

TAFSIR NUSANTARA DALAM CARA PANDANG PREMIS- IDEOLOGIS NASR HAMID ABU ZAID

Rudy al Hana

UIN Sunan Ampel Surabaya

Email: rudialhana@yahoo.co.id

Abstract: *Perceptively, this article will cite Nasr Hamid Abu Zaid view – as scholar in qur’anic studies and historian of Islamic civilization – to read the whole aspect of Tafsir Nusantara (Nusantara commentary). As we know the Tafsir Nusantara is a product of dialectical tension between Indonesian culture and qur’anic text. Beside of that, Nasr Hamid Abu Zaid had two categorizations in reading the product of Islamic discourse; firstly, ideological premises that construct interpretation based on their basic science, such as fiqh (Islamic Law), theology, and so on. Secondly is dialectical model that cite the context become dominantly influences the product of interpretation. Based on this view, this article will be conducted as figure studies and descriptive analysis in. In the end, this study conclude that Indonesia modes of interpretation should be compatible based on ideological premises and also the context which lived inside the mufassir.*

الملخص: هذا البحث وضع آراء نصر حامد أبو زيد جهة للتفسير الحاضر والناشئ في إندونيسيا. إن لأبي زيد نظرا وفكرا أصليا لعلم التاريخ، وما حول النص، والنص نفسه في تفسير القرآن في عصرنا اليوم. ففي رأيه، أن العلاقة بين النص وما حوله متصلة وهما أوردا قضيتان. الأولى، القضية العلمية التي أثرت المفسر في قراءة النص، وتسمى بالقضية التكليفية الإيديولوجية. الثانية، القضية التناسبية، وهي تكون بالتفاعل والتناسب بين الواقع والنص. وهذا البحث بني على دراسة أفكار الشخص. والخلاصة، أن التفاسير في إندونيسيا لها مزايا وخصائص التي لا تهمل عليها، وهي أيضا تعبر مصدرها إندونيسيا.

Abstrak: *Tulisan ini, secara perspektif, ingin menempatkan pandangan Nasr Hamid Abu Zaid, sebagai cara lain melihat komposisi penafsiran yang ada di bumi Nusantara. Sebagaimana dipahami, tafsir nusantara adalah sebuah tafsir yang hadir sekaligus berkembang di Indonesia. Di sisi lain, sosok Nasr Hamid Abu Zaid, juga memiliki cara pandang yang genuine melihat nalar kesejarahan, konteks, dan teks yang dihasilkan dalam penafsiran di era kontemporer. Dalam pembacaan penulis, Nasr Hamid Abu Zaid punya dua model premis bagaimana relasi teks dan konteks bertalian; pertama, premis intelektual yang bisa mempengaruhi seorang mufassir membaca teks itu sendiri, atau yang dipahami sebagai premis otoritatif-ideologis. Kedua, premis dialektis; dimana para mufassir berusaha mengelaborasi perubahan zaman yang ada dihadapi, dengan komposisi teks yang sudah terbangun lama. Tulisan ini akan dikonstruksi menggunakan paradigm kajian tokoh. Tulisan ini, pada kesimpulannya, ingin menggambarkan bagaimana sejatinya tafsir khas Indonesia memiliki kandungan pemikiran yang tidak bisa dinafikan dari cara konteks ideologis/dialektis yang ada pada era dan zamannya.*

Keywords: *Tafsir Nusantara, Premis-Premis Ideologis, dan Nasr Hamid Abu Zaid*

PENDAHULUAN

Khazanah ilmu tafsir akan terus hidup di kalangan umat Islam. Sekaligus menjaga *marwah* teks suci (*sacred text*) yang dinyatakan bisa menjawab persoalan yang dihadapi. Bagi penulis, *khazanah tafsir* di Indonesia, terdapat berbagai corak tafsir yang berkebangkan, hampir mirip dengan di sebuah wilayah dimana Islam hadir disitu. Dari sisi dekomposisional, corak penafsiran berjalan menggunakan pemahaman teks murni serta lalu bergeser pada sudut pandang lain, semisal; sejarah (*asbab al nuzul*) dan pemikiran dari *ijtihad* para ulama' terdahulu. Oleh karena itulah, tidak bisa disangkal, jika hari ini ada penyebutan "Tafsir Nusantara" sebagai bentuk dialektika *qur'any* yang hidup di bumi Nusantara. Tafsir

nusantara, secara manifest, juga bisa disebut sebagai produk kebudayaan akan teks al Qur'an menggunakan paradigma orang-orang di sekitar Bumi Nusantara.¹

Para pengkaji teks tafsir, seperti Islah Gusmian, menyebutkan bahwa keberadaan produk tafsir di Indonesia sejak abad ke-16-17. Karya seperti *Tarjuman al Mustafid* (karya Abdul Rauf al Sinkli), *Tafsir Surah al Kahfi*, atau yang lainnya, diyakini bisa dipastikan tertulis pada tahun 1675an.² Para ulama' Nusantara tidak jauh berbeda dengan para guru mereka di Mekkah yang juga berusaha memberikan pemaknaan kepada al Qur'an yang dianggap memiliki *uslub* (narasi tersembunyi) pada setiap makna-makna yang dikandungnya.³ Serta tentunya, produk tafsir al Qur'an (meski dihadirkan bagi kalangan masyarakat Nusantara), masih menggunakan bahasa Arab; bukan berasaskan bahasa lokal.

Islah Gusmian menambahkan bahwa pada abad ke 19 M, barulah ditemukan karya tafsir al Qur'an yang disusun menggunakan bahasa Melayu-Jawi, berjudul *Kitab Faraid al Qur'an*. Demikian pula mulai juga ditemukan berbagai produk local sesuai daerah masing-masing, seperti di Aceh dan bahasa Jawa.⁴ Barulah di abad 20a M. karya tafsir nusantara menggunakan bahasa ideologis masyarakat Indonesia, sosok seperti Mahmud Yunus, T. M. Hasbi Assidiqiey, H. Abdul Malik Karim Abdullah atau yang masyhur dikenal dengan nama Buya Hamka, dan lain sebagainya. Lalu berlanjut ke ruang-ruang akademik pengkajian al Qur'an dan Hadis di Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia; baik itu berbentuk parsial ataupun lengkap yang ditulis secara kolaboratif di lingkungan akademik.⁵

Terlepas dari perspektif historis akan terus berkembangnya kajian al Qur'an dalam bentuk penafsiran al Qur'an. Posisi tulisan ini tidak bermaksud menambah *khazanah* kajian akan teks al Qur'an menggunakan nalar metodik tafsir nusantara. Sebaliknya, tulisan ini akan berusaha membaca bentuk-bentuk

¹ Ansor Bahary, "Tafsir Nusantara: Studi Kritis Terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 16, no. 2 (2015): 176–190.

² Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir Di Indonesia," *Jurnal Empirisma* 24, no. 1 (2004).

³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar Pembaruan Islam*, 2nd ed. (Jakarta: Kencana, 2005), 67.

⁴ Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir Di Indonesia," 2.

⁵ Gusmian, 2.

metodik yang dikaji oleh para akademisi terkait produk tafsir nusantara. Kemudian, akan dilakukan eksaminasi secara perspektif menggunakan pendekatan pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid. Sebuah perspektif – yang bagi Nasr Hamid Abu Zaid – dianggap sebagai corak umum sikap keislaman ulama' atau mufassir al Qur'an menghadapi kondisi dan realitas publik mereka. Dalam bahasa yang lebih sederhana, Nasr Hamid Abu Zaid membangun paradigma umum kenapa seorang pemikir Islam memilih liberal, konservatif, dan moderat, khususnya dikala membaca teks-teks yang mengandung dimensi sosial dalam al Qur'an. Dan, premis-premis sikap inipula yang akan menyertai analisis penulis melihat produk tafsir nusantara yang dikaji oleh para pemikir sebelumnya.

Secara umum, meminjam pola pikir Nasr Hamid Abu Zaid, adanya tafsir nusantara tidak bisa terlepas dari kondisi dan situasi pengarangnya. Artinya, kemunculan tafsir nusantara merupakan hasil perkawinan ideologis antara pengetahuan penulis dengan kondisi sekitar. Nuansa tafsir nusantara berbeda dengan nuansa tafsir yang berkembang di jazirah arab. Hal inilah yang akan digali lebih dalam pada tulisan ini, melihat bagaimana metode yang digunakan oleh para penafsir yang ada di nusantara. Tulisan ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan pendekatan analisis isi (content analysis).⁶ Metode ini dipilih untuk menangkap makna, penekanan, tema pesan dan untuk memahami organisasi serta proses bagaimana data akan disajikan⁷ yang sesuai dengan pisau analisis yang digunakan, yakni perspektif Nasr Hamid Abu Zaid tentang corak keislaman, yang umum disebut sebagai strategi membangun sebuah wacana dan premis intelektual yang ada di kalangan *mufassir* itu sendiri.

Untuk lebih memudahkan memahami tujuan tulisan ini, penulis ingin membagi sajian tulisan ini menjadi tiga bagian penting; *pertama*, corak umum kajian dan metode tafsir nusantara. Pada bagian awal ini penulis akan menggunakan data-data jurnal, buku, dan sumber lain yang membahas bagaimana produk tafsir nusantara hadir sekaligus berinteraksi dengan kondisi socialnya. *Kedua*, premis sikap pemikiran keislaman dalam pandangan Nasr Hamid Abu

⁶ Marilyn Domas White and Emily E. Marsh, "Content Analysis: A Flexible Methodology," *Library Trends* 55, no. 1 (2006): 22–45.

⁷ Altheide, D. L., *Qualitative Media Analysis* (Thousand Oaks, CA: Sage, 1996), 33.

Zaid. *Ketiga*, analisis penulis berhubungan dengan relasi teks, konteks, perspektif, serta metode tafsir nusantara berdasarkan paradigma Nasr Hamid Abu Zaid.

Ragam Produk Kajian dan Metode Tafsir Nusantara

Sebagaimana sudah disebutkan di awal tulisan, keberadaan tafsir nusantara sebagai bagian dari disiplin ilmu-ilmu al Qur'an, merupakan sebuah dampak dari pergeseran cara melihat produk keilmuan; dari paradigma ke tempat reproduksi ilmu pengetahuan. Dari perspektif itu, maka pandangan historis-arkeologis akan kajian tafsir nusantara menjadi landasan pijak kajian tersebut. Aly Syahidin Mubarak, mengutip beberapa tokoh mengatakan bahwa ada tiga periode tafsir di Nusantara; *pertama*, periode awal 1960an; *kedua*, periode pertengahan 1960an, *ketiga* periode 1970an. Tiga kategori ini didasarkan pada penemuan naskah tafsir yang berbentuk parsial, model terjemahan dan catatan kaki dalam menafsirkan al Qur'an, dan tafsir al Qur'an secara lengkap. Ia pun menambahkan kalau periodeisasi ini tidak sepenuhnya benar; ada banyak kritik yang hadir dalam konteks penentuan tahun kehadiran teks tersebut.⁸

Pasca perdebatan arkeologi dan nilai-nilai historis tafsir nusantara, para pengkaji tafsir meletakkan kajiannya pada sisi metodik; cara ulama' nusantara menafsirkan al Qur'an berdasarkan pada kitab-kitab yang sudah ada. Dalam konteks disiplin ilmu pengetahuan, Nasaruddin Baidan mengkategorisasi tafsir di Indonesia menjadi dua model; *pertama*, teks al Qur'an yang dijelaskan menggunakan berbagai pendekatan pemahaman; mulai dari penerjemahan, penafsiran, hingga pemaparan secara kontekstual. *Kedua*, posisi seorang mufassir yang hidup di lingkup ke-nusantara-an. Artinya, ia juga meletakkan latar belakang mufassir sebagai bagian dari cara membaca karya tafsir yang dihasilkan oleh intelektual muslim tersebut.⁹

Tidak jauh berbeda dengan Nasaruddin, pandangan Yunan Yusuf mengatakan bahwa model pengkajian terhadap produk tafsir di nusantara bisa diletakkan pada beberapa aspek; *pertama*, metode yang digunakan; apakah itu

⁸ Ali Syahidin Mubarak, "MEWUJUDKAN PENAFSIR OTORITATIF (Optimalisasi Tafsir Nusantara Sebagai Upaya Reduksi Gerakan Radikal)," *QOF2*, no. 2 (2018): 175–185.

⁹ Nasaruddin Baidan, "Rekonstruksi Ilmu Tafsir, Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Tafsir" (STAIN Surakarta, 1999), 17–18.

antar ayat, atau sekedar mengartikan maksud dari sebuah ayat dalam surat tertentu. *Kedua*, bentuk penyajian. Maksudnya, apakah itu menggunakan tema atau didasarkan pada asbab al nuzul dari surat tersebut. *Ketiga*, pendekatan ilmu pengetahuan yang dominan; baik itu fiqh, Sufism, ataupun pengetahuan lain yang menjadi latar utama seorang penafsir al Qur'an.¹⁰ H. M. Federspiel meletakkan keterjangkauan kitab tafsir tersebut sebagai bagian dari cara menilai sebuah proses penafsiran yang ada di Indonesia. Ia lebih mengedepankan bagaimana proses produksi tafsir al Qur'an dibuat, daripada konten atau mufassir yang membuat kitab tersebut.¹¹

Berbagai tawaran yang disajikan para peneliti awal tentang tafsir Nusantara, akhirnya, membentuk pengembangan pendekatan yang dipakai untuk melihat sebuah produk. Rukiah Abdullah dan Mahfudz Masduki menggunakan pendekatan kritis-historis untuk menilai karya mufassir nusantara, Abdurrauf As-Sinkili, berjudul tarjumun al mustafid. Pendekatan kritis-historis ini menegaskan beberapa penelitian terdahulu, dimana tafsir di Indonesia dianggap kurang akademik dan tidak dialektis. Bagi kedua peneliti ini, secara tampilan, sistematika, dan bagaimana tafsir ini ditulis, bisa jadi seperti itu. Tapi, produk tafsir al Qur'an pertama berbahasa melayu-jawa ini memberikan dampak pemaaman serta diskusi akan pemaknaan al Qur'an yang ada di Bumi Nusantara. Masyarakat lebih mudah untuk memahami al Qur'an karena disajikan menggunakan pendekatan yang lokalistik, daripada model karya lain yang masih menggunakan bahasa Arab.¹²

Masnida dan Ansor Bahary mengkaji kitab *Marah labid* Nawawi al Bantani sebagai bentuk tafsir yang dikaji. Masnida meletakkan epistemology formatif sebagai landasan pijak membaca karya Kyai Nawawi al Bantani. Epistemologi-formatif yang dimaksud ialah bagaimana pemahaman Nawawi al Bantani terhadap pengalaman pribadinya mendalami ilmu agama di era sufistik menjadi model pemahaman umum di kalangan umat Islam. Sekaligus, bagaimana di era tersebut ada nuansa fiqh yang membawa kajian-kajian hukum dominan di

¹⁰ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).

¹¹ Tajul Arifin, *Kajian Al-Qur'an Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1996).

¹² Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*.

dalam tafsir Kyai Nawawi al Bantani.¹³ Berbeda dari Masnida, Anzor Bahary meletakkan factor politis dan sosiologis sebagai carapandang membaca teks dan karakteristik tafsir Kyai Nawawi al Bantani. Ia menyimpulkan bahwa tafsir *Marah Labid* lebih bercorak seperti kebudayaan Islam di abad pertengahan; dimana factor politik juga mempengaruhi pilihan rasional Kyai Nawawi untuk menduplikasi model serupa dengan kajian Quran di luar nusantara.¹⁴ Tidak sekedar kepercayaan diri untuk menilai beberapa model tafsir nusantara di era-era awal. Penelitian terkait tafsir nusantara akhirnya juga berlanjut pada decade setelahnya. Idrus al Hamid misalnya, menggali bagaimana nilai-nilai kebudayaan hadir pada tafsir yang dibuat oleh KH. Bisri Mustofa, al Ibriz. Dalam kesimpulannya, Idrus al Hamid menyimpulkan dimensi-dimensi saling menghormati, magis, dan proyektif sebagai logos utama yang ditampilkan kitab tafsir tersebut secara gamblang oleh KH. Bisri Mustofa.¹⁵ Di sisi lain, Rithon Igisani melihat sosok mufassir al Qur'an sebagai subjek kajiannya, ia melihat profil satu persatu sosok mufassir di Nusantara; mulai dari Abdurrauf al Sinkli, Kyai Nawawi al Bantani, Mahmud Yunus, KH. Mustafa Bisri, Hasbi al Shiddiqie, dan lain sebagainya. Berdasarkan latar belakang para tokoh itu, akhirnya, ia berkesimpulan kalau ada hubungaon antara konteks dan produk tafsir yang dihasilkan.¹⁶

Termasuk di dalam pengkajian ialah relasi ideologis dan jejaring intelektualisme yang kemudian dihadirkan untuk menilai sebuah produk tafsir seorang tokoh. Farah Farida misalnya, ia mengkaji potret tafsir ideologis yang terjadi di Indonesia, melalui tafsir ayat-ayat pilihan al Wa'ie.¹⁷ Al Wa'ie sendiri adalah diketahui sebagai majalah yang diproduksi oleh gerakan transnasional¹⁸ Hizbut Tahrir Indonesia. Farah Farida kemudian menyimpulkan:

¹³ Ma'ruf Amin Anshari and M. Nashruddin, "Pemikiran Syaikh Nawawi al Bantani," *Pesantren* VI, no. 1 (Jakarta, 1989).

¹⁴ Amin Anshari, 15.

¹⁵ Idrus al Hamid, "Eksistensi Kebudayaan Jawa Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustafa," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 9, no. 1 (2019): 1–20.

¹⁶ Rithon Igisani, "Kajian Tafsir Mufassir Di Indonesia," *Potret Pemikiran* 22, no. 1 (2018).

¹⁷ Farah Farida, "Potret Tafsir Ideologis Di Indonesia; Kajian Atas Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie," *Nun* 3, no. 1 (2018): 117–142.

¹⁸ Farida.

“...Penulis tafsir ini sangat terpengaruh dengan kelompok Hizbut Tahrir yang mengusung ideologi tertentu, yaitu menegakkan kembali *khilafah Islamiyyah*, sehingga penafsirannya seringkali dikaitkan dengan misi tersebut. Misalnya penafsiran QS.al-Baqarah (2):30, QS. Ali ‘Imran (3): 104, dan QS. Al Baqarah (2): 218. Kata khalifah pada QS. al-Baqarah (2):30 dipahami sebagai dalil kewajiban menegakkan khilafah, sekalipun konteks ayatnya tidak demikian. Kewajiban *amr al-ma’ruf nahi munkar* pada QS. Ali ‘Imran (3):104 dipastikan hanya bisa dilaksanakan secara total dengan keberadaan partai politik Islam dan perintah hijrah pada QS.al-Baqarah (2):218, dipahami sebagai indikator kuat kewajiban membentuk *dar al-Islam*. Ketiga ayat tersebut telah diuraikan pada bagian sebelumnya. Kecenderungan ideologis yang sangat kuat dalam tafsir ini terkait dengan *embrio* tafsir ini, yang pada mulanya memang merupakan tulisan-tulisan yang terbit secara rutin di rubrik tafsir majalah al Wa’ie yang merupakan media dakwah dan politik kelompok Hizbut Tahrir, sehingga orientasi penulisannya memang ditujukan untuk memperkuat basis paradigma kelompok Hizbut Tahrir.”¹⁹

Dalam konteks jejaring intelektualisme, Abdul Muqstith meletakkan fenomena kekinian seperti tajuk Islam Nusantara sebagai landasan baca terhadap tafsir-tafsir al Qur’an di Indonesia. Menurutnya, corak dan gaya kelompok penggagas Islam Nusantara tidak banyak berubah nalar berfikir sekaligus model penafsiran mereka pada al Qur’an. Konsistensi itu ditunjukkan dengan cara menggabungkan pengetahuan tradisional mereka dengan kondisi pemikiran modern yang juga berkembang di Indonesia.²⁰ Demikian juga dengan Iswahyudi yang meletakkan karakteristik jejaring intelektual progresif (menghindari bahasa liberal) sebagai lahan pembebasan pada metode, model, dan corak penafsiran yang ada di Indonesia. Iswahyudi juga menjelaskan ada banyak tokoh yang sangat berkontribusi untuk melahirkan pemikiran tafsir progresif yang ada di Indonesia,

¹⁹ Farida, 7.

²⁰ Abd Moqstith, “Tafsir Atas Islam Nusantara: Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara,” *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius* 15, no. 2 (2016).

salah satunya mereka yang berada dalam komunitas intelektual Muhammadiyah dan perguruan tinggi negeri.²¹

Berangkat dari berbagai diskursus yang penulis sampaikan di atas, maka bisa ditarik kesimpulan bahwa; *pertama*, keberadaan tafsir di nusantara secara historis sudah bisa dijadikan objek kajian yang dibingkai menggunakan berbagai sudut pandang. *Kedua*, keberadaan tafsir dan mufassir memiliki dialektika yang saling mempengaruhi satu sama lain. *Ketiga*, corak penafsiran nusantara bisa dikategorikan berasaskan pada metode, latar seorang mufassir, sisi ideologis, kebudayaan dan aspek-aspek lainnya yang sudah disebutkan sebelumnya. Berdasarkan pada pandangan itu pula, penulis berkepentingan untuk membingkai pelbagai kajian tafsir nusantara itu, menggunakan premis ideologis yang diperkenalkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid. Sebuah premis yang berlaku general untuk membaca karakter mufassir sekaligus produk tafsir yang dihasilkan.

Premis Ideologi Intelektual Muslim dalam Perspektif Nasr Hamid Abu Zaid

Sebelum membahas topik utama dalam tulisan ini, ada tiga hal penting yang ingin penulis terangkan lebih awal; *pertama*, kata ideologis yang dimaksud pada tulisan ini mencakup makna yang luas; bukan sekedar keyakinan yang mengikat seseorang dari system kenegaraan, misalnya, melainkan perangkat faham yang menjadikan seseorang berprinsip dan meyakini akan kebenaran prinsip tersebut. Seperti kajian-kajian “kritik ideology” yang disematkan kepada ilmu pengetahuan oleh para filosof Jerman.²² *Kedua*, premis ideologis yang dinyatakan oleh Nasr Hamid Abu Zaid dalam tulisan ini bermuara pada generalisasi yang ia kaji terhadap pandangan intelektual Islam secara global, tidak sekedar intelektual Islam saja. *Ketiga*, sekilas biografi dan pandangan orang terkait Nasr Hamid Abu Zaid. Jadi, pada intinya, bagian ini akan lebih menempatkan pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid sebagai sudut pandang menilai fenomena tafsir nusantara.

Bagi Nasr Hamid Abu Zaid, sebuah wacana keagamaan – selama proses ini dikaji menggunakan paradigma intelektual – maka akan memiliki lima strategi

²¹ Iswahyudi Iswahyudi, “Dari Pewahyuan Progresif Menuju Tafsir Pembebasan: Telaah Atas Hermeneutika al-Qur’an Farid Esack,” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 11, no. 1 (2011): 77–97.

²² Nasr Hamid Abu Zaid, *Critique of Relegius Discourse Naqd Al-Khitab al-Dini* (London: Yale University Press, n.d.), 48.

(cara) untuk bisa disampaikan dan dijadikan *khazanah* oleh umat Islam secara luas:

Pertama, penggabungan antara teks, konteks, dan posisi dari seorang pengkaji agama itu sendiri. Penggabungan antara ide dan agama, khususnya di dalam Islam, tidak bisa dilepaskan dari dogma agama Islam itu sendiri yang dinyatakan Nabi Muhammad kepada umatnya, yakni; pada dasarnya manusia memiliki kemampuan untuk menterjemahkan solusi terbaik selama menyangkut kehidupan duniawi itu sendiri. Di pihak berbeda, pada sisi keagamaan, maka hukum atau produk pemikiran harus diasaskan kepada mereka yang memiliki otoritas keagamaan. Seseorang tidak memiliki keleluasaan untuk menterjemahkan nilai-nilai keagamaan tanpa pemahaman dan pemaknaan dari seorang guru mereka. Oleh karena itulah Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan bahwa penggabungan antara masalah-masalah agama, dan dimensi social yang dihadapi, menjadi sebuah keniscayaan didalam memahami dan memberikan pemahan terkait agama itu sendiri.²³

Kedua, menjelaskan fenomena-fenomena keagamaan beserta pandangan agama yang digunakan menggunakan *stand-point* yang holistik. Termasuk didalamnya, jika harus meminjam pandangan dari pemikir Barat sekalipun. Asalkan, pengkajian para peliti Barat itu bisa membantu untuk memahami seorang pemikir Islam terkait makna dari sebuah gejala yang dihadapinya. Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan:

“In the context of religious discourse it does not matter that the dialectical principle, one of the foundations and priorities of Marxist thought, has been ignored or that Marxism claims to be an idea that aims to change the world, not just to interpret it, by changing the consciousness of mankind as the instrument of change and as the “agent” in history and in the real world, because religious discourse does not aim to create awareness so much as it aims to create ideological confusion...In this way we can see that the strategy we described as “explaining all phenomena by reference to one starting point” is a strategy that operates in most aspects of religious

²³ Hamid Abu Zaid, 50.

discourse, and that it is a strategy that has nothing to do with natural and normal religious feelings, even if it tries to base itself on them for ideological reasons.²⁴

Ketiga, meyakini atau mengatribusi pandangan berdasarkan pada otoritas keagamaan yang ada sebelumnya. Dalam konteks strategi ini, Nasr Hamid Abu Zaid ingin menjelaskan bahwa sebuah narasi keagamaan tidak bisa diinterpretasi/dilepaskan dari para pengkaji sebelumnya. Ia pun memberikan contoh:

“Religious discourse does not rely on tradition only through the strategy of “attributing all phenomena to one starting point.” It adopts the same selective and opportunistic method when it discusses many issues. Although we will discuss some of these issues when we discuss the problem of texts, it would be useful in this context to point this out. Sayyid Qutb, for example, when he discusses the principle of jihad, adopts the classification that Ibn al-Qayyim makes for the relationship that Muslim society has with non-Muslims in general.”²⁵

Keempat, dogmatisme intelektual. Jika pada strategi awal Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan kalau otoritas agama bisa memainkan pemahaman keagamaannya sebagai bagian dari menghadirkan nilai keagamaan. Maka pada sisi dogmatisme intelektual ini, Nasr Hamid Abu Zaid berkeinginan untuk

²⁴ *Terjemahannya: "Dalam konteks wacana keagamaan, tidak masalah bahwa prinsip dialektis, salah satu dasar dan prioritas pemikiran Marxis, telah diabaikan atau Marxisme mengklaim sebagai ide yang bertujuan mengubah dunia, tidak hanya menafsirkannya, dengan mengubah kesadaran umat manusia sebagai alat perubahan dan sebagai "agen" dalam sejarah dan di dunia nyata, karena wacana keagamaan tidak bertujuan untuk menciptakan kesadaran sebanyak itu, namun bertujuan untuk menciptakan kebingungan ideologis ... Dengan cara ini kita dapat melihat bahwa strategi yang kami gambarkan sebagai "menjelaskan semua fenomena dengan mengacu pada satu titik awal" adalah strategi yang beroperasi di sebagian besar aspek wacana keagamaan, dan itu adalah strategi yang tidak ada hubungannya dengan perasaan keagamaan yang alami dan normal, bahkan jika mencoba mendasarkan diri pada mereka karena alasan ideologis.*, Hamid Abu Zaid, 55.

²⁵ *Terjemahannya: "Wacana keagamaan tidak hanya bergantung pada tradisi melalui strategi "menghubungkan semua fenomena ke satu titik awal." Ini mengadopsi metode selektif dan oportunistik yang sama ketika membahas banyak masalah. Meskipun kita akan membahas beberapa masalah ini ketika kita membahas masalah teks, akan bermanfaat dalam konteks untuk menunjukkan hal ini. Sayyid Qutb misalnya, ketika dia membahas prinsip jihad, mengadopsi klasifikasi yang dibuat oleh Ibn al-Qayyim untuk hubungan yang dimiliki masyarakat Muslim dengan non-Muslim pada umumnya.*, Hamid Abu Zaid, 63–64.

meletakkan tata cara atau metode memahami wacana keagamaan dari sudut yang sesuai; bukan sekedar mengadopsi dari pemikiran orang lain, yang tidak memahami agama secara baik. Dogma intelektual agama memiliki ruang metodik yang berbeda daripada cara ilmu pengetahuan memainkan peranannya. Oleh karena itu, penggabungan antara pemaknaan ilmu pengetahuan dan agama itu harus dijalankan secara berimbang. Sekaligus didasarkan pada pemaknaan yang tidak jauh dari sisi visi agama itu sendiri dalam kehidupan sehari-hari.²⁶

Kelima, mereinterpretasi, atau menghentikan, nalar historis dari eksistensi keagamaan itu sendiri. Pada konteks ini, Nasr Hamid Abu Zaid ingin menjelaskan bahwa terkadang dalam kehidupan kontemporer umat Islam menghadapi fenomena yang tidak memiliki nilai kesejarahan dan status hukumnya; kendati secara identitas dan kondisi social bisa saja sama. Ia memberikan contoh bagaimana kata *jahiliyah* yang acapkali dipakai masyarakat Arab untuk mendeskripsikan sejarah sebelum kenabian. Dari kata tersebut, bisa saja, kondisi yang dihadapi manusia sama dengan yang ada saat ini. Tapi, untuk menyelesaikan persoalan tersebut wajib dilalui menggunakan diagnosa keagamaan yang dihadapi secara nyata. Nasr Hamid Abu Zaid juga menyatakan “*Islamic Realism*” bisa dijadikan pijakan untuk membangun diskursus keagamaan.²⁷ Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan: “*So the realism of Islam, as presented by religious discourse itself, breaks down, not to mention the dialectical relationship that history reveals between Islam and the real world since the Prophet received his first revelation...*”²⁸

Terlepas dari strategi menghadirkan pandangan agama, Nasr Hamid Abu Zaid juga memaparkan ada dua premis yang acapkali dipakai oleh intelektual muslim dalam menggambarkan pandangan mereka, yakni; akal dan wahyu (*devine sovereignty*) serta teks dan Nass. Pada premis ini, Nasr Hamid Abu Zaid menggambarkan bagaimana perdebatan kelompok intelektual Islam akan

²⁶ Hamid Abu Zaid, 74.

²⁷ Hamid Abu Zaid, 77.

²⁸ *Terjemahannya: "Jadi realisme Islam, sebagaimana disajikan oleh wacana keagamaan itu sendiri, hancur, belum lagi hubungan dialektis yang diungkapkan oleh sejarah antara Islam dan dunia nyata sejak Nabi menerima wahyu pertamanya, Hamid Abu Zaid, 78.*

kedaulatan akal di atas wahyu, ataupun sebaliknya; dimana wahyu menjadi lebih digdaya dibandingkan akal. Pada kesimpulannya, bagi Nasr Hamid Abu Zaid, posisi wahyu dan akal berada pada sisi pembentukan aturan-aturan social yang ada di masyarakat. Oleh karena itu, penggabungan dari dua komposisi suci itu idealnya akan membangun *common sense and common good* di kehidupan masyarakat. Tidak menjadi sebaliknya, dimana wahyu serta bangunan rasionalisasi mengalahkan akal public disaat hukum atau aturan itu akan dijalankan di dalam masyarakat. Nasr Hamid Abu Zaid mengatakan:

“All the binaries on which the concept of divine sovereignty is based are based in turn on the binaries knowledge/ignorance, power/impotence, and wisdom/folly, and all of them set mankind in contrast with God. This contrast is bound to end to the detriment of mankind, who cannot hold out in the face of God’s omniscience, omnipotence, and perfect wisdom. Believers thus start to feel deeply inadequate about their powers and abilities, so they resort to fatalism and passivity. In this way religious discourse offers an explanation for impotence, oppression, and exploitation by ignoring the social aspects of human existence and concentrating on the metaphysical aspect.”²⁹

Demikian halnya dengan teks dan Nass. Dua terma ini juga memiliki implikasi serupa dengan wahyu dan akal. Teks merupakan suatu produk dari kebudayaan yang dinyatakan dan dijalankan. Teks memiliki bentuk yang bisa berubah-ubah sesuai dengan kondisi serta waktu yang diungkapkan. Sedangkan *nass* yang *notabene* sudah dicatatkan sebagai firman tuhan juga memiliki dialektika pada objek yang hadir waktu itu. Sebab itu, interpretasi dan penggalian makna pada nilai-nilai keagamaan wajib dilakukan oleh intelektual muslim itu

²⁹ Terjemahannya: “Semua binari yang menjadi dasar konsep kedaulatan ilahi didasarkan pada gilirannya pada pengetahuan biner/ketidaktahuan, kekuatan/impotensi, dan kebijaksanaan/kebodohan, dan semuanya mengatur bahwa manusia berbeda dengan Tuhan. Perbedaan ini pasti berakhir dengan merugikan umat manusia, yang tidak dapat bertahan di hadapan kemahatahuan Tuhan, kemahakuasaan, dan kebijaksanaan sempurna. Orang-orang percaya, dengan demikian mulai merasa sangat tidak memadai tentang kekuatan dan kemampuan mereka, sehingga mereka menggunakan fatalisme dan kepasifan. Dengan cara ini wacana keagamaan menawarkan penjelasan untuk impotensi, penindasan, dan eksploitasi dengan mengabaikan aspek sosial dari keberadaan manusia dan berkonsentrasi pada aspek metafisik.”;Hamid Abu Zaid, 79–80.

sendiri. Apakah itu akan menggapai pemaknaan dengan teks yang sudah dianggap mewakili makna, seperti yang dilakukan oleh kelompok *khawarij* dalam menjelaskan kandungan al Qur'an. Atau menggunakan pendekatan ijtihadi yang sering dijalankan oleh kelompok muktazilah dalam memahami makna yang terkandung di dalam al Qur'an.³⁰

Betapapun, carapandang yang dibangun oleh Nasr Hamid Abu Zaid terkait bagaimana strategi intelektual muslim dan premis ideologis yang relevan dengan kondisi kekinian di atas, tidak juga bisa dilepaskan dari bagaimana dirinya memahami Islam itu sendiri. Ali Harb menyebutkan bahwa, meskipun Nasr Hamid Abu Zaid memiliki nalar kritis, tapi ia juga masih menginjakkan sudut pandangannya pada karakteristik orang Arab berfikir. Ia tidak melepaskan pandangan intelektual Islam terdahulu sebagai produk pemikiran yang akan ia kritisi, lalu dikembalikan pada narasi kebudayaan Islam yang dipahaminya secara substantif.³¹ Hal ini juga terlihat dari bagaimana ia memberikan strategi keilmuan untuk umat Islam bisa membangun peradaban baru di ruang diskursif. Ia meletakkan, setidaknya, dua cara klasik atau tradisional Islam; baik itu sebagai premis ataupun sebagai strategi, yakni; meminjam pandangan orang-orang terdahulu (*an earlier perspective*) dan *nass* al Qur'an sebagai premis untuk diinterpretasi oleh umat Islam.

Bagi Carool Kersten, sosok Nasr Hamid Abu Zaid merupakan seorang pengkaji Islam dari sudut pandang *historical-philological studies*, kemudian beranjak menjadi *critical-texts studies* mengaca pada karya-karyanya terkait dengan ilmu-ilmu al Qur'an (*ulum al Qur'an*), dan terakhir ia menjadi seorang generalist dengan melihat bagaimana metode intelektual muslim menilai fenomena yang dihadapi dan bagaimana mereka melakukan kontekstualisasi pada kehidupan ideal berdasarkan ajaran-ajaran Islam yang substantif.³² Selain itu, bagi penulis, Nasr Hamid Abu Zaid merupakan seorang intelektual muslim yang bisa menyajikan Islam dari dua sudut pandang; *pertama*, diterima secara paham keagamaan; *kedua* ia pun bisa diterima dari sudut pandang positivistic. Untuk

³⁰ Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKIS, 2013), 92.

³¹ Harb, 97.

³² Harb, 89.

itulah penulis ingin mengelaborasi cara pandang Nasr Hamid Abu Zaid pada bagian selanjutnya.

Tafsir Nusantara; Ideologi dan Sikap Keislaman Kontemporer

Dalam pandangan penulis, berbagai dari *stand point* Nasr Hamid Abu Zaid di atas, mengindikasikan beberapa hal penting untuk membaca strategi dan premis ideologis pemikiran yang muncul belakangan ini, termasuk di dalamnya kajian-kajian terkait Tafsir Nusantara di atas:

Pertama, dogma intelektualisme bukan segalanya dan keyakinan teks (baca; narasi keagamaan, bukan *nass al Qur'an*) tidak akan pernah statis. Artinya, penulis bersepakat bahwa pengetahuan keagamaan dan keilmuan bisa dielaborasi tanpa harus fanatis pada satu dimensi saja. Seorang intelektual tidak selalu harus berusaha menampilkan nalar keilmuan positivis untuk menilai agama. Pun sebaliknya, seorang agamawan, tidak boleh menafikan keilmuan yang dapat membantu pemaknaan terhadap kandungan teks agama itu sendiri. Demikian juga pada pandangan orang klasik terhadap teks, interpretasi akan teks al Qur'an bisa berubah-ubah. Kendati, ayat dan *uslub* dalam *nass* tidak bisa dirubah.

Maka dari itu, pergeseran tafsir nusantara yang ada di Indonesia merupakan sebuah keniscayaan. Tampilan kajian historis dan tekstualis, seperti di awal produksinya, merupakan tajuk awal akan hadirnya tafsir-tafsir nusantara yang akan diwarnai dengan ideology baru; ilmu pengetahuan baru; dan perspektif yang juga baru. Tafsir nusantara, sebagai produk teks, tentunya akan dilekatkan kepada dogma intelektualismenya. Hal ini bisa dilihat misalnya pada karya Agus Mustofa,³³ Kunto Wijoyo,³⁴ dan penafsir lain (khususnya di lingkungan kampus) yang tidak memiliki *basic* metodologi penafsiran secara islami, atau 'disinyalir'

³³ Ada beberapa karya Agus Mustofa yang menggairahkan untuk dikaji. Walaupun, yang paling populer adalah karya Ternyata Akhirat Tidak kekal ini. Karya ini, oleh sebagian kalangan Islam, dinyatakan sebagai sebuah kesalahan terminologis Agus dalam mentafsirkan kata *baqa'* (kekal). Agus Mustofa dianggap sekedar memahami teori atom, tanpa memahami *uslub* dari sebuah kata yang dikandung di dalam al Qur'an., Agus Mustofa, "Ternyata Akhirat Tidak Kekal," n.d., 14.

³⁴ Kunto Wijoyo, *Islam Sebagai Ilmu; Epistemologi, Metodologi, Dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007); Wardani Wardani, "Posisi Al-Quran Dalam Integrasi Ilmu: Telaah Terhadap Pemikiran Kuntowijoyo Dan M. Dawam Rahardjo," *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 4, no. 1 (2019): 107–157.

tidak bisa memahami bahasa al Qur'an secara baik dan benar berdasarkan disiplin ilmu keislaman yang formal.

Kedua, kondisi social dan ideologi mufassir al Qur'an. Sama halnya dengan para intelektual kontemporer lainnya, carapandang Nasr Hamid Abu Zaid juga meletakkan konsesi dimana mufassir melahirkan tafsirnya dan afiliasi intelektual mereka. Sebagaimana dipaparkan di atas, ia menyatakan kalau yang dilakukan Ibnu Taimiyah, Sayyid Qutb, dan tokoh lain di dalam memaknai agama Islam tidak bisa dilepaskan dari ideology gerakan social ataupun politik yang sedang diperjuangkan oleh dua tokoh tersebut. Maka dari itu, penulis bersepakat fenomena kajian tafsir nusantara tidak bisa dilepaskan dari konteks social, politik dan ideology kebangsaan yang ada di Indonesia.

Tulisan Abdul Muqsith, Farah Farida dan beberap pengkaji lainnya, merupakan bentukan dari dialektika social, politik, dan ideologis yang terjadi belakangan; dimana ada kelompok masyarakat yang ingin menunjukkan eksistensi dan *framing* keagamaan berdasarkan islam *kaffah*. Jadi, wacana *khilafah* dan Islamisme menurut penulis bisa dijadikan rujukan bagaimana teks-teks dalam al Qur'an dibawa oleh para mufassirnya kepada ruang kontestasi tersebut. Dengan demikian juga, penulis ingin menyatakan kalau seandainya penafsiran yang demikian bisa dirubah untuk tetap menjaga "otentisitas-subtantif" makna al Qur'an itu sendiri. Maksudnya, kepentingan politik dalam upaya menafsirkan al Qur'an bisa mendangkalkan makna *nass* dalam al Qur'an itu sendiri.

Ketiga, elaborasi tradisionalisme dan progresivisme dalam tafsir al Qur'an. Sekali lagi, penulis ingin menegaskan bahwa *stand point* Nasr Hamid Abu Zaid yang menarik adalah ia tidak menghilangkan pandangan-pandangan yang sudah ada sebelumnya. Bahkan, ia menyarankan agar para intelektual muslim bisa mengambil keunggulan dan kelemahan pada setiap pendapat. Konteks *stand point* ini membuat penulis menganggap apa yang dilakukan oleh Intelektual Nahdlatul Ulama' dan Muhammadiyah menjadi sangat relevan untuk melakukan penafsiran terhadap al Qur'an. NU memiliki kekuatan untuk ber-madzhab dan Muhammadiyah punya narasi diri untuk ber-manhaj pada pemikiran kontemporer.

Dalam konteks tafsir nusantara, maka elaborasi tradisionalisme dan progresivisme seakan sudah terlihat dari pelbaga proses sajian penafsiran modern. Sebagai sebuah contoh, tafsir Buya Hamka³⁵ dan Quraish Shihab³⁶ adalah wujud dari penafsiran nusantara yang menggunakan paradigma tersebut. Penulis sendiri tidak menjadikan kedua model tafsir ini sebagai bagian dari afiliasi intelektual secara organik, tapi kecenderungan orang melihat hal tersebut bukanlah hal yang mustahil. Pada intinya, pada sudut pandang terakhir ini penulis ingin mengatakan bahwa ada wajah tafsir di Indonesia, yang kalau dilihat dari premis ideologisnya, berkecenderungan untuk mengelaborasi dua model karakter organisasi intelektual muslim yang ada di Indonesia.

Terlepas dari itu semua, penulis hanya ingin menegaskan ulang, melalui perspektif Nasr Hamid Abu Zaid ini, bahwa; apapun yang dilakukan oleh para mufassir terhadap teks al Qur'an, - asalkan dalam koridor intelektualisme dan metode yang bisa dipertanggung jawabkan. Makah hal tersebut adalah sah dilakukan. Termasuk di dalamnya apa yang dilakukan oleh para pengkaji Tafsir Nusantara di Indonesia. Mereka, pada satu sisi, membuat prosedur dan kreteria produk tafsir yang bisa diteliti; baik itu dari sisi metode, model, dan karakteristiknya, atau berlanjut pada analisis konten dan author yang menulis dibalik tafsir tersebut. Di sisi berbeda, secara disiplin, mereka pun membuka ruang kritik agar pengkajian terhadap tafsir nusantara juga bisa dibangun dari sudut pandang yang berbeda-beda; bukan sekedar menyesuaikan pada cara intelektual muslim membangun diskursusnya.

Begitupun dengan implikasinya, sikap keberagaman Islam-Indonesia atau Islam-Nusantara juga tidak bisa dilabeli menyalahi kandungan makna al Qur'an. Para intelektual Islam di Indonesia sudah membangun fondasi pemahaman mereka berdasarkan pada nilai-nilai otentik-subtantif al Qur'an itu sendiri dan Islam itu sendiri. Al Qur'an memang berisi teks yang tak bisa dirubah secara

³⁵ Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 1st ed. (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004), 6; Avif Alfiyah, "Metode Penafsiran Buya Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 15, no. 1 (2017): 25–35.

³⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Bandung: Lentera Hati, 2001); 4., Atik Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab Dalam Tafsir al-Misbah," *HUNAF: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (2014): 109–126.

harfiyah dan lafdziyah tapi interpretasi terhadap teks tersebut tidak mudah untuk dibatasi. Pun idealnya makna dan perilaku keislaman. Nabi Muhammad SAW, sebagaimana diungkap oleh Nasr Hamid Abu Zaid, memiliki *legacy* bahwa perihal urusan social-keduniaan, umat Islam punya hak untuk menentukan nasib mereka sendiri sesuai pada keyakinan keilmuan yang dipegangnya; selama tidak melanggar aturan yang pasti (*qat'i*) di dalam teks al Qur'an itu sendiri.

Dan, kendatipun fakta hari ini di Indonesia terdapat sikap kegamaan yang beragam: seperti liberalisme Islam (sebuah kelompok yang menjadikan rasionlitas beragama di atas wahyu tuhan), sikap konservatisme (sikap yang meletakkan teks di atas rasio), sikap tradisionalisme (sikap yang melatakan tradisi dan budaya untuk menginterpretasi teks al Qur'an dan 'terkadang' mengalihkan makna al Qur'an agar bisa sesuai dengan budaya yang ada), dan progresifisme Islam (penggabungan antara rasionalitas agama dan tradisionalisme)³⁷. Maka hal tersebut harus dihargai sebagai *ghauzah* (gelegar) pemikir dan sikap keislaman yang ada di Indonesia. Sikap tersebut bisa saja menjadi persoalan apabila pemahaman akan teks al Qur'an dimaknai secara parsial dan menimbulkan sikap radikal-ekstrimis (baca; pelaku terror) yang sering juga terjadi di Indonesia.

PENUTUP

Berdasarkan pada pengkajian di atas, maka penulis berkesimpulan bahwa *pertama*, al Qur'an dan teks yang dikandungnya akan memiliki kontekstualisasi sesuai dengan penjabaran makna seorang mufassir. Al Qur'an dan tafsir (baca; sebagai produk kajian) adalah salah satu bentukan untuk selalu menghidupkan *khazanah* yang ada. *Kedua*, produk tafsir nusantara, dari sekian kajian peneliti, dinyatakan bahwa mereka memiliki konteks; apakah itu secara kebahasaan, metode terjemah sebagai bentuk dialektis dari masyarakat non-Arab, dan bahkan dari sisi pemaknaan pada nilai-nilai kebudayaan yang lebih awal hidup di lingkungan masyarakat nusantara.

Ketiga, dari perspektif Nasr Hamid Abu Zaid, keberadaan tafsir nusantara bukanlah sebuah "kesalahan" paradigmatic; termasuk di dalamnya implikasi pada

³⁷Muhammad Amin Abdullah, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural* (Yogyakarta: Panitia Dies IAIN Sunan Kalijaga ke-50 dan Kurnia Alam Semesta, 2002), 17

sikap keislaman. Pengkajian terhadap makna al Qur'an dan *turats* (tradisi lama) adalah strategi intelektual muslim memahami Islam itu sendiri. *Keempat*, dari paradigm Nasr Hamid Abu Zaid, penulis bisa menemukan beberapa hal penting; seperti kecenderungan ideologis dalam menafsirkan al Qur'an, relasi teks, konteks, dan politik yang berkelindan dalam pemaknaan al Qur'an, dan nilai-nilai *intellectual dogmatism* yang mewarnai sebagian penafsiran ilmuan untuk mengkaji al Qur'an itu sendiri.

DAFTAR RUJUKAN

- Alfiyah, Avif. "Metode Penafsiran Buya Hamka Dalam Tafsir Al-Azhar." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 15, no. 1 (2017): 25–35.
- Altheide, D. L. *Qualitative Media Analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1996.
- Amin Anshari, Ma'ruf, and M. Nashruddin. "Pemikiran Syaikh Nawawi al Bantani." *Pesantren* VI, no. 1 (1989).
- Arifin, Tajul. *Kajian Al-Qur'an Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1996.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar Pembaruan Islam*. 2nd ed. Jakarta: Kencana, 2005.
- Bahary, Ansor. "Tafsir Nusantara: Studi Kritis Terhadap Marah Labid Nawawi al-Bantani." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 16, no. 2 (2015): 176–190.
- Baidan, Nasaruddin. "Rekontruksi Ilmu Tafsir, Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Tafsir." STAIN Surakarta, 1999.
- Farida, Farah. "Potret Tafsir Ideologis Di Indonesia; Kajian Atas Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie." *Nun* 3, no. 1 (2018): 117–142.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- . "Paradigma Penelitian Tafsir Di Indonesia." *Jurnal Empirisma* 24, no. 1 (2004).
- Hamid Abu Zaid, Nasr. *Critique of Relegius Discouse Naqd Al-Khitab al-Dini*. London: Yale University Press, n.d.

- Hamid, Idrus al. “Eksistensi Kebudayaan Jawa Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustafa.” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 9, no. 1 (2019): 1–20.
- Harb, Ali. *Kritik Nalar Al-Qur’an*. Yogyakarta: LKIS, 2013.
- Igisani, Rithon. “Kajian Tafsir Mufassir Di Indonesia.” *Potret Pemikiran* 22, no. 1 (2018).
- Iswahyudi, Iswahyudi. “Dari Pewahyuan Progresif Menuju Tafsir Pembebasan: Telaah Atas Hermeneutika al-Qur’an Farid Esack.” *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam* 11, no. 1 (2011): 77–97.
- Karim Amrullah, Abdul Malik. *Tafsir Al-Azhar*. 1st ed. Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004.
- Moqsith, Abd. “Tafsir Atas Islam Nusantara: Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara.” *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius* 15, no. 2 (2016).
- Mubarok, Ali Syahidin. “MEWUJUDKAN PENAFSIR OTORITATIF (Optimalisasi Tafsir Nusantara Sebagai Upaya Reduksi Gerakan Radikal).” *QOF* 2, no. 2 (2018): 175–185.
- Mustofa, Agus. “Ternyata Akhirat Tidak Kekal,” n.d.
- Quraish Shihab, Muhammad. *Tafsir Al-Misbah*. Bandung: Lentera Hati, 2001.
- Wardani, Wardani. “Posisi Al-Quran Dalam Integrasi Ilmu: Telaah Terhadap Pemikiran Kuntowijoyo Dan M. Dawam Rahardjo.” *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 4, no. 1 (2019): 107–157.
- Wartini, Atik. “Corak Penafsiran M. Quraish Shihab Dalam Tafsir al-Misbah.” *HUNafa: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (2014): 109–126.
- White, Marilyn Domas, and Emily E. Marsh. “Content Analysis: A Flexible Methodology.” *Library Trends* 55, no. 1 (2006): 22–45.
- Wijoyo, Kunto. *Islam Sebagai Ilmu; Epistemologi, Metodologi, Dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.