

TAFSIR TEMATIK-SOSIAL

Tawaran Pembacaan Hermeneutis M. Dawam Rahardjo dalam Menafsirkan Al-Qur'an

Faris Maulana Akbar

Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia

✉ faris.maulana20@mhs.uinjkt.ac.id

Yusuf Rahman

Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, Indonesia

✉ yusuf.rahman@uinjkt.ac.id

Abstrak:

Artikel ini berusaha mengkaji gagasan tafsir M. Dawam Rahardjo melalui dua karyanya, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* dan *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir & Kritik Sosial*. Dalam khazanah literatur tafsir Indonesia, dua karya Rahardjo tersebut tergolong unik, baru dan berbeda pada masa kemunculannya. Penyajian yang berbentuk ensiklopedis dan pembahasan yang mengangkat isu-isu sosial menjadikan karya ini bisa dianggap sebagai salah satu pelopor tafsir tematik-sosial. Dengan menggunakan metode deskriptif-analitis dan pendekatan historis, artikel ini mencoba untuk menelusuri dan menelaah gagasan penafsiran dalam kedua karya tersebut secara hermeneutis untuk melihat bagaimana Rahardjo membaca al-Qur'an dalam menyikapi masalah sosial di masyarakat. Hasil kajian ini setidaknya menunjukkan tiga hal: pertama, bahwa penafsiran Rahardjo sejak awal diarahkan untuk merespons isu sosial yang sedang berlangsung pada masanya; kedua, pemikiran Rahardjo tergolong progresif pada masanya karena berupaya memecahkan masalah sosial dengan mengintegrasikan metode tafsir tematik dengan pendekatan ilmu sosial yang dikuasainya; ketiga, pembacaan hermeneutisnya terhadap al-Qur'an memungkinkan penafsirannya relevan dengan permasalahan yang ada di masyarakat.

Kata kunci : *Tafsir tematik, tafsir sosial, hermeneutika, Dawam Rahardjo*

Social-Thematic Interpretation: M. Dawam Rahardjo's Hermeneutical Reading Offer in Interpreting the Qur'an

Abstract:

This article attempts to examine M. Dawam Rahardjo's interpretation through his two works, Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci (The Encyclopedia of the Qur'an: Social Interpretation Based on Key Concepts) and Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir & Kritik Sosial (Paradigm of the Qur'an: Methodology of Interpretation and Social Critique). In the treasures of Indonesian commentary literature, the two works of Rahardjo were unique, new and different at the time they appeared. The presentation in encyclopedic form and discussions that raise social issues make these work one of the pioneers of social-thematic interpretation. By using a descriptive-analytical method and a historical approach, this article attempts to trace and examine the ideas of interpretation in the two works hermeneutically to see how Rahardjo reads the Qur'an in responding the social problems in society. The results of this study show at least three things: first, that Rahardjo's interpretation from the beginning was directed to respond to ongoing social issues of his time; second, Rahardjo's thinking was classified as progressive in his time because he attempts to solve social problems by integrating thematic interpretation with social science approach that he masters; third, his hermeneutical reading of the Qur'an allows his interpretation to be relevant to the problems that exist in society.

Keyword: *Social interpretation, thematic interpretation, hermeneutics, Dawam Rahardjo*

التفسير الموضوعي الاجتماعي: أطروحة القراءة الهرمينوطيقية لدوام راهارجو في تفسير القرآن
ملخص

يحاول هذا البحث دراسة الأفكار التفسيرية لمحمد داوام راهارجو من خلال عمله ، موسوعة القرآن: التفسير الاجتماعي القائم على المفاهيم الرئيسية؛ والنظرات القرآنية: منهجية التفسير والنقد الاجتماعي. في مكتبة التفسير الإندونيسية ، يعتبر عملا راهارجو فريدين وجديدين ومتميزين في الوقت الذي ظهر فيه. العرض الموسوعي والمناقشات التي تثير القضايا الاجتماعية تجعل هذا العمل أحد رواد التفسير الاجتماعي الموضوعي. باستخدام المنهج الوصفي التحليلي والمنهج التاريخي ، يحاول هذا البحث تتبع وفحص أفكار التفسير في العملين هرمينوطيقيا لمعرفة كيفية قراءة راهارجو للقرآن استجابة للمشاكل الاجتماعية في المجتمع. تظهر نتائج هذه الدراسة ثلاثة أمور على الأقل: أولاً ، أن تفسير راهارجو كان موجها منذ البداية إلى الاستجابة للقضايا الاجتماعية المستمرة في وقته. ثانياً ، يمكن تصنيف تفكير راهارجو في تفكير تقديمي في عصره لأنه حاول حل المشكلات الاجتماعية من خلال دمج أساليب التفسير الموضوعي مع نهج العلوم الاجتماعية الذي أتقنه ؛ ثالثاً ، تسمح قراءته الهرمينوطيقية للقرآن بأن يجاري تفسيره بالمشكلات الموجودة في المجتمع.

الكلمات المفتاحية: التفسير الموضوعي ، التفسير الاجتماعي ، الهرمينوطيقا ، دوام راهارجو

Pendahuluan

Kajian tafsir tematik menjadi tren penafsiran selama tiga dekade terakhir di Indonesia (Uun Yusufa 2015: 192). Hal tersebut dikarenakan tafsir tematik dianggap paling tepat digunakan di masa kontemporer (Taufik 2019: 88). Tafsir tematik menjadi pilihan utama para penafsir karena metodologinya langsung membahas persoalan yang diangkat. Alasan ini dapat dilihat dalam beberapa penelitian seperti yang dilakukan oleh Aisyah (Aisyah 2013), Junaedi (Junaedi 2016), Makhfud (Makhfud 2016), dan Muslimin (Muslimin 2019). Kajian-kajian tersebut menunjukkan bahwa pemilihan tafsir tematik pada umumnya dilandaskan atas dasar efektivitas metodologinya.

Ada banyak literatur yang membahas metodologi tafsir tematik, misalnya Nurlela dkk. tentang varian metode tafsir tematik (Solehudin, Mulyana, and Nurlela n.d.), Taufan tentang tafsir tematik-kontekstual (Anggoro 2019), dan beberapa penelitian lain yang serupa. Dari berbagai penelitian tersebut, diketahui bahwa metodologi tafsir tematik gagasan al-Farmawī lebih banyak digunakan di Indonesia. Namun, metode tersebut dikritik karena dinilai normatif dan doktriner. Secara prosedural, metode tematik al-Farmawī tidak menyebutkan penggunaan bantuan ilmu-ilmu sosial-humaniora dan sains dalam meneliti ayat (Uun Yusufa 2015: 193-194).

Selaras dengan kritikan di atas, beberapa penelitian secara eksplisit maupun implisit mendukung pengintegrasian antara tafsir tematik dengan ilmu-ilmu lainnya seperti sains (Mujahidin 2018) dan terutama ilmu sosial (Kuswaya 2011). Beberapa penelitian menunjukkan bahwa metode tafsir tematik saja belum cukup untuk menjawab problematika di masyarakat. Perlu pendekatan menggunakan ilmu sains dan sosial untuk menghasilkan tafsir yang kontekstual dengan realitas sosial.

Berdasarkan latar belakang di atas, artikel ini secara khusus merespons kajian-kajian sebelumnya terkait kesenjangan antara penafsiran tematik dengan realitas sosial serta upaya pengintegrasian antara metode tafsir tematik dengan ilmu-ilmu lainnya. Dalam artikel ini, penulis mengkaji tafsir tematik-sosial gagasan M. Dawam Rahardjo yang dikenal sebagai peneliti dan aktivis sosial di masyarakat. Gagasan tafsir tematik-sosial tersebut tertuang dalam dua karyanya, yaitu *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* dan *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir & Kritik Sosial*. Baik Rahardjo maupun *Ensiklopedi Al-Qur'an* cukup populer dalam kajian literatur tafsir Indonesia. Sayangnya, berdasarkan penelusuran penulis, tidak banyak peneliti yang mengkaji *Paradigma Al-Qur'an*.

Ada banyak penelitian yang telah mengkaji pemikiran Rahardjo tentang Al-Qur'an dan penafsiran, baik secara umum seperti yang dilakukan oleh Sari (Sari 2020) atau secara khusus terkait tema-tema penafsiran seperti yang dilakukan oleh Munifah (Munifah 2017) dan beberapa peneliti lainnya. Penulis sendiri juga pernah mengkaji pemikiran Rahardjo khususnya terkait metodologi dan wacana penafsirannya (Akbar 2021). Namun, penelitian-penelitian tersebut belum ada yang memfokuskan kajian pada analisis gagasan dan proses penafsiran yang dilakukan Rahardjo. Oleh karena itu, dengan menggunakan metode deskriptif-analitis serta pendekatan historis melalui pembacaan hermeneutis, artikel ini ingin mengisi kekosongan tersebut untuk mengungkap bagaimana Rahardjo menggagas tafsir tematik yang berorientasi sosial, terutama langkah-langkah penafsiran yang dilakukannya. Hal ini didasarkan pada argumentasi bahwa penafsiran tematik mengandalkan pemahaman penafsir terhadap realitas sosial yang ada.

Urgensi Tafsir Tematik-Sosial

Gagasan tafsir berorientasi sosial bukanlah hal baru. Upaya tersebut telah diwacanakan oleh Muhammad Abduh dan pembaharu lainnya yang ingin menjadikan Al-Qur'an *şāliḥ li kull zamān wa makān*. Mereka melakukan pembaharuan kajian Al-Qur'an sehingga terjadi perubahan dan perkembangan metodologi yang cukup signifikan. Salah satunya adalah pembaharuan tafsir sehingga dimulailah era tafsir modern (Affani 2019). Tafsir tematik merupakan bagian dari proses perkembangan tafsir tersebut dan menjadi bukti kebenaran teori *taṭawwur al-tafsir bi taghayyur al-zamān*. Metode tersebut lahir sebagai jawaban atas kebutuhan zaman (Mustaqim 2008: 88; Saeed 2005: 5).

Menilik perkembangannya, tafsir tematik secara metodologis disempurnakan oleh beberapa tokoh penggagasnya. Dimulai dari Aḥmad al-Kūmī (l. 1912 M) (al-Kūmī and Al-Qāsim 1982) yang dikenal sebagai pencetus awal metode ini, 'Abd al-Hayy al-Farmawī (1942-2017 M) (Al-Farmawī 1977), serta sumbangsih pemikiran Fazlur Rahman (1919-1988 M) (Rahman 1994), Muḥammad Bāqir al-Şadr (1935-1980 M) (Al-Şadr 2013), dan Hassan Hanafī (1935-2021) (Kuswaya 2011) yang menyusun dan mengembangkan langkah-langkah penafsirannya. Singkat kata, metodologi tafsir tematik seiring waktu mengalami perkembangan yang cukup pesat dan komprehensif.

Salah satu dinamika perkembangan tafsir tematik adalah wacana tafsir sebagai respon terhadap realitas sosial. Terkait hal ini, terdapat

perbedaan pandangan tentang apakah yang menjadi titik awal penafsiran adalah realitas atau teks. Kalangan yang memilih realitas sebagai titik awal penafsirannya akan melakukan gerak penafsiran dari pembacaan realitas. Setelah menemukan pokok permasalahan, mereka merujuk pada teks Al-Qur'an dengan menggunakan metode tafsir tematik. Sementara itu, kalangan yang memulai penafsiran dari teks sebenarnya juga melihat masalah sosial dalam realitas namun tidak seperti kelompok pertama. Mereka lebih mengutamakan teks Al-Qur'an untuk kemudian diterapkan pada realitas. Jadi, yang menjadi pegangan dalam penafsiran adalah teks, bukan realitas. Metode terakhir inilah yang mendapat kritikan dari kalangan pertama karena dianggap lebih normatif dan tidak aplikatif (Kaltsum 2011: 355-358).

Wacana pemilihan titik awal penafsiran baik dari teks-realitas atau realitas-teks perlu dikompromikan karena bagaimana pun keduanya berusaha menjawab permasalahan yang terjadi di masyarakat. Meskipun arah penafsiran teks-realitas lebih terkesan bersifat tekstual dan realitas-teks lebih kontekstual, dalam konteks wacana di atas, keduanya sama-sama berorientasi sosial. Hanya saja, mungkin hasil efektivitas pendekatan keduanya berbeda. Pertanyaannya adalah apakah penafsiran yang berangkat dari pembacaan realitas akan menghasilkan tafsir yang objektif atau mungkin penafsiran dari teks saja tanpa pengaruh pengetahuan tentang realitas yang terjadi menghasilkan penafsiran yang diharapkan dapat menjawab masalah yang ada? Inilah yang hingga kini menjadi perbincangan dalam kajian tafsir (Kaltsum 2011: 358).

Penafsiran dari teks-realitas dikenal dengan sebutan *min al-naṣṣ ilā al-wāqī'*. Arah penafsiran model ini tampak pada metode tafsir tematik gagasan al-Kūmī dan al-Farmawī. Jika memperhatikan langkah-langkah penafsiran tematik mereka, dapat diketahui bahwa arah penafsiran dimulai dari ranah teks dengan mengumpulkan ayat-ayat setema, mengurutkan, lalu menafsirkannya dengan cara memperbandingkan konteks masing-masing ayat serta keterhubungan antara ayat. Setelah itu, barulah hasil penafsiran tersebut didiskusikan dan diaplikasikan (al-Kūmī and Al-Qāsim 1982: 23-24; Al-Farmawī 1994: 45-46).

Arah penafsiran teks-realitas di atas menjadikan teks Al-Qur'an sebagai acuan dalam penerapan nilai-nilai Al-Qur'an. Secara teknis, sebenarnya penafsiran tersebut tidak dapat dianggap sebagai pembacaan tekstual karena dalam penerapannya masih mempertimbangkan konteks Al-Qur'an. Namun, di sisi lain, penafsiran itu juga tidak dapat dikatakan sebagai kontekstual karena pada pengaplikasiannya cenderung mengabaikan konteks realitas pembaca. Artinya, konteks al-Qur'an dicoba

untuk dijadikan nilai universal yang perlu dilakukan oleh pembacanya, yakni masyarakat dengan pedoman bahwa Al-Qur'an *şālih li kull zamān wa makān* dan bahwa *al-‘ibrah bi ‘umūm al-laḫẓ wa lā bi khusūş al-sabab*. Padahal, belum tentu situasi yang dihadapi masyarakat sama persis dengan konteks yang melatarbelakangi penurunan suatu ayat. Inilah bias paradigma tekstualis yang tampak pada arah penafsiran dari teks menuju realitas yang cenderung normatif dan dogmatis (Syafurudin 2017: 7).

Sebaliknya, gagasan penafsiran realitas-teks yang dikenal dengan sebutan *min al-wāqī‘ ilā al-naşş* mengusung paradigma penafsiran kontekstual. Artinya, yang dijadikan acuan adalah konteks kekinian yang menjadi realitas masyarakat (Syafurudin 2017: 48). Konteks itulah yang pertama kali dikaji terlebih dahulu. Hasil kajian tersebut kemudian dijadikan landasan pencarian dan pengumpulan ayat-ayat setema dalam Al-Qur'an. Dalam proses berikutnya, ayat-ayat terkumpul didiskusikan dengan tetap memperhatikan konteks sosial yang menjadi acuan di awal pembahasan sehingga menghasilkan suatu penafsiran yang relevan. Dalam proses ini, konteks Al-Qur'an tidak diabaikan, melainkan didiskusikan dengan konteks pembacanya. Model penafsiran ini tampak pada metode tematik yang ditawarkan Rahman, al-Şadr, dan Hanafi (Al-Şadr 2013: 11; Mustaqim 2012: 74; Rahman 1985: 6-7).

Penafsiran realitas-teks di atas mendapat kritikan dari pendukung penafsiran teks-realitas. Menurut mereka, penafsiran yang lebih mendahulukan realitas dapat meningkatkan subjektivitas mufassir karena adanya pra-konsepsi sebelum penafsiran dimulai. Mereka juga berargumen bahwa Al-Qur'an merupakan pedoman universal yang memberikan jalan terbaik bagi manusia dan pandangannya sangat dalam jauh melebihi kemampuannya. Oleh karena itu, maka wajar jika Al-Qur'an yang harus dijadikan acuan dan bukan realitas kekinian (Kaltsum 2011: 358-359).

Kritikan tersebut ada benarnya mengingat sejak awal penafsiran seorang penafsir yang mengawali penafsirannya dari realitas dituntut untuk fokus terhadap realitas yang dihadapinya dan mencari solusi untuk mengatasinya dalam Al-Qur'an. Dalam langkah tersebut, tampak sekali penafsir memegang peran sentral dalam penafsiran Al-Qur'an sehingga wajar jika dikhawatirkan adanya subjektivitas. Selain itu, hasil penafsiran yang memfokuskan pada suatu realitas mungkin tidak relevan ketika dihadapkan pada realitas lain. Namun, pada sisi inilah yang menjadi kelebihan penafsiran realitas-teks yang mampu menjawab persoalan realitas, meski hanya temporal atau sesaat saja tetapi tetap relevan dan aplikatif. Hal itu berbeda dengan penafsiran teks-realitas yang normatif dan idealis tetapi universal sehingga memungkinkan diterapkan di mana dan kapan saja (Kaltsum 2011: 363; Kuswaya 2011: 192).

Sampai di sini, tampak kedua tipe penafsiran di atas sebenarnya sama-sama berorientasi sosial dan dapat digunakan. Bahkan, keduanya dapat saling menyempurnakan. Selain itu, bisa disimpulkan juga di sini bahwa penafsiran tematik membutuhkan pendekatan sosial agar orientasi penafsirannya benar-benar mengarah pada pemecahan masalah yang sedang dihadapi masyarakat. Asumsi inilah yang penulis gunakan dalam menelaah tafsir tematik gagasan M. Dawam Rahardjo, yakni tafsir tematik berorientasi sosial sebagai tafsir yang dibutuhkan oleh masyarakat.

Sebagai tambahan, berhubung objek bahasan merupakan hasil kegiatan memahami Al-Qur'an sebagai sebuah teks, maka penulis juga mendasarkan telaah ini atas kesadaran hermeneutika. Hermeneutika di sini dimaknai sebagai salah satu metode untuk memahami teks secara mendalam (Faiz 2005). Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, hermeneutika menekankan bahwa penafsir memiliki otoritas dalam berinteraksi langsung dengan teks. Jika penafsir memiliki kecenderungan disiplin ilmu yang beragam, maka tidak mustahil jika hasil pemahamannya juga beragam (Shihab 2009). Dalam perkembangannya, penggunaan hermeneutika dalam penafsiran mendapat respons pro dan kontra, terutama terkait masalah subjektivitas dan objektivitas. Namun, kemudian ada anggapan bahwa tafsir *mauḍū'ī* (tematik) hadir untuk menjembatani persoalan itu (Nawawi 2016). Padahal, sebagaimana telah disebut sebelumnya, perkembangan tafsir tematik pun mengarah pada persoalan subjektivitas-objektivitas. Atas dasar ini, penulis berasumsi bahwa Rahardjo telah melakukan kerja hermeneutika dalam menuliskan pemahamannya atas Al-Qur'an. Artinya, Rahardjo memiliki cara tersendiri dalam membaca dan memahami Al-Qur'an. Asumsi inilah yang penulis terapkan dalam menelaah gagasan-gagasannya untuk menemukan cara kerja hermeneutikanya.

Rekam Jejak M. Dawam Rahardjo dalam Kajian Al-Qur'an di Indonesia

M. Dawam Rahardjo adalah seorang intelektual muslim Indonesia yang lahir di Solo pada 20 April 1942. Namanya dalam kajian Al-Qur'an di Indonesia tidak sepopuler M. Quraish Shihab. Hal ini dapat dipahami karena latar belakang konsentrasi keilmuan mereka berbeda. Shihab sejak awal dikenal sebagai pakar ilmu tafsir dan Al-Qur'an sementara Rahardjo dikenal sebagai pakar ilmu sosial dan ekonomi. Meskipun demikian, keduanya sama-sama mencurahkan perhatiannya pada permasalahan sosial yang terjadi di masyarakat. Hanya saja, titik awal kajian mereka berbeda. Shihab mengawalinya dari kajian tafsir sementara Rahardjo dari

kajian sosial. Yang menarik adalah ketika keduanya sama-sama mengkaji Al-Qur'an sehingga karya mereka identik dengan tafsir sosial.

Perhatian Rahardjo terhadap kajian Al-Qur'an dimulai sejak tahun 1980-an ketika menjabat sebagai Direktur LP3ES (Rahardjo 2005: 1). Merujuk catatan Federspiel, saat itu ia menulis artikel tentang aplikasi kajian al-Qur'an dengan pendekatan ilmu sosial berjudul "Refleksi Sosiologi al-Qur'an: Landasan Revolusi Sosial" (Federspiel 1996: 224). Tulisan itulah yang kemudian menjadi cikal bakal salah satu karya monumentalnya, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Berdasarkan hasil penelitian Federspiel, artikel tersebut menjadi salah satu literatur penting dalam tonggak perkembangan kajian Al-Qur'an di Indonesia di mana Al-Qur'an dikaji dengan berbagai pendekatan keilmuan (Federspiel 1996: 257).

Selaras dengan penjelasan di atas, Feener menyatakan bahwa perkembangan tafsir -khususnya tafsir tematik- di Indonesia mulai berkembang pesat dan memasuki era baru sejak dasawarsa 1980-an (Feener 1998: 64). Ia mengapresiasi beberapa nama seperti M. Quraish Shihab, Jalaluddin Rakhmat, Muchtar Adam, dan termasuk M. Dawam Rahardjo atas terobosan baru yang mereka lakukan dalam kajian tafsir tematik. Mereka mengkombinasikan metode tafsir tematik dengan pendekatan ilmu-ilmu lain untuk merespon isu-isu kontemporer di masyarakat. Dalam hal ini, Rahardjo menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial yang dikuasainya (Feener 1998: 65-66).

Karya Rahardjo yang menjadi objek kajian Feener adalah *Ensiklopedi al-Qur'an*. Buku tersebut diterbitkan pertama kali oleh penerbit Paramadina pada tahun 1996 dan berisi 27 tulisan Rahardjo yang pernah dimuat sebelumnya secara rutin di kolom "Ensiklopedi Al-Qur'an" pada Jurnal *Ulumul Qur'an* selama tahun 1990-1995. Penyuntingnya adalah Budhy Munawar-Rachman yang juga merupakan editor kolom "Ensiklopedi Al-Qur'an" selama periode tersebut (Rahardjo 1996).

Sebagai karya tafsir tematik, *Ensiklopedi Al-Qur'an* pada saat itu menjadi fenomenal karena menyajikan penafsiran Al-Qur'an dengan cara baru, yaitu tematik berbentuk ensiklopedia. Penyajian secara ensiklopedis tersebut sejauh penelusuran penulis belum pernah sekali pun dipakai oleh para penulis tafsir sebelumnya termasuk Shihab. Di sinilah letak keunikan karya Rahardjo tersebut sekaligus menempatkan posisi penyusunnya pada jajaran pembaharu tafsir di Indonesia.

Sementara itu, sebagai karya tafsir sosial, *Ensiklopedi Al-Qur'an* termasuk salah satu karya utama dalam literatur tafsir Indonesia yang menjadi rujukan banyak peneliti. *Ensiklopedi Al-Qur'an* kerap disejajarkan

dengan *Wawasan Al-Qur'an* karya Quraish Shihab dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa (Sunarto 2019: 94). Ketiga tafsir tersebut dianggap merepresentasikan tafsir sosial yang komprehensif. Merujuk pendapat Kuntowijoyo, ketiga-tiganya mencerminkan sekaligus merespon perkembangan Islam di Indonesia baik secara substantif, demografis, dan eventualitas (Asa 2000: xiv-xvi).

Menariknya, setelah penulis teliti, ternyata penafsiran Rahardjo dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* merupakan pengaplikasian dari gagasan-gagasannya yang tercecer di beberapa artikel yang kemudian terkumpul dalam buku *Paradigma Al-Qur'an*. Meski baru terbit pada tahun 2005, artikel-artikel tersebut ditulis bertahun-tahun sebelumnya termasuk artikel terbitan 1987 yang menjadi objek penelitian Federspiel. Dua artikel lainnya pernah dimuat dalam buku *Ensiklopedi Al-Qur'an* (Rahardjo 1996: 1-35) dan *Masyarakat Madani* (Rahardjo 1999). Artikel-artikel lainnya tidak terlacak tetapi ada indikasi pernah dipublikasikan atau dipresentasikan (Rahardjo 2005: 17-18).

Dapat dikatakan bahwa *Paradigma Al-Qur'an* adalah karya Rahardjo khusus tentang metodologi tafsir Al-Qur'an sementara *Ensiklopedi Al-Qur'an* merupakan karya tafsir hasil penerapan metodologi yang digagasnya. Dengan kata lain, gagasan-gagasan dalam *Paradigma Al-Qur'an* merupakan *blueprint* dari *Ensiklopedi Al-Qur'an*. Oleh karena itu, penulis menganggap kedua karya tersebut saling berhubungan. Tidak adil jika hanya mengkaji salah satunya saja seperti yang dilakukan Feener dan peneliti lainnya tanpa menelaah gagasan-gagasannya yang tertuang dalam *Paradigma Al-Qur'an*.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa perhatian Rahardjo terhadap kajian Al-Qur'an cukup besar. Meski tidak terlalu populer, ia turut mewarnai dan mempengaruhi perkembangan tafsir di Indonesia. Terutama, yang akan penulis soroti di sini adalah sumbangsih pemikirannya dalam metodologi tafsir Al-Qur'an, khususnya tawaran langkah-langkah penafsirannya.

Pembacaan Hermeneutis M. Dawam Rahardjo Terhadap al-Qur'an

Dalam uraian ini, penulis berusaha memaparkan hasil analisis terhadap gagasan tafsir tematik-sosial Rahardjo dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an* dan *Paradigma Al-Qur'an* yang terdiri dari asumsi dasar, gagasan pokok, dan langkah-langkah penafsiran.

1. Asumsi Dasar

Ada dua hal yang mendasari pemikiran Rahardjo, yaitu pandangannya terhadap Al-Qur'an dan tafsir. Dua pandangan tersebut merupakan akar dari semua gagasan Rahardjo dalam pembacaannya terhadap Al-Qur'an.

Al-Qur'an Perspektif M. Dawam Rahardjo

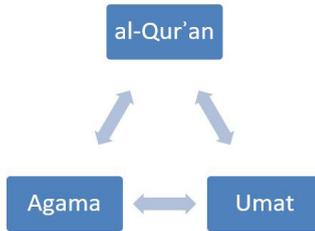
Secara umum, ada dua pandangan pokok Rahardjo terhadap Al-Qur'an. *Pertama*, ia percaya Al-Qur'an merupakan kitab suci yang berfungsi sebagai *al-hudā* (pemberi petunjuk) bagi umat manusia. *Kedua*, oleh karena kepercayaannya itu ia banyak membahas fungsionalitas Al-Qur'an dalam memberikan petunjuk pada manusia dan bagaimana mereka mendapatkannya (Akbar 2021: 98). Dua pandangan umum Rahardjo tersebut mencerminkan epistemologi tafsir kontemporer. Dalam hal ini, ia tidak berbeda dengan para pengkaji Al-Qur'an kontemporer seperti Fazlur Rahman, M. Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Farid Esack, dll. yang menjadikan sifat *al-hudā* sebagai basis pemikiran mereka (Mustaqim 2012: 59).

Berdalil pada surah al-Baqarah/2: 185, Rahardjo merumuskan tiga konsep tentang Al-Qur'an, yaitu: Al-Qur'an sebagai kitab suci berisi *hudan* (petunjuk, pedoman, atau pimpinan); Al-Qur'an berisi *bayān*, yakni penjelasan mengenai petunjuk; dan Al-Qur'an berisi *furqān*, yaitu petunjuk Al-Qur'an sebagai kriteria penilaian dalam membedakan antara benar dan salah, baik dan buruk, serta indah dan jelek (Rahardjo 1996: xvii). Sebagai *al-hudā*, Al-Qur'an menjadi pedoman bagi siapa saja yang ingin mendapatkan petunjuk darinya tanpa pengecualian (Rahardjo 1996: 11). Rahardjo menegaskan bahwa petunjuk Al-Qur'an berlaku sepanjang zaman dan nilai-nilainya abadi karena sesuai dengan fitrah manusia (Rahardjo 1996: 8). Petunjuk tersebut dapat diperoleh dengan membaca Al-Qur'an. Manusia harus menganalisis permasalahan yang ia hadapi dengan berpedoman pada petunjuk itu (Rahardjo 1996: xviii).

Namun, dalam memahami petunjuk Al-Qur'an manusia membutuhkan *bayān* yang dapat dicari dalam Al-Qur'an. Pencarian *bayān* ini menyebabkan timbulnya penafsiran Al-Qur'an dalam bentuk tafsir *Al-Qur'ān bi Al-Qur'ān*. Oleh sebab itu, ilmu tafsir diperlukan dalam memahami petunjuk Al-Qur'an. Ilmu tafsir membantu manusia menemukan *bayān* yang kemudian dapat berfungsi sebagai *al-furqān*, menjadi tolak ukur dalam membedakan sesuatu. (Rahardjo 1996: xviii)

Berdasarkan pandangan di atas, Rahardjo sependapat dengan Khurshid Ahmad tentang adanya hubungan segitiga antara Al-Qur'an, agama, dan umat. Hubungan yang saling berkaitan tersebut menjadikan

Al-Qur'an sebagai asal dan pembentuk identitas, personalitas historis, kebudayaan dan peradaban umat muslim. Oleh karenanya, masa depan umat muslim bergantung pada inspirasi mereka terhadap Al-Qur'an (Rahardjo 1996: 1-2). Lihat gambar berikut:



Gambar 1. Hubungan Segitiga Al-Qur'an-Agama-Umat

Pada gambar di atas, Al-Qur'an menempati posisi sentral dalam kehidupan umat Islam. Mereka membaca Al-Qur'an dan menjadikannya sebagai pedoman hidup. Mereka mentaati apapun yang dikatakan Al-Qur'an sebagai ajaran agama. Dalam kondisi tersebut, dapat dipahami bahwa Al-Qur'an membentuk kondisi umat Islam dan mereka bergantung padanya. Hubungan segitiga tersebut menggambarkan proses terjadinya suatu peradaban teks sebagaimana yang disinggung oleh Abu Zayd (Abu Zaid 2001: 1-2). Oleh karenanya, wajar jika Rahardjo sependapat dengan Khurshid Ahmad tentang ketergantungan masa depan umat Islam pada Al-Qur'an.

Terkait hal tersebut, Rahardjo seringkali menyinggung fungsionalitas Al-Qur'an. Maksud fungsionalitas di sini adalah kegunaan Al-Qur'an bagi masyarakat sosial dan sejauh mana kitab itu bermanfaat bagi kehidupan mereka. Misalnya, selain *al-hudā* Al-Qur'an juga dikenal sebagai *al-furqān*, *az-zīkr*, dan *as-syifā'*. Menurut Rahardjo, dengan sifat *al-zīkr* Al-Qur'an dapat berfungsi sebagai peringatan yang menghasilkan analisis kritis atas persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat. Dengan sifat *as-syifā'*, Al-Qur'an dapat berfungsi sebagai obat bagi manusia modern yang mengalami krisis psikologis (Rahardjo 2005: 31). Dari sini, tampak bagaimana Rahardjo memaknai fungsi sosial yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Selain fungsi di atas, dalam *Paradigma Al-Qur'an* Rahardjo menggagas beberapa hal lain yang berkaitan dengan fungsi sosial Al-Qur'an. Misalnya, ia mengusung manusia sebagai tema sentral al-Qur'an. Ia menekankan bahwa muatan Al-Qur'an baik ayat-ayat *kauniyyah* atau yang bermuatan sejarah diperuntukkan bagi manusia sebagai objek berpikir. Oleh

karenanya, manusia sebagai subjek perlu membacanya dengan pendekatan yang tepat -seperti sosial-historis- agar dapat mengaplikasikan petunjuk yang terkandung di dalamnya (Rahardjo 2005: 86-135).

Rahardjo juga mengusung cita-cita sosial dalam Al-Qur'an. Ia menjelaskan nilai-nilai sosial yang diajarkan oleh Al-Qur'an terutama dalam rangka pembentukan masyarakat ideal (Rahardjo 2005: 136-151). Bahkan, Rahardjo menekankan pentingnya mengikuti arahan Al-Qur'an untuk menciptakan revolusi sosial (Rahardjo 2005: 152-199). Gagasan-gagasan Rahardjo ini tidak terlepas dari konteks penulisan saat itu di mana terjadi ketimpangan sosial di era Orde Baru dan keberadaan dirinya sebagai ilmuwan dan praktisi sosial yang sedang menghadapi masalah sosial di masyarakat. Beberapa pandangan umumnya terhadap Al-Qur'an tersebut kemudian turut memengaruhi pandangannya terhadap tafsir.

Tafsir Perspektif M. Dawam Rahardjo

Sejauh penelusuran penulis, Rahardjo tidak pernah menjelaskan secara definitif apa yang ia sebut tafsir. Dalam beberapa tulisannya, ia hanya membahas perkembangan tafsir dan lebih banyak menyinggung fungsinya. Menurutnya, tafsir merupakan hasil upaya interaksi umat muslim dengan Al-Qur'an untuk menjawab persoalan kehidupan yang mereka hadapi baik di masa sekarang maupun masa depan (Rahardjo 1996: 2). Yang paling menonjol dari pandangannya adalah penafsiran dapat dilakukan oleh siapa saja asalkan menggunakan metodologi sehingga menghasilkan tafsir ilmiah (Rahardjo 1996: 24).

Setidaknya, ada tiga catatan terkait pandangan di atas. *Pertama*, Rahardjo berusaha melakukan penafsiran seilmiah mungkin. Mungkin ini dipengaruhi latar belakangnya sebagai ilmuwan sosial. Ia menegaskan, logika yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk universal yang berlaku di segala tempat dan zaman memungkinkan adanya perbedaan. *Kedua*, Rahardjo menganggap, sebagai alat komunikasi, bahasa Al-Qur'an berfungsi sama seperti bahasa pada umumnya. Kata-kata Al-Qur'an mengalami perkembangan sehingga bisa berubah-ubah artinya. *Ketiga*, Rahardjo menganggap kata sebagai simbol yang maknanya bersifat relatif mengikuti waktu dan tempat. Berdasarkan ketiga poin ini, tampaknya Rahardjo menjadikan bahasa sebagai alasan berkembangnya penafsiran (Rahardjo 2005: 81).

Pemahaman Rahardjo tentang bahasa Al-Qur'an sebagai bentuk komunikasi dan kata-katanya sebagai simbol di atas hampir menyerupai gagasan Mohammed Arkoun tentang penelitian Al-Qur'an. Melalui pembacaan semiotik, Arkoun menganggap Al-Qur'an adalah suatu

komunikasi yang meniscayakan adanya interaksi antara pengirim-penerima dan subjek-objek. Al-Qur'an memuat simbol-simbol yang memiliki makna mendalam yang dapat diungkap melalui kajian historis antropologis (Sunardi 2012: 85-138). Artinya, Rahardjo sebenarnya memasukkan unsur pembacaan semiotis dalam penafsiran Al-Qur'an yang melibatkan peran pembaca di dalamnya.

Sehubungan dengan di atas, Rahardjo memang mengusulkan tafsir berbasis pengalaman. Jika tidak memiliki pengalaman, penafsir bisa menggunakan teori yang merupakan hasil perasan dari banyak pengalaman manusia. Menurutnya, teori penting diperhatikan karena salah satu kendala dalam memahami Al-Qur'an adalah kesulitan menghubungkan apa yang dibaca dengan kerangka referensi yang dibentuk oleh pengalaman. Dengan kesadaran ini, Rahardjo memaklumi anjuran para ulama kepada pengkaji Al-Qur'an agar mempelajari *sabab an-nuzul* sebagai pengganti pengalaman sendiri untuk membantu memahami ayat. Namun, ia menekankan perlunya pengalaman pribadi -terutama yang luas dan komparatif- dalam melakukan pemahaman tersebut. Semakin banyak pengalaman hidup seseorang maka pemahamannya terhadap Al-Qur'an semakin dalam. Oleh karenanya, Rahardjo berasumsi pengalaman dapat diganti dengan teori yang merupakan himpunan (konsentrat) pengalaman yang sudah teruji secara ilmiah (Rahardjo 2005: 82).

Menanggapi penawaran tersebut, ada dua hal yang menjadi catatan penulis. *Pertama*, pengalaman mempengaruhi pemahaman seseorang terhadap Al-Qur'an. *Kedua*, penggunaan teori dapat mempermudah pemahaman Al-Qur'an. Sekilas keduanya terlihat berkaitan dan berkesinambungan. Pernyataan bahwa pengalaman diperlukan dalam pemahaman Al-Qur'an menjadi legitimasi penggunaan teori dalam melaksanakan pemahaman tersebut. Padahal, itu merupakan dua perkara yang berbeda. Yang pertama merupakan pengalaman individu sedangkan yang kedua berupa pengalaman kolektif.

Jika menilik pendapat Rahardjo bahwa penafsiran Al-Qur'an akan berubah dari waktu ke waktu karena kerangka referensi seseorang berkembang sejalan dengan perubahan masyarakat, sepertinya ia menjadikan kondisi masyarakat sebagai barometer penafsiran. Padahal, ia juga mengungkapkan bahwa perbedaan penafsiran disebabkan berbedanya kerangka referensi individu, termasuk dalam hal ini adalah perbedaan teori dan kerangka pengalaman terstruktur. Menurutnya, pembaca dapat menggunakan berbagai sudut pandang atau teori yang berbeda dalam memahami ayat Al-Qur'an yang sama. Dengan kata lain, ia tidak mempermasalahkan adanya ragam pembacaan dan pendekatan terhadap Al-Qur'an (Rahardjo 2005: 83).

Di sini, Rahardjo membedakan antara “perkembangan” dan “perbedaan” tafsir. Ia menjadikan masyarakat sebagai acuan perkembangan tafsir sedangkan dalam perbedaan tafsir ia mengacu pada faktor-faktor internal individu. Misalnya, dalam memahami ajaran Al-Qur’an tentang manusia, seorang sosiolog mungkin cenderung memperhatikan ayat-ayat yang terdapat term bermuatan sosiologis seperti *mustad’afūn*, seorang ahli biologi cenderung memahami manusia sebagai makhluk biologis sehingga membahas ayat tentang asal-usul manusia, dsb.. Penafsiran yang dilakukan oleh sosiolog dan biolog tersebut tidak terlepas dari perkembangan ilmu pengetahuan. Adapun perbedaan cara pandang mereka dikarenakan berbedanya sudut pandang yang mereka miliki (Rahardjo 2005: 83).

Terlepas dari perbedaan subjektif di atas, Rahardjo menegaskan penafsiran apapun tidak menjadi masalah selama mufassir menjaga keterbukaan hatinya terhadap kebenaran. Ia tidak terlalu mempersoalkan personalitas mufassir termasuk kriteria-kriteria khusus yang wajib dimiliki. Bahkan, ia seakan bersikap longgar dalam hal ini dengan mengatakan orang awam bahasa Arab dapat memahami Al-Qur’an dari terjemahan dan pentingnya keterbukaan hati untuk menerima kebenaran. Dalam pandangannya, semua orang bisa saja memahami Al-Qur’an selama mendapatkan petunjuk dan menggunakan akal dengan sebaik-baiknya. Sikap Rahardjo ini berbanding terbalik dengan para ulama yang umumnya sangat ketat dalam menerapkan kriteria-kriteria mufassir.

Sikap Rahardjo di atas tampaknya berkaitan dengan konteks sosial saat itu (era Orde Baru) di mana terjadi dikotomi keilmuan antara ilmu umum dan ilmu agama. Seorang ilmuwan seakan tidak diperkenankan untuk membicarakan agama begitu juga sebaliknya. Pada saat itu, beberapa masalah sosial terjadi. *Pertama*, para cendekiawan yang memiliki peluang dan kapabilitas keilmuan untuk ikut berpartisipasi dalam pengembangan pengkajian Al-Qur’an sering kali merasa tidak mampu sehingga tidak melakukan pengkajian tafsir. *Kedua*, orang-orang yang merasa tahu tentang tafsir atau pengantar ilmu tafsir selalu menyebarkan momok persyaratan tafsir yang berat dipenuhi sementara mereka sendiri tidak berusaha meningkatkan pengetahuan dan keterampilan dalam peralatan ilmu tafsir yang memudahkan masyarakat awam untuk mengakses Al-Qur’an. Selain itu, orang-orang yang merasa telah memenuhi prasyarat tafsir juga tidak melakukan banyak hal. Tafsir yang mereka sajikan tidak memuaskan baik karena tidak relevan atau kurang komunikatif. *Ketiga*, tidak adanya usaha untuk mengatasi masalah ilmu tafsir sehingga perkembangan ilmu tafsir tidak begitu signifikan. Sementara itu, minat terhadap ilmu tafsir pada saat itu, terutama di kalangan awam, sangat minim (Rahardjo 1996: 15).

Menghadapi situasi di atas, Rahardjo menyinggung kandungan surah Şad/38: 29. Ayat tersebut menyeru agar kaum yang berpikir melakukan pengkajian sesuai bidang keahlian masing-masing. Situasi yang sedang dihadapi Rahardjo saat itu mencerminkan kondisi cendekiawan muslim yang tidak melaksanakan amanat tersebut. Menurutny, kendala besar itu dapat diatasi dengan cara mencari jalan keluar yang memudahkan orang-orang mengakses Al-Qur'an dan bukan menghantui mereka dengan persyaratan ilmu tafsir yang berat (Rahardjo 1996: 16). Untuk alasan inilah, Rahardjo merumuskan metodologi tafsirnya dengan disesuaikan keilmuan yang dikuasainya.

2. Gagasan Pokok Penafsiran

Sebenarnya ada tiga gagasan pokok Rahardjo tentang penafsiran Al-Qur'an, yaitu: tafsir ensiklopedis, paradigma al-Fatihah, dan pendekatan sosio-historis. Namun, dalam uraian berikut penulis tidak menyertakan gagasan pokok kedua karena pada praktiknya tidak diterapkan olehnya. Selain itu, pembahasan paradigma al-Fatihah cukup panjang dan luas sehingga dapat menghilangkan fokus kajian.

Tafsir Ensiklopedis

Salah satu tawaran Rahardjo adalah tafsir berbentuk ensiklopedia. Ini membedakannya dengan tafsir tematik lainnya pada saat itu. Ensiklopedia Al-Qur'an yang dimaksud Rahardjo bukanlah sebuah tafsir Al-Qur'an melainkan sebuah karya awal untuk bahan penafsiran. Namun, karena pembahasannya memerlukan penjelasan, maka sebenarnya dapat dianggap sebagai tafsir, lebih tepatnya tafsir tematik meskipun tidak menyerupai *tafsir mawḍūʿī* seperti yang dicetuskan oleh al-Farmāwī (Rahardjo 1996: 33-34).

Pada konsep tafsir ensiklopedis Rahardjo, suatu istilah seperti *taqwā* dan *islām* tidak cukup dicarikan penjelasannya dalam Al-Qur'an. Untuk memahaminya dibutuhkan proses dan penghayatan yang terus-menerus seiring pengalaman hidup sehingga istilah tersebut mengalami perkembangan makna yang semakin meluas dan mendalam. Melalui proses pengkayaan makna itu, seseorang pada akhirnya akan senantiasa mendapatkan manfaat dalam perjalanan hidupnya. Oleh karenanya, memulai mengkaji Al-Qur'an dari istilah-istilah Al-Qur'an yang telah menjadi milik umum dan digunakan sebagai bahasa keseharian sangat membantu dalam memahami al-Qur'an (Rahardjo 1996: 19).

Pada praktiknya, Rahardjo mengkaji Al-Qur'an berdasarkan urutan *nuzūl* ayat. *Pertama*, memperhatikan ayat-ayat yang turun lebih awal. Misalnya, surah al-'Alaq/96: 1-5, kemudian surah al-Qalam/68, surah al-Muzzammil/73, surah al-Muddaṣṣir/74, surah al-Fātiḥah/1, dan seterusnya. Selanjutnya, mendeteksi istilah-istilah kunci pada ayat-ayat tersebut. Misalnya pada surah al-'Alaq/96: 1-5 terdapat kata kunci *iqra'*, *ism*, *rabb*, *khalaqa*, *insān*, *'alaq*, *akram*, *'allama*, dan *qalam*. Setiap istilah kunci tersebut dicari keterangan dan maksudnya pada ayat-ayat yang menyebut istilah sama atau turunannya pada ayat yang turun setelahnya sesuai urutan *nuzūl*. Dengan cara demikian, arti dan makna suatu istilah atau ayat diperoleh secara mendalam dengan pengertian dan persepsi lebih luas (Rahardjo 1996: 20).

Contohnya, kata *rabb* pada ayat pertama surat al-'Alaq dapat dicari perkembangan makna dan maksudnya dengan menelaah surah al-'Alaq/96: 1-3, surah al-Muzzammil/73: 8, 9, 19 dan 20, surah al-Muddaṣṣir/74: 3 dan 7, surah al-Insyirāḥ/94: 8, dst.. Dengan cara tersebut, diperoleh pengkayaan makna kata *rabb* sebagai Tuhan Pencipta; Yang Memelihara dan Dimuliakan; Yang Mendidik dan Mengajarkan ilmu kepada manusia; dan seterusnya (Rahardjo 1996: 21).

Berdasarkan uraian di atas, yang dimaksud dengan tafsir ensiklopedis berarti menelusuri istilah kunci dalam Al-Qur'an dan mencari penjelasannya melalui ayat-ayat yang menyebut istilah kunci atau turunannya. Di samping itu, Rahardjo menginginkan suatu tafsir yang merupakan hasil penafsiran Al-Qur'an dari berbagai perspektif keilmuan. Menurutnya, pada zaman modern ini para ahli ilmu pengetahuan yang menguasai betul suatu masalah dalam Al-Qur'an perlu ikut serta dalam pembuatan tafsir. Hal ini dikarenakan tafsir Al-Qur'an yang disusun oleh ahli bahasa atau ahli *'ulūm Al-Qur'ān* saja belum cukup (Rahardjo 1996: 34).

Beberapa gagasan di atas ternyata merupakan kritikan Rahardjo terhadap realitas tafsir di masyarakat. Menurutnya, banyak tafsir susunan ulama terkenal kurang relevan dengan masalah-masalah yang sedang dihadapi umat. Melalui gagasannya, ia berharap dapat membuka perspektif baru untuk lebih membudayakan Al-Qur'an ke masyarakat. Ia juga berharap agar ada lebih banyak sarjana atau ilmuwan turut berpartisipasi merefleksikan wahyu dan mengembangkan kajian Al-Qur'an sehingga dapat mengaplikasikan pemikiran dan pengetahuan mereka yang bersumber dari wahyu ilahi (Rahardjo 1996: 35).

Pendekatan Sosial-Historis

Secara metodologis, pendekatan sosial-historis merupakan metode analisis yang diterapkan Rahardjo. Berbeda dengan tafsir ensiklopedis dan paradigma al-Fātiḥah yang lebih berfungsi untuk pengumpulan dan pengolahan data, pendekatan sosial-historis digunakan untuk menganalisis lebih jauh maksud suatu ayat, terutama konsep yang dikandungnya.

Pendekatan sosial-historis di sini sebenarnya dapat dikatakan sebagai upaya Rahardjo mengontekstualisasi ayat. Pendekatan ini terinspirasi dari Abbas Dasuki, seorang kiai di Solo yang memiliki kelompok pengajian tafsir. Rahardjo tertarik pada cara pengajaran Dasuki yang tidak menerangkan tafsir Al-Qur'an secara runtut dari awal sampai akhir. Dasuki hanya menjelaskan beberapa surat dan ayat yang dianggap penting. Selain itu, ia selalu memulai penjelasannya dengan memberikan gambaran sejarah Rasulullah Saw sebagai dasar pemahaman ayat yang hendak dibahas (Rahardjo 2005: 24).

Dalam praktiknya, Dasuki mengonfrontasikan teks dengan konteks historis berdasarkan riwayat *sabab an-nuzūl* dan sumber-sumber lainnya. Rahardjo tidak menjelaskan sumber apa saja yang digunakan Dasuki. Ia menjelaskan bahwa pendekatan historis tersebut menyajikan pemaknaan ayat yang lebih luas dari *sabab an-nuzūl*. Menurutnya, dengan membaca sejarah Rasulullah Saw, sebab-sebab yang lebih luas akan terungkap dan berbeda dengan jika hanya menggunakan *sabab an-nuzūl* yang bersifat khusus. Ia berargumen bahwa suatu ayat diturunkan kepada Rasulullah Saw sebagai jawaban dan petunjuk bagi beliau dalam menghadapi masalah yang konkret (Rahardjo 2005: 25).

Selain Dasuki, Rahardjo juga merujuk pada beberapa buku seperti *Sejarah Hidup Muhammad (Hayāt Muḥammad)* karya Ḥusain Haikal dan *Prinsip-prinsip Utama dalam Memahami Al-Qur'an* karya Abū al-A'lā al-Maudūdī. Haikal dan al-Maudūdī mencantumkan banyak ayat terkait peristiwa sejarah tertentu. Menurutnya, dengan penyajian seperti itu, pembaca tidak hanya dihadapkan pada rentetan peristiwa, tetapi sekaligus kandungan tafsir berbagai ayat (Rahardjo 1996: 648, 2005: 25).

Di samping pengetahuan sejarah, Rahardjo juga menekankan pentingnya mempelajari historiografi sejarah Nabi Muhammad Saw, termasuk juga sejarah bangsa Arab, bangsa-bangsa Semit, serta peradaban dunia saat Al-Qur'an diturunkan. Ia merekomendasikan beberapa karya sebagai referensi tafsir yang baik dalam bidang ini. Misalnya, *Bangsa Arab sebelum Islam dan Aqidah Tauhid dalam Islam* dan *Bangsa-bangsa Purbakala dan Filsafat Lama* karya Mochtar Yahya, *Sejarah Geografi Qur'an* karya Sayid Muzaffaruddin Nadvi, *The Venture of Islam* karya Marshall G. S. Hodgson.

Selebihnya, Rahardjo juga menekankan pentingnya mempelajari referensi sejarah yang bercorak antropologis dan menjelaskan perkembangan agama di dunia. Menurutnya, referensi sejarah semacam itu akan sangat membantu para pengkaji Al-Qur'an untuk memahami dasar-dasar ajaran Islam berdasarkan konteks historis-antropologis (Rahardjo 2005: 25-26).

Selain historis-antropologis, Rahardjo juga sering menyebut dan menggunakan pendekatan sejarah dari perspektif sosiologi. Pendekatan ini digunakan untuk memahami situasi sosial tokoh-tokoh yang disebut dalam Al-Qur'an. Contohnya ketika memahami surah al-Fātiḥah/1: 6-7, Rahardjo menganalisisnya dengan kategori-kategori sosiologis. Menurutnya, jalan lurus yang dimaksud ayat 6 adalah jalan yang ditempuh oleh golongan yang telah dikaruniai nikmat dan bukan yang mendapat murka dan yang tersesat. Golongan yang diberi nikmat (*an'amta 'alaihim*) adalah para nabi dan orang-orang saleh yang namanya disebut dalam al-Qur'an seperti Luqmān, 'Imrān, dan Maryām. Sementara itu, golongan yang mendapat murka adalah tokoh-tokoh seperti Abū Lahab, Namrūd, Hāman, Qārūn, atau Fir'aun. Adapun golongan yang tersesat adalah golongan yang berlebih-lebihan dalam agama secara tidak benar seperti sebagian ahli kitab. Dengan perspektif sosiologis, ayat-ayat yang menyebut tokoh-tokoh tersebut dapat menjelaskan seperti apa jalan yang mereka tempuh sehingga mereka mendapat nikmat atau murka Allah (Rahardjo 1996: 651-652).

Berdasarkan keterangan di atas, Rahardjo sama sekali tidak menolak ilmu *asbāb an-nuzūl*. Hanya saja, menurutnya ilmu tersebut masih perlu disempurnakan dengan pendekatan historis. Ia beralasan meskipun dengan mengetahui *sabab an-nuzūl* suatu ayat dapat diletakkan dalam konteksnya, tetapi hal itu akan menyebabkan penyempitan arti karena maksud suatu ayat dan interpretasinya dibatasi peristiwanya. Untuk mengatasi masalah tersebut, Rahardjo mengutip pendapat Muhammad 'Abduh bahwa Al-Qur'an harus dipahami makna universal dan khususnya (Rahardjo 1996: 649, 2005: 158).

Rahardjo kemudian memberikan contoh istilah *qaryah* yang berarti "kota" pada surah al-Baqarah/2: 58. Kata itu tidak mesti ditafsirkan dengan kota tertentu secara pasti. Langkah terbaik dalam memahaminya ialah dengan menggali konsep yang dimaksud berdasarkan pendekatan historis. Rahardjo menyebutkan bahwa *sabab an-nuzūl* masih diperlukan dalam pendekatan ini, tetapi maknanya bersifat mikro. Sementara yang diinginkan Rahardjo adalah meletakkan istilah itu dalam kerangka historis sehingga pemaknaan mikro berkembang menjadi konsep makro. Misalnya, kata *al-ummah* akan memiliki arti yang berbeda jika dilihat dari pembagian ayat-ayat *Makkīyah* dan *Madaniyyah* (Rahardjo 1996: 650, 2005: 159).

Pendekatan historis yang ditawarkan oleh Rahardjo dapat diperbandingkan dengan kaidah *'āmm* dan *khāṣṣ*. Secara umum juga dapat ditinjau dari kaidah *asbāb an-nuzūl*, *al-'ibrah bi 'umūm al-laḥz lā bi khuṣūṣ al-sabab*. Sejauh penelusuran penulis, Rahardjo memang tidak pernah membahas kaidah-kaidah tersebut. Namun, tawaran pendekatan historis Rahardjo bukan berarti tidak dapat digunakan. Tawaran itu mungkin dapat melengkapi kaidah-kaidah tersebut. Hal ini dikarenakan fokus keduanya berbeda. Jika pada kaidah *sabab an-nuzūl* yang dijadikan acuan adalah kajian bahasa, maka pendekatan historis merupakan pengaplikasian lanjutan dari hasil kajian bahasa itu. Di sinilah peran ilmu sejarah dalam memahami ayat. Sebagaimana yang diungkapkan Rahardjo, kajian sejarah dalam memahami ayat akan memperkaya pemaknaan karena melihat suatu permasalahan dari konteks makro.



Gambar 2. Perbandingan Penggunaan *Sabab an-nuzūl* dan Pendekatan Historis

Tawaran pembacaan ayat sesuai urutan *nuzūl* -sebagaimana telah disinggung- dapat dilihat sebagai upaya awal Rahardjo melakukan pendekatan historis. Dalam beberapa tulisannya, ia sering menyinggung karya Montgomery Watt *Muhammad: Prophet and Statesman* atau karya Moenawar Cholil *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Saw*, terutama karya al-Maudūdī *Prinsip-prinsip Utama dalam Memahami Al-Qur'an*. Ia juga menyinggung beberapa tokoh orientalis seperti Theodor Noldeke dan Richard Bell yang melakukan penelitian urutan surat Al-Qur'an. Rahardjo mengapresiasi karya mereka yang mencoba meletakkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai penjelas sejarah Nabi Saw. Menurutnya, mengkaji ayat-ayat melalui urutan kronologis turunnya berdasarkan sejarah Nabi akan memberikan pemahaman kontekstual (Rahardjo 2005: 154-157).

Sebagai contoh pendekatan sosial-historis ini, Rahardjo menguraikan tafsir *maghḍūb* pada surah al-Fātiḥah/1: 7. Berdasarkan keterangan hadis riwayat at-Tirmizī, disebutkan bahwa orang-orang yang terkena murka adalah kaum Yahudi dan orang-orang yang tersesat adalah kaum Nasrani. Menurut Rahardjo, istilah tersebut perlu dijelaskan dengan sejarah. Ia lalu mencoba mengaitkan istilah *maghḍūb* dengan surah al-Baqarah/2: 61 dan 90,

surah Āli ‘Imrān/3: 111, dan surah al-Mā‘idah/5: 60. Setelah itu, perlu ditelaah sejarah kaum Yahudi sehingga mendapat murka Allah seperti merusak perjanjian dengan Allah dan berbuat kerusakan di bumi. Selanjutnya, yang paling penting adalah menyelidiki pola perbuatan yang menyebabkan murka tersebut dengan asumsi bahwa kemurkaan Allah bisa saja menimpa pada siapa saja sedangkan kaum Yahudi hanya sebagai ilustrasi (Rahardjo 1996: 29).

Dengan proses pemahaman melalui pendekatan sosial-historis, kontekstualisasi pesan kandungan ayat ke masa sekarang akan tercapai. Di sini, penulis melihat gagasan Rahardjo tidak jauh berbeda atau mungkin dipengaruhi oleh teori *double movement* Fazlur Rahman (1985: 5-8). Keduanya sama-sama melakukan pembacaan ke masa penurunan al-Qur’an untuk memahami konteks ayat kemudian mencari pesan intinya untuk dibawa ke masa sekarang agar dapat diaplikasikan sesuai konteks kekinian.

3. Dua Gerakan Pembacaan dan Proses Penafsiran

Berdasarkan hasil pengamatan penulis, ada dua gerakan yang Rahardjo lakukan dalam menafsirkan Al-Qur’an di *Ensiklopedi Al-Qur’an*. Dua gerakan tersebut berkaitan erat dengan aktivitas membaca, memahami, dan menafsirkan yang melibatkan dua komponen utama, yakni pembaca dan teks. Jika dijabarkan, maka yang harus ada pada setiap komponen adalah pembaca memiliki pengalaman empiris sedangkan teks memiliki konteks sosio-historisnya. Dengan kata lain, ketika pembaca berhadapan dengan teks, masing-masing memiliki entitas berbeda. Peniadaan entitas salah satu di antaranya atau bahkan dua-duanya akan menghasilkan penafsiran yang gagal.



Gambar 3. Komponen Pembaca-Teks

Dua gerakan yang penulis maksud adalah pembacaan yang dilakukan pembaca terhadap realitas dan teks. Gerakan pertama berupa pembacaan pembaca terhadap realitas. Pembacaan ini mengandaikan seorang pembaca mampu mengenali pengalaman empiris yang dialaminya atau

mengetahui dan memahami teori-teori yang dipelajarinya. Gerakan kedua adalah pembacaan pembaca terhadap teks. Pembacaan yang kedua ini mengandaikan seorang pembaca mampu memahami teks sesuai konteks sosial-historisnya. Dua model pembacaan ini menempatkan masing-masing objek relevan dengan dirinya. Pembacaan realitas menyebabkan pembaca sadar akan realitas kekiniannya sedangkan pembacaan teks menyebabkan pembaca memahami realitas yang melingkupi teks.

1. Gerakan Pertama



2. Gerakan Kedua



Gambar 4. Dua Gerakan Pembacaan

Selanjutnya, untuk menghasilkan penafsiran yang relevan, maka dibutuhkan proses pembacaan lanjutan yang mengkonfrontasikan antara realitas pembaca dan realitas teks. Di sinilah gagasan tiga titik tolak tafsir tematik tawaran Rahardjo mendapatkan relevansinya. Rahardjo menawarkan tiga titik tolak tafsir tematik, yaitu konsep ilmu-ilmu sosial dan budaya, istilah-istilah Al-Qur'an, dan istilah-istilah keilmuan Islam klasik (Rahardjo 1996: 5-7). Berdasarkan tiga macam titik tolak tersebut, penulis menyimpulkan adanya dua proses penafsiran, yaitu dari realitas ke teks dan dari teks ke realitas.

Proses penafsiran dari realitas ke teks mengandaikan suatu pembacaan yang berangkat dari realitas kemudian dirujuk pada Al-Qur'an seperti yang ditunjukkan oleh Hanafi dan as-Şadr. Menurut penulis, titik tolak yang berasal dari konsep ilmu-ilmu sosial dan budaya dan istilah-istilah keilmuan Islam klasik termasuk dalam kategori ini. Berbeda dengan titik tolak yang berasal dari istilah-istilah Al-Qur'an yang sekilas lebih condong pada proses penafsiran dari teks ke realitas seperti yang ditunjukkan oleh al-Farmawī. Penafsiran dari teks ke realitas mengandaikan suatu pembacaan tekstual yang kemudian diterapkan pada realitas. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada gambar di bawah ini.



Gambar 5. Proses Penafsiran Realitas-Teks

Penafsiran yang berawal dari realitas ke teks dimulai dengan pembacaan realitas. Setelah itu, masalah yang didapatkan dari realitas itu dihadapkan pada teks. Dalam memahami teks, pengkaji melakukan pembacaan terhadap konteks sosial-historis teks. Hasilnya kemudian didialogkan dengan realitas pembaca. Hal ini berbeda dengan penafsiran yang berawal dari teks baru ke realitas seperti pada gambar berikut.



Gambar 6. Proses Penafsiran Teks-Realitas

Pada gambar di atas, terlihat bagaimana proses penafsiran dimulai dari teks Al-Qur'an kemudian dipahami konteks sosial-historisnya. Setelah itu, baru konteks tersebut didialogkan dengan realitas. Dibandingkan dengan proses penafsiran yang pertama, proses kedua ini tampak terputus dari realitas pembaca sejak awal sehingga memungkinkan tidak adanya relevansi dengan pembaca.

Berdasarkan pengamatan penulis, penafsiran yang dilakukan Rahardjo merupakan gabungan kedua proses tersebut. Pada beberapa tema penafsiran Rahardjo lebih condong berangkat dari realitas menuju teks meskipun ia sendiri mengaku menggunakan titik tolak dari istilah-istilah Al-Qur'an. Hal ini dibuktikan dengan kuatnya latar belakang penafsiran (realitas) yang memengaruhi proses hingga hasil penafsiran. Dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an*, proses ini dipraktikkan oleh Rahardjo dengan memberikan wacana tema yang sedang dikaji. Misalnya, tema *ʿIm* dimulai dengan memaparkan wacana keilmuan yang berkembang saat itu berikut dengan problematika yang dihadapi (Rahardjo 1996: 527). Begitu pula tema-tema lain seperti *ʿAdl* dan *Zālim* yang dimulai dengan pengenalan konteks penggunaan kata “adil” dan “zalim” oleh masyarakat Indonesia (Rahardjo 1996: 566 & 391).

Sementara itu, pada beberapa tema juga tampak bagaimana Rahardjo lebih menggunakan teks Al-Qur'an sebagai titik tolak penafsiran. Namun, ia berhasil mendialogkan konteks ayat tersebut dengan realitas kekinian. Menurut penulis, hal itu disebabkan pribadinya yang sangat akrab dengan realitas sosial. Misalnya pada pembahasan tema *Nabi* (Rahardjo 1996: 297), *Ibrāhīm* (Rahardjo 1996: 85), dan *Hanīf* (Rahardjo 1996: 61). Pada tiga tema tersebut, sekilas tampak Rahardjo berangkat dari istilah-istilah Al-Qur'an. Namun, bila ditelisik lebih jauh ternyata istilah tersebut masih berkaitan dengan realitas yang melingkupi Rahardjo sebagai pembaca teks. Jadi, meskipun ia melakukan penafsiran dengan menggunakan proses teks-realitas, aspek realitasnya lebih menonjol dibanding aspek tekstualnya. Di sini, Rahardjo sebagai subjek menempati posisi sentral dalam penafsiran.

Jika dicermati secara saksama, cara penafsiran Rahardjo tersebut mengingatkan penulis pada praktik pembacaan hermeneutika Hans-Georg Gadamer (1900-2002). Berdasarkan hermeneutika Gadamer, dalam pembacaan teks terjadi peleburan dua horizon, yaitu horizon pembaca dan horizon teks. Peleburan tersebut melahirkan penafsiran yang universal sehingga makna teks dapat diterapkan pada masa kini¹ (Hardiman 2020: 180-197). Hanya saja, Rahardjo tidak pernah menyebut tokoh-tokoh atau metode hermeneutika yang digunakannya dalam penafsiran. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, mungkin lebih tepat menggambarkan langkah penafsiran Rahardjo sebagai berikut:



Gambar 7. Proses Penafsiran M. Dawam Rahardjo

Demikianlah pembacaan hermeneutis yang digagas dan dipraktikkan oleh Rahardjo. Gagasan itu tampaknya dipengaruhi latar belakang

¹ Pembacaan ala Gadamer ditentang oleh Fazlur Rahman karena dianggap pembacaan yang subjektif. Jika Gadamer berpendapat bahwa pemahaman terhadap sejarah pasti dipengaruhi oleh pra-anggapan subjek pembaca, sebaliknya Rahman mengusung pemahaman objektif dengan anggapan bahwa subjek pembaca mampu mendapatkan makna asli dari sejarah (Rahman 1985: 10-11). Inilah kiranya yang menjadikan penafsiran Rahardjo berbeda dengan Rahman meskipun ia banyak dipengaruhi oleh pemikirannya.

kiprahnya sebagai peneliti sekaligus aktivis sosial. Oleh sebab itu, pembacaan Al-Qur'an yang digagasnya tidak terlepas dari tujuan menjawab masalah sosial yang terjadi di masyarakat. Bila dibandingkan dengan gagasan metode tafsir *mauḍūʿī* tokoh lainnya, tampak gagasan Rahardjo menyerupai gagasan Rahman dalam hal tematisasi dan kontekstualisasi ayat ke masa kini serta Hanafi dan as-Şadr dalam gerak penafsiran yang lebih mengutamakan realitas. Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa metode tafsir tematik Rahardjo menjadikan realitas sosial sebagai titik tolak penafsirannya.

Kesimpulan

Penelitian ini menemukan bahwa M. Dawam Rahardjo menawarkan pembacaan Al-Qur'an yang fungsional dengan lebih mengandalkan pengalaman manusia dan orientasi sosial sebagai basis penafsiran. Pembacaan tersebut kemudian diejawantahkan dalam tulisan berbentuk ensiklopedis dengan pendekatan sosial-historis yang lebih menekankan pemaknaan realitas pembaca sebagai tujuan akhir dari proses penafsiran. Oleh karenanya, penafsirannya tidak terlepas dari isu-isu sosial yang dihadapinya. Penemuan ini setidaknya menunjukkan tiga hal: pertama, bahwa penafsiran Rahardjo sejak awal diarahkan untuk merespons isu sosial yang sedang berlangsung pada masanya; kedua, pemikiran Rahardjo bisa dikatakan progresif pada masanya karena berupaya memecahkan masalah sosial dengan mengintegrasikan metode tafsir tematik dengan pendekatan ilmu sosial yang dikuasainya; ketiga, pembacaan hermeneutisnya terhadap Al-Qur'an memungkinkan penafsirannya relevan dengan permasalahan yang ada di masyarakat. Hal ini tidak terlepas dari arah penafsirannya yang cenderung berangkat dari realitas pembaca tanpa menafikan konteks Al-Qur'an dan upaya mendialogkan antara keduanya untuk menghasilkan pemahaman yang relevan dengan kekinian pembaca. Beberapa poin ini kiranya menjadikan gagasan tafsir tematik-sosial Rahardjo sebagai salah satu tawaran alternatif penafsiran Al-Qur'an yang layak diperhitungkan.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nasr Hamid. 2001. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: LKiS.
- Affani, Syukron. 2019. *Tafsir Al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Kencana.
- Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī, and Muḥammad Aḥmad Yūsuf Al-Qāsim. 1982. *Al-Tafsīr Al-Mauḍū'ī Li Al-Qur'ān Al-Karīm*. 1st ed.
- Aisyah. 2013. "Signifikansi Tafsir Maudhu'i Dalam Perkembangan Penafsiran Al-Qur'an." *Tafsire* 1(1): 23–35.
- Akbar, Faris Maulana. 2021. *Tafsir Tematik-Sosial: Studi Atas Ensiklopedi Al-Qur'an Dan Paradigma Al-Qur'an Karya M. Dawam Rahardjo*. Serang: A-Empat.
- Anggoro, Taufan. 2019. "Tafsir Alquran Kontemporer: Kajian Atas Tafsir Tematik-Kontekstual Ziauddin Sardar." *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 3(2): 199–220.
- Asa, Syu'bah. 2000. *Dalam Cahaya Al-Qur'an: Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Faiz, Fahrudin. 2005. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Al-Farmāwī, 'Abd al-Ḥayy. 1977. *Al-Bidāyah Fī Al-Tafsīr Al-Mauḍū'ī*. 2nd ed. al-Qāhirah.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy. 1994. *Metode Tafsir Mawdu'iy: Sebuah Pengantar*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Febriani, Nur Arfiyah. 2019. "Metode Tematik Multidisipliner: Aplikasi Pada Tafsir Ekologi Berwawasan Gender." *Mashdar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 1(2): 1–32.
- Federspiel, Howard M. 1996. *Kajian Al-Qur'an Di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*. 1st ed. Bandung: Mizan.
- Feener, R. Michael. 1998. "Notes Towards The History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia." *Studia Islamika* 5(3): 47–76.
- Gusman, Islah. 2013. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS.
- Hardiman, F. Budi. 2020. *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida*. 8th ed. Yogyakarta: PT Kanisius.
- HS, Muhammad Alwi, and Teti Fatimah. 2020. "Tren Pemikiran Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Antara Perkembangan Dan Pergeseran." *Hermeneutik* 14(1): 129–40.
- Junaedi, Didi. 2016. "Mengenal Lebih Dekat Metode Tafsir Maudhu'i." *Diya al-Afkar* 4(1): 19–35.
- Kaltsum, Lilik Ummi. 2011. "Studi Kritis Atas Metode Tafsir Tematis Al-Qur'an." *Islamica* 5(2): 354–66.
- Kuswaya, Adang. 2011. *Metode Tafsir Kontemporer: Model Pendekatan Hermeneutika Sosio-Tematik Dalam Tafsir Al-Qur'an Hassan Hanafi*. Salatiga: STAIN Salatiga Press.
- Makhfud. 2016. "Urgensi Tafsir Maudhu'i (Kajian Metodologis)." *Tribakti* 27(1): 13–

24.

- Mujahidin, Anwar. 2018. "The Dialectic of Qur'an and Science: Epistemological Analysis of Thematic Qur'an Interpretation Literature in the Field of Social Sciences of Humanities." *Esenia* 19(2): 209–27.
- Munifah, Ulfa. 2017. "Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci (Telaah Terhadap Kesenambungan Kata-Kata Kunci Dalam Ensiklopedi Al-Qur'an Karya Dawam Rahardjo)." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Muslimin, Muslimin. 2019. "Kontribusi Tafsir Maudhu'i Dalam Memahami Al-Quran." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 30(1): 75–84.
- Mustaqim, Abdul. 2008. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . 2012. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. 3rd ed. Yogyakarta: LKiS.
- Nawawi, Abd. Muid. 2016. "Hermeneutika Tafsir Mauḍū'ī." *Suhuf* 9(1): 1–14.
- Rahardjo, M. Dawam. 1996. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. 1st ed. Jakarta: Paramadina.
- . 1999. *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah, Dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia.
- . 2005. *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir & Kritik Sosial*. Jakarta: PSAP Muhammadiyah.
- Rahman, Fazlur. 1985. *Islam Dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*. 1st ed. ed. Ammar Haryono. Bandung: Penerbit Pustaka.
- . 1994. *Major Themes of The Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Al-Şadr, Muḥammad Bāqir. 2013. *Al-Madrasah Al-Qur'āniyyah*. Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Saeed, Abdullah, ed. 2005. *Approaches to The Qur'an in Contemporary Indonesia*. New York: Oxford University Press.
- Sari, Maula. 2020. "Pemikiran Kontemporer Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia (Analisis Terhadap Ensiklopedi Al-Qur'an Karya Muhammad Dawam Rahardjo)." In *Tafsir Al-Qur'an Di Nusantara*, Yogyakarta: Asosiasi Ilmu ALembaga Ladang Kata, 251–70.
- Shihab, M. Quraish. 2009. "Tafsir, Ta'wil, Dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru Dalam Pemahaman Al-Qur'an." *Suhuf* 2(1): 1–10.
- Solehudin, Yayan Mulyana, and Andi Nurlela. "Tiga Varian Metode Tematik (Mawḍū'ī) Dalam Menafsirkan Al-Qur'an." <http://digilib.uinsgd.ac.id/id/eprint/30669>.
- Sunardi, St. 2012. "Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun." In *Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*, ed. Johan Henrik Meuleman. Yogyakarta: LKiS, 85–138.
- Sunarto. 2019. "Dinamika Tafsir Sosial Indonesia." *Mumtaz* 3(1): 83–95.
- Syafrudin, U. 2017. *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*. 2nd ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Taufik, Ahmad. 2019. "Argumen Metode Tafsir Mawdu'i (Geneologi, Signifikansi, Dan Sistematisasi Penafsiran)." *At-Tibyan: Jurnal Ilmu AlQur'an dan Tafsir* 2(1): 74–89.

- Uun Yusufa. 2015. "Kerangka Paradigmatis Metode Tafsir Tematik Akademik: Kasus Disertasi UIN Yogyakarta Dan Jakarta." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 4(2): 191–214.
- Wiyono, M. 2019. *Paradigma Penafsiran Dari Realitas Menuju Teks: Studi Aplikatif Manhaj Tawhidi Baqir Sadr*. Sidoarjo: Genta Group Production.
- Yardho, Moh. 2019. "Rekonstruksi Tafsir Maudhu'i: Asumsi, Paradigma, Dan Implementasi." *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 6(1): 44–63. <http://ejournal.stainpamekasan.ac.id/index.php/islamuna/article/view/2274>.