

DISKURSUS TENTANG PLURALITAS PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Astuti

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia

Astuti_bpi@yahoo.co.id

Abstrak

Artikel ini membahas tentang Kajian terhadap berbagai aliran dan pemikiran mengenai penafsiran al-Qur'an akan semakin menyadarkan betapa pentingnya orang memahami pluralitas tersebut sebagai sunnatullah dan kenyataan hidup. Orang yang menyadari akan adanya pluralitas, niscaya tidak akan mengklaim bahwa dirinyalah sebagai satu-satunya pemegang otoritas kebenaran. Penulis menggunakan pendekatan konten analisis untuk mengetahui adanya klaim kebenaran (truth claim) yang cenderung menyebabkan seseorang menjadi eksklusif dan tidak terbuka menerima kritik atau memahami pemikiran di luar dirinya. Hasilnya Dalam kajian *mazāhibut tafsir*, seseorang akan melihat betapa banyaknya ragam penafsiran orang dalam memahami al-Qur'an yang selama ini diklaim sebagai kebenaran mutlak. Padahal yang namanya "penafsiran al-Qur'an" dengan "al-Qur'an" itu sendiri adalah berbeda. Al-Qur'an pada dataran ilahiah memang mutlak kebenarannya, tetapi penafsiran terhadap al-Qur'an adalah relatif dan nisbi. Kalau ternyata, penafsiran itu relatif sifatnya, melahirkan ragam penafsiran yang berbeda-beda, mengapa kemudian oleh sebagian orang, penafsiran itu cenderung dibekukan dan dibakukan bahkan disakralkan?

Kata Kunci: Penafsiran al-Qur'an, klaim kebenaran, relatif/ nisbi

Abstract
THE QUR'AN INTERPRETATION PLURALITY DISCOURSE

This article discuss about The study of various flow and thoughts regarding the interpretation of the al-Qur'an will be more aware of how important people understand the plurality as the laws and facts of life. People who are aware of the existence of plurality, certainly will not claim that he himself as the sole authority pemengang truth. The claims of truth (truth claim), tends to cause a person to be exclusive and not open to criticism or to understand the thinking outside of himself. In a study mazāhib at-tafsir, someone will see just how many kinds of people in understanding the interpretation of the al-Qur'an which have been claimed as absolute truth. Though the name «interpretation of the Koran» by «al-Qur'an» itself is different. Al-Qur'an on the plains of the divine is absolute truth, but the interpretation of al-Qur'an is relative and relative. If it turns out, the interpretation is relative in character, gave birth to various different interpretations, why then by some people, this interpretation tends to be frozen and standardized even sacred.

Keywords: *Interpretation of the al-Qur'an, Plurality, claims of truth, relative*

A. Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai sumber hukum merupakan sumber utama ajaran agama Islam dengannya agama dapat dipahami kemudian diamalkan. Sebagai kitab suci yang berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia, al-Qur'an memiliki ajaran universal dan komprehensif serta mampu menyikapi perkembangan zaman dalam mengatur kehidupan manusia melalui ajaran dan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya.

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang menyimpan banyak sekali potensi yang begitu dahsyat hingga sejarah mencatat pengaruh besarnya ketika ia melahirkan sebuah peradaban, yang oleh Naṣr Ḥ amīd Abū Zayd disebut sebagai peradaban Teks (*ḥaḍārah an-naṣ*).¹ Al-Qur'an merupakan kitab suci yang sering kali dijadikan alat untuk

¹Peradaban teks yang dimaksud adalah peradaban yang dibangun atas pembacaan dan pemahaman terhadap teks. Lihat Naṣr Ḥ amīd Abū Zayd, *Maṣhūm an-naṣ: Dirāsah fī ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Al-Markaz aṣ-Saqafī al-Araby, 1994), hlm. 9

menjustifikasi kebenaran untuk berbagai kepentingan. Sehingga sering kali al-Qur'an menjadi lahan yang "diperebutkan" hakekat isi dan maknanya. Sebagai teks, al-Qur'an memang merupakan korpus terbuka yang sangat mungkin dan potensial untuk menerima segala bentuk "eksploitasi", pembacaan, penerjemahan, penafsiran hingga pengambilannya sebagai sumber rujukan.²

Dalam pandangan Shahrur bahwa setiap generasi sesungguhnya memiliki kemampuan untuk memberikan interpretasi terhadap al-Qur'an yang mengacu dari realitas yang muncul sesuai dengan kondisi sosio kultural di mana ia hidup.³ Oleh karena itu al-Qur'an haruslah dibaca dan dipahami sesuai dengan konteksnya.⁴ Dengan demikian al-Qur'an benar mampu dijadikan rujukan yang sesuai untuk segala zaman.

Perbedaan adalah sebuah *sunnatullah* dalam kehidupan. Setiap orang melihat suatu masalah dari sudut pandang yang tidak selalu sama bahkan sering kali dari sudut pandang yang berbeda, lalu memberikan kesimpulan sesuai dengan sudut pandang dan hasil pemikirannya. Hal yang sama juga terjadi dalam upaya menafsirkan al-Qur'an. Telah menjadi sebuah kenyataan yang tidak dapat dipungkiri, bahwa ikhtilaf atau perbedaan pandangan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an juga terjadi sejak dahulu.

² Menurut Alford T. Welch dalam tulisannya yang berjudul "Kur'an" dalam *Encyclopedia of Islam*, bahwa studi terhadap al-Qur'an secara luas terbagi menjadi tiga bidang pokok: Pertama, exegesis atau studi teks al-Qur'an itu sendiri. Kedua, sejarah interpretasi (tafsirnya), dan ketiga, peran al-Qur'an dalam kehidupan dan pemikiran kaum muslimin dalam ritual, teologi dan seterusnya. Lihat: Alford T. Welch, "*Kur'an*" dalam *Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, Jilid 5, Edisi ke-2 hlm. 400-429. Lihat juga: M. Nur Ichwan, *Hermeneutika al-Qur'an: Analisis Peta perkembangan Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, Skripsi, Fak. Usuluddin IAIN Sunan Kali Jaga, Yogyakarta, 1995, hlm. 5

³Lihat: Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 210, lihat juga: Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer* (Jogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hlm. XVI

⁴Ini bukan berarti menafikan teksnya itu sendiri. Bahwa diperlukan makna sesuai dengan konteksnya adalah suatu keniscayaan, akan tetapi tidak boleh keluar jauh dari makna teksnya itu sendiri. Di sinilah diperlukan seorang mufassir yang tidak saja memahami bahasa saja tetapi juga diperlukan dzauq kebahasaan yang tinggi sehingga mampu memahami pesan al-Qur'an dengan akurat.

Kehadiran teks al-Qur'an di tengah umat Islam telah melahirkan pusat pusaran wacana keislaman yang tak pernah berhenti, menjadi pusat inspirasi bagi manusia khususnya umat Islam, untuk melakukan penafsiran dan pengembangan makna atas ayat-ayatnya.⁵ Al-Qur'an yang diturunkan dengan kadar kebahasaan dan kesusasteraan yang tinggi sekan-akan mengundang cendekiawan muslim untuk berlomba-lomba menafsirkannya. Seiring dengan banyaknya mufassir yang berbeda pendapat dalam produk tafsir mereka, maka dipandang perlu untuk mengetahui penyebab-penyebab perbedaan dalam penafsiran para mufassir tersebut. Hal ini dianggap perlu, agar kita tidak menjadi rancu dalam memahami setiap penafsiran yang berbeda dan agar kita bisa memilih dan memilah penafsiran yang tepat dan sesuai dengan pesan yang terkandung di dalamnya tanpa diakomodir oleh kepentingan tertentu.

Al-Qur'an dapat diposisikan sebagai mitra dialog bagi pembacanya. Perspektif ini secara tidak langsung mengasumsikan bahwa teks al-Qur'an merupakan sosok pribadi yang mandiri, otonom, dan secara obyektif memiliki kebenaran yang bisa dipahami secara rasional oleh manusia sesuai dengan kadar kemampuan yang dimilikinya.⁶ Banyaknya faktor yang menyebabkan perbedaan dalam penafsiran tidak berarti menimbulkan penafsiran yang saling bertentangan akan tetapi penafsiran yang ditimbulkan adalah penafsiran yang saling berkesinambungan antara yang satu dan yang lainnya.

Adanya keragaman atau perbedaan dalam penafsiran al-Qur'an adalah merupakan kenyataan yang tidak bisa dihindari. Abd al-Wahhab Abd as-Salam Thawilah menulis; adanya perbedaan dalam memahami teks al-Qur'an merupakan suatu keniscayaan mengingat karakter manusia yang selalu berbeda pendapat dalam memahami

5Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 15

⁶Terkait dengan rasionalitas teks al-Qur'an, Muhammad Syahrur berpendapat bahwa al-Qur'an secara keseluruhan dapat dipahami oleh manusia, karena pada dasarnya al-Qur'an turun untuk kepentingan manusia. Lihat Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahali li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1990), hlm. 35-36

atau menyikapi sesuatu, serta karakter bahasa arab yang memiliki bahasa yang sangat luas dan makna serta uslub yang berbeda dalam berbicara kepada hati dan akal.⁷

B. Pembahasan

1. Faktor-Faktor Munculnya Perbedaan Penafsiran

Teks al-Qur'an memang sangat terbuka untuk ditafsirkan (*Multi Interpretable*), dan masing-masing mufassir ketika menafsirkan al-Qur'an biasanya juga dipengaruhi kondisi sosio-kultural dimana ia tinggal, bahkan situasi politik yang melingkupinya juga sangat mempengaruhi, serta adanya kecendrungan dalam diri seorang mufassir untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, sehingga meskipun obyek kajiannya tunggal yaitu teks al-Qur'an, namun hasil penafsiran al-Qur'an tidaklah tunggal melainkan plural.

Wasim Fathullah mendefinisikan ikhtilaf (perbedaan) dalam penafsiran al-Qur'an sebagai "ketidaksepakatan para pengkaji al-Qur'an dalam memahami penunjukan suatu ayat atau lafaz al-Qur'an terkait dengan kesesuaiannya dengan kehendak Allah *Tā'ālā* dari ayat itu, dimana sang mufassir kemudian menyimpulkan sebuah makna yang tidak disimpulkan oleh mufassir lainnya."⁸

Definisi ini memberikan gambaran bahwa setiap perbedaan pemahaman dalam menafsirkan al-Qur'an, sekecil apapun, maka ia dikategorikan sebagai sebuah ikhtilaf. Akan tetapi, -sebagaimana akan diuraikan kemudian- dari sisi lain, ikhtilaf sendiri kemudian dibagi menjadi dua jenis:

1. *Ikhtilāf tanawwu'* (perbedaan yang bersifat variatif).
2. *Ikhtilāf taḍādd* (perbedaan yang bersifat kontradiktif).⁹

Adapun yang dimaksud dengan *ikhtilāf tanawwu'* adalah:

⁷Abd al-Wahhab Abd al-Salam Thawilah, *Asār al-Lughah Fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn*, (Kairo: Dār al-Salām, t.t.), hlm. 71-72

⁸Wasim Fathullah, *Al-Ikhtilāf fī al-Tafsīr*, www.saaaid.net., hlm. 2

⁹ Musa'id ibn Sulaiman al-Tāyyār. *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, cet. ke-3 (Dammam: Dār Ibnal-Jauzy, 1420H/1999M), hlm. 55.

3. Sebuah kondisi dimana memungkinkan penerapan makna-makna yang berbeda itu ke dalam ayat yang dimaksud, dan ini hanya memungkinkan jika makna-makna itu adalah makna yang shahih.
4. Makna-makna yang berbeda itu sebenarnya semakna satu sama lain, namun diungkapkan dengan cara yang berbeda.
5. Terkadang makna-makna itu berbeda namun tidak saling menafikan, keduanya memiliki makna yang shahih.¹⁰

Sedangkan *ikhtilāf taḍādd* adalah makna-makna yang saling menafikan satu sama lain, dan tidak mungkin diterapkan secara bersamaan. Bila satu di antaranya diucapkan, maka yang lain harus ditinggalkan.¹¹

Sementara dari sudut apa yang menyebabkan terjadinya ikhtilaf dalam tafsir al-Qur'an? Ibnu Taimiyah menyimpulkannya dalam 2 hal: yaitu ikhtilaf yang didasari sandaran nash, dan ikhtilaf yang didasari oleh selain nash, dalam hal ini adalah *ra'yu*.¹² Dengan kata lain, penyebab terjadinya ikhtilaf itu secara garis besar dapat dikatakan berbeda-beda bila ditinjau dari sisi *tafsir bi al-ma'sūr* dan *tafsir bi ar-ra'yi*. Seperti telah dijelaskan bahwa landasan yang menyebabkan terjadinya ikhtilaf dalam *tafsir bi al-ma'sūr* adalah *naṣ*. Artinya, terdapat beberapa *naṣ* atau riwayat yang tidak sepakat dalam mengungkapkan penjelasan terhadap suatu ayat atau lafaz tertentu. Dalam kasus ini, kita akan menemukan misalnya beberapa penjelasan tentang suatu ayat yang sama yang secara sekilas nampak berbeda atau bertentangan. Setelah meneliti lebih dalam, Ibnu Taimiyah menyimpulkan bahwa ikhtilaf dalam kategori ini sangat mungkin terjadi karena sebab-sebab berikut: *Pertama*, ketika sebuah lafaz ditafsirkan oleh setiap ulama dengan penjelasan yang berbeda, padahal makna-makna itu sebenarnya ada dalam lafaz yang dimaksud.¹³

¹⁰Ahmad ibn Abd al-Halim ibn Taimiyah (w. 727H), *Iqtīḍā' al-Ṣiraḥ al-Mustaqīm li Mukhālafah Aṣḥab al-Jahīm*, tahqiq: DR. Nashir ibn 'Abd. al-Karim al-'Aql, cet. ke-1 (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1404H), Jilid 1, hlm. 129-130.

¹¹*Ibid.*, hlm. 129-130.

¹²Ibn Taimiyah, *Majmu' al-Fatāwā*, (t.tp.: t.p., t.t.), juz 13, hlm.185.

¹³*Ibid.*, juz 13, hlm.178

Penjelasannya adalah bahwa sesuatu seringkali memiliki beberapa sifat atau karakteristik, namun ini tidak berarti bahwa sesuatu itu pun berbilang mengikuti berbilangnya sifat yang ia miliki. Sifat atau karakteristik apapun yang disebutkan oleh sang mufassir, maka itu mengarah kepada satu hal yang sama.

Contoh paling sederhana misalnya adalah lafaz “Hari Kiamat” (*Yaum al-Qiyāmah*). Hakikatnya satu, namun terkadang diungkapkan dengan makna-maknanya yang lain, tapi semuanya tercakup dalam kata *Yaum al-Qiyāmah*. Kita mengenal kata “*Yaum ad-Dīn*” (Hari Pembalasan), “*Yaum al-Hasyr*” (Hari Pengumpulan), dan “*Yaum at-Tagābun*” (Hari saling menuntut) dimana setiap kata ini memiliki makna yang berbeda, namun semua makna itu tercakup dalam “*Yaum al-Qiyāmah*”.¹⁴

Contoh lain dalam kategori ini adalah penafsiran “*al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*” dalam surah *al-Fātiḥah*. Bila kita merujuk pada penafsiran ulama tentangnya, kita akan menemukan bahwa mereka sangat bervariasi dalam menafsirkan kata ini. Ada yang mengatakan bahwa “*al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*” adalah Islam. Yang lain mengatakan bahwa ia adalah al-Qur'an, ketaatan pada Allah dan Rasul-Nya, dan yang lainnya. Sepintas, penafsiran ini nampak berbeda-beda, namun sebenarnya hakikatnya satu. Sebab hakikat *dīn al-Islām* adalah mengikuti al-Qur'an. Ia juga mencakupi ketaatan pada Allah dan Rasul-Nya. Ibnu Taimiyah mengatakan,

“...Demikian pula penafsiran ulama yang menyatakan bahwa ia “*al-ṣirāṭ al-Mustaqīm*” adalah (mengikuti) *al-Sunnah* dan *al-Jamā'ah*. Juga penafsiran yang mengatakan bahwa ia adalah jalan penghambaan, penafsiran yang mengatakan bahwa ia adalah ketaatan pada Allah dan Rasul-Nya saw, dan yang seperti itu, mereka semua mengisyaratkan pada hal yang sama, hanya saja masing-masing menggambarkannya dengan salah satu sifat yang dimiliki (oleh “*al-Ṣirāṭ al-Mustaqīm*” itu).”¹⁵

¹⁴ *Al-Ikhtilāf fī at-Tafsīr*, hlm. 7-8.

¹⁵ Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, (Kairo: Dar al-Qur'an al-Karim, 1399 H), hlm. 42-43

Melihat penjelasan di atas, maka kita dapat menyimpulkan bahwa kategori ini dapat dimasukkan dalam kategori *ikhtilāf tanawwu'* yang tidak saling kontradiktif, dan bukan *ikhtilāf taḍadd*.

Kedua, al-Qur'an menyebutkan sesuatu dengan lafaz yang bersifat umum, lalu kemudian setiap mufassir menafsirkannya dengan menyebut salah satu bagiannya yang khusus saja. Biasanya ini bertujuan untuk memberikan '*stressing*' terhadap hal yang dimaksud, dan bukan untuk membatasi pengertian lafaz yang umum tersebut.¹⁶

Terkadang lafaz yang umum sulit untuk dijelaskan dengan sebuah batasan yang bersifat mutlak. Hal ini kemudian mendorong sang mufassir untuk menjelaskannya dengan memberikan dan mengetengahkan contoh yang merupakan salah satu bagian dari lafaz yang umum itu. Seperti dalam surah Fāṭir: 32:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾

Dalam ayat ini, dijelaskan 3 kategori hamba-hamba Allah: (1) Yang zalim pada dirinya sendiri (*az-Zālim li nafsihī*), (2) yang bersikap pertengahan (*muqtaṣid*), dan (3) yang berkompetisi dalam kebaikan (*as-sābiq bi al-khairāt*). Bila kita merujuk pada bagaimana para ahli tafsir menafsirkan masing-masing kategori ini, sekilas kita akan menemukan perbedaan. Ada yang menafsirkan bahwa yang zalim itu adalah yang membaca al-Qur'an tapi tidak mengamalkannya, yang pertengahan adalah yang membaca al-Qur'an dan mengamalkannya, dan yang berkompetisi dalam kebaikan adalah yang membaca al-Qur'an, memahaminya dan mengamalkannya. Ada yang menafsirkan bahwa yang zalim itu adalah yang lalai dari shalat sehingga kehilangan waktu dan jama'ah, yang pertengahan adalah yang tidak kehilangan waktu namun ketinggalan jamaah, sementara yang berkompetisi adalah yang selalu menjaga waktu dan jamaahnya. Ada pula yang menafsirkan bahwa yang berkompetisi adalah yang masuk ke mesjid sebelum adzan dikumandangkan, yang pertengahan adalah yang masuk ke mesjid setelah adzan dikumandangkan, dan

¹⁶Ibnu Taymiyah, *Majmu' al-Fatāwā*, juz 13, hlm. 180

yang zalim adalah yang masuk setelah shalat ditegakkan. Dan banyak lagi penafsiran lain seputar ini.¹⁷

Ibnu Taimiyah mengomentari hal ini dengan mengatakan,

“Sudah dimaklumi, bahwa ‘yang zalim pada dirinya’ itu mencakup orang yang menyia-nyiakan semua kewajiban dan melanggar semua larangan, ‘yang pertengahan’ adalah yang mengerjakan semua kewajiban dan meninggalkan larangan, dan ‘yang berkompetisi’ mencakup orang yang mengerjakan kebajikan-kebajikan lain disamping yang wajib... Lalu kemudian setiap mufassir menyebutkan salah satu dari jenis ketaatan tersebut. Maka setiap pendapat yang menyebutkan salah satu jenis itu tercakup dalam ayat. Tujuannya adalah memberitahukan orang yang mendengarkan ayat itu bahwa ia mencakupi jenis ketaatan tersebut, dan memberikan penekanan terhadap (jenis ketaatan) yang lainnya.”¹⁸

Dalam kasus lain, kategori ini dapat terjadi disebabkan adanya beberapa *asbāb an-nuzūl* dalam satu ayat. Hal ini kemudian menyebabkan seorang mufassir menafsirkan ayat berdasarkan salah satu *asbāb an-nuzūl*nya, sedangkan mufassir yang lain menafsirkannya berdasarkan *asbāb an-nuzūl* yang lain. Seperti yang terjadi pada ayat tentang *li‘ān* dalam surah an-Nūr, ayat 6:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحْدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ
لَمِنَ الضَّالِّينَ ﴿٦﴾

Dalam salah satu riwayat yang disebutkan oleh al-Bukhari dijelaskan bahwa ayat ini turun untuk kasus Hilal ibn Umayyah ketika ia menuduh zina istrinya. Sementara dalam riwayat shahih lainnya disebutkan bahwa ayat ini turun pada kasus Uwaimir al-‘Ajluny.¹⁹ Meskipun sekilas perbedaannya begitu nyata, tapi sebenarnya di sini tidak ada pertentangan, sebab ayat yang sama bisa saja turun untuk beberapa kasus yang sama. Hanya saja kemudian seorang mufassir menyebutkan yang ini, sementara yang lain mengangkat contoh lain

¹⁷Abu ‘Abdillah Muhammad ibn Ahmad al-Qurthuby (w. 681H), *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, cet. ke-3 (Beirut Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413H), Jilid 14, hlm. 302-303.

¹⁸Ibnu Taimiyah, *Majmu’ al-Fatawā*, juz. 13, hlm. 180-182.

¹⁹Lihat Muhammad ‘Abdul ‘Azīm az-Zarqany, *Manāhil al-‘Irfān* (Kairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), juz 1, hlm. 116-115; lihat juga Imad Zaki al-Barudi, *Tafsir Wanita*, terj: Samson Rahman, MA., cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), hlm. 518-520.

yang juga terdapat dalam riwayat yang shahih. Itulah sebabnya, Ibnu Taimiyah mengatakan:

“Bila ini telah dipahami, maka perkataan salah seorang mereka bahwa ayat ini turun dalam (kasus) ini, samasekali tidak menafikan perkataan yang lain yang mengatakan bahwa ayat ini turun dalam (kasus) yang itu; selama lafaz (ayat) memang mencakup keduanya.”²⁰

Berdasarkan penjelasan di atas, bahwa kategori kedua inipun tidaklah termasuk jenis *ikhtilāf taḍādd* yang kontradiktif. Ia termasuk jenis *ikhtilāf tanawwu'* yang bersifat variatif, tidak bertentangan dan dapat dikompromikan.

Ketiga, hal-hal yang terkait dengan pemahaman terhadap lafaz, yang kemudian menyebabkan perbedaan kesimpulan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Secara umum ada dua faktor yang menimbulkan perbedaan dalam menafsirkan al-Qur'an model ini yaitu faktor internal (*karakter teks*) dan faktor eksternal (*prior teks*). Dengan penjelasan sebagai berikut:

a. *Faktor Internal (karakter teks)*

Faktor internal yang dimaksud adalah faktor yang terdapat dalam teks, apakah terkait dengan kaedah kebahasaan maupun dengan karakter teks secara umum. Terkait dengan faktor kaedah kebahasaan maka sebuah teks dimungkinkan beberapa arti. Sehingga karena itulah akan memungkinkan munculnya perbedaan penafsiran. Misalnya perbedaan penafsiran di kalangan mufassir tentang firman Allah dalam surat al-Baqarah: 228 yang berbunyi:

وَالْمَطْلَقَتُ يَتَرَبَّصَّتْ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي
 أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَعُولُنَّ أَحَقُّ بِرَبِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا
 وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat”

²⁰Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawā*, juz 13, hlm.182.

Dalam bahasa Arab kata “*qurū*” memiliki dua arti sekaligus, yaitu suci dan haidl. Karena itu terdapat dua penafsiran terhadap ayat tersebut. Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad mengartikan kata “*qurū*” dengan haid, sementara Imam Malik dan Imam Syafi'i mengartikan suci, termasuk Abu Bakar Ibn al-'Arabi.²¹

Perbedaan kaedah nahwu atau sharaf juga bisa menimbulkan perbedaan dalam penafsiran. Misalnya: Firman Allah Swt. surat al-Mā'idah ayat 6:

وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٣١﴾ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ جَنَّتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٣٣﴾ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ

«Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak melaksanakan solat maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku dan sapulahu kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai kedua mata kaki ... ».

Para Ulama berbeda pendapat dalam memberi baris harokat atas dasar kaedah nahwu. *Pertama*; lafaz *أرجلكم* dibaca *jar* (*wa arjulikum*) diathafkan kepada kalimat sebelumnya yaitu *برءوسكم* implikasinya adalah kaki cukup diusap sebagaimana kepala.

Tetapi jumhur mufassir dan *fuqaha* cenderung menasabkannya (*wa arjulakum*) diathafkan pada lafaz *وجوهكم*, implikasinya adalah kaki harus dibasuh sebagaimana muka dan kedua tangan.

Perbedaan penafsiran juga bisa terjadi karena adanya kemungkinan suatu kata yang mengandung makna *muṭlaq* dan *muqayyad*. Sebagaimana firman Allah Swt. surat al-Mujādilah: 3:

مَنْ أَسَاوَرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٣٣﴾ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٣٤﴾ الَّذِي

²¹Lihat Abu Bakr Muhammad Ibn Abdullah Ibn al-'Arabi, *Ahkām al-Qur'an*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), juz 1, hlm. 468-543.

“Dan mereka yang menzhihar istrinya, kemudian menarik kembali apa yang telah mereka ucapkan maka mereka diwajibkan memerdekakan seorang budak perempuan ...”

Ayat tersebut menjelaskan *kafārat* untuk *zihār* adalah memerdekakan budak perempuan, tanpa ada penjelasan batasan budak perempuan tersebut. Sebagian mufassir ada yang memahami ayat diatas dengan memberikan batasan *mu'minah* sebagai *taqyīd* sebagaimana dalam *kafārat* membunuh secara salah,²² namun ada pula yang memahami ayat tersebut sebagaimana adanya.²³ Adanya kemungkinan suatu kata yang mengandung makna umum dan khusus juga dapat menimbulkan perbedaan dalam penafsiran. Sebagaimana firman Allah Swt. surat al-Aḥzāb: 1:

يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

«Wahai Nabi! Bertakwalah kepada Allah dan janganlah engkau menuruti keinginan orang-orang kafir dan orang-orang munafik ...».

Dan firman Allah surat al-Mā'idah: 41:

يٰٓأَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسْكِرُونَ فِي الْكُفْرِ

«Wahai Rasul (Muhammad) janganlah engkau disedihkan karena mereka berlomba-lomba dalam kekafirannya ...».

Ayat tersebut *khithabnya* apakah mencakup seluruh umat atau tidak?

1. golongan Ulama berpendapat, mencakup seluruh umat karena Rasulullah adalah panutan (*qudwah*) bagi mereka.
2. golongan lain berpendapat, tidak mencakup mereka karena *ṣigatnya* menunjukkan kekhususan bagi Rasulullah.

Demikian juga terjadi silang pendapat tentang *khithāb* yang ditujukan kepada “manusia” atau kepada “orang-orang mukmin”. Sebagaimana firman Allah swt:

يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

²²Disandarkan pada ayat yang berbunyi *ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة*

²³Manna al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi Ulūm al-Qur'ān* (Riyadh: Mansyurat al-Ashr al-Ḥadīṣ, t. t.), hlm. 300

“Wahai manusia! Sungguh, kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal ...”.

Dan juga firman Allah Swt.:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِيْْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿١٠﴾

“Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan itu) ...”.

Menurut pendapat terpilih, *khiṭāb* jenis pertama mencakup pula -di samping orang mukmin- termasuk orang kafir, hamba sahaya dan perempuan. Sedangkan *khiṭāb* jenis kedua hanya mencakup dua golongan terakhir disamping orang mukmin laki-laki tentunya. Hal ini mengingat bahwa hukum Islam itu dibebankan kepada semua orang mukmin, sedang keluarnya hamba sahaya dari sebagian hukum seperti kewajiban haji dan jihad disebabkan hal lain yang bersifat relative, seperti kemiskinan dan kesibukannya melayani majikan.²⁴

Sementara berkaitan dengan karakter teks secara umum, maka setiap teks tidaklah mungkin mengandung arti tunggal. Karena pada dasarnya setiap gagasan yang diungkapkan dengan kata-kata selalu melibatkan pilihan kata dan kalimat yang tepat. Memilih mengandung arti menyisihkan, sehingga sekian banyak perasaan, pengalaman, dan gagasan yang ada dalam benak pengarang tidak semuanya terungkap secara jelas dalam teks. Dan sebuah gagasan ketika menjadi sebuah teks maka ia akan bersifat otonom. Ia akan berbicara sendiri menyampaikan isinya melalui system tanda yang dimilikinya. Karena itulah tidak jarang sebuah teks pada urutannya akan berkembang melampaui gagasan sang pengarang. Apakah yang demikian itu terjadi juga terhadap al-Qur'an, yang merupakan firman Allah yang Maha tak terbatas?

²⁴Mannā Khalil al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakir AS, cet. ke-4 (Jakarta: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 2001), hlm. 323.

Meskipun kita menyakini dengan sepenuh hati, bahwa bahasa al-Qur'an adalah bahasa yang suci atau sakral dan memiliki banyak kelebihan dibanding dengan bahasa apapun, termasuk kitab-kitab suci lainnya. Namun karena al-Qur'an telah menjadi sebuah teks, maka ia pun tidak bisa terlepas dari konteks atau situasi yang mengitarinya, sehingga ia pun harus dipandang sebagaimana lazimnya sebuah teks yang hadir dihadapan para pembacanya.

Kalau teks yang ditulis oleh manusia saja tidak bisa mewakili seluruh gagasan yang ada pada sang pengarangnya, maka apalagi dengan al-Qur'an yang merupakan firman dari Dzat yang tidak terbatas. Merasa tahu sepenuhnya akan kandungan al-Qur'an adalah suatu kesombongan, karena hal itu tidak mungkin, apalagi mengklaim pendapatnya sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki oleh-Nya.

b. Faktor Eksternal (Prior Teks)

Faktor eksternal atau disebut "*Prior Teks*"²⁵ adalah faktor-faktor yang berada di luar teks al-Qur'an, mayoritas kembali kepada kondisi personal (*asy-syu'un al-fardiyyah*) seorang mufassir.²⁶ Faktor ini merupakan faktor yang cukup dominan yang dapat menimbulkan perbedaan dan keragaman dalam penafsiran yang disebut dengan "*Prior teks*" yaitu latar belakang, persepsi, dan keadaan individu sang penafsir.²⁷

Prior teks di satu sisi menunjukkan keragaman yang secara alamiah ditemukan di kalangan mufassir, dan sekaligus di sisi lain

²⁵Konsep lain yang sama dengan prior teks adalah pra anggapan (*pre-assumption, pre-supposition*) dan alam pikiran (*state of mind*). Kesemuanya menunjuk kepada pra- pengertian yang ada pada diri seorang interpreter yang dipengaruhi oleh latar belakang dan pengalamannya. Sehingga tidak ada satupun penafsiran yang bebas dari konteks dimana ia muncul. Lebih jelasnya lihat Richard E. palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory In Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Northwestern University Press, 1969), hlm. 51-121

²⁶Mahmud Syaltūt, *Al-Islām: Aqīdatan wa Syar'iiyyatan* (Kairo: Dār asy-Syurūq, 1997), hlm. 507-549

²⁷Amina Wadud Muhsin, *Al-Qur'an dan Perempuan*, dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 2001), , hlm.190

memperlihatkan keunikan masing-masing penafsir. Dengan kata lain, *prior teks* inilah yang memperluas perspektif dan kesimpulan penafsiran. Sekaligus yang menunjukkan individualitas penafsiran tersebut. Karena itu keragaman dan perbedaan penafsiran adalah sesuatu yang tak terhindarkan.

Al-Qur'an sendiri tidak pernah menutup dirinya untuk didekati dengan berbagai macam cara dan metode, justru dalam banyak ayatnya ia terus mendorong kepada para pembacanya untuk menggali kandungannya.²⁸ Dan kandungannya tidak akan pernah kering karena usaha tersebut.

Dengan demikian maka tidak ada yang boleh terburu-buru mengklaim sebuah penafsiran sebagai sesat atau buruk, selama penafsiran tersebut dilakukan dengan kaedah yang benar, penuh ketulusan dan kejernihan hati. Juga tidak boleh seorang penafsir berikhtilaf pandangan hidup dan *prior teks* yang menyertainya, mengatakan bahwa interpretasinya adalah satu-satunya yang dapat diterima dan yang paling benar. Karena sikap demikian akan menghalangi penafsiran-penafsiran lain yang muncul sebagai respon terhadap situasi dan konteks yang berbeda. Dan pada akhirnya akan membatasi luasnya makna al-Qur'an sekaligus berlawanan dengan tujuan universal Kitab al-Qur'an ini, sebagai kitab yang sesuai untuk segala zaman dan tempat (صالح لكل زمان). (ومكان إلى يوم القيامة).

Dengan demikian *Prior teks* atau pra-pengertian seorang penafsir dalam memahami al-Qur'an memiliki peran yang sangat besar dalam membangun makna. Setiap penafsir mau tidak mau, sadar atau tidak sadar, sudah mengambil beberapa prior teksnya.

Perbedaan seorang penafsir sebenarnya terletak pada *prior teks* apa yang diambil olehnya. Hal ini tidaklah menyebabkan kecacatan dalam sebuah penafsiran. Akan tetapi justru itulah yang menjadi kelebihanannya, karena melalui keterlibatan dan dialog serta penggabungan visi secara kreatif itulah (*the fusion of horizons*) akan muncul makna baru yang sesuai dengan realitas.

²⁸Antara lain adalah QS. ād: 9, QS. Muhammad: 24 dan lain-lain.

Dalam hal ini, sudah tentu *prior teks* berbeda dengan prasangka subyektif. Seorang penafsir yang menafsirkan secara subyektif akan memasukkan maksudnya ke dalam bagian al-Qur'an yang ia tafsirkan. Penafsiran demikian sama sekali tidak memperhatikan pemikiran yang sehat dan bukti yang obyektif. Sementara *prior teks* yang wajar bukan saja memperhatikan semua itu, bahkan ia bersedia dikoreksi oleh penafsir manapun yang lebih cocok dengan ajaran al-Qur'an secara umum.

Sebagai gambaran berikut ini beberapa contoh perbedaan penafsiran karena faktor eksternal yang melingkupi sang penafsir, antara lain disebabkan oleh perbedaan mazhab. Misalnya penafsiran ayat 59 surat an-Nisā':

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah rasulNya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama bagimu dan lebih baik akibatnya".

Kata *ulil amri* pada ayat tersebut, dipahami berbeda-beda oleh masing-masing penafsir dari mazhab yang berbeda. *Ulil amri* menurut mazhab mu'tazilah adalah penguasa yang memimpin dengan adil atau dalam kebenaran (sesuai dengan tuntunan Islam).²⁹ Sementara menurut mazhab Syi'ah berarti para Imam dari keturunan *ahli bait* Rasulullah Saw.³⁰ Dan menurut mazhab Sunni adalah ulama dan pemimpin secara umum.³¹

²⁹Abū al-Qāsim az-Zamakhshari, *Tafsīr al-Kasasyāf*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995/1415), jilid 1, hlm. 513.

³⁰Abū Ali al-Faḍl Ibn al-Hasan aṭ-Ṭabarsi, *Majma' u al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Qum: Dār al-Ma'rifah, 1998/1418), jilid 1, hlm. 100.

³¹Jalaluddin Abdurrahman Ibn Abu Bakr as-Suyuṭi, *Ad-Durru al-Manṣūr fī at-Tafsīr bi al-Ma'sūr*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000/1421), hlm. 314.

Demikian juga ketika terjadi perbedaan perspektif dan metodologi yang digunakan maka akan muncul perbedaan dan keragaman dalam penafsiran. Misalnya penafsiran surat al-Ma'idah ayat 38 yang berbunyi:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ

«Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah maha perkasa lagi maha bijaksana».

Dalam ayat di atas dijelaskan secara tegas bahwa hukuman bagi pencuri adalah potong tangan. Para penafsir yang menganut paham bahwa hukuman bagi pencuri sebagaimana tersebut adalah ketentuan hukum yang tegas dari Allah (*ḥudūd*),³² maka hukum potong tangan itu harus dilaksanakan. Perbedaan pendapat terjadi dalam menentukan berapa kadar atau jumlah yang dicuri sehingga menyebabkan seorang pencuri bisa dikenai hukum potong tangan tersebut.³³

Sementara penafsir yang menggunakan metodologi yang berbeda memahami bahwa hukum yang termaktub dalam al-Qur'an tersebut hanyalah bersifat *ḥudūdiyyah* (batasan-batasan) yang bukan bersifat *ḥaddiyyah 'ainiyyah* (definitive sesuai apa yang termaktub), maka hukum potong tangan dalam ayat di atas adalah batas maksimal hukum yang ditetapkan oleh Allah. Pendapat ini di antaranya dianut oleh Muhammad Syahrur.

³²Dalam konsep fiqh, *Ḥudūd* diartikan sebagai satu ketetapan yang telah ditentukan oleh Allah secara jelas dan pasti, sehingga tidak bisa diganggu gugat, seperti hukuman potong tangan bagi pencuri, hukum rajam bagi perzinahan dan menuduh zina. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, terj. M. Nabhan Husain (Bandung: Al-Ma'arif, 1997), jilid. 9, hlm. 13-14.

³³Lihat Muhammad Ali aṣ-Ṣābuni, *Rawā'i'u al-Bayān: Tafṣīr āyat al-Aḥkām min al-Qur'ān*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1999/1420), juz 1, hlm. 520-523.

C. Simpulan

Timbulnya perbedaan dalam penafsiran, pada dasarnya dikarenakan dua faktor, yaitu faktor internal yang bersumber dari teks al-Qur'an yang memang sangat memungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam, dan faktor eksternal yang meliputi latar belakang mufassir, keahlian, kecenderungan terhadap disiplin ilmu tertentu, kecenderungan teologis, dan kondisi sosio-kultural dan politik ketika sang mufassir hidup.

Perbedaan penafsiran seharusnya dipahami secara positif dalam rangka menggali makna yang terkandung di dalam al-Qur'an yang sangat luas itu, tanpa harus menjustifikasi bahwa penafsirannya lah yang paling benar. Pada akhirnya hanya Allah lah yang Maha tahu akan firman-firman-Nya.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd as-Salām, Abd al-Wahhāb Ṭawīlah, *Āsār al-Lughah fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn*, Cairo: Dār al-Salām, t. t.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamīd, *Maḥmūm an-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabi, 1994.
- al-Barudi, Imad Zaki, *Tafsir Wanita*, terj: Samson Rahman, MA. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- al-Qurtuby , *Al-Jami' li Ahkām al-Qur'an*, Beirut Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1413H, Cetakan ketiga
- As-Ṣābūni, Muhammad 'Ali, *Rawā'iu al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Ahkām min al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1999 M/ 1420 H.
- As-Suyūfī, Jalāluddīn 'Abdurrahmān Ibn Abī Bakr, *Al-Durr al-Manṣūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'sūr*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000 M/ 1421 H.
- Aṭ-Ṭabarsi, Abū 'Ali al-Faḍl Ibn al-Ḥasan, *Majma'u al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qum: Dār al-Ma'rifah, 1997 M/ 1418 H.
- at-Ṭayyār, Musā'id ibn Sulaimān. *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, Dammām: Dār Ibn al-Jauzy, 1420H/1999 M.
- Az-Zamakhsyari, Abū al-Qāsim, *Tafsīr al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995 M/ 1415 H.
- Az-Zarqany, *Manāhil al-'Irfān*, Kairo: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.
- Ibn al-Arabi, Abū Bakr Muhammad Ibn Abdullāh, *Ahkām al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t. t.
- Ibn Taimiyah, *Iqtidā' aṣ-Ṣirāt al-Mustaqīm li Mukhālafah Aṣḥāb al-Jahīm*, tahqiq: DR. Nashir ibn 'Abd. al-Karim al-'Aql, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1404 H.
- _____, *Majmū' al-Fatawā*, t.tp.: t.p., t.t.

- _____, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*, Kairo: Dār al-Qur’an al-Karīm, 1399 H.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Muḥsin, Amina Wadūd, “Al-Qur’an dan Perempuan” Dalam Charles Kurzman (ed), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Mustaqim, Abdul, *Mazāhib Tafsīr: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur’an Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Scheiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969.
- Sābiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Alih Bahasa M. Nabhan Husain, Bandung: Al-Ma’ārif, 1997, Jilid. 9.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 2000, cet. 21
- Syahrūr, Muhammad, *Al-Kitāb wa al-Qur’an: Qirā’ah Mu’āṣirah*, Damaskus: Al-Ahālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1990.
- Syaltut, Maḥmūd, *Al-Islām: Aqīdatan wa Syar’iyyatan*, Kairo: Dār al-Syurūq, 1997.
- Welch, Alford T., “Kur’an” dalam *Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, Jilid V, Edisi ke-2.