu untuk memproyeksikan diri ke luar dan memungkinkan "hal"nya teks itu muncul ke permukaan.⁴⁶

Hassan Hanafi, seorang pemikir Muslim kontemporer berkebangsaan Mesir, menyatakan bahwa *hermeneutik* itu tidak sekadar "ilmu interpretasi" atau "teori pemahaman", tetapi juga ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.⁴⁷

Munculnya pelbagai definisi serta berkembangnya beragam persepsi tentang *hermeneutik* ini menunjukkan bagaimana kronologi pemahaman manusia terhadap *hermeneutik*. Namun demikian, secara umum dapat dikatakan bahwa *hermeneutik* merujuk pada teori penafsiran, baik yang ditafsirkan itu teks, atau sesuatu yang diperlakukan sebagaimana teks.

Pertanyaannya kemudian, jika dikaitkan dengan teks Kitab Suci, yang dianggap oleh mayoritas umat beragama sebagai sesuatu yang sakral, apakah metode *hermeneutik* ini juga dapat diterapkan sebagai metode penafsiran terhadap Kitab Suci tersebut? Khususnya bagi Kitab Suci umat Islam, yaitu Al-Qur'an, apakah *hermeneutik* ini juga dapat dijadikan sebagai metode penafsiran? Lantas, apa bedanya dengan *Tafsir* yang selama ini sudah dikenal sebagai sebuah metode yang mapan dalam memahami Al-Qur'an?

Menurut Farid Esack, praktik operasional yang bersifat hermeneutikal sebenarnya telah dilakukan umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi Al-Qur'an. Bukti akan hal ini adalah:

1. Problem hermeneutik senantiasa dialami dan diselesaikan secara aktif, meski tidak dihadapi secara tematis. Ini terbukti dari diskusi-diskusi tentang *asbab al-nuzul* dan *nasikh-mansukh*.
2. Perbedaan antara tafsiran aktual dengan aturan, teori atau metode interpretasi yang mengaturnya, sudah ada dalam literatur-literatur awal tafsir.
3. Tafsir tradisional telah dikategorisasi. Beberapa kategori seperti "tafsir Syi'ah", "Mu'tazilah", "Asy'ariah", "hukum", "filsafat", dan sebagainya menunjukkan afiliasi, ideologi, dan aspek historis penafsir.⁴⁸

Dari keterangan Farid Esack di atas, jelaslah bahwa pada hakekatnya operasional *hermeneutik* telah berjalan sejak lama. Meskipun demikian, operasional *hermeneutik* secara utuh seringkali ditentang oleh ilmuwan Islam tradisional, khususnya, dan umat Islam tradisional pada umumnya. Penentangan serta penolakan ini didasari oleh cara kerja *hermeneutik* yang, setidaknya membawa tiga macam implikasi yang bertentangan dengan pandangan para ilmuwan serta umat Islam tradisional tersebut. Tiga macam implikasi tersebut adalah:

1. *Hermeneutik* meniscayakan keterlibatan konteks dan kondisi manusia.

Ini berarti bahwa Al-Qur'an bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks sosio-historisnya. Singkatnya, tanpa konteks, teks itu tidak berarti apa-apa. Sedangkan ide tradisional menyatakan bahwa makna yang sebenarnya itu adalah apa yang dimaksud oleh Allah.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 107

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 1

⁴⁸ Farid Esack, *Qur'an: Liberation & Pluralism*, (Oxford: One World, 1997), h. 161

2. *Hermeneutik* menekankan bahwa yang menghasilkan makna itu adalah manusia. Sedangkan pandangan tradisional menyatakan bahwa Tuhanlah yang menganugerahkan pemahaman yang benar terhadap seseorang.
3. Berbeda dengan tradisi hermeneutik, ilmuwan tradisional Islam telah membuat perbedaan ketat dan seolah tak terjembatani antara pewahyuan di satu sisi, dengan interpretasi dan penerimanya di sisi lain. Teks Al-Qur'an dianggap sangat sakral sehingga makna yang sebenarnya tidak mungkin bisa dicapai.⁴⁹

Menurut Komaruddin Hidayat, *hermeneutik* berupaya mencari makna dengan memperhatikan variabel-variabel yang melingkupi teks tersebut, yaitu; *the world of the text* (dunia teks), *the world of the author* (dunia pengarang), dan *the world of the reader* (dunia pembaca).⁵⁰ Dari keterangan tersebut, dapat dikatakan bahwa *hermeneutik* adalah sebuah metode penafsiran yang berusaha memahami maksud sebuah teks, dengan memperhatikan berbagai variabel yang melingkupinya; *dunia pengarang*, *dunia teks* serta *dunia pembaca*.

Dengan memperhatikan ketiga variabel tersebut diharapkan usaha penafsiran menjadi suatu kegiatan *rekonstruksi* dan *reproduksi* makna teks. *Rekonstruksi* dalam arti menelusuri serta melacak kembali bagaimana suatu teks itu dihadirkan oleh pengarangnya, serta substansi apa yang dimaksud oleh pengarang dalam teks tersebut, sekaligus *mereproduksi* atau melahirkan kembali makna tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi saat teks tersebut dibaca atau dipahami.

Istilah *Islām*, meski jarang disebut dalam Al-Qur'an, menempati kedudukan sentral dalam pendefinisian diri Muslim. W. Cantwell-Smith dalam sebuah karya yang merupakan hasil penelitiannya dalam melacak "konseptualisasi *Islām*", sebagaimana dikutip oleh Farid Esack, mengungkapkan bahwa Al-Qur'an menyebut istilah *Islām* jauh lebih jarang dibanding istilah-istilah terkait lainnya. Namun, ketika digunakan, istilah itu bisa dan, karena berbagai alasan nyaris harus, diartikan bukan sebagai nama dari suatu sistem agama, melainkan untuk menyebut tindakan pribadi.

Al-Qur'an sendiri menyebut kata *Islām* dalam konteks *din* hanya sebanyak tiga kali, yaitu dalam Q.S. Āli 'Imrān/3: 19, 85 dan al-Mā'idah/5: 3. Sedangkan dalam dua tempat lain, Al-Qur'an menunjukkan secara eksplisit kata *Islām* bermakna personal, yaitu pada Q.S. al-Hujurat/49: 17 dan Q.S. al-Tawbah/9: 74. Dan secara implisit ditunjukkan dalam dua tempat lainnya, yaitu pada Q.S. al-An'ām/6: 17 dan Q.S. al-Zumar/39: 22. Dari kenyataan ini, maka tidaklah mengherankan jika kata *Islām* ini kemudian ditafsirkan, khususnya oleh para mufassir awal, sebagai sebuah tindakan pribadi yang bersifat personal, bukan sebagai sebuah sistem agama.

Jika ditelusuri secara linguistik, kata *Islām* yang merupakan bentuk masdar (infinitif) dari *aslama* berarti "tunduk", "menyerah", "memenuhi atau melakukan". Istilah ini juga bermakna "rekonsiliasi", "damai" atau "keseluruhan".⁵¹ Islam adalah sebuah pengakuan, persaksian dan sistem tingkah laku. Ia merupakan persaksian eksklusif atas kemahakuasaan Tuhan Yang Esa, sebuah penyerahan diri seutuhnya terhadap segala perintah yang diwahyukan-Nya. Karena wahyu merupakan manifestasi dari perintah Tuhan kepada manusia.⁵² Pada hakekatnya, jika ditelusuri secara cermat, makna istilah *Islām* begitu dinamis, baik dalam pemahaman individual para sarjana Muslim maupun sebagaimana yang ditunjukkan oleh perkembangan historis konsep itu dari masa ke masa.

Fazlur Rahman mengingatkan bahwa untuk mengembalikan Islam yang dinamis, maka perlu adanya perbedaan yang jelas antara Islam normatif dan Islam sejarah. Islam normatif adalah ajaran-ajaran Al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang hidup yang berbentuk nilai-nilai moral dan prinsip-

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 3

⁵¹ Rasyid Ridlā, *Tafsir al-Manār*, (Beirut: Dār al-Fikr, tth.), Cet. ke-3, Juz III, h. 257

⁵² Gerhard Endress, *An Introduction to Islam*, (New York: Columbia University Press, 1988), h. 22

prinsip dasar, sedang Islam sejarah adalah penafsiran yang dilakukan terhadap ajaran Islam dalam bentuknya yang beragam.⁵³

Jane Smith, melalui kajian yang sistematis terhadap istilah *Islām*, mengungkapkan bahwa pemaknaan terhadap istilah ini berkembang pada dua poros utama; *pertama*, istilah *Islām* menyangkut hubungan antara aspek penyerahan diri eksternal dan internal, yaitu antara *Islām* sebagai keyakinan dan *Islām* sebagai konformitas eksternal. *Kedua*, menyangkut masalah aspek individual dan kelompok *Islām*.⁵⁴ Artinya bahwa makna *Islām* yang sesungguhnya terdapat dalam “gabungan pemahaman individu dan kelompok”.

Persoalan yang mengemuka dalam wacana dominan Muslim kontemporer adalah bahwa wacana itu didasarkan pada pandangan yang menyatakan bahwa *Islām* hanyalah Islam yang sudah dilembagakan itu. Pandangan demikian pada umumnya didasarkan pada sejumlah ayat Al-Qur'an, seperti pada Q.S. Āli 'Imrān/3: 19 yang menyebutkan: ... إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ, Q.S. al-Zumar/39: 22 yang berbunyi: ... أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ... serta beberapa ayat lainnya yang menegaskan keutamaan Islam atas agama-agama lain.

Padahal kalau kita cermati, di dalam teks yang menggunakan kata itu jelas terkandung muatan makna universal yang memberikan pemahaman bahwa teks itu ditujukan bagi siapapun yang tunduk pada kehendak Tuhan. Kandungan makna ini, pada dasarnya juga mencakup muatan masuknya agama lain serta beragam kewajiban dan bentuk-bentuk praktik di dalamnya.

Dengan demikian, sejatinya kata *Islām* mengandung dua pengertian sekaligus, yaitu pengertian dalam tataran individu dan kelompok. Dan kedua pengertian itu harus diberikan ruang yang semestinya. Artinya, kata tersebut mengandung maksud pentingnya ketundukan pribadi dalam kerangka identifikasi kelompok, sekaligus kemungkinan ketundukan pribadi di luar parameter historis komunitas Islam.

Berdasar pada kajian tentang kata *Islām* dalam berbagai konteks yang telah disebutkan di atas, jelaslah bahwa ada benang merah yang memungkinkan makna *Islām* dibebaskan dari selubung teologi abad 7 M. Dengan demikian, pemaknaan atas kata *Islām* akan lebih inklusif. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa *Islām* sejatinya adalah *rahmatan li al-'ālamīn*, bersifat universal serta tidak dibatasi oleh sekat-sekat tertentu.

Kesimpulan

Penafsiran kontekstual terhadap makna “*Islām*” yang telah penulis paparkan di atas, dengan menggunakan dua pendekatan, yakni pendekatan sejarah dan hermeneutik adalah sebuah tawaran penafsiran alternatif--- yang hemat penulis lebih elegan dan inklusif---, ditengah maraknya penafsiran literal-tekstual yang terkesan *rigid* dan eksklusif. Memaknai al-Qur'an secara integral, holistik dan utuh, dengan melihat segala aspek yang melingkupinya adalah sebuah keniscayaan untuk mewujudkan misi universalitas al-Qur'an sebagai kitab *rahmatan li al-'ālamīn*.

Kontribusi akademik dari kajian yang penulis lakukan ini adalah untuk menggugah kesadaran umat Islam secara umum, agar dalam memahami al-Quran tidak sebatas dengan menggunakan pendekatan tekstual-harfiah semata, tetapi juga melalui pendekatan kontekstual. Sehingga mampu melihat aspek substansi dari ayat-ayat al-Quran tersebut. Pada gilirannya, pendekatan kontekstual ini akan membuat pemahaman umat Islam terhadap al-Quran lebih terbuka, dan lebih luas. Terkait, tema “Islam” ini, melalui pendekatan tasfir kontekstual, akan didapati sebuah pemahaman yang lebih inklusif dan toleran.

⁵³ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), h. 141

⁵⁴ Jane Smith, *A Historical and Semantic Study of the Term 'Islam' as seen in a Sequence of Qur'an Commentaries*, (Montana: University of Montana Press, 1975), h. 228

Bibliografi

- Abdalati, Hammudah. *Islam in Focus*. New Delhi, Crescent Publishing Company, 1975.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Mafhūm al-Nashb: Dirāsah fī ‘Ulūm Al-Qur’an*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqāfi al-‘Arabī, 1990.
- , *Naqd al-Khithāb al-Dinī*. Cairo: Maktabah Madbūlī, 1995.
- Adi Nugraha, Hendri Hermawan dan Ahmad Hasan Asy’ari Ulama’i. (2020). Memahami Studi Islam dengan Pendekatan Tekstual dan Kontekstual. *Farabi: Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah*, 17, (1).
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Akhavi, Shahraugh. “Sayyid Quthb”, dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Al-Mawdūdī, Abū al-A‘lā. *Islamic Way of Life*. Lahore: Islamic Publications Ltd., 1967.
- , *Towards Understanding the Qur’an*. United Kingdom: The Cromwell Press, 1995.
- Al-Muhtasib, Abdul Majid Abdussalam. *Ittijabat al-Tafsīr fī al-‘Ashr al-Hadits*. Beirut : Dar al-Fikr, 1973.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āshir, 1998.
- Duderija, Adis. *Constructing a Religiously Ideal “Believer” and “Woman” in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims’ Method of Interpretation*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- El Fadl, Khaled Abou. *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam; Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetia. Bandung: Arasy, 2003.
- Endress, Gerhard. *An Introduction to Islam*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Esack, Farid. *Qur’an: Liberation & Pluralism*. Oxford: One World, 1997.
- Friedrich D. E. Schleiermacher, “The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures” dalam buku Gayle L. Ormiston dan Alan D. Schrift, *Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. New York: SUNNY, 1990.
- Goldziher, Ignaz. *Madzāhib al-Tafsīr al-Islami*. Cairo : Maktabah al-Khanji, 1955.
- Hadi Ma’rifat, Syekh Muhammad. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn fī Tsāmbih al-Qasyīb*. Teheran : Muassasah al-Quds al_tsaqafiyah, 1428 H.
- Haleem, Abdel. “Context and Internal Relationships: Keys to Qur’anic Exegesis” dalam Shareef, Abdul-Kader A. and Hawting, Gerald, (eds.), *Approaches to the Qur’an*. London: Routledge, 1993.
- Hanafī, Hasan. *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- ‘Iyazi, Muhammad ‘Ali. *Al-Mufasssīrīn; Hayātubum wa Manhajubum*. Teheran: Mu‘assasah al-Thibā‘ah wa al-Nasyr Wizārat al-Tsaqāfah al-Irsyād al-Islāmī, 1414 H.
- Mahmud, Mani’ ‘Abd al-Halim. *Manābij al-Mufasssīrīn*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Mishri, 1978.
- Muhammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān Manzhumat al-Qiyam*. Damaskus : Al-Ahali li al-Thiba’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi’, 1996.

- M. Solahudin (2016). Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur'an. *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1 (2), 11-130.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1985.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Quthb, Sayyid. *Islam The Religion of The Future*. Delhi: Markazi Maktaba Islami, tth.
- , *Fi Zhilal Al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Syurūq, 1993.
- , *Fiqh al-Dakwah*, Ahmad Hasan (ed.), ttp.: Mu'assasat al-Risalah, 1970
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Rahman, Yusuf. (2012). Penafsiran Tekstual dan Kontekstual terhadap Al-Qur'an dan Hadis (Kajian terhadap Muslim Salafi dan Muslim Progresif). *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 1(2), 297-302.
- Rais, M. Amien. *Cakrawala Islam; antara Cita dan Fakta*. Bandung: Mizan, 1995.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan* Jakarta : Serambi, 2006
- Ridla, Rasyid. *Tafsir al-Manār*. Beirut: Dār al-Fikr, tth.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York : Routledge, 2006.
- Smith, Jane. *A Historical and Semantic Study of the Term 'Islam' as seen in a Sequence of Qur'an Commentaries*. Montana: University of Montana Press, 1975.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2019.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge, 1988.
- Yafie, Ali. "Sistem Pengambilan Hukum oleh A'immatu al-Madzahib", dalam Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1990.
- Zahrah, Abu. *Ibn Hazm Hayatubu Wa 'Asrubu*. Cairo: Dār al-Fikr, tth.

Empty page