

AL-QUR'AN KULTURAL DAN KULTUR QUR'ANI: Interaksi antara Universalitas, Partikularitas, dan Kearifan lokal

Wardani

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin
email: mwardanibjm@gmail.com

Abstract: *The issue on universality and particularity of Quranic teachings becomes a central issue which has triggered serious debate among Moslem scholars since the Qur'an, as a scripture, embodies God's speech whose doctrines have been intended as trans-historical teachings going beyond time and space. In addition, it was revealed gradually based on the events and circumstances to respond the the social problems happening during the periods of prophecy. This article is aimed to explore some Moslem scholars on the issues of (1) identifying the ways of Qur'an in acculturation vis-à-vis Arab tradition, (2) studying on to what extent the Quranic exegeses in Indonesia have absorbed local traditions, and (3) analyzing the modes of interaction between the Qur'an and culture. The divinity of teachings in the qu'ran did not mean that it would lose the historical nature of its contents to a certain extent, since it had been revealed for a long time in the Arabian peninsula. In Indonesia, such acculturation also emerged when some authors of Quranic exegeses, such as Bakri Syahid in his Tafsir al-Huda, used local wisdom to interpret the Qur'an, for instance, the attribution of "pepundhen" (originally means: sacred place) to God. The interaction between the Qur'an and culture could be seen from acculturation of the Qur'an resulting in the so-called "cultural Qur'an", and from Islamization of culture resulting in the so-called "Quranic culture".*

المخلص: مازالت شمولية وإقليمية تعاليم القرآن قضية جدلية أحدثت جدلا جديا بين علماء المسلمين، إذ أن القرآن ككتاب مقدس يحتوى على كلام الرب الذي كانت تعاليمه تتراد أن تكون صالحة عبر التاريخ خلال الزمان والمكان، مع أنه منزل في ظروف معينة استجابة لروح مقتضيات الزمان. وهذه المقالة تهدف إلى كشف آراء علماء المسلمين عن هذه القضية، وإلى كشف مناهج القرآن في التنشق عند مواجهة عادات العرب، وأخيرا إلى تحليل طرائق

التعامل بين القرآن والثقافة. ووصلت هذه الدراسة إلى نتيجة أن شمولية القرآن تتعلق بالقيم والقواعد التي تندرج تحتها كل أحكامه الجزئية، كالعدالة والتوسط، وهما عمادا تعاليم الإسلام. وقداسة القرآن لا تعني غياب شخصيته التاريخية إلى حد معين، إذ أنه منزل زمانا طويلا في جزيرة العرب. وتتمثل تاريخيته من تعاليمه التي تظهر من خلالها كأنها تقاوض عادات العرب، كالتجارة واحترام الأشهر الحرم، فغاية القرآن لتحويل عادة جعلته برشح قيما تكون أسسا لأحكام، بطريق رفض عادة أو إعادة تكوينها. وظهر مثل هذا التثقف أيضا في إندونيسيا عند ما كان مفسرو القرآن الإندونيسيون، مثل بكري شهيد من خلال كتابه "تفسير الهدى"، يستخدمون الحكمة الإقليمية في تفسير القرآن، كوصف الرب بفوفوندين (تعني لغة: المكان المقدس) *pepundhen*

Abstrak: *Permasalahan seputar universalitas dan partikularitas al-Qur'an menjadi isu sentral yang telah memicu perdebatan serius di kalangan sarjana muslim karena al-Qur'an, sebagai kitab suci, melampaui waktu dan ruang. Selain itu, ia merespon masalah-masalah sosial yang terjadi selama periode kenabian. Artikel ini mengeksplorasi beberapa persoalan mengenai (1) identifikasi akulturasi al-Qur'an dengan tradisi Arab, (2) studi terhadap tafsir al-Quran di Indonesia yang menyerap tradisi lokal, dan (3) analisis terhadap bentuk-bentuk interaksi Qur'an dan kultur. Keilahian ajaran al-Qur'an tidak berarti bahwa isi al-Qur'an kehilangan sifat historisnya karena ia diwahyukan untuk waktu yang lama di jazirah Arab. Historisitasnya tercermin dalam beberapa doktrin yang telah dinegosiasikan dengan tradisi Arab. Tujuan utamanya untuk mengubah setiap tradisi yang ada dengan menyisipkan nilai yang mendasari segala bentuk aturan atau merekonstruksi tradisi. Di Indonesia, akulturasi tersebut juga muncul ketika beberapa penulis tafsir al-Qur'an, seperti Bakri Syahid dalam bukunya Tafsir al-Huda, menggunakan kearifan lokal untuk menafsirkan al-Qur'an, misalnya, penisbatan "pepundhen" (awalnya berarti: tempat suci) kepada Allah. Interaksi antara al-Qur'an dan budaya dapat dilihat dari akulturasi al-Qur'an sehingga disebut "al-Qur'an kultural", dan dari Islamisasi budaya menghasilkan apa yang disebut "kultur Qur'ani".*

Keywords: universalitas, kearifan lokal, enkulturasi, al-Qur'an kultural, kultur Qur'ani

PENDAHULUAN

Isu tentang universalitas, partikularitas, dan lokalitas, khususnya kearifan lokal (*local wisdom*), menjadi muara berbagai perdebatan, perselisihan, bahkan titik-tengkar berbagai aliran dalam Islam. Isu tersebut berkaitan dengan Islam sebagai doktrin normatif dan ekspresi historis-kulturalnya secara umum dan juga berkaitan dengan al-Qur'an sebagai sumbernya secara khusus yang memuat sisi normativitas dengan teksnya yang terbatas dan sisi historisitas yang terkait dengan penafsiran untuk merepon kasus-kasus baru yang terus bermunculan. Dalam sejarah perkembangan awal Islam, perseteruan yang akhirnya berdarah antara Mu'āwiyah bin Abī Sufyān dengan kelompok 'Alī bin Abī Tālib sebenarnya merepresentasikan perbedaan cara pandang keagamaan dan orientasi politik masing-masing. Dalam hal ini, jargon Khawārij *lā ḥukm illā lillāh* (tidak ada hukum kecuali milik Allah) dan vonis mereka bahwa orang-orang yang tidak memutuskan suatu kasus tidak dengan hukum Allah dalam al-Qur'an adalah kafir, zalim, dan fasik,¹ menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, berimplikasi pada munculnya anggapan “universalitas” (*shumūliyyah*) al-Qur'an,² dalam pengertian mereka bahwa ajaran al-Qur'an memuat segala persoalan yang harus dirujuk, meskipun klaim itu tampak bertopang dari literalitas penafsiran dan keluar dari konteks historis turunnya ayat.³

¹Jargon ini merujuk kepada sejumlah ayat al-Qur'an, antara lain, QS. al-Mā'idah: 44, 45, 47.

²Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (al-Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 2007), 63-64.

³Penggunaan QS. al-Mā'idah: 44 untuk mengkafirkan kelompok 'Alī bin Abi Thālib keluar dari konteks turunnya ayat ini. Lihat al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 101-102. Sahabat, periwayat hadīts, al-Barrā' bin 'Āzib memberikan keterangan bahwa ayat ini dan dua ayat lain yang serupa (QS. al-Mā'idah: 45, 47) turun dalam konteks orang-orang kafir. Lihat kritik terhadap penggunaan ayat-ayat ini untuk konteks politik tertentu dalam Muḥammad Sālim Abū 'Āṣī, *Asbāb al-Nuzūl: Tahdīd Mafāhim wa Radd Shubḥāt* (Cairo: Dār al-Baṣā'ir, 2002), 100. Dalam literatur Shi'ah, seperti dalam *Nahj al-Balāghah*, pemahaman Khawārij terhadap al-Qur'an hanya melihat makna suatu ungkapan yang mungkin beragam polisemi (*wujūh*) dalam al-Qur'an, tentu untuk kepentingan ideologi, dan tidak mempertimbangkan sunnah. Sebuah perkataan yang dinisbahkan kepada 'Alī menyatakan, “Janganlah kamu membantah mereka (Khawārij) dengan menggunakan al-Qur'an, karena al-Qur'an memiliki kemungkinan dipahami dengan beberapa makna, memiliki banyak aspek. Kamu mengatakan dari satu sisi, tapi mereka juga bisa mengatakan dari sisi lain. Tapi, debatlah mereka dengan menggunakan sunnah, karena dengan cara itu mereka tidak akan menemukan jalan untuk menghindari”. Al-Sharif al-Rāḍī, *Nahj al-Balāghah*, Juz 3 (Beirut: Mu'assasat al-'Alami li al-Maṭbū'at, 1993), 622-623.

Di era sekarang, pola pikir “universalitas” dalam pengertian sempit itu disegarkan kembali oleh Hizbut Tahrir, sebagai Neo-Khawārijī (Khawārij Baru), juga berargumentasi sama dan berslogan “Khilafah adalah solusi” bagi semua persoalan politik sekarang.⁴ Bagi Khawārij dan Hizbut Tahrir, “universalitas” al-Qur’an merupakan keserba-mencakupannya yang siap dirujuk bagi semua persoalan, sehingga tidak ada hak campur tangan manusia, meski al-Qur’an sendiri turun dalam konteks historis-kultural spesifik masyarakat Arab dan meski manusia sekarang hidup dalam konteks yang berbeda.

Yang menjadi persoalan adalah ketika setiap orang mencari segala sesuatu dari al-Qur’an. Pola pikir yang skripturalis ini, jika tidak disebut “bibliolatri”,⁵ menghinggapi pemikir di abad ini karena teks menjadi sentral yang seakan-akan, tanpa melihat konteks dan realitas, bisa sepenuhnya diproyeksi ke realitas sekarang yang kulturnya berbeda. Padahal, meminjam perkataan seorang penyair Arab yang sering dikutip berulang-ulang oleh Ḥasan Ḥanafī, “Jika kita terlalu menghiraukan teks, para pencuri akan masuk”, (*idhā iḥtamaynā al-nuṣūṣ, fadakhala al-luṣūṣ*),⁶ jika kita menjadi skripturalis, kita akan kehilangan betapa pentingnya mempertimbangkan konteks partikular dan lokalitas, atas dasar tujuan luhur (*maqāṣid al-sharī’ah*) yang lebih mendalam.

Isu tentang universalitas, partikularitas, dan lokalitas menjadi isu hangat di Indonesia, antara lain, ketika ide universalitas al-Qur’an dan Islam yang di Indonesia dilontarkan, antara lain, oleh Harun Nasution, melalui beberapa bukunya, terutama *Islam Ditinjau*

⁴Azyumardi Azra menyebut Hizbut Tahrir sebagai Neo-Khawārij karena keduanya sama-sama bercirikan fundamentalisme. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 18.

⁵“Bibliolatri” secara harfiah bermakna “penyembahan Bibel”. Dalam pengertian sesungguhnya, istilah itu bermakna “pengagungan” kitab suci, atau dalam konteks pemahaman kitab suci, istilah itu lebih dekat dengan “skripturalisme” yang berlebihan (Abd. Moqsiṭh Ghazali, et. al., *Metodologi Studi al-Qur’an* (Jakarta: Gramedia, 2009), 107. Dalam konteks al-Qur’an, saya kira begitu juga Bibel, tidak ada bibliolatri sebagai penyembahan al-Qur’an atau Injil dalam pengertian sebenarnya. Yang ada hanyalah keterikatan secara berlebihan dengan teks atau *naṣṣ* kitab suci kata perkata, tanpa memahami sesungguhnya maksud sebenarnya, baik karena tidak memahami makna sesungguhnya suatu ungkapan atau karena tidak mempertimbangkan konteks (*siyāq*), dan tidak memahami juga realitas yang berbeda-beda, karena partikularitas dan lokalitas, yang menjadi sasaran penerapan pesan teks.

⁶Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 63-64.

dari *Berbagai Aspeknya*, digugat oleh Ahmad Baso yang mengaku bertolak dari perspektif poskolonial. Ide tentang “universalitas” yang dikaitkan dengan modernitas tersebut, menurutnya, akan menyingkirkan identitas Islam yang “tradisional”, “lokal”, berbau “etnik”, dan “komunal”, sehingga ide tentang “universalitas” disajarkannya dengan kolonialisme, karena penyingkiran itu. Padahal, menurutnya, kearifan lokal (*local wisdom*) dalam faktanya bisa menjadi solusi, semisal identitas lokal sebagai solusi konflik antar umat beragama pada *pela gandong* dan *baku-bae*.⁷ Isu ini tidak hanya berkaitan dengan universalitas Islam, melainkan juga universalitas al-Qur'an, karena, bagi Harun, multi-aspek Islam adalah karena bersumber dari al-Qur'an yang juga multi-aspek kandungannya,⁸ meskipun sebagai kitab suci, al-Qur'an hanya memuat hal-hal yang fundamental yang kemudian membuka kesempatan untuk berijtihad.⁹

Tarik-menarik antara pola pikir universalis dan partikularis tersebut, sebagaimana ditunjukkan contoh-contoh kasusnya dalam sejarah di atas, berujung pada ketegangan klaim kebenaran masing-masing pihak. Memang, masing-masing dari kedua pola pikir itu mengklaim paling mewakili pandangan kitab suci. Padahal, sebagai kitab suci, hanya ditafsirkan sesuai dengan pandangannya. Ignaz Goldziher mungkin benar ketika mengatakan bahwa al-Qur'an mengalami nasib yang sama seperti komentar Peter Werenfels tentang Bible, “Setiap orang mencari pembenaran pandangannya dalam kitab suci”.¹⁰

Tulisan ini berupaya memaparkan aspek universalitas al-Qur'an dengan merujuk ke beberapa tokoh Muslim, baik klasik maupun

⁷Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme* (Bandung: Mizan, 2005), 24-25. Kritik terhadap oposisi biner universal-tradisional/lokal, sentral-pinggiran, modern-kolot, dsb., di samping muncul dari perspektif studi poskolonial, juga dari perspektif posmodernisme, karena keduanya saling berkaitan.

⁸Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI-Press, 2013), 17. Selain Harun, Cak Nur mengemukakan “universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Kebudayaan Islam”. Lihat karyanya, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2005), 425-448.

⁹Harun Nasution, *Akal dan Wahyu* (Jakarta: UI-Press, 1980), 25-34.

¹⁰Sebagaimana dikutip dalam Farid Esack, *Qur'an, Liberalism, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 43.

modern, aspek partikularitas dan lokalitas al-Qur'an dengan menunjukkan bahwa al-Qur'an merespon kultur masyarakat Arab, baik dengan menerima kultur tersebut, menerima dengan modifikasi, atau menolaknya sama sekali, dan terakhir memaparkan bentuk kearifan lokal (*local wisdom*) dalam bentuk tafsir-tafsir yang ditulis di Nusantara. Pada bagian akhir, penulis mencoba merekonstruksi model interaksi universalitas-partikularis al-Qur'an berhadapan dengan budaya. Dengan logika bahasan ini, penulis ingin menyatakan bahwa universalitas, partikularitas, dan kearifan lokal seharusnya tidak dipertentangkan dan ditekankan pada salah satu aspek dengan menafikan yang lain, sebagaimana dalam beberapa kasus dalam sejarah Islam dan dalam konteks di Indonesia sendiri. Aspek-aspek tersebut berinteraksi secara kreatif.

UNIVERSALITAS, PARTIKULARITAS, DAN KEARIFAN LOKAL

Dalam teori tentang kultur (budaya, *culture*), dikenal ada dua pandangan tentang kultur. Pertama, kalangan universalis yang mengatakan bahwa semua kultur sama-sama memiliki beberapa ciri yang universal. Bagi kalangan universalis, meski ada perbedaan-perbedaan faktual antarkultur, namun terbatas, dan ada komunalitas. Salah satu bukti adanya universalitas adalah selalu ada pertukaran kebutuhan hidup dan pertukaran ide antarkultur. Fenomena "globalisasi" menjadi bukti mungkin pertukaran itu, yaitu melalui bahasa dan makna yang juga disepakati. Kedua, kalangan partikularis yang mengatakan bahwa setiap kultur memiliki perbedaan-perbedaan tertentu yang tidak bisa dipertemukan, karena masing-masing memiliki keunikan dan tidak ada yang menghubungkannya, sehingga fungsi kultur tertentu hanya terbatas pada anggota-anggota kultur tertentu. Samuel Huntington dengan tesisnya tentang "benturan antarperadaban" (*clash of civilization*). Indikator lain dari adanya partikularitas tersebut adalah persepsi tentang moralitas yang merupakan bagian dari kultur.¹¹

Bagian dari pengertian partikularitas tersebut adalah kearifan lokal (*local wisdom*), yaitu tradisi dan pemikiran yang lahir dari konteks lokal spesifik, yang tidak bermuara dari pengetahuan-pengetahuan yang sifat universal, namun berisi kearifan-kearifan.

¹¹Bernd Carsten Stahl, "Cultural Universality Versus Particularity in CMC", paper, *Ninth American Conference on Information System*, 2003, 1020.

Dengan ungkapan lain, universalitas terkait dengan “tradisi tinggi” (*high tradition*) yang masih mengikatkan diri secara kuat dengan Islam murni yang berasal dari kitab suci, sedangkan partikularitas dan, khususnya, kearifan lokal, terkait dengan “tradisi rendah” (*low tradition*), di mana kultur setempat mewarnai secara kuat Islam yang semula diterima yang bercirikan “tradisional”, “mistis”, “magis”, dan sebagainya.

Persoalannya kemudian, dalam hubungannya dengan universalitas dan partikularitas kultur, adalah apakah al-Qur'an merupakan produk kultur? Sebagai sebuah kitab suci, al-Qur'an merupakan kalām Tuhan yang abadi. Namun, ketika al-Qur'an, ia “menyejarah”, yaitu merespon terhadap kondisi-kondisi kesejarah-an, sebagai tampak dari *asbāb al-nuzūl* dan konteks sosio-historis secara umum dalam masyarakat Arab ketika itu. Al-Qur'an dalam proses ini “terbentuk” (*tashakkul*) oleh kultur dalam pengertian itu. Namun, pada tahap selanjutnya, al-Qur'an juga “membentuk” (*tashkīl*) terhadap budaya, atau al-Qur'an sebagai “produsen budaya” (*muntij al-thaqāfah*).¹² Aspek lain dari “kultur al-Qur'an” (*Quranic culture*) tersebut adalah pemahaman, atau penafsiran, dan penerapannya dalam kehidupan sehari-hari, “*The Qur'an in every day life*” atau “al-Qur'an yang hidup” (*living Qur'an*) di masyarakat.¹³ Dari aspek ini, bisa dilihat penafsiran lokal, dan penerapan ajaran al-Qur'an yang bersinergi dengan budaya, yang membentuk kearifan lokal yang bertolak dari al-Qur'an. Universalitas dan partikularitas di sini dilihat secara seimbang sebagai dua hal yang saling melengkapi satu sama lain, bukan dua hal yang saling dipertentangkan.

ASPEK UNIVERSALITAS AL-QUR'AN

“Universalitas” al-Qur'an mengandung pengertian ayat yang kandungannya universal (*kulliyah*), karena memuat aturan yang lebih universal (norma, kaedah) dibandingkan “ayat ranting” yang memuat aturan spesifik. Bahkan, melalui nilai-nilainya (*value, qīmah*), seperti keadilan, pesan al-Qur'an tersebut diidealisasikan menjadi

¹²Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 74

¹³Lihat Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to A Veiled Text* (London: SCM Press Ltd., 1996), 9-24; Heddy Shri Ahimsa-Putra, “*The Living al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi*”, dalam *Walisongo*, Vol. 20, No. 1 (Mei 2012), 235-260.

pesan kemanusiaan. Universalitas tersebut menolak “Arabisme”, sebagai asumsi yang membatasi pesan Islam hanya di Jazirah Arab, atau paham “komunalisme” yang membatasi Islam pada komunitas tertentu.¹⁴ Di sini, penulis akan melacak pemikiran para tokoh Islam sepanjang sejarah berkaitan dengan universalitas al-Qur’an.

Ide tentang ayat-ayat al-Qur’an yang kandungannya universal bisa dilacak lebih awal pada sekitar abad ke-2 H/ke-8 M, melalui pembedaan yang dikemukakan oleh Ibn al-Muqaffa’ (w. 756 M) antara “ayat-ayat dasar/fondasi” (*āyāt al-uṣūl*), yaitu ayat-ayat yang mengandung cakupan universal, dan “ayat-ayat spesifik” (*āyāt al-fuṣūl*), atau biasanya dikenal juga dengan ayat-ayat cabang (*āyāt al-furū’*).¹⁵ Pembedaan tersebut dielaborasi secara lebih mendalam oleh Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790 H), dalam karyanya, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*. Prinsip-prinsip universal dibangunnya dengan bertolak dari *istiqrā’* (induksi) atas ayat-ayat al-Qur’an. Tidak semua ayat berbicara pada level yang sama, karena terdapat ayat-ayat mengatur prinsip-prinsip yang berlaku umum dan menjadi “payung” (*āyāt al-kullīyāt*) berbagai ketentuan spesifik hukum (*āyāt al-juz’īyāt*). *Āyāt al-kullīyāt* adalah ayat-ayat yang memuat ajaran prinsipil dan permanen (tidak bisa dianulir¹⁶ tentang perlindungan agama, jiwa, akal, kehormatan, dan harta yang turun sebagian besar di Makkah dan sebagian kecil turun di Madinah sebagai penyempurnaan, yang meliputi ayat-ayat *tawḥīd*, prinsip-prinsip moral (*akhlāq*), dan beberapa ajaran fundamental lain, seperti shalat.¹⁷ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H), dalam *al-Taḥbīr fī ‘Ilm al-Tafsīr* memberi isyarat adanya ayat al-Qur’an yang paling utama (*afḍal*), utama (*fāḍil*), dan kurang utama (*mafḍūl*), meski masalah keutamaan tersebut dipahami berbeda oleh para ulama.¹⁸

¹⁴Lihat Chandra Muzaffar, “Universalism in Islam, dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, (ed.) Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), 155-156.

¹⁵Muḥammad Kurdi ‘Alī, *Rasā’il al-Bulaghā’* (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1913), 57.

¹⁶Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, (ed.) ‘Abdullāh Dirāz, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), 338.

¹⁷*Ibid.*, Vol. 3, 335-336.

¹⁸Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Taḥbīr fī ‘Ilm al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 140-142. Lihat juga karyanya, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 156-160. Bandingkan dengan al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 519-523.

Itu artinya, meski turun dari Tuhan yang sama, ayat-ayat al-Qur'an tidak sama levelnya dalam hal universalitas dan partikularitas.

'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-Sa'dī (w. 1376 H/1955 M) mengatakan bahwa tidak semua kaedah tafsir disepakati keberlakuannya dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an karena sebagian di antaranya masih kontroversia.¹⁹ Menurutnya, kaedah universal yang sebenarnya tidak berlaku dalam tafsir, melainkan dalam kehidupan, pemikiran, dan tindakan, pada tataran teologis, fiqh, dan moral.²⁰ Ibn 'Āshūr (w. 1973 M/1393 H), menyatakan bahwa tugas seorang penafsir al-Qur'an tidak hanya menjelaskan kandungan hukum dalam al-Qur'an secara satu persatu, melainkan ia juga harus menarik hukum-hukum atau patokan yang bersifat universal.²¹

Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (w. 1985) juga mengusulkan perbedaan antara "ayat-ayat pokok/primer" (*āyāt al-uṣūl, primary verses*) dan "ayat-ayat ranting/subsidi" (*āyāt al-furū', subsidiary verses*). Ayat jenis pertama, menurutnya, adalah ayat yang memuat prinsip etis yang bersifat permanen dan menjadi inti peradaban kemanusiaan yang dibangun oleh Nabi Muhammad. Prinsip etis tersebut pada shari'ah meliputi tiga hal: keadilan ('*adl*) (QS. al-Naḥl: 90) dalam pengertian hukuman setimpal (QS. al-Mā'idah: 45), memaafkan, atau bahkan berbuat baik, terhadap orang yang berbuat salah (*iḥsān*) (QS. al-Mā'idah: 45), dalam silaturahmi dalam pengertian luas (QS. al-Naḥl: 90).²² Ayat jenis kedua adalah ayat yang memuat aturan-aturan yang bisa mengalami elastisitas. Secara kongkret, ayat jenis pertama adalah ayat-ayat *makkiyyah* yang menjadi titik-awal dan orisinalitas (*aṣālah*), sedangkan jenis kedua adalah ayat-ayat *madaniyyah* yang dimaksud menampung perubahan (*ḥawālah*) yang tunduk pada "hukum waktu" (*ṣāhibat al-waqt*).²³ Pemikiran Ṭāhā kemudian dilanjutkan oleh Abdullahi

¹⁹Khālid bin 'Uthmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan*, Jilid 1 (Giza, Mesir: Dār Ibn 'Affān, 1421 H), 46-47.

²⁰Al-Sa'dī, *al-Qawā'id al-Ḥisān*, 56-57.

²¹Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; Jilid I (Tunis: Dār Suḥ nūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997), 13.

²²Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām*, dalam www.alfikra.org/htm. Penulis merujuk ke sumber primer ini. Namun, untuk kepentingan perujukan, penulis menunjuk *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Naim (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987), 77.

²³Muḥammad Sa'd ibn Aḥmad ibn Mas'ūd al-Yūbī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Sharī'iyah* (Makkah: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1418 H/1998 M), 338-49.

Ahmed An-Naim. Menurut An-Naim, ada aspek-aspek universal dalam Islam dan Shariat, tanpa menolak adanya keragaman pada tingkat sosiologis, dan keragaman lain. Aspek universal inilah yang menjadi titik-tolak mungkinannya melakukan reformasi Islam.²⁴

Dari uraian di atas, kita bisa menyimpulkan bahwa para ulama, baik klasik maupun modern, meski dengan formulasi dan sudut pandang berbeda, sama-sama berpendapat bahwa ayat-ayat al-Qur'an, meski turun dari Tuhan yang sama, berbeda levelnya dalam hal partikularitas-universalitas. Al-Qur'an memuat dua sisi tersebut, yaitu universalitas dan partikularitas (lokalitas-temporalitas), intrinsik dan insidental, makro dan mikro, historis dan trans-historis, *furū'* (*fuṣūl*) dan *uṣūl*, atau *juz'ī* dan *kullī*.

ASPEK PARTIKULARITAS DAN LOKALITAS AL-QUR'AN

Partikularitas al-Qur'an adalah dimensi kandungannya yang terkait dengan konteks lokal dan konteks masyarakat Arab, serta terkait dengan sosio-historis antropologis, dan psikologis yang khas ke-sejarahannya Jazirah Arabia ketika itu. Memang dalam konteks *sabab al-nuzūl*, tidak semua ayat yang turun karena sebab spesifik (*khuṣūṣ al-sabab*), kemudian kandungan menjadi terbatas, partikular, dan tidak universal. Namun, sebagai kitab suci yang turun dalam konteks ruang-waktu dan budaya tertentu, al-Qur'an tentu memiliki dimensi lokalitas.

Khalīl 'Abd al-Karīm dalam *al-Judhūr al-Tārīkhīyyah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* mengemukakan pernyataan tentang "Arab adalah materi (asal-usul) Islam" (*al-'Arab māddat al-Islām*) yang konon berasal dari pernyataan 'Umar bin al-Khaṭṭāb.²⁵ Ṭāhā Ḥusayn menafsirkan pernyataan 'Umar tersebut dengan mengatakan bahwa bangsa Arab menjadi sumber kekuatan militer bagi Islam. Menurut Khalīl 'Abd al-Karīm, penafsiran tersebut hanya melihat suatu bagian kecil dan mengabaikan bagian-bagian lain yang lebih penting, yaitu bahwa bangsa Arab menjadi sumber bagi kebanyakan hukum, patokan (kaedah), sistem, dan tradisi yang dibawa oleh Islam,

²⁴Abdullah Ahmed An-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996), xiv.

²⁵Sebagaimana dikutip Khalīl 'Abd al-Karīm, *al-Judhūr al-Tārīkhīyyah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Cairo: Sīnā li al-Nashr dan Lebanon: Mu'assasat al-Intishār al-'Arabī, 1997), 17.

dan kemudian disyariatkannya, baik yang berkaitan dengan aspek ibadah, sosial, ekonomi, politik, hak-kewajiban, dan sebagainya.²⁶

Khalil 'Abd al-Karīm mencontohkan beberapa hal dalam syari'at Islam yang memiliki akar kesejarahan dari tradisi bangsa Arab itu, seperti: (1) penghormatan terhadap Baitullah (Ka'bah) dan tanah suci, di mana meski ada 21 Ka'bah (bangun persegi empat) di Jazirah Arab sebelum Islam, kabilah-kabilah Arab hanya menganggap suci Ka'bah yang ada di Makkah;²⁷ (2) Tradisi-tradisi lain, yaitu pelaksanaan haji dan 'umrah, menganggap Ramaḍān sebagai bulan suci, menganggap adanya "bulan-bulan suci" (dihormati), di samping Ramaḍān, yaitu Dhū al-Qa'dah, Dhū al-Hijjah, Muḥarram, dan Rajab, dan kebiasaan berkumpul pada pada hari Jum'at;²⁸ (3) poligami, di mana bangsa Arab yang menganut sistem kebapakan (patrilineal) memungkinkan seorang suami memiliki lebih dari satu isteri tanpa pembatasan jumlah;²⁹ (4) kehormatan nasab atau keturunan yang didasarkan atas kepemimpinan ayah sebagai sentral yang kemudian diakui oleh Islam, seperti tercermin dalam al-Qur'an (QS. al-Aḥzāb: 5);³⁰ (5) perbudakan, di mana di kalangan bangsa Arab, perbudakan sudah menjadi suatu hal yang umum dilakukan, kemudian Islam meregulasi perbudakan dengan memerdakannya dan membolehkannya yang diungkapkan—meski tidak secara lengkap, karena Islam membolehkannya—oleh 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād *'sharra' al-Islām al-'itq wa lam yusharri' al-riqq'* (Islam mensyariatkan pemerdekaan budak, dan tidak mensyariatkan perbudakan).³¹

Pandangan terhadap muatan lokalitas Arab terhadap al-Qur'an beragam arah dan pendekatan. Pandangan tersebut berimplikasi serius terhadap klaim tentang otentisitas al-Qur'an. *Pertama*, pandangan sebagian kalangan orientalis yang *concern* pada asal-usul (*origin*) al-Qur'an yang berasumsi bahwa al-Qur'an merupakan hasil dari perpaduan berbagai tradisi pra-Islam, baik tradisi Arab, maupun tradisi keagamaan Yahudi dan Kristen. Pandangan ini, antara lain, dikemukakan oleh John Wansbrough dalam *Quranic*

²⁶*Ibid.*, 17-18.

²⁷*Ibid.*, 21.

²⁸*Ibid.*, 22-26.

²⁹*Ibid.*, 41.

³⁰*Ibid.*, 71-73.

³¹*Ibid.*, 79.

Studies.³² Wansbrough sendiri menerapkan pendekatan kritik sastra (*literary criticism*) terhadap sumber-sumber dalam pandangannya itu.³³ Di samping itu, pandangan tentang keterpengaruhannya al-Qur'an dengan tradisi pra-Islam didasarkan atas pendekatan historisisme.³⁴

Kedua, pandangan kaum Muslimin yang melihat bahwa meski merespon melalui adopsi dan adaptasi terhadap tradisi Arab, al-Qur'an tetap merupakan kitab suci yang otentik. Khalil 'Abd al-Karīm dalam *al-Judhūr al-Tārīkhiyyah li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* dan Muḥammad Sa'id al-'Ashmāwī dalam *Uṣūl al-Sharī'ah* menyatakan bahwa meski sebagian dari hukum Islam yang dibawa oleh al-Qur'an memiliki akar-akar dari tradisi masyarakat Arab tetap memiliki otentisitas. Khalil 'Abd al-Karīm, misalnya, menunjukkan sejumlah aturan dalam Islam yang berasal dari tradisi Arab, namun kemudian Islam mereformasikan dengan memodifikasi atau memberi arah baru, seperti perbudakan sebagai tradisi Arab masih dibolehkan karena elastisitas dan adaptasi dengan konteks masa lalu, namun disyari'atkan untuk memerdekakan budak, karena visi ke masa depan dengan memberantasnya. Al-'Ashmāwī juga menegaskan orisinalitas al-Qur'an, antara lain, melalui salah satu kaedah yang dibuatnya: "shari'at turun karena ada sebab-sebab yang menghendaknya, dan sebab-sebab turunnya shari'at itu tidak memiliki kesesuaian dengannya".³⁵ Kaedah ini mengandung pengertian bahwa tidak semua ayat al-Qur'an turun karena sebab-sebab spesifik yang diistilahkan dengan *sabab al-nuzūl*, melainkan turun juga "menguraikan hukum mengenai apa yang ada dalam realitas"³⁶ yang disebut *munāsabat al-tanzīl*. Itu artinya bahwa melalui konsep terakhir ini al-Qur'an memiliki visi sendiri terhadap realitas yang ada yang menguatkannya sebagai kalam otentik Tuhan, bukan

³²Lihat John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

³³Lihat ulasan Gabriel Said Reynolds, "Introduction", dalam *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds (London dan New York: Routledge, 2008), 11-15; Andrew Rippin, "Literary Analysis of Koran, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough", dalam *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*, (ed.) Ibn Warraq (New York: Prometheus Books, 1998), 351-363.

³⁴Lihat Moch. Nasir Mahmud, *Orientalisme: al-Qur'an di Mata Barat (Sebuah Studi Evaluatif)* (Semarang: Dina Utama Semarang, 1997), 65-70, 89-105.

³⁵Muḥammad Sa'id al-'Ashmāwī, *Uṣūl al-Sharī'ah* (Beirut: Dār Iqra', 1983), 60.

³⁶*Ibid.*

sekadar merespon langsung terhadap tradisi Arab melalui *sabab al-nuzūl*.

KEARIFAN LOKAL DALAM TAFSIR AL-QUR'AN DI NUSANTARA

Perkembangan tafsir di Indonesia telah melewati fase-fase yang tidak hanya menunjukkan adanya kesinambungan (*continuity*) dari akar-akar dari tafsir-tafsir Timur Tengah, melainkan juga adanya perubahan (*change*) dan pemikiran yang orisinal, tidak hanya adopsi, melainkan juga adaftasi dengan konteks kultural masyarakat Indonesia.³⁷ Sejak abad ke-20 M tampak produktivitas dan orisinalitas karya-karya tafsir dan pemikiran-pemikiran metodologi tafsir yang mendasarinya, tidak sekadar penerimaan terhadap karya-karya tafsir dari luar, terutama tafsir-tafsir Timur Tengah yang berbahasa Arab dan yang sudah dalam bentuk terjemahan ke bahasa Indonesia. Pada paroh pertama abad ke-20, mulai muncul tafsir-tafsir yang ditulis oleh para penulis Indonesia, yaitu *al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya A. Hassan Bandung (1928 M), *al-Qur'an Indonesia* karya Syarikat Kweek School Muhammadiyah bagian karang-mengarang (1932 M), *Tafsir Hibarna* karya Iskandar Idris (1934 M), *Tafsir asy-Syamsiyyah* karya K. H. Sanusi (1935 M), *Tafsir Qur'an Karim* karya Mahmud Yunus (1938 M), dan *Tafsir Qur'an Bahasa Indonesia* karya Mahmud Aziz (1942 M).³⁸

Periode ini berbeda dengan periode sebelumnya dari segi orisinalitas dan lokalitas, misalnya, terlihat dari penafsiran Mahmud Yunus terhadap QS. al-Nūr: 31 tentang menutup kepala (*jilbāb*) bagi perempuan yang dianggap tidak wajib, karena perintah tersebut hanya terkait dengan “peradaban pakaian perempuan yang biasa di tanah Arab”, tidak relevan di Indonesia. “Buah pikiran orang alim di Indonesia”³⁹ tersebut, demikian ungkapannya, tampak berbeda

³⁷Perkembangan tafsir di Indonesia bisa dibagi dalam beberapa fase/periode. *Pertama*, periode klasik (abad ke-7-15 M). *Kedua*, periode pertengahan (abad ke-16-18 M). *Ketiga*, periode pra-modern (abad ke-19 M). Selama periode-periode ini, umat Islam Indonesia dalam pembelajaran tafsir lebih banyak menggunakan tafsir Timur Tengah, khususnya *Tafsīr al-Jalālayn* karya al-Suyūṭī. *Keempat*, periode modern (sejak abad ke-20-sekarang). Sejak abad ini, telah berkembang penafsiran al-Qur'an. Lihat Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), 31-111.

³⁸*Ibid.*, 88.

³⁹*Ibid.*, 89.

jauh dengan penafsiran dalam tafsir-tafsir Timur Tengah, begitu juga berbeda dengan penafsiran ‘Abd al-Ra’ūf Singkel.⁴⁰

Apa yang dimaksud oleh Mahmud Yunus dengan “peradaban pakaian perempuan yang biasa di tanah Arab” adalah tradisi dalam cara berpakaian para perempuan Arab yang menurutnya terkait dengan lokalitas, sehingga aturannya tidak bersifat universal yang dapat diberlakukan juga untuk konteks masyarakat Indonesia yang budayanya berbeda. Ia mencoba menganalogikan perintah yang sebenarnya tidak wajib ini dengan perintah memberi salam sebelum memasuki rumah orang lain dan perintah untuk menikah. Pandangan ini, tegasnya, adalah hasil *ijtihad*-nya sendiri sebagai “orang alim di Indonesia.” Di sini, di satu sisi, ia mencoba menafsirkan perintah itu dengan memahami kultur, tradisi, atau dalam ungkapannya sendiri, “peradaban” masyarakat Arab, dan memahami lokalitas pesan itu. Di sisi lain, ia juga memahami kultur Indonesia yang berbeda dengan kultur masyarakat Arab.

Selain Mahmud Yunus, tafsir yang juga memiliki muatan kearifan lokal adalah *Tafsir al-Huda* karya Bakri Syahid.⁴¹ Setidaknya, ada tujuh literatur yang berkaitan dengan budaya Jawa yang dijadikan rujukan tafsir ini, yaitu: (1) *Kidoengan* karya Kanjeng Susuhunan Kalijaga, (2) *Serat Wedhatama* karya K. G. P. A. A. Mangkunegara IV, (3) *Serat Woelangreh* karya Kanjeng Susuhunan Paku Buwono IV, (4) *Kapoestakan Djawa* karya Poerbotjaroko dan Tardjan Hadidjaja, (5) *Kepercayaan Masyarakat Djawa* karya Romdlon, (6) *De Heiligen van Java* karya D. A. Rinkes, dan (7) *Pantheisme en Monisme* karya P. J. Zoetmulder, S. J. Penggunaan literatur-literatur ini menunjukkan ada pengaruh budaya Jawa yang bersifat lokal-historis dengan nilai-nilai ajaran al-Qur’an yang bersifat universal-normatif.⁴²

⁴⁰Bandingkan dengan ‘Abd al-Ra’ūf Singkel, *Tarjumān al-Mustafīd* (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), 354.

⁴¹Ia dilahirkan pada Senin 16 Desember 1918 di kampung Suronatan, Kecamatan Ngampilan, Kotamadya Yogyakarta. Ia adalah seorang purnawirawan TNI, mantan rektor IAIN Sunan Kalijaga (1972-1976), menggantikan Prof. Mr. R. H. A. Soenarjo, dan mantan rektor Universitas Muhammadiyah Yogyakarta periode pertama. Tafsir ini pada cetakan pertama pada 1979, dicetak 10.000 eksemplar, dan hingga tahun 1990-an telah mengalami delapan kali cetak, setiap kali cetak antar 1.000-2.000 eksemplar. Imam Muhsin, *al-Qur’an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid* (Yogyakarta: Elsaq, 2013), 26.

⁴²*Ibid.*, 24-25.

Tafsir ini memuat kearifan dari budaya lokal Jawa, baik dari aspek teologis, nilai keperibadian luhur, maupun nilai sosial kemasyarakatan. *Pertama*, dari aspek teologis. Dalam tafsir ini, misalnya, QS. al-Wāqī'ah: 11 diterjemahkan dengan “*Dheweke iku wong kang padha kacedhak marang ngarsa dalem Allah*”. Sebutan “*ngarsa dalem*” dalam masyarakat Jawa umum digunakan untuk menyebut raja atau sultan yang bermakna “haribaan raja”.⁴³ Dalam tafsir ini, ibadah kepada Allah Swt. disebut dengan *pepundhen*. Dalam budaya Jawa, sebutan ini digunakan untuk tempat keramat yang dianggap suci, sehingga penggunaannya untuk menyebut Allah Swt. sebagai Dzat Yang Mahasuci menunjukkan terjadinya pergeseran pemaknaan.⁴⁴ Di samping itu, Allah Swt. juga disebut Pangeran yang semula digunakan untuk menyebut anak raja atau bangsawan tinggi kerajaan. Ketika sebutan ini digunakan untuk menyebut Tuhan, sebutan itu bergeser sebagaimana dipahami oleh orang Jawa sebagai *kirata basa*, yaitu berasal dari kata “*pangengeran*” yang berarti “tempat bernaung atau berlindung”. Ketika menafsirkan QS. Luqmān: 20, Bakri Syahid menulis, “*Artosipun hamung Allah piyambak Pengeraning para manungsa ingkang wajib dipun sembah lan dhedhepe ing Panjenenganipun Dzat ingkang Maha-Nyakrawati (ngereh Jagad raya) sarta Maha Asih ing kawulanipun sadaya boten pilih kasih*”.⁴⁵ Konsep tentang keagungan Allah Swt. berkaitan erat dengan pemahaman bahwa Dia adalah *sangkan paraning dumadi*. Secara bahasa, *sangkan* bermakna “asal”, *paran* bermakna “tujuan”, dan *dumadi* bermakna “yang terjadi” atau “segala sesuatu yang terjadi atau yang menerima keberadaan”. Berdasarkan pengertian ini, *sangkan* adalah awal kehidupan, *paran* adalah akhir kehidupan, dan *dumadi* adalah posisi tengah. Awal dan akhir kehidupan manusia adalah sesuatu yang bersifat batin, karena ia berhubungan dengan asal mula hidup manusia yang berasal dari *rūh* Tuhan. Sedangkan, posisi tengah adalah gabungan kedua aspek itu sekaligus, yaitu lahir dan batin.⁴⁶

Kedua, aspek nilai-nilai kepribadian luhur. Dalam tafsir ini, iman dimaknai sebagai “*pitados ingkang yektos, gentur 'ibadahi-*

⁴³*Ibid.*, 88-89.

⁴⁴*Ibid.*, 91.

⁴⁵*Ibid.*, 92-93

⁴⁶*Ibid.*, 95.

pun, sae budi-pakertinipun, wening nalar bebudenipun, kathah amal kasaenanipun". Dari pengertian ini, iman disejajarkan dengan nilai-nilai kepribadian luhur. Iman menurut konsepsi ini harus diaktualisasikan dalam bentuk akhlak yang baik (*sae budi-pakertinipun*), rajin beribadah (*gentur 'ibadahipun*), jernih akal-budinya (*wening nalar bebudenipun*), dan banyak berbuat kebaikan (*kathah amal kasaenanipun*). Taqwa dalam tafsir ini diartikan sebagai *ajrih dhumateng Allah, sumungkem ing dhawuhipun sarta sumingkir ing pepacuhipun*. Bakri Syahid menulis sebagai berikut, "*Dene tegesipun taqwa ing Allah punika kejawi pancen rumaos ajrih amargi mangertos lan kraos ing kahagungan saha kaluhuranipun Gusti Allah ingkang Maha Kuwasa, ugi sumungkem ing dhawuhipun sarta sumingkir ing pepacuhipun.*"⁴⁷

Ungkapan "*rumaos ajrih*" (merasa takut) dalam kutipan di atas merupakan tuturan *krama* yang seakar dengan kata *raos* yang dalam tuturan *ngoko* disebut *rasa*. Dalam etika Jawa, *raos* atau *rasa* adalah elemen penting yang menjadi dasar kedamaian dan keharmonisan orang Jawa, baik lahir maupun batin. Adapun kata *ajrih* adalah tuturan *krama* dari kata *wedi (ngoko)*. Kedua ungkapan tersebut dalam budaya Jawa berkaitan dengan perasaan orang Jawa menunjukkan takut terhadap tindakan orang lain terhadap dirinya. Orang Jawa merasa *ajrih* terhadap orang lain jika ia tidak mengetahui apa yang akan dilakukan oleh orang lain itu terhadapnya. Dengan demikian, penggunaan kata *ajrih* dalam penafsiran di atas mengacu kepada pemahaman orang Jawa tentang konsep tersebut.⁴⁸

Ketiga, aspek nilai-nilai sosial kemasyarakatan. Bakri Syahid dalam tafsirnya mengemukakan nilai-nilai sosial kemasyarakatan di kalangan orang Jawa yang juga dianjurkan oleh al-Qur'an, yaitu *lung-tinulung* (tolong-menolong), *gendhon rukon* (kerukunan hidup), dan *saiyeg saeka-praya* (satu kata dan satu tujuan) dalam berbagai kehidupan. Makna ini dipahami dari penafsirannya terhadap kata *mathānī* (QS. al-Zumar: 23) yang diterjemahkan dengan "*rinakit ngloro-ngloro*", yaitu diulang-ulang agar bisa diterima akal, dan dipahami secara konstruktif, efektif, dan positif. Ia menulis, "...*Langkung-langkung ingkang magepokan kasampurnaning budi-pekeri, amal saleh, 'ibadah, sarta sepeketing bebrayan, lung-*

⁴⁷*Ibid.*, 112.

⁴⁸*Ibid.*, 114.

tinulung, gendhon rukon, saiweg saeka praya ing babagan ekonomi, kebudayaan, sosial lan agami!"⁴⁹ Dalam *Tafsir al-Huda*, tradisi pementasan wayang kulit dalam tradisi Jawa juga disebutkan untuk mengusung nilai-nilai positif yang bisa dijadikan pelajaran bagi masyarakat. Tokoh Werkudara, misalnya, digambarkan sebagai tokoh *prasaja* (sederhana), *bares* (apa adanya), *adil*, dan *beres* (bertindak sempurna). Adapun punakawan Semar, Gareng, Petruk, dan Bagong digambarkan sebagai watak humoris dan lucu, namun dalam kelucuannya terkandung kritik sosial dan pelajaran agama.

Di samping itu, di tanah Sunda, juga berkembang tafsir lokal, seperti *Qur'anul Adhimi* karya Haji Hasan Mustapa (1852-1930), *Malja' al-Ṭālibīn fī Tafsīr Kalām Rabb al-Ālamīn*, *Pangadjaran Basa Soenda*, *Rawḍat al-'Irfān fī Ma'rifat al-Qur'ān*, *Tamsjijatoel-Moeslimien Fie Tafsieri Kalami Rabbil-'Alamien* yang semuanya ditulis oleh Ahmad Sanusi (1888-1950), *Tafsir Surat Al-Baqoroh* karya Bupati Bandung, R. A. A. Wiranatakusumah V (1888-1965) dibantu oleh R. A. A. Soeriamihardja (1903-1975), mantan Bupati Purwakarta, *Tafsir al-Foerqan* karya A. Hassan, *Nurul Bayan* karya Mhd. Romli (1889-1981) dan H. N. S. Midjaja (1903-1975), *Alkitabul Mubin* karya Mhd. Romli, *Tafsir Sunda Proyek Pemprov dan Kanwil Depag Jawa Barat*, *Ayat Suci Lenyepaneun* karya Moh. E. Hasim (1916-2009), dan *Al-Razi Juz 'Amma jeung al-Fatihah, kasaluyuan Surat, Ayat jeung Mufrodad* (terbit 2010) karya Uu Suhendar.⁵⁰

Tafsir Sunda juga memuat kearifan lokal. Haji Hasan Mustapa, misalnya, menggunakan metapor alam kesundaan, seperti susukan (sungai), ketika menafsirkan *lā ikrāha fī al-dīn* sebagai berikut: "*Taya paksa dina agama. Asalna ogé susukan palid sorangan, laku lampah asalna suka sorangan, nu matak ditotondénan dina sagala lampahing lampah agama, make basa lillahi ta'ala, hartina lampah sukana sorangan, lain hayan diburuhan*".⁵¹ Ungkapan "susukan

⁴⁹*Ibid.*, 146-147.

⁵⁰Jajang A. Rohmana, "Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an Berbahasa Sunda", dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 3, No. 1 (2014), 83-84.

⁵¹Terjemah: "Tidak ada paksaan dalam agama. Sungai asalnya juga mengalir sendiri, asal perbuatan juga karena dorongan sendiri, karenanya diberikan peringatan dalam semua amalan agama, (untuk) menggunakan bahasa *lillahi ta'ala*, artinya berbuat karena dorongan diri sendiri, bukan ingin dapat upah." *Ibid.*, 92.

palid sorangan” (sungai mengalir sendiri) merupakan metafor untuk menyebut ketulusan dalam beragama.

Metafor lain yang digunakan adalah metafor *cau* (pisang) ketika ia menafsirkan QS. al-Nahl: 98 sebagai berikut: *Faidhā qara’ta al-Qur’ān fasta’idh billāh... “Kakara hatam qulhuna, kakarana hatam Qur’ana, lain ku éjah tarabas, masih tepi ka ngarasa, teu uyaho mana kararas, kararasa ku maranéhna, lain ngaguru ka jantung, ngeunah ka jantung, ngeunah cauna sotéh geus moréat turuyan sikatan. Owérna mah kakuwar-kowér, kararasana karasa badan asa pasiksak; kajeun da geus dipulangkeun, enggeus heubeul diinjeumkeun wisaya pulang ka purba”*.⁵² Dari kutipan tersebut, Mustapa mengatakan bahwa khatam al-Qur’an bukan sekadar selesai membaca al-Qur’an secara keseluruhan, melainkan harus bisa merasakan. Yang dimaksud dengan merasakan adalah pembacaan yang tuntas dan mendalam yang diungkapkan dengan metafor “*kararas*” (daun pisang yang sudah kering), karena upaya yang serius yang mungkin menyebabkan badan rasa sakit. Pembacaan yang tuntas ditandai dengan memahami “isi” yang dimetaporkan dengan “berguru ke jantung (pisang)”. Pembacaan yang tuntas ditandai jika ibarat jantung pisang yang semakin lama semakin bergeser dengan buah yang semakin banyak dan membesar. Menurut Mustapa, meski badan terasa sakit ibarat kararas terombang-ambing ditiup oleh angin ke sana kemari, namun kelelahan tersebut sudah terbayar dengan kenikmatan. Metafor ini dipinjam dari kearifan lokal yang ditemukan di alam Sunda, sesuai dengan latar belakang penulis dari alam pegunungan Cikajang dengan hutan, kebun, aliran sungai, dan kolam.⁵³

INTERAKSI UNIVERSALITAS-PARTIKULARITAS DAN ISLAMISASI-PRIBUMISASI

Sebagai kitab suci, al-Qur’an meski turun merespon konteks sosio-historis tetap merupakan sebuah kitab suci yang keberlakuan ajaran-

⁵²Terjemah: “Barusan saja khatam *qulhu*-nya. Barusan saja khatam al-Qur’an-nya. Bukan mengeja dibaca langsung. Sekalipun bisa merasa, tetapi tidak tahu makna *kararas* (daun pisang yang kering). Tahu-tahu terasa oleh mereka juga. Coba saja berguru ke jantung (pisang). Enak pisangnya itu ketika sudah tampak *turuy* dan *sikatan* (sejumlah pisang). Ujung daun pisang itu terombang-ambing. *Kararas*nya terasa badan agak sakit. Biar saja, kan sudah dikembalikan. Setelah lama dipinjamkan rasa sakit, kembali ke Yang Kuasa”. *Ibid.*, 93.

⁵³*Ibid.*

ajarannya tidak terbatas pada masyarakat Arab, melainkan diidealisasikan pada semua masyarakat dalam berbagai konteks ruang dan waktu. Namun, di sisi lain, ketika al-Qur'an merespon budaya lokal, atau ketika sebuah penafsiran ditulis berinteraksi dengan budaya setempat, ajarannya universal itu memiliki muatan lokal yang partikular juga. Ada dua arah interaksi antara universalitas al-Qur'an dan partikularitas budaya. *Pertama*, islamisasi, yaitu dari al-Qur'an sebagai subjek ke budaya sebagai objek. Budaya atau tradisi adalah medan yang ingin diubah oleh al-Qur'an. Kedua, pribumisasi, yaitu budaya memberikan *input* yang kuat dalam menearapkan ajaran-ajaran al-Qur'an agar sesuai dengan konteks lokal.

Sebagaimana dikemukakan, al-Qur'an memiliki dimensi partikularitas dan universalitas. Dimensi partikularitas al-Qur'an (*juz'iyat al-Qur'ān*) yang bergerak dari "atas ke bawah" (*top-down*) telah mengalami "proses peresapan dengan kultur", atau enkulturasi, pada saat turunnya al-Qur'an, tetap akan melakukan hal yang kurang-lebih sama melalui "pribumisasi" secara progresif pada waktu yang akan datang. Ide tentang wahyu progresif (*progressive revelation*)⁵⁴ bukanlah hal baru, karena, antara lain, dikemukakan

⁵⁴Konsep "wahyu progresif" semula bermakna ketidaksempurnaan wahyu, sehingga wahyu yang baru turun di masa akan datang untuk menyempurnakan wahyu yang tidak sempurna. Wacana ini muncul di kalangan kritikus Bible. Lihat <http://en.wikipedia.org/wiki/Progressiverevelation> (diakses 12 Juni 2015) dengan merujuk ke Charles Hodge, *Systematic Theology* (Peabody: Hendrickson Publisher, 2003), Vol. 1, 446. Namun, ide tentang wahyu progresif itu juga bisa ditemukan dalam Islam dalam pengertian yang sedikit berbeda. Menurut Farid Esack, ide tentang "wahyu progresif" ada dalam Islam melalui konsep turunnya wahyu secara berangsur (*tadrīj*). Dengan mengambil contoh pemikiran Shāh Walīy Allāh al-Dihlawī (w. 1762 M) tentang hubungan antara wahyu dan konteksnya, ide tersebut jelas ketika dikatakannya bahwa tuhan tidak berfirman dalam kevakuman, karena "kesatuan wujud" menunjukkan keterkaitan antara kekuatan dan pengaruh alam, tuhan, bumi, dan manusia di alam. Itu artinya bahwa ada hubungan antara sejarah dan wahyu. Bentuk ideal dari agama, menurutnya, harus sesuai dengan fitrah, yaitu bentuk ideal agama turun sesuai dengan kondisi historis dan wujud khusus yang dimiliki oleh masyarakat penerima. Agama menyesuaikan bentuknya, keyakinan, dan praktik spiritualnya dengan kebiasaan, keyakinan terdahulu, dan sifat dasar masyarakat tempat turunnya ajaran wahyu. Tak berbeda dengan analogi al-Marāghī, Esack menganalogikan cara tuhan menangani persoalan manusia sama dengan cara dokter mengobati pasien, yang berbeda resep dan tahapan, karena berbeda pasien. Bagaimanapun dijelaskan koherensi kandungannya, al-Qur'an turun pada situasi kongkret. Al-Qur'an memiliki alasan eksplisit sebagai wahyu progresif, yaitu melalui gradualisme (*tadrīj*) yang terlihat dari kategorisasi *makkī-madanī*, *asbāb al-nuzūl*, dan *naskh*. Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2002), 121-122.

oleh Fazlur Rahman,⁵⁵ Muḥammad Shaḥrūr,⁵⁶ Aḥmad al-Baḥrānī (Shī'ī),⁵⁷ Muḥammad Sa'īd al-'Ashmāwī,⁵⁸ Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā,⁵⁹ dan Farid Esack.⁶⁰ Di antara alasannya, sebagaimana dikemukakan oleh Ṭāhā, adalah karena “hukum waktu” (*ḥukm al-waqt, dictate of time*), atau sebagaimana dikemukakan oleh Syaḥrūr, karena “kandungan (*madhmūn*) bergerak”. Hasil enkulturasi dan pribumisasi itu melahirkan “al-Qur'an yang terbudayakan” atau “al-Qur'an kultural” (*cultural Qur'an*).

Dimensi universalitas al-Qur'an (*kullīyyat al-Qur'ān*) menjadikannya kompatibel untuk diterapkan dalam berbagai kultur yang berbeda. Dalam konteks pola interaksi sinergis di sini, universalitas al-Qur'an adalah puncak sekaligus tujuan yang dituju oleh kultur, yang

⁵⁵Lihat metode gerakan ganda (*double movement*) yang ditawarkan untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an di bawah naungan ideal-moral dan upaya memahami esensi di balik berbagai legal-spesifik. Dari contoh aplikasi metode ini dalam kasus ayat tentang poligami dan perbudakan, tampak bahwa Fazlur Rahman menganut pandangan progresivitas wahyu, karena, menurutnya, jawaban spesifik al-Qur'an bahwa poligami dibolehkan sebagai respon terhadap kondisi sejarah masyarakat Arab tidak berhenti sampai di situ, melainkan tetap bergerak ke depan ke sesuatu yang lebih ideal dan memenuhi asas keadilan dalam relasi-gender. Namun, karena poligami tidak mungkin dihilangkan, keadilan adalah ideal-moral yang harus diperjuangkan oleh masyarakat, tegasnya. Begitu juga, dalam kasus perbudakan, menurutnya, idealisasi al-Qur'an sebenarnya bergerak ke depan menuju ke arah pemberantasannya, bukan melanggengkannya. Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities”, dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 325-326; Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1995), 7-8; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1989), 48.

⁵⁶Lihat Andreas Christmann, “The Form is Permanent, But the Content Moves: the Qur'anic Text and Its Interpretation(s) in Mohamad Shahrour's *al-Kitāb wa al-Qur'ān*,” dalam *Modern Muslim Intellectual and the Qur'an*, (ed.) Suha Taji-Farouki (London: The Institute of Ismaili Studies, 2004).

⁵⁷Lihat Aḥmad al-Baḥrānī, *al-Ta'wīl Manhaj al-Istinbāt fī al-Islām: Dirāsah fī al-Tārīkh wa al-Turāth wa al-Fikr Takshīf 'an Ma'ālīm Manhaj al-Istinbāt 'ind al-Rasūl wa Ahl al-Bait wa al-Ṣaḥābah* (t.tp.: Dār al-Ta'wīl, 1999).

⁵⁸Menurutnya, “Metode al-Qur'an adalah bergerak secara evolusioner menuju yang ideal” (*manhaj al-Qur'ān al-taṭawwur ilā al-aḥḍāl*). Lihat karyanya *Uṣūl al-Sharīah* (Cairo: Maktabah Madbuli dan Beirut: Dār Iqra', 1983).

⁵⁹Lihat ide tentang “evolusi syari'ah” (*tathawwur al-syari'ah*), dan isu tentang penganihilan (*naskh*) atau penundaan sementara (*nas'*) ayat-ayat *furū'* (ayat subsider) dengan *āyat al-uṣūl* (ayat primer) dalam Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā, *The Second Message of Islam*, trans. and intro. by Abdullahi Ahmed An-Na'im (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996), 37, 41, 108.

⁶⁰Esack, *The Qur'an*, 121-122.

bergerak dari “bawah ke atas” (*bottom-up*), yaitu dari partikularitas, lokalitas, dan berbagai kearifan lokal menuju ke idealisasi al-Qur'an dalam ajaran-ajarannya. Ketika kultur “bertransendensi seperti itu, terjadi upaya “peresapan nilai-nilai al-Qur'an ke kultur”, atau katakanlah “Quranisasi kultur”, yaitu proses kultur menyesuaikan dengan ajaran-ajaran al-Qur'an yang trans-historis itu. Ketika itu, al-Qur'an tidak lagi “dibentuk” (*tashakkul*), tidak sebagai “objek” atau produk dari kultur, melainkan “membentuk” (*tashkīl*), sebagai “subjek” atau produsen kultur. Hasil dari proses “islamisasi” tersebut adalah kultur Qurani (*Quranic culture*), yaitu kultur yang menyesuaikan diri dengan nilai-nilai al-Qur'an. Di sini, partikularitas kultur bertemu dengan universalitas ajaran al-Qur'an. Contoh dari proses ini adalah pandangan bahwa istri selir raja dianggap mendapat anugerah (Jawa: *kanugrahan*), karena menjadi istri selir berarti “*nunut swarga*” yang lebih tinggi ditolak oleh Bakri Syahid dalam *Tafsir al-Huda*, karena hal itu bertentangan dengan ajaran al-Qur'an.⁶¹ Di sini, kultur dicoba untuk dirombak, setidaknya, dikritisi agar sesuai dengan ajaran al-Qur'an.

Pertemuan antara al-Qur'an dan kultur tersebut bisa terjadi disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, al-Qur'an sendiri semasa turunnya berlangsung secara gradual (*tadrīj*) dan merespon melalui serangkaian ayat-ayat *sababī* terhadap konteks spesifik yang melatarbelakangi turunnya (*sabab al-nuzūl*) atau melalui seluruh ayatnya terhadap konteks sosio-historis umum masyarakat Arab.⁶² Di samping itu, al-Qur'an juga memiliki daya “adaptabilitas”. Daya ini pada al-Qur'an, antara lain, dibentuk oleh nilai-nilai (*value, qīmah*) permanen yang dimilikinya, seperti nilai kemanusiaan dan keadilan. Kedua,

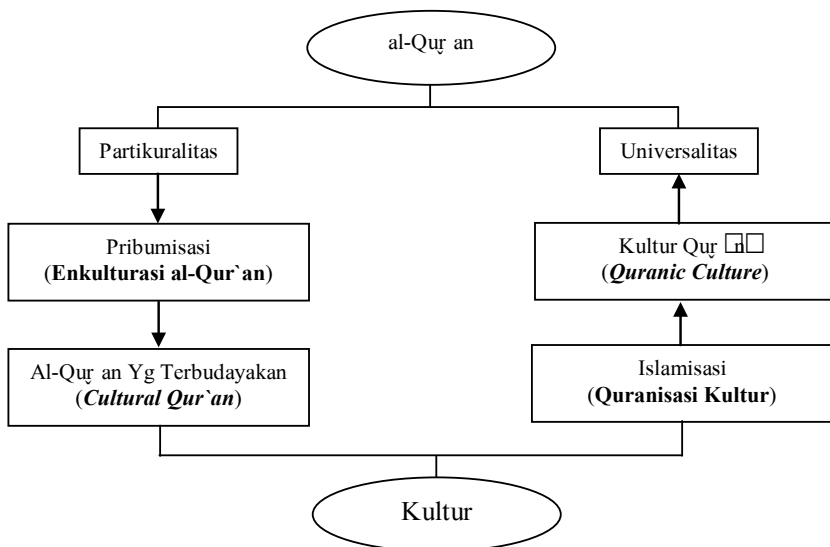
⁶¹Muhsin, *al-Qur'an dan Budaya Jawa*, 214.

⁶²Perluasan makna *sabab al-nuzūl* di era modern dikemukakan secara lebih ekstensif dengan melibatkan perangkat biografi (*sīrah*) Nabi, hadīth-hadīth sejarah, dan data dari para *mufassir*, antara lain, oleh Fazlur Rahman. Ia membedakan antara “latarbelakang sosial historis umum al-Qur'an” (*the general social-historical background of the Qur'an*) atau konteks sosial historis umum pewahyuan dengan “*sha'n* (jamak: *shu'ūn*) *al-nuzūl*” (latarbelakang spesifik), istilah yang juga digunakan oleh Muhammad Hādī Ma'rīfah. Sedangkan, Muhammad Sa'īd al-'Ashmāwī menggunakan istilah “*asbāb al-tanzīl*” untuk pengertian pertama dan “*munāsabat al-tanzīl*” untuk pengertian kedua yang dimaksud oleh Rahman tersebut. M. Qurāish Shihab juga pernah melontarkan ide pentingnya “*al-'ibrah bi khusūs al-sabab*” untuk kepentingan seperti ini. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1982), 143; Al-'Ashmāwī, *Uṣūl al-Sharī'ah*, 64-70; Muhammad Hādī Ma'rīfah, *Tārīkh al-Qur'ān*, diterjemahkan dengan judul *Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: al-Huda, 2007), 97-101; M. Qurāish Shihab, “*Membumikan*” *al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), 89.

kultur, sebagaimana halnya al-Qur'an, sebenarnya juga memiliki dua karakter itu secara bersamaan, karena kultur mirip seperti makhluk hidup, atau "kultur yang hidup" (*living culture*).⁶³ Daya adaptabilitas kultur memungkinkannya bisa menerima ajaran wahyu. Kalangan universalis berpandangan bahwa bagaimana pun terisolasinya suatu kultur, ada norma-norma kultur yang memungkinkan bertemu dengan kultur lain, seperti tampak dari pertukaran ide dan pergeseran gaya hidup. Rasionalitas pada suatu kultur, misalnya, bisa menjadi dasar pijakan bersama (*common ground*) yang memungkinkan pertemuan dengan ajaran wahyu yang elan vitalnya adalah nilai-nilai permanen. "Rasionalitas kultur" bisa bertemu dengan "rasionalitas wahyu", dengan meminjam istilah al-Jābirī bahwa ketika terjadi proses penerjemahan karya-karya Yunani ke bahasa Arab dalam sejarah Islam, terjadi pertemuan antara yang "rasional religius Arab" (*al-ma'qūl al-dīnī al-'arabī*) dan "rasional murni Yunani" (*al-ma'qūl al-'aqlī al-yūnānī*).⁶⁴ Atau dengan ungkapan lain, rasionalitas yang berbasis religiusitas (wahyu) bertemu dengan rasionalitas kultur.

Skema:

Interaksi Sinergis antara Qur'an dan kultur, Universalitas dan partikularitas, *cultural Qur'an* dan *Quranic culture*



63M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 146-147.

64Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1991), 236.

PENUTUP

Ide tentang universalitas al-Qur'an sebenarnya tidak bertentangan dengan dimensi partikularitasnya. Universalitas mengandung pengertian bahwa sebagai petunjuk bagi semua manusia, al-Qur'an memang diidealisasikan sebagai kitab suci yang relevan dalam berbagai konteks ruang dan waktu. Salah satu sisi dari universalitas itu adalah kandungannya yang universal, seperti yang terkait dengan nilai-nilai (*value*) yang mendasari semua aspek-aspek partikular semua hukum, baik teologis, fiqh, maupun moral, dalam Islam. Bagi kalangan Muslim, partikularitas ini merupakan sisi historisitas al-Qur'an yang tidak mengurangi otentisitasnya sebagai wahyu sejati Tuhan. Sisi lain dari partikularitas itu adalah kearifan lokal (*local wisdom*). Kearifan lokal itu tampak dari penulisan tafsir al-Qur'an di Indonesia yang, misalnya, terepresentasi pada *Tafsir al-Huda* karya Bakri Syahid, di mana kearifan lokal dalam budaya Jawa berpadu dalam uraian tafsir al-Qur'an.

Dari sejak proses turunnya al-Qur'an di Jazirah Arab hingga penulisan tafsir di Indonesia, tampak terjadinya proses enkulturasi, yaitu penyerapan tradisi lokal ke dalam al-Qur'an atau tafsirnya. Jika dilihat dari atas ke bawah (*top-down*), al-Qur'an merupakan kitab suci yang berisi ajaran normatif dan universal yang ingin "dilabuhkan" di atas dataran tradisi tertentu, sehingga ia membawa misi "islamisasi" tradisi. Proses islamisasi menghasilkan "kultur Qur'ani" (*Qur'anic culture*), yaitu kultur yang telah mengalami penyesuaian dengan nilai-nilai universal al-Qur'an. Sedangkan, jika dilihat dari bawah ke atas (*bottom-up*), tradisi yang hidup akan memberikan muatan yang signifikan terhadap ajaran al-Qur'an atau penulisan tafsir, sehingga budaya menjadi sarana "pribumisasi" ajaran al-Qur'an. Proses pribumisasi menghasilkan "al-Qur'an kultural" (*cultural Qur'an*), "al-Quran yang meresap dengan budaya" melalui enkulturasi, baik karena al-Qur'an merespon kultur Arab selama proses turunnya atau karena merespon secara progresif kultur-kultur lain di masa selanjutnya, di mana al-Qur'an dari aspek penafsirannya berinteraksi intensif dengan kultur. Daya adaftabilitas al-Qur'an tersebut adalah karena ia diturunkan secara gradual, dan karena ia tidak hanya memuat ajaran-ajaran legal-spesifik, melainkan juga ideal-moral yang sanggup bertahan dan berinteraksi secara fleksibel dengan berbagai kultur yang berbeda.

Dalam konteks al-Qur'an *vis-à-vis* tradisi, adakalanya al-Qur'an mengambil strategi "penaklukan" tradisi atau budaya, di mana al-Qur'an merombak aturan yang ada, atau "bernegosiasi" dengan menerimanya dengan melengkapinya atau merekonstruksinya. Namun, apa pun model strategi yang diambil oleh al-Qur'an, garis yang tidak pernah ditinggalkannya adalah misi transformatifnya, yaitu misi al-Qur'an untuk mengadakan perubahan terhadap tradisi yang ada, termasuk dengan menyisipkan nilai-nilai terhadap suatu tradisi yang hidup.

DAFTAR RUJUKAN

- ‘Abd al-Hādī, Al-Sayyid. *Hādhihi Ummatukum*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1992.
- ‘Abd al-Karīm, Khalīl. *Al-Judhūr al-Tārīkhiyyah li al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*. Cairo: Sīnā li al-Nashr dan Lebanon: Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī, 1997.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Al-‘Ashmāwī, Muḥammad Sa’id. *Uṣūl al-Sharī’ah*. Beirut: Dār Iqrā’, 1983.
- Abū ‘Āsī, Muḥammad Sālim. *Asbāb al-Nuzūl: Tah}dīd Maḥāhīm wa Radd Shubhāt*. Cairo: Dār al-Baṣā’ir, 1996.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Maḥūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Maroko, al-Dār al-Bayḍā’, al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 2005.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. "The Living al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi", dalam *Walisongo*, Vol. 20, No. 1 (Mei 2012), 235-260.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalis, Modernisme, Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.

- Al-Bahrānī, Aḥmad. *Al-Ta'wīl Manhaj al-Istinbāṭ fī al-Islām: Dirāsah fī al-Tārīkh wa al-Turāth wa al-Fikr Takshif 'an Ma'ālim Manhaj al-Istinbāṭ 'ind al-Rasūl wa Ahl al-Bait wa al-Ṣaḥābah*. t.tp.: Dār al-Ta'wīl, 1999.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Baso, Ahmad. *Islam Pasa-Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme*. Bandung: Mizan, 2005.
- Esack, Farid. *The Qur'an: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2002.
- Ghazali, Abd. Moqsih et al. *Metodologi Studi al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia, 2009.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Tunis: Dār Suḥnūn dan Cairo: Dār al-Salām, 2008.
- Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm (Tafsīr Ibn Kathīr)*, jilid 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.
- Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid. *Bunyat al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fī al-Thaqāfah al-'Arabiyyah*. Al-Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1993.
- Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid. *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1991.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Mahmud, Moch. Nasir. *Orientalisme: al-Qur'an di Mata Barat (Sebuah Studi Evaluatif)*. Semarang: Dina Utama Semarang, 1997.
- Muhsin, Imam. *Al-Qur'an dan Budaya Jawa dalam Tafsir al-Huda Karya Bakri Syahid*. Yogyakarta: Elsaq, 2013.
- Muzaffar, Chandra. "Universalism in Islam," dalam *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- An-Naim, Abdullah Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1996.

- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I. Jakarta: UI-Press, 2013.
- Nur Ichwan, Moch. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Al-Rāḍī, Al-Sharīf. *Nahj al-Balāghah*, Juz 3. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'ān*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1989.
- Reynolds, Gabriel Said. "Introduction", dalam *The Qur'ān in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds. London dan New York: Routledge, 2008.
- Rippin, Andrew. "Literary Analysis of Koran, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough", dalam *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*, ed. Ibn Warraq. New York: Prometheus Books, 1998.
- Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to A Veiled Text*. London: SCM Press Ltd., 1996.
- Rohmana, Jajang A. "Memahami al-Qur'an dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Qur'an Berbahasa Sunda", dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 3, No. 1 (2014), 79-99.
- Al-Shāfi'ī. *Al-Risālah*, Tahqīq Aḥmad Muḥammad Shākīr. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt*, (ed.) 'Abdullāh Dirāz, Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1995.
- Singkel, 'Abd al-Ra'ūf. *Tarjumān al-Mustafīd*. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- Stahl, Bernd Carsten. "Cultural Universality Versus Particularity in CMC", paper, *Ninth American Conference on Information System*, 2003.

- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 2. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Wardani, et al., *Eko-teologi al-Qur'an: Sebuah Kajian Tafsir dengan Pendekatan Tematik*, laporan hasil penelitian. Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2012.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa'd ibn Aḥmad ibn Mas'ūd. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-Adillah al-Shar'iyyah*. Makkah: Dār al-Hijrah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1418 H/1998 M.