

Kerangka Paradigmatis Metode Tafsir Tematik Akademik: Kasus Disertasi UIN Yogyakarta dan Jakarta

Uun Yusufa¹

Abstract

This article discusses the construction of the academic thematic interpretation of the Qur'ān as seen in some PhD dissertations at State Islamic Higher Education in Indonesia, especially the paradigmatic framework used in the dissertations. The paradigmatic framework is the assumption and the proposition which is designed as an interpreter's (the author of dissertation) point of view towards the Qur'ān, which will direct him or her in the activity of interpretation.

Having studied eight Ph.D. dissertations, this article finds six paradigmatic frameworks used to design the method of thematic interpretation, they are: the Qur'ān as hudan (guidance); the thematic unity of the Qur'ān; the historicity of the Qur'ān; the literariness and the textuality of the Qur'ān; the Qur'ān as the object of qualitative study; the correlation between the kawaniyyah verses and the qawliyyah verses.

Abstrak

Tulisan ini membahas konstruksi tafsir tematik akademik dalam disertasi PTAIN, khususnya kerangka paradigmatis yang digunakan. Kerangka paradigmatis merupakan asumsi dan proposisi yang disusun sebagai cara pandang penafsir (penulis disertasi tafsir tematik) terhadap al-Qur'ān sehingga mendorong dan mengarahkan dalam melakukan penafsiran.

Dari delapan disertasi yang diteliti, ditemukan enam kerangka paradigmatis yang digunakan dalam menyusun metode tafsir tematik, yakni: al-Qur'ān sebagai *hudan* (petunjuk); kesatuan tema al-Qur'ān; historisitas al-Qur'ān; kesastraan dan tekstualitas al-Qur'ān; al-Qur'ān sebagai subjek penelitian kualitatif; dan korelasi "Ayat" *Kawaniyyah*-Ayat *Qawliyyah*.

Keywords: *Tafsir mauḍū'ī*, penafsiran tematik akademik, *hudan*, *waḥdah mauḍū'iyah*

¹ Dosen STAIN Jember. E-mail: uunusufa@gmail.com

Pendahuluan

Metode tafsir tematik (*mawḍūʿī*) banyak diminati oleh para mufasir kontemporer. Di antara alasannya adalah kebutuhan terhadap suatu metode penafsiran yang lebih praktis untuk memecahkan berbagai persoalan dan menangkap kesatuan tema dalam al-Qurʿān walaupun terdiri dari atas berbagai ayat yang bunyi dan maknanya berbeda. Oleh karena itu, mereka lebih membutuhkan metode *mawḍūʿī*, bukan *tahlīlī*, untuk sampai pada tema-tema al-Qurʿān tersebut.²

Kecenderungan dalam penggunaan metode tematik tersebut juga tampak mewarnai kajian al-Qurʿān (*Qurʿānic studies*) di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) di Indonesia. Karya tafsir al-Qurʿān yang dihasilkan dari kegiatan akademik itu bisa disebut dengan tafsir akademik.

Karya tafsir tersebut banyak ditemukan di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam rentang tahun 1989-2011,³ Pascasarjana kedua lembaga ini telah menghasilkan puluhan disertasi tafsir tematik melalui para mahasiswanya. Dalam catatan penulis, 54 buah disertasi telah ditulis oleh mahasiswa/mahasiswi program S3 Pascasarjana IAIN/UIN Jakarta, dan sebanyak 16 buah disertasi telah ditulis oleh mahasiswa/mahasiswi S3 Pascasarjana IAIN/UIN Yogyakarta. Dengan demikian, disertasi tafsir tematik dari kedua universitas ini dapat dianggap sebagai representasi dari kajian tafsir al-Qurʿān di Indonesia yang lahir dari ruang-ruang akademik.

Menurut Federspiel, hasil kajian al-Qurʿān yang kontribusinya sejajar dengan karya-karya intelektual muslim adalah karya-karya yang ditulis oleh para mahasiswa sebagai salah satu persyaratan untuk mencapai gelar akademik tertentu yang ditulis di bawah bimbingan para intelektual Muslim. Keberadaan karya yang ditulis oleh para mahasiswa tersebut mengangkat kontribusi kaum intelektual Muslim.⁴ Di sini dapat dilihat signifikansi karya-karya tafsir tematik akademik dalam percepatan kajian al-Qurʿān di Indonesia.

Munculnya penafsiran terhadap al-Qurʿān tidak terlepas dari berbagai metodologi yang digunakan. Penelitian terhadap metodologinya sendiri juga dipandang penting. Hal itu mengingat tuntutan agar al-Qurʿān dapat membumi

² Abd al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawduʿi dan Cara Penerapannya*, terj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 49.

³ Rentang tahun ini adalah berdasarkan tahun lulus/ujian promosi terbuka mahasiswa/mahasiswi yang bersangkutan. Dicatat berdasarkan hasil penelusuran di perpustakaan Pascasarjana UIN Yogyakarta dan UIN Jakarta.

⁴ Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qurʿan di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab* (Bandung: Mizan, 1996), 275-276.

dan tidak mengawang-awang,⁵ fokus pada tema-tema yang menyentuh persoalan manusia, serta penggunaan pendekatan ilmu-ilmu sosial-humaniora dan sains—seiring dengan perubahan IAIN menjadi UIN yang dilakukan oleh beberapa PTAIN yang meniscayakan perubahan paradigma keilmuan di dalamnya. Tuntutan (teoretis) tersebut harus terlihat di dalam ranah praktisnya dalam tafsir akademik, dan untuk mengujinya diperlukan suatu studi.

Sebagai ujung tombak dan model percontohan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia,⁶ PTAIN dituntut melakukan kajian yang bersifat komprehensif dan interdisipliner. Di antara kajian tersebut, studi al-Qur'an di Indonesia telah merambah ke berbagai persoalan, namun dari sisi metodologi atau pendekatannya seringkali dinilai cenderung berada dalam wilayah normatif dan doktriner. Pendekatan baru dengan melibatkan ilmu-ilmu sosial-humaniora dan sains masih sedikit digunakan. Kegelisahan tersebut perlu dilihat secara teliti dalam karya-karya tafsir akademik yang dihasilkan dari PTAIN.

Secara spesifik, dapat dikatakan bahwa metode tafsir tematik mempunyai beberapa kerangka paradigmatis,⁷ di mana metode tafsir ini disusun atas sebagian di antaranya atau mungkin keseluruhannya. Amal dan Panggabean menyebutnya sebagai prinsip penafsiran,⁸ sementara Hendar Riyadi menyebutnya dengan asumsi-asumsi.⁹

⁵ Al-Farmawi, *Metode*, 49.

⁶ Tim Penyusun, *Pedoman Akademik Program Pascasarjana IAIN Jakarta Tahun Akademik 2000/2001* (Jakarta: PPs IAIN Jakarta, 2000), 2.

⁷ Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, paradigma antara lain berarti model dalam teori ilmu pengetahuan, atau kerangka berpikir, sedangkan paradigmatis berarti berkaitan dengan paradigma. Menurut Thomas Kuhn, istilah *paradigm* ialah apa yang dimiliki bersama oleh anggota-anggota suatu masyarakat sains, dan, sebaliknya, masyarakat sains terdiri atas orang-orang yang memiliki suatu paradigma bersama. Masyarakat sains bisa berbuat demikian karena mereka sama-sama memiliki dua karakteristik yang esensial, yakni pencapaian mereka cukup baru (belum pernah ada sebelumnya), dan pencapaian tersebut cukup terbuka (dapat kembali untuk dipecahkan). Masing-masing kelompok menggunakan paradigmanya sendiri untuk argumentasi dalam membela paradigma itu. Tim, *KBBI*, 1019. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 171 dan 93.

⁸ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1990), 34 (cetakan pertama: September 1989). Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean menyimpulkan setidaknya terdapat delapan prinsip tafsir kontekstual, yaitu: 1) menetapkan bahwa al-Qur'an adalah kitab petunjuk (hudan) bagi manusia; 2) pesan-pesan al-Qur'an bersifat universal; 3) al-Qur'an diwahyukan dalam situasi kesejarahan yang konkret, respons Tuhan terhadap situasi Arab ketika ia diturunkan; 4) dalam kaitannya dengan ayat-ayat *muhkam*, *mutashābih*, *nāsikh-mansūkh*, perlu pemahaman terhadap konteks sastra al-Qur'an, yaitu yang berkaitan dengan tema atau istilah tertentu yang digunakan di dalam al-Qur'an; 5) pemahaman terhadap konteks kesejarahan dan konteks sastra sangat

Rujukan yang paling umum untuk metode tematik tersebut adalah teoretisasi dari 'Abd al-Hayy al-Farmawi yang didukung oleh M. Quraish Shihab, Nashruddin Baidan dan lainnya. Sementara, pendekatan ini secara prosedural tidak menyebutkan penggunaan bantuan ilmu-ilmu sosial-humaniora dan sains untuk menganalisis ayat-ayat yang diteliti, sebab yang ditekankan adalah analisis tema dengan ayat-ayat yang relevan. Pertanyaan "bagaimanakah penafsir memandang al-Qur'ān yang mengonstruksi metode tafsir tematik akademik ini?" perlu diutarakan dalam kegelisahan akademik ini. Dengan kata lain, asumsi dan proposisi apa saja yang digunakan penafsir tematik akademik dalam memandang al-Qur'ān? Untuk mengujinya, di antara objek yang dapat dijadikan sarana *cross-check* adalah disertasi-disertasi¹⁰ tafsir akademik yang ditulis untuk menyelesaikan tugas akhir pada jenjang pendidikan tertinggi (S3) di PTAIN, dengan kasus disertasi di UIN Yogyakarta dan UIN Jakarta.¹¹

penting dalam rangka menafsirkan al-Qur'ān selaras dengan pandangan dunianya sendiri; 6) perlu memahami tujuan al-Qur'ān melalui kajian terhadap konteks kesejarahan dan konteks sastra; 7) kajian terhadap konteks kesejarahan dan konteks sastra di atas hendaknya diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan manusia kontemporer; dan 8) tujuan-tujuan moral al-Qur'ān hendaknya dijadikan pedoman dalam menyelesaikan problem sosial yang muncul di masyarakat.

⁹ Riyadi, Hendar, *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 255.

¹⁰ Yang dimaksud dengan disertasi dalam penelitian ini adalah karya tulis ilmiah yang disusun untuk memenuhi persyaratan memperoleh gelar doktor (S3) pada program pascasarjana. Pemilihan disertasi sebagai fokus penelitian ini didasarkan bahwa jenjang S3 merupakan jenjang tertinggi dalam pendidikan formal, sehingga secara metodologis telah dapat dianggap berada pada "puncak-puncak akademik." Perlu dicatat, pemilihan disertasi sebagai objek tidak menafikan adanya tafsir akademik yang dituangkan dalam bentuk tesis (S2) maupun skripsi (S1), namun semata-mata untuk kepentingan pembatasan objek penelitian.

¹¹ Untuk mendapatkan kajian mendalam, maka penulis membatasi objek penelitian pada delapan karya tafsir tematik akademik, yang berasal dari disertasi pada Pascasarjana UIN Yogyakarta dan UIN Jakarta. Pemilihan disertasi tafsir tematik tersebut memperhatikan beberapa pertimbangan, yakni: periode guru dan murid; periode IAIN dan UIN; kategori Farmawian dan non-Farmawian; modifikasi metode tematik dan pendekatannya; dan ragam tema. Dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, kajian ini akan difokuskan pada disertasi tafsir tematik berjudul "Konsep Manusia sebagai Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'ān"; "Rasul dan Sejarah: Tafsir al-Qur'an tentang Peran Rasul-rasul sebagai Agen Perubahan"; "Konsepsi Etika Sosial dalam al-Qur'an"; "Konsep Ketuhanan di dalam al-Qur'an: Tafsir Semiotik Tematik terhadap Nama-nama Tuhan." Sedangkan dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, kajian ini akan difokuskan pada disertasi tafsir tematik berjudul "Konsep Kufur dalam al-Qur'an (Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik)"; "Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an"; "Emosi Manusia dalam al-Qur'an: Telaah Melalui Pendekatan Psikologi"; dan "Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Qur'an."

Kerangka Paradigmatik Metode Tematik Disertasi UIN Yogyakarta dan Jakarta Al-Qur'ān sebagai *hudan* (petunjuk)

Prinsip *hudan li al-nās* merupakan pesan yang oleh ayat al-Qur'ān (Qs. 2: 185; Qs. 3: 3-4, 138) serta ayat-ayat lain yang semisal. Berstatus sebagai *hudan li al-nās*, al-Qur'ān merupakan bimbingan kepada manusia dalam hidup dan kehidupan mereka, sebagai sumber makna dan nilai mereka. Dalam istilah Amal dan Panggabean, al-Qur'ān merupakan dokumen untuk manusia.¹²

Sebagai kandungan dari al-Qur'ān, prinsip ini merupakan pendorong umat Islam untuk selalu mempelajari, menggali dan mengamalkan petunjuk-petunjuk yang diperoleh dan diisyaratkan dari al-Qur'ān. Pada masa modern, semangat mempelajari al-Qur'ān sebagai kitab hidayah diusung secara sistematis dan dipelopori oleh Muḥammad 'Abduh, dilanjutkan oleh murid dan pengikutnya. Mengingat prinsip ini secara eksplisit terdapat dalam al-Qur'ān, prinsip ini dapat diterima sebagai paradigma penafsiran secara umum sejak periode klasik yang pada gilirannya menjadi paradigma tafsir tematik. Prinsip ini tidak membakukan suatu bentuk atau metode tafsir tertentu, tetapi membebaskan, sepanjang berusaha mengungkap petunjuk al-Qur'ān dalam kehidupan manusia. Menurut Amin Abdullah, ada sesuatu hal yang hilang dari misi al-Qur'ān sebagai *hudan li al-nās* tersebut jika bentuk dan metode tafsir klasik yang sudah ada itu dijadikan pedoman "baku" untuk melihat dan memecahkan persoalan global manusia.¹³ Dengan demikian, prinsip ini mendorong manusia untuk menggali petunjuk al-Qur'ān untuk memecahkan problem yang dihadapi sesuai dengan perkembangan pengetahuan manusia itu sendiri.

Ungkapan petunjuk untuk "manusia," hemat penulis, membuka peluang bagi setiap manusia, muslim ataupun non-muslim, untuk menggali petunjuk al-Qur'ān dalam menyelesaikan problem manusia. Implikasinya, al-Qur'ān terbuka untuk ditafsirkan, sekurang-kurangnya, dibaca oleh siapa pun yang mampu menangkap petunjuk al-Qur'ān bagi seluruh umat manusia.

Oleh karena al-Qur'ān adalah hidayah yang ditujukan kepada seluruh manusia, pesan yang dikandungnya berlaku selamanya hingga manusia punah. Konsep keabadian di sini bermakna bahwa eksistensi al-Qur'ān berlangsung terus-menerus sebagai sumber Islam. Menurut Abduh, seperti dikutip oleh Syafrudin, al-Qur'ān merupakan sumber asasi Islam sebagai agama universal, yang sesuai dengan kepentingan setiap masyarakat, zaman, dan berbagai

¹² Amal dan Panggabean, *Tafsir*, 34.

¹³ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 41.

peradaban, di mana pun dan kapan pun, sehingga ia tetap memberi petunjuk pada mereka dalam menghadapi berbagai persoalan hidup.¹⁴ Proyek penafsiran maupun pengembangan studi Islam berupaya membuktikan kebenaran bahwa Islam adalah *ṣālih li kulli zamān wa makān*.¹⁵

Dari UIN Yogyakarta, disertasi Musa Asy'arie disusun dengan kerangka al-Qur'ān sebagai hidayah ini. Pernyataan al-Qur'ān sebagai pedoman hidup berulang kali disebut.¹⁶ Ia juga menjelaskan posisi al-Qur'ān dalam kerangka petunjuk tersebut bukanlah bersifat operasional. Ia menulis:

“Jawaban-jawaban al-Qur'ān terhadap persoalan di atas, terutama yang berkaitan dengan soal kemasyarakatan dan kebudayaan, tidak bersifat operasional. Operasional dalam arti memberikan petunjuk pelaksanaan yang detail dan praktis. Hal ini kiranya dapat dimengerti karena al-Qur'ān sebagai pedoman hidup bagi manusia sepanjang zaman, tentunya memberikan peluang bagi perubahan-perubahan yang senantiasa terjadi dalam kehidupan ini.”¹⁷

Dalam landasan teori yang digunakan, ia menyebutkan bahwa penyelidikan tentang manusia ini akan dilacak pada pandangan Tuhan sebagai Sang Pencipta. Pengetahuan yang sempurna tentang ciptaan adalah datang dari Penciptanya, bukan dari ciptaan-Nya. Pandangan Tuhan itu akan dimengerti melalui penyelidikan tentang firman-firman-Nya yang termaktub dalam kitab suci al-Qur'ān al-Karim.¹⁸ Menurutnya, al-Qur'ān sebagai firman Tuhan adalah penjelmaan visi Tuhan dan karenanya bersifat mutlak, sedangkan kesimpulan yang ditarik melalui perenungan (tafsir) terhadap ayat-ayat al-Qur'ān bukanlah al-Qur'ān dan karenanya tidak mutlak.¹⁹ Di sini, Asy'arie menyadari dan menyebarkan kesadaran bahwa tidak ada penafsiran yang mutlak atau absolut kebenarannya.

Dalam kerangka *hudan* ini, Munzir Hitami dalam disertasinya menulis, “Al-Qur'ān diyakini oleh umat Islam sebagai kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw untuk dijadikan pedoman hidup yang antara lain

¹⁴ U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 4.

¹⁵ A. Qadri Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman* (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2003), 27.

¹⁶ Musa Asy'arie, “Konsep Manusia sebagai Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an,” Disertasi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1990, 12.

¹⁷ Asy'arie, “Konsep Manusia,” 11.

¹⁸ Asy'arie, “Konsep Manusia,” 15.

¹⁹ Asy'arie, “Konsep Manusia,” 11.

berbicara mengenai Allah, alam, serta manusia sendiri”.²⁰ Ia juga menambahkan asumsi dasar bahwa al-Qur’ān mempunyai pandangan tertentu tentang setiap subjek yang dibawakannya, termasuk apa yang berlaku pada alam dan manusia.²¹ Oleh karenanya, studi dalam disertasinya berupaya untuk menemukan suatu penjelasan tentang perubahan yang terjadi dalam sejarah yang diungkapkan atau diisyaratkan oleh al-Qur’ān.²²

Dalam kerangka al-Qur’ān sebagai hidayah ini,²³ Nurul Fuadi menyebutkan bahwa ia diharapkan dapat memberikan bimbingan kepada manusia dalam kehidupannya, sebagai sumber yang mempunyai makna dan nilai bagi umat yang mempercayainya. Al-Qur’ān harus dipahami dan diamalkan secara total, baik pada bidang yang berkaitan dengan *ḥabl min Allāh* (hubungan manusia dengan Allah) maupun dengan *ḥabl min al-nās* (hubungan manusia dengan manusia).²⁴

Kerangka paradigmatis al-Qur’ān sebagai *hudan* juga menonjol dalam disertasi Ahmad Qonit. Kalimat pertama dalam Bab I dalam disertasinya menyatakan bahwa al-Qur’ān adalah pedoman hidup bagi umat manusia, dan pernyataan ini juga diulang beberapa kali di tempat lain.²⁵ Menurutnya, secara semiotik, dalam realitas susunan al-Qur’ān terkandung makna tertentu yang merupakan bagian integral dari totalitas makna al-Qur’ān sebagai petunjuk bagi manusia.²⁶

Sementara itu, dari UIN Jakarta, Harifuddin Cawidu dalam disertasinya juga memiliki cara pandang sendiri terhadap al-Qur’ān sebagai *hudan* (petunjuk).²⁷ Ia mengakui bahwa al-Qur’ān tidak selalu tersusun secara sistematis, tetapi ketidaksistematikan al-Qur’ān tersebut tidak mengurangi nilainya. Menurutnya, di sanalah letak keunikan sekaligus keistimewaannya.²⁸

²⁰ Munzir Hitami, “Rasul dan Sejarah: Tafsir al-Qur’an tentang Peran Rasul-Rasul sebagai Agen Perubahan,” Disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998, 24.

²¹ Hitami, “Rasul dan Sejarah.”

²² Hitami, “Rasul dan Sejarah,” 27.

²³ Nurul Fuadi, “Konsep Etika Sosial dalam al-Qur’an,” Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009, 6, 7, 15, dan 133.

²⁴ Fuadi, “Konsep Etika Sosial,” 7, 133

²⁵ Ahmad Qonit AD, “Konsep Ketuhanan di dalam al-Qur’an Tafsir Semiotik Tematik terhadap Nama-Nama Tuhan,” Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010, 1, 5, 372 dan 377.

²⁶ Qonit AD, “Konsep Ketuhanan.” 5.

²⁷ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufi dalam al-Qur’an Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 3-4. Buku ini pada mulanya adalah disertasi di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1989.

²⁸ Cawidu, *Konsep Kufi*, 5.

Dalam kasus ini terdapat pernyataan ambigu²⁹ ketika ia memandang al-Qur'an yang tidak selalu sistematis justru menjadi keunikan dan keistimewaannya. Pada dasarnya, ungkapan ini hendak menguatkan posisi al-Qur'an sebagai kitab petunjuk semata, bukan seperti buku-buku biasa yang sistematis dalam ukuran sekarang. Cara pandang ini kemudian membawanya untuk menyelesaikan permasalahan teologis yang berkembang di antara aliran kalam dalam sejarah pemikiran Islam. Penyelesaian masalah tersebut diyakini dapat ditemukan dalam al-Qur'an.

Asumsi paradigmatik al-Qur'an sebagai *hudan* dalam disertasi karya Abdul Muin Salim dapat ditelusuri melalui pendefinisannya terhadap istilah al-Qur'an.³⁰ Menurutnya, al-Qur'an adalah firman Allah swt yang diwahyukan dengan perantaraan malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad saw sebagai peringatan, tuntunan dan hukum bagi umat manusia.³¹ Jelas sekali bahwa Salim memandang al-Qur'an tidak saja sebagai *hudan*, tetapi juga peringatan dan hukum bagi manusia. Oleh karenanya, ia berusaha merumuskan konsepsi kekuasaan politik dengan menggunakan konsep-konsep yang dapat dipahami dari ungkapan-ungkapan al-Qur'an sesuai dengan metodologi yang ditetapkan.³²

Proposisi al-Qur'an sebagai kitab hidayah juga disebut berulang oleh Darwis Hude dalam disertasinya.³³ Bagi Hude, sebagai kitab hidayah, al-Qur'an memuat persoalan-persoalan manusia dan kemanusiaan secara sempurna, termasuk tentang asal-usul kejadian manusia, perkembangan, dan karakteristiknya. Kebenaran absolut yang dikandungnya kemudian dielaborasi

²⁹ Kritik terhadap pernyataan-pernyataan yang ambigu dalam tafsir tematik akademik pernah dilontarkan oleh Ahmad Baso dalam pengantarnya atas karya Ali Nurdin yang terbit dalam bentuk buku *Qur'anic Society*. Buku ini mulanya adalah disertasi di UIN Jakarta.

³⁰ Konsepsi berasal dari bahasa Inggris *conception* yang berarti pembentukan ide atau rencana, dan ide atau rencana yang terbentuk dalam pikiran. Secara terminologis, konsepsi berarti pengertian yang berkenaan dengan objek yang abstrak atau universal. Di dalamnya tidak terkandung pengertian dari objek-objek yang konkret atau khusus. Selengkapnya lihat Abdul Mu'in Salim, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 17. Buku ini awalnya adalah disertasi di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1989.

³¹ Untuk definisi ini, Salim merujuk pada Qs. al-Najm/53: 4-5; al-Qalam/68: 51-52; al-A'raf/7: 203; dan al-Ra'd/13: 37. Bandingkan dengan terminologi "al-Qur'an" dalam '*ulūm al-Qur'ān*'.

³² Salim, *Fiqh Siyasah*.

³³ M. Darwis Hude, "Emosi Manusia dalam Al-Qur'an Telaah Melalui Pendekatan Psikologi," Disertasi UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004, 22, 101, dan 331.

oleh penemuan-penemuan ilmiah berdasarkan realitas.³⁴ Petunjuk al-Qur'ān ini termasuk bagaimana manusia dapat mengendalikan emosinya.³⁵

Sementara itu, dalam disertasi Nur Arfiyah Febriani, ungkapan al-Qur'ān sebagai petunjuk atau memberikan petunjuk tertentu beberapa kali disebut,³⁶ meskipun tidak menjadi diktum yang ditonjolkan. Menurutnya, al-Qur'ān memberikan petunjuk manusia untuk menyeimbangkan antara karakter feminin (sifat *jamāliyyah*) dan maskulin (sifat *jalāliyyah*) sehingga menjadi individu yang sempurna (sifat *kamāliyyah*).³⁷

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa kerangka paradigmatis al-Qur'ān sebagai kitab hidayah digunakan dalam seluruh disertasi yang diteliti, baik dari UIN Yogyakarta maupun UIN Jakarta. Hal ini memperlihatkan bahwa pandangan ini telah mendorong para penafsir untuk melakukan upaya menyingkap petunjuk al-Qur'ān melalui ayat-ayat di dalamnya, sesuai dengan tema masing-masing.

Kesatuan Tema al-Qur'ān

Paradigma ini memandang seluruh ayat-ayat al-Qur'ān yang tersebar dalam surat-surat yang berbeda sebagai kesatuan dalam isi dan temanya (*al-wahdah al-maudū'iyah*). Sebagai sebuah kesatuan, seluruh ayat berhubungan dengan yang lain, dan makna suatu bagian (ayat ataupun term) dijelaskan oleh bagian yang lain.

Penafsiran ayat al-Qur'ān dengan ayat yang lain, seperti dilakukan oleh Nabi, sahabat, tabi'in, dan generasi berikutnya, menunjukkan prinsip kesatuan isi dan tema al-Qur'ān. Al-Qur'ān sendiri juga menegaskan bahwa di dalamnya tidak ada yang bertentangan antara satu bagian dengan yang lain, sehingga dimungkinkan bagian al-Qur'ān menjelaskan bagian yang lainnya (*al-Qur'ān yufassiru ba'duhū ba'dan*).³⁸ Apabila seorang mufasir membahas satu persoalan, ia dapat mengaitkan bagian permulaannya dengan bagian akhirnya, memahami bagian berikutnya melalui bagian sebelumnya.³⁹

³⁴ Hude, "Emosi Manusia," 101-102.

³⁵ Hude, "Emosi Manusia," 331.

³⁶ Nur Arfiyah Febriani, "Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Qur'an," Disertasi UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2011, 169, 259, dan 263.

³⁷ Febriani, "Ekologi Berwawasan Gender," 169.

³⁸ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), 140-141.

³⁹ Amīn al-Khulī dalam Amin al-Khulī dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: Adab Press, 2004), 60. Buku terjemahan ini terdiri dari dua bagian: *Manāhij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* karya al-Khulī (bagian tafsir), dan artikel Abū Zayd pada majalah *al-*

Implikasi susunan al-Qur'ān tidak disusun menurut tema dan persoalan adalah bahwa segala sesuatu dari persoalan tersebut dapat dibicarakan dalam bab atau pasal tersendiri yang menyatukan apa saja yang muncul berkaitan dengan tema atau persoalan tertentu.⁴⁰ Menurut Amīn al-Khūfī, lebih tepat apabila al-Qur'ān ditafsirkan tema per tema, bukan menafsirkannya menurut urutan-urutannya dalam mushaf al-Qur'ān, surat per surat atau bagian per bagian.⁴¹

Dengan menggunakan prinsip tersebut, mufasir dapat menghubungkan antara suatu ayat dengan yang lain untuk mendapatkan pesan yang utuh dalam tema yang sama. Sebaliknya, menolak atau mengabaikan prinsip ini berarti menutup kemungkinan penafsiran berdasarkan ayat-ayat yang tersebar dalam al-Qur'ān karena mengasumsikan perbedaan tema atau term yang tidak saling berhubungan.

Paradigma ini berimplikasi pada dua model keterhubungan (*munāsabah*), yakni hubungan dalam term dan tema; dan hubungan dalam tata urutannya. Model yang pertama mementingkan keterkaitan antar ayat dengan term dan tema yang sama, betapa pun tempatnya tersebar di seluruh al-Qur'ān. Sedangkan model kedua, memperhatikan keterhubungan antar ayat dalam sistematika mushafnya, atau urutan kronologisnya. Seluruh model tersebut memiliki muara pada pengertian yang utuh terhadap tema atau isi al-Qur'ān, meskipun menggunakan bentuk dan metode tafsir yang berbeda.

Sebagai karya tafsir dengan metode tematik, pada dasarnya karya-karya tafsir tematik dalam disertasi tersebut dapat dinilai menggunakan prinsip kesatuan tema (*al-wahdah al-maudū'iyah*) dalam al-Qur'ān, karena, pada praktiknya, para penafsir melakukan pembacaan terhadap beberapa ayat yang tersebar dalam seluruh al-Qur'ān. Ayat-ayat tersebut bukanlah satu *maqr'a* (penggalan bacaan teks), dan tidak berurutan dalam sistematika mushaf maupun kronologi turunnya, namun dibaca secara simultan berdasarkan kesamaan term dan tema tertentu. Hasilnya, para penafsir mengkaji hubungan-hubungan logis (*munāsabah*) antar bagian ayat yang dihimpun.

Nahj edisi 56 tahun 1999 halaman 72-101. Lihat "Pengantar Penerjemah" dalam *Metode Tafsir Sastra*, xi.

⁴⁰ Amin al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, 59.

⁴¹ Amin al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, 63. Menurut al-Khuli, urutan al-Qur'ān sama sekali tidak memperhatikan persoalan kronologi mana yang lebih dahulu muncul dan mana belakangan. Bagian-bagian *makkī* menyela-nyelai bagian *madani*-nya dan melingkupinya; begitu pula sebaliknya. Amin al-Khuli dan Nasr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, 61-62.

Dalam kajiannya, Ahmad Qonit menyatakan bahwa di dalam susunan al-Qur'an yang *tawqīfi* (sesuai ketetapan Tuhan) terkandung makna tertentu yang merupakan bagian integral dari totalitas makna al-Qur'an yang menjadi petunjuk bagi manusia.⁴² Totalitas makna di sini merupakan sebutan lain bagi prinsip kesatuan tema, sehingga suatu tema dengan beragam ayat dapat diteliti korelasinya untuk membangun konsep-konsep *qur'ānī*.

Selain itu, Nur Arfiyah Febriani dalam disertasinya dengan lugas menyebutkan penggunaan prinsip ini.⁴³ Ketika meminjam pisau analisis dari Riffat Hassan, maka Febriani melibatkan asumsi paradigmatis bahwa kandungan al-Qur'an merupakan satu jalinan yang utuh, dikolaborasi dengan asumsi bahwa al-Qur'an sangat adil memposisikan laki-laki dan perempuan.⁴⁴

Disertasi yang lain, selain kedua disertasi di atas, sudah barang tentu dibangun dengan kerangka paradigmatis keutuhan tema al-Qur'an. Indikasinya, ayat-ayat yang memiliki unsur term dan tema yang relevan dapat dibaca sebagai suatu pesan atau makna yang dikandung al-Qur'an. Namun demikian, kerangka tersebut tidak selalu tampak tersurat atau tersirat dari proposisi yang dibangun, tetapi disimpulkan dari praksis penafsirannya.⁴⁵ Dari komparasi disertasi UIN Yogyakarta dan UIN Jakarta, tidak ditemukan perbedaan yang signifikan dalam penggunaan kerangka paradigmatis kesatuan tema al-Qur'an ini, namun terdapat persamaan dalam mengkolaborasi prinsip ini dengan paradigma lain.

Historisitas al-Qur'an

Kesadaran atas historisitas al-Qur'an pada dasarnya adalah milik para mufasir sejak masa klasik. Indikasinya adalah munculnya kajian *'ulūm al-Qur'ān* terkait dengan waktu, tempat dan peristiwa di sekitar turunnya wahyu, seperti ilmu *makkī-madani* dan *asbāb al-nuzūl*. Penafsiran dengan menggunakan kajian tersebut memandang bahwa al-Qur'an memiliki sisi kesejarahan dalam hubungannya dengan masyarakat pada waktu dan lokasi turunnya, sehingga harus dipahami sesuai dengan konteks di luar ayat.

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd menjelaskan bahwa historisitas adalah sebuah kenyataan bahwa manusia adalah makhluk historis yang melakukan segala aktivitasnya dalam bingkai sejarah, dan juga terdapat campur tangan Tuhan untuk mengirimkan utusan dan menurunkan teks keagamaan. Kenyataan itu

⁴²Qonit, "Konsep," 5.

⁴³Febriani, "Ekologi," 22.

⁴⁴Febriani, "Ekologi," 24-25.

⁴⁵ Penafsir tematik lain pada umumnya tidak mengelaborasi prinsip ini. Kesimpulan penggunaan prinsip kesatuan tema ini diindikasikan dari pencarian konsep dari keseluruhan bagian al-Qur'an yang saling menafsirkan.

tidak dapat dilepaskan atau dipisahkan dari hukum sejarah.⁴⁶ Dengan kata lain, al-Qur'ān diwahyukan dalam situasi kesejarahan yang konkret, respons Tuhan terhadap situasi Arab ketika ia diturunkan. Implikasinya adalah pentingnya memahami situasi kesejarahan saat al-Qur'ān diturunkan. Fazlur Rahman ketika merintis metodologi tafsirnya telah menekankan pentingnya memahami kondisi-kondisi aktual masyarakat Arab ketika al-Qur'ān diturunkan dalam rangka menafsirkan pernyataan-pernyataan legal dan sosio-ekonominya.⁴⁷

Dengan kerangka historisitas al-Qur'ān ini, Munzir Hitami yang melakukan studi semiotik meletakkan analisisnya dalam kerangka segi tiga komunikasi: al-Qur'ān sebagai teks, manusia sebagai si alamat (*addressee*), dan konteks budaya.⁴⁸ Namun, kecenderungannya terhadap tekstualitas al-Qur'ān lebih dominan daripada historisitasnya.

Ahmad Qonit dengan analisis semiotiknya berupaya pula menggunakan kerangka historisitas al-Qur'ān. Ia menyatakan, “Di antara unsur konteks dari nama-nama Tuhan di dalam al-Qur'ān adalah dimensi waktu di mana suatu ayat yang mengandung suatu nama diturunkan.”⁴⁹ Implikasinya, ia membedakan dimensi waktu ayat berdasarkan konsep *makkiyyah-madaniyyah* dalam *'ulūm al-Qur'ān*.

Nurul Fuadi menggunakan kerangka historisitas al-Qur'ān dengan mengutip pendapat dari Fazlur Rahman. Fuadi menyatakan bahwa al-Qur'ān merespons situasi masyarakat yang penuh dengan berbagai problem sosial, mulai praktik politeisme, eksploitasi orang miskin, penyalahgunaan di dalam perdagangan, dan lain-lain.⁵⁰ Aplikasinya, informasi situasi Mekkah dan Madinah saat al-Qur'ān turun, termasuk *asbāb al-nuzūl*, digunakan dalam penafsiran. Sementara itu, kerangka historisitas al-Qur'ān dalam disertasi Musa Asy'arie tidak dielaborasi secara signifikan dalam pernyataan-pernyataan khusus, pun praksis penafsirannya.

Dari disertasi UIN Jakarta, kerangka historisitas al-Qur'ān tampak mewarnai disertasi Harifuddin Cawidu. Secara umum dapat digambarkan bahwa kerangka tersebut diindikasikan ketika ia menjelaskan al-Qur'ān berdasarkan kondisi sosio-historis atau konteks masyarakat Mekkah dan Madinah pada saat al-Qur'ān turun.⁵¹ Misalnya, ia menjelaskan bahwa Qs. al-An'am/6: 33

⁴⁶ Seperti dikutip Mahir Al-Munajjad, dalam *Membongkar Ideologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Burhanudin Dzikri (Yogyakarta: elSAQ Press, 2008), 52.

⁴⁷ Seperti dikutip Syafrudin, dalam *Paradigma*, 44.

⁴⁸ Hitami, “Rasul,” 39.

⁴⁹ Qonit, “Konsep,” 69.

⁵⁰ Fuadi, “Konsepsi,” 8.

⁵¹ Lihat Cawidu, *Konsepsi*, 122, 125, 129 dan 130.

menyangkut *juhūd* (pengingkaran) kaum musyrik Arab di Makkah terhadap ayat-ayat al-Qurʾān. Meskipun mereka tahu kebenarannya, mereka tetap ingkar karena didorong oleh keangkuhan, rasa superioritas, takut kehilangan harta dan kehormatan, dan lain-lain.⁵² Selain itu, banyaknya penggunaan *asbāb al-nuzūl* juga membuktikan pandangan historisitas dalam disertasi Cawidu ini. Misalnya, Qs. al-Māʾidah/5: 87 ia deskripsikan berdasarkan sebab turunnya ayat yang dikutip dari al-Naysābūrī dan al-Suyūṭī.⁵³

Disertasi Abdul Muin Salim menunjukkan kerangka paradigmatis ini seperti tercermin dalam penggunaan *asbāb al-nuzūl*,⁵⁴ meskipun di antaranya lebih memegang keumuman lafal daripada sebab turunnya ayat.⁵⁵ Selain *asbāb al-nuzūl*, pandangan ini juga ditunjukkan dengan deskripsi latar belakang kehidupan masyarakat Makkah dan Madinah.⁵⁶ Namun, yang hendak dikedepankan oleh Salim dengan pandangan historisitas al-Qurʾān ini adalah tinjauan kronologis ayat-ayat yang berkaitan dengan tema.⁵⁷ Sementara dalam disertasi Darwis Hude, ia menyebutkan bahwa *asbāb al-nuzūl* sebagai alat analisisnya,⁵⁸ tetapi tidak ditemukan pernyataan khusus yang mengungkapkan pandangan historisitas al-Qurʾān.

Prinsipnya, kerangka historisitas al-Qurʾān diterima sebagai kerangka paradigmatis dalam tafsir tematik akademik secara umum, bagi penafsir UIN Yogyakarta maupun UIN Jakarta, meskipun tidak ditunjukkan dalam proposisi atau pernyataan khusus. Dengan kata lain, tidak ada problem atau penolakan kerangka ini menjadi bagian dari cara pandang terhadap al-Qurʾān yang berimplikasi pada penafsiran.

Kesusastraan dan Tekstualitas al-Qurʾān

Prinsip ini memandang al-Qurʾān sebagai kitab sastra Arab terbesar (*kitāb al-ʿarabiyyah al-akbar*), seperti tesis Amīn al-Khūfī, sehingga

⁵² Cawidu, *Konsep*, 42.

⁵³ Cawidu, *Konsep*, 77-78. Meskipun menyebutkan sebab turun ayat yang menggambarkan *setting* peristiwa sebelum turunnya wahyu, Cawidu tampak memegang kaidah “*al-ʿibrah bi ʿumūm al-lafz lā bi khusūṣ al-sabab*” seperti ketika ia menulis komentar atas Qs. al-Tawbah/9: 75-78: “Di lihat dari sebab turunnya, ayat ini, sebenarnya, ditujukan kepada Thaʿlabat bin Hatib al-Ansari (*sic.*). Akan tetapi, secara umum, ayat ini tertuju kepada semua orang-orang munafik sebagai celaan terhadap sifat mereka yang begitu mudah ingkar janji.” Cawidu, *Konsep*, 130.

⁵⁴ Misalnya lihat Salim, *Konsepsi*, 189-190.

⁵⁵ Salim, *Konsepsi*, 136.

⁵⁶ Salim, *Konsepsi*, 190-191.

⁵⁷ Salim, *Konsepsi*, 220.

⁵⁸ Hude, “Emosi,” 19 .

memperlakukannya sebagai teks,⁵⁹ mengikuti kaidah-kaidah dalam penelitian teks-sastra. Menurut al-Khulī, kajian kesastraan terhadap al-Qurʾān ini merupakan kewajiban pertama yang harus dilakukan oleh para peneliti, sekalipun mereka tidak harus menjadikannya sebagai sumber petunjuk, atau memanfaatkan apa yang dikandung dan dimuatnya, juga sekalipun hati mereka tidak memiliki akidah apa pun yang terkandung di dalam buku ini, atau jiwanya memeluk keyakinan yang berbeda dari keyakinan yang dipeluk kaum muslimin yang menganggap buku tersebut sebagai kitab suci mereka. Hal itu karena al-Qurʾān merupakan buku seni (sastra) Arab yang suci, meskipun seseorang memandangnya sebagai demikian dalam agama ataupun tidak.⁶⁰

Di sini, al-Qurʾān dipandang sebagai teks yang bersifat otonom dan transenden. Terkait dengan tekstualitas al-Qurʾān ini, Ḥasan Ḥanafī merumuskan kaidah di antaranya bahwa dalam penafsiran teks al-Qurʾān tidak perlu dipertanyakan asal-usul maupun sifatnya karena tafsir tidak terkait dengan masalah kejadian teks melainkan berkait dengan isi. Selain itu, al-Qurʾān sebagai teks tidak dibedakan dari teks-teks kebahasaan lainnya. Penafsiran terhadap al-Qurʾān tidak dibangun atas asumsi bahwa al-Qurʾān adalah teks sakral dengan segala keistimewaannya.⁶¹ Lebih ekstrem lagi, penafsiran juga tidak mengenal penilaian normatif benar atau salah, sebab perbedaan pendekatan penafsiran merupakan perbedaan pendekatan terhadap terhadap teks sebagai bias perbedaan kepentingan.⁶²

Dalam disertasi Musa Asyʿarie, pernyataan yang menunjukkan kerangka tekstualitas al-Qurʾān tidak disebutkan secara tersurat, tetapi tersirat dalam pernyataannya berikut ini: "... al-Qurʾān diharapkan dapat memberikan jawabannya secara menyeluruh, dengan jalan memberikan kesempatan kepada al-Qurʾān berbicara..."⁶³ Selain itu, ia juga membedakan antara al-

⁵⁹ Setiawan, *Al-Qurʾan*, 3 dan 52-53.

⁶⁰ Al-Khuli dalam al-Khuli dan Abu Zayd, *Metode*, 57. Lebih lanjut al-Khuli menjelaskan:

Tidak menjadi persoalan apakah setelah itu orang Arab tersebut beragama Kristen atau Pagan, apakah dia penganut naturalistik, ateis, atau ia muslim yang salih. Dengan kearabannya ia akan mengenali kedudukan buku ini dalam bahasa Arab, posisinya dalam bahasa, tanpa harus didasarkan sedikitpun pada keimanan akan sifat keagamaan dari kitab tersebut, atau pembenaran tertentu terhadap akidah dalam kitab tersebut. al-Khuli dan Abu Zayd, *Metode*, 56.

⁶¹ M. Mansur, "Metodologi Tafsir 'Realis' (Telaah Kritis terhadap Pemikiran Ḥassān Ḥanafī)" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, ed., *Studi Al-Qurʾan Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 103-104.

⁶² M. Mansur, "Metodologi," 104.

⁶³ Asyʿarie, "Konsep," 10 dan 15.

Qur'ān dan kesimpulan penafsir, di mana yang pertama adalah penjelmaan visi Tuhan dan bersifat mutlak, sedangkan yang kedua bukanlah al-Qur'ān dan tidak mutlak.⁶⁴ Pernyataan ini menunjukkan pandangan tentang transendensi al-Qur'ān. Implikasinya yang tampak dalam disertasi Asy'arie adalah dominasi ayat-ayat al-Qur'ān sendiri sebagai sumber tafsir, atau penafsiran *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*.

Deskripsi Hitami terhadap konsep teks mengindikasikan kecenderungannya pada pandangan tekstualitas al-Qur'ān. Ia menulis, “Jika seseorang ingin mengetahui makna ayat-ayat al-Qur'ān, ia tidak akan mendapatkannya pada teks, tetapi ada dalam pikiran seorang mufasirnya.”⁶⁵ Dari pernyataan di atas dapat disimpulkan pandangannya bahwa al-Qur'ān merupakan teks yang bersifat transenden,⁶⁶ dan untuk mengetahui maknanya harus diperoleh melalui pikiran atau subjektivitas mufasir/pembacanya.

Nurul Fuadi menggunakan kerangka tekstualitas al-Qur'ān secara berkelindan dengan kerangka kesatuan tema. Ia menyebutkan bahwa setelah mencermati kandungan ayat-ayat al-Qur'ān, ia menemukan beberapa ayat yang berkaitan dengan tingkah laku moral dalam hubungan sosial, dan berikutnya ayat-ayat tersebut menjadi acuan dalam mengkaji hal-hal yang berhubungan dengan konsep etika sosial.⁶⁷ Dalam kerangka ini pula, ia melakukan kajian kebahasaan, termasuk penghitungan bilangan term tertentu.⁶⁸

Begitu pula analisis semiotik yang dilakukan Ahmad Qonit dalam disertasinya menunjukkan kecenderungan pada kerangka paradigmatis tekstualitas. Ia menyatakan, “Analisis semiotik terhadap nama-nama Tuhan di dalam al-Qur'ān, pada dasarnya merupakan upaya mengungkapkan nama-nama Tuhan tersebut dalam kapasitasnya sebagai tanda dalam konteks realitas teks al-Qur'ān.”⁶⁹ Dengan demikian, al-Qur'ān dipandang sebagai teks yang memiliki konteksnya. Namun, konteks tersebut adalah konteks internal atau

⁶⁴ Asy'arie, “Konsep,” 16.

⁶⁵ Hitami, “Rasul,” 30. Pandangan ini ia sebut sebagai subjektivisme tekstual, yakni menganggap bahwa teks dari suatu karya tulis atau sastra hanya dapat ada dan dioperasikan dalam subjektivitas pembacanya.

⁶⁶ Hitami, “Rasul,” 39.

⁶⁷ Fuadi, “Konsep,” 24.

⁶⁸ Misalnya lihat Fuadi, “Konsep,” 148 dan 195.

⁶⁹ Qonit, “Konsep,” 67. Meskipun dalam langkah penelitiannya memerlukan untuk menemukan makna asal atau dasar yang dipandang sebagai konvensi masyarakat pemakai (pemilik) bahasa sebelum dan atau pada saat al-Qur'ān diturunkan, kecenderungannya masih menggunakan kerangka tekstualitas al-Qur'ān. Sebab, secara teknis hal itu ia sebut sebagai uraian makna *lughawī*, bahasa, atau makna kamus. Qonit, “Konsep,” 68.

perspektif realitas teks al-Qur'an.⁷⁰ Basis utama kerangka paradigmatis ini adalah susunan al-Qur'an yang dipandang bersifat *tawqīfī* (ketetapan pilihan Tuhan),⁷¹ dan ilmu *munāsabah* al-Qur'an.⁷²

Sementara itu, Harifudin Cawidu juga menyusun kerangka paradigmatisnya dengan prinsip tekstualitas al-Qur'an dengan melakukan pembacaan menggunakan perangkat ilmu kebahasaan Arab. Misalnya, ia menyebut bilangan kata jadian (*ishtiqaq*) dari term *kufr* dalam al-Qur'an, baik dalam bentuk *fi'l māḍī*, *fi'l muḍāri'*, *fi'l amr*, dan sebagainya. Bilangan bentuk *fi'l māḍī* yang jauh lebih banyak kemudian menjadi awal dari uraian penjelasan tentang makna term tersebut, diikuti kemudian oleh bentuk-bentuk lain.⁷³ Selain itu ia juga menggunakan beberapa kaidah tafsir mengutip dari 'Abd al-Raḥmān al-Sa'dī.⁷⁴ Kecenderungan pada tekstualitas al-Qur'an tampak dominan ketika Cawidu mengutamakan makna tekstual daripada makna berdasarkan sebab turunnya, di samping memegang makna tersirat daripada makna tersuratnya.⁷⁵

Tekstualitas al-Qur'an dalam disertasi Salim diindikasikan dalam pernyataannya, "Studi ini menggunakan pendekatan dan analisis semantik karena pada hakikatnya 'tafsir' adalah usaha penggalian makna yang terkandung dalam ungkapan bahasa al-Qur'an."⁷⁶ Indikasi lainnya adalah penggunaan kajian kebahasaan yang signifikan, berikut bilangan lafal-lafal tertentu. Untuk itu, ia mengkaji term-term kunci menurut akar kata, bentuk derivasi, gaya bahasa, kedudukan ayat dalam surat, dan sebagainya.⁷⁷

Sedangkan kerangka kesastraan dan tekstualitas al-Qur'an dalam disertasi Darwis Hude tidak tergambar jelas dalam pernyataan-pernyataan tertentu, namun kerangka ini terbaca dalam praksis penafsirannya. Misalnya adalah ketika ia melakukan penghitungan sebagian term,⁷⁸ kajian kebahasaan dan mengaitkan dengan teks ayat yang relevan.

Dengan demikian, disertasi tafsir tematik di UIN Yogyakarta maupun UIN Jakarta mencerminkan kerangka tekstualitas al-Qur'an. Namun, argumen

⁷⁰ Lihat Qonit, "Konsep," 4, 6 dan 11.

⁷¹ Qonit, "Konsep," 4.

⁷² Qonit, "Konsep," 5.

⁷³ Cawidu, *Konsepsi*, 31-41.

⁷⁴ Cawidu, *Konsepsi*, 35. Lihat 'Abd al-Raḥmān al-Sa'dī, *al-Qawā'id al-Ḥisān li Tafsīr al-Qur'ān* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1980 M/1400 H), 544.

⁷⁵ Cawidu, *Konsepsi*, 213.

⁷⁶ Salim, *Konsepsi*, 20.

⁷⁷ Salim, *Konsepsi*, 83, 86, 94 dan 96.

⁷⁸ Misalnya lihat Hude, "Emosi," 147 dan 153.

dan implikasi dari kerangka ini bervariasi, sesuai dengan kecenderungan dan kreasi masing-masing penafsir.

Al-Qur'ān sebagai Subjek Penelitian Kualitatif

Sebelumnya, Noeng Muhadjir memasukkan beberapa disertasi tafsir tematik sebagai contoh dalam penelitian kualitatif bagian pola pikir postpositivistik fenomenologi interpretif, khususnya dalam sistematika model strukturalisme semantik.⁷⁹ Oleh karena itu, penulis mengidentifikasi adanya kerangka paradigmatis dalam tafsir tematik akademik yang menempatkan ayat-ayat al-Qur'ān sebagai subjek penelitian kualitatif. Hanya saja, pernyataan bahwa rumusan metode penelitian dalam disertasinya sebagai penelitian kualitatif hanya disebutkan secara eksplisit oleh Abdul Muin Salim dan Nur Arfiyah Febriani.

Abdul Muin Salim menyebutkan bahwa telaah yang ia lakukan bersifat kualitatif dan menggunakan teknik analisis isi.⁸⁰ Ia mengutip Bogdan dan Taylor yang menyatakan, “*qualitative methodologies refer to research procedures which produce descriptive data: people's own written or spoken words and observable behavior.*” Oleh karenanya, ia menyimpulkan bahwa ayat-ayat al-Qur'ān dikategorikan ke dalam jenis data “*spoken words*”.⁸¹ Ia menambahkan metode dan teknik tersebut berdasarkan kenyataan bahwa data yang dihadapi bersifat deskriptif (pernyataan verbal).⁸²

Sementara itu, Nur Arfiyah Febriani mengatakan bahwa penelitiannya menggunakan pendekatan kualitatif. Menyimpulkan dari Mudji Santoso, Febriani menjelaskan bahwa pendekatan kualitatif digunakan untuk menghasilkan data yang bersifat deskriptif, dan hasilnya disajikan dalam bentuk kualitatif.⁸³

Sementara dalam disertasi Musa Asy'arie, pernyataan deskriptif yang menunjukkan kerangka tersebut tidak ditemukan. Kerangka ini teridentifikasi ketika ia melibatkan analisis isi (*content analysis*) yang termasuk dalam

⁷⁹ Disertasi tersebut adalah karya Said Mahmud: “Konsep Amal Saleh dalam al-Qur'an” (menggunakan telaah heuristik); M. Radhi Al Hafid: “Nilai Edukatif Kisah al-Qur'an” (menggunakan telaah hermeneutik atau semiotik); dan Amiur Nuruddin: “Konsep Keadilan dalam al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Tanggung Jawab Moral” (menggunakan telaah heuristik yang bergeser menjadi telaah hermeneutik). Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi IV* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 338-340.

⁸⁰ Salim, *Konsepsi*, 21.

⁸¹ Salim, *Konsepsi*, 21.

⁸² Salim, *Konsepsi*.

⁸³ Febriani, “Ekologi,” 26.

pendekatan kualitatif.⁸⁴ Referensi metodologi penelitian kualitatif juga tidak ditemukan.

Nurul Fuadi menyatakan penelitiannya bersifat *library research* (penelitian kepustakaan).⁸⁵ Begitu pula dengan Ahmad Qonit, ia menyatakan penelitiannya merupakan *library research*, dan tidak menyebut pendekatan kualitatif secara khusus.⁸⁶

Hal yang sama juga dilakukan oleh Cawidu yang juga tidak menyebut pendekatan kualitatif secara khusus, dan menyatakan penelitiannya bercorak *library* murni.⁸⁷ Sementara, Darwis Hude menggunakan desain *historical and correlational research*, tanpa menyebut kualitatif.

Melihat sifat-sifat data dan analisisnya,⁸⁸ disertasi UIN Yogyakarta dan UIN Jakarta yang diteliti termasuk dalam penelitian kualitatif. Kerangka bahwa al-Qur'an dapat diteliti dengan pendekatan kualitatif membuka peluang penggunaan berbagai metode atau model yang sesuai atau tidak bertentangan secara epistemologis.

Korelasi "Ayat" *Kawniyyah*-Ayat *Qawliyyah*

Selain kerangka paradigmatis mayor di atas, penulis mengidentifikasi asumsi-asumsi paradigmatis minor yang digunakan dalam memandang teks al-Qur'an. Kerangka ini membingkai cara pandang terhadap al-Qur'an yang memiliki korelasi dengan alam semesta. "Ayat" *kawniyyah* yang berarti tanda-tanda yang terdapat di alam semesta berkorelasi dengan ayat *qawliyyah* (al-Qur'an). Kerangka ini berhubungan dengan kajian tema-tema tentang alam atau hal-hal empirik yang umumnya menjadi objek sains.

Dalam skala terbatas, Harifudin Cawidu juga menggunakan pandangan tersebut. Ia menulis: "Hubungan yang erat, atau keparalelan, antara al-Qur'an dengan alam semesta dapat dilihat, misalnya, dari segi sumber keduanya yang sama-sama dari Tuhan..."⁸⁹ Dengan kerangka ini, misalnya, ia menyatakan bahwa pendustaan dan pengafiran terhadap ayat-ayat Allah, sebagai ciri utama orang-orang kafir, tidak saja berarti pengingkaran terhadap Tuhan sebagai pencipta dan pengatur alam semesta, tetapi juga mengandung implikasi berupa

⁸⁴ Lihat Muhadjir, *Metodologi*, 68-69.

⁸⁵ Fuadi, "Etika," 21.

⁸⁶ Qonit, "Konsep," 18.

⁸⁷ Cawidu, *Konsepsi*, 20.

⁸⁸ Menurut Suharsimi Arikunto, dalam penelitian kualitatif, bila dilawankan dengan penelitian kuantitatif, peneliti tidak menggunakan angka (rumus statistik) dalam pengumpulan data dan penafsiran terhadap hasilnya. Lihat Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2006), 12.

⁸⁹ Cawidu, *Konsepsi*, 113.

penolakan untuk mengkaji al-Qur'ān dan alam semesta secara sungguh-sungguh.⁹⁰

Disertasi Darwis Hude, selain mengelaborasi prinsip al-Qur'ān sebagai petunjuk, mempunyai asumsi dasar bahwa terdapat persamaan kebenaran antara fenomena alam dan informasi profetik (antara ayat *kawniyyah* dengan ayat *qawliyyah*).⁹¹ Keduanya memiliki sumber yang sama, yakni Tuhan, sehingga memiliki korelasi kebenaran. Implikasinya, kedua hal tersebut perlu didialogkan. Perhatian Hude terutama adalah mengkaji emosi manusia yang diungkapkan oleh sebagian ayat al-Qur'ān dengan telaah dasar melalui hasil-hasil penelitian psikologi.

Kerangka paradigmatik ini, hemat penulis, bukan persoalan yang diperselisihkan di kalangan penafsir. Kerangka ini tidak digunakan secara signifikan dengan pernyataan teoretik tertentu karena objek formal yang diteliti dan pendekatan yang digunakan bervariasi.

Analisis Kerangka Paradigmatik dan Implikasinya Terhadap Metode Tematik

Secara paradigmatik, karya-karya yang diteliti mengikuti arus pemikiran modern dalam Islam yang dipelopori 'Abduh. Oleh karenanya, paradigma al-Qur'ān sebagai petunjuk mendominasi kerangka berpikir dalam disertasi tafsir tematik. Muḥammad 'Abduh adalah orang pertama di masa modern yang mengantarkan tafsir memasuki babak barunya, terletak pada penekanannya atas keharusan seorang mufasir untuk melihat al-Qur'ān semata-mata sebagai kitab petunjuk.⁹²

Namun, ketidaksetujuan al-Khūfī terhadap 'Abduh justru terletak pada penempatan skala prioritas yang dilakukan Abduh, yakni, bahwa inti kajian al-Qur'ān adalah menangkap hidayah kitab suci tersebut. Seperti dikutip oleh M. Nur Kholis Setiawan, al-Khūfī sepakat bahwa al-Qur'ān adalah sumber hidayah, namun menempatkan hidayah sebagai prioritas utama, tanpa memperhatikan perangkat yang tepat untuk mendapatkan hidayah tersebut adalah sebuah kenaiifan. Oleh karenanya, al-Khūfī menekankan bahwa al-Qur'ān harus ditempatkan sebagai kitab sastra Arab terbesar (*kitāb al-'arabiyyah al-akbar*).⁹³

⁹⁰ Cawidu, *Konsepsi*, 14.

⁹¹ Hude, "Emosi," 15. Perlu digarisbawahi bahwa "*āyāt kawniyyah*" dalam disertasi Hude berarti fenomena alam, sedangkan "*āyāt qawliyyah*" berarti firman Allah. Pengertian ini berbeda jika dibandingkan dengan disertasi Nur Arfiyah Febriani, bahwa ayat *kawniyyah* adalah ayat-ayat al-Qur'ān yang berbicara tentang alam semesta. Lihat Febriani, "Ekologi," 9.

⁹² M. Rashīd Riḍā, *Tafsir al-Manār* (Kairo: t.p.: 1961), vol. I, 25 dan Mansur, "Metodologi," 98.

⁹³ Setiawan, *Al-Qur'an*, 27.

Perbedaan pendapat di atas menggambarkan pergeseran paradigma terhadap al-Qur'ān yang berimplikasi pada perlakuan terhadap al-Qur'ān dan metodologi penafsirannya.

Pada masa ini, seiring dengan berkembangnya berbagai metode ilmiah yang kecenderungan utamanya adalah mencari objektivitas, tafsir al-Qur'ān juga mengalami pergeseran paradigma. Tafsir pada fase ini ditujukan untuk mengungkap makna objektif al-Qur'ān dengan adagiumnya yang populer “biarkan al-Qur'ān berbicara atas namanya sendiri.”⁹⁴ Bagaimanakah paradigma tafsir tematik akademik yang berkembang dengan rambu-rambu metode ilmiah tersebut?

Kerangka paradigmatis tersebut cenderung diterima dan digunakan sebagai prinsip umum dalam metodologi tafsir, khususnya tafsir tematik, yang mendapatkan elaborasi lebih pada masa modern dan kontemporer. Meskipun penjabaran dan implikasinya beragam, namun pokok-pokok kerangka berpikirnya dapat diterima sebagai prinsip penafsiran atau cara pandang terhadap al-Qur'ān untuk dioperasionalkan. Oleh karena itu, penulis menyebutnya sebagai kerangka mayor, sedangkan kerangka paradigmatis lain yang belum diterima secara umum dapat diidentifikasi sebagai kerangka minor. Pada dasarnya, berbagai prinsip paradigmatis dalam tafsir tematik akademik tidak bertentangan antara satu dengan yang lain. Kolaborasi antar prinsip-prinsip kerangka paradigmatis lebih bermanfaat daripada mempertentangkan satu sama lain.

Kerangka al-Qur'ān sebagai *hidāyah* (petunjuk) harus diletakkan pada proses dialektik yang terus-menerus antara al-Qur'ān dengan manusia dan masyarakat dalam menghadapi pelbagai problem kehidupan. Hidayah ini dimaknai sebagai petunjuk yang harus diperoleh secara komprehensif dan holistik. Petunjuk mungkin saja diperoleh pada salah satu ayat, namun keutuhan petunjuk hanya dapat diperoleh dengan memperhatikan hubungan antar ayat yang berbicara tentang persoalan yang sama.

Beberapa ayat berbeda dengan tema sama atau mirip menunjukkan jalinan kesatuan tema al-Qur'ān. Kerangka ini menghasilkan makna-makna bervariasi akibat ragam ayat atau tema yang berbeda. Disertasi yang diteliti telah menunjukkan bahwa suatu konsep (term/tema) memiliki beragam makna berdasarkan term-term lain dalam berbagai ayat yang bertema sama. Hal itu dimungkinkan jika penafsir menetapkan cara pandang bahwa terdapat kesatuan tema dalam al-Qur'ān.

⁹⁴ Mansur, “Metodologi,” 98.

Implikasi metodologisnya, kerangka al-Qur'ān sebagai kitab petunjuk berhubungan dengan pandangan tekstualitas sekaligus kontekstualitas dan historisitas al-Qur'ān. Sedangkan kerangka paradigmatik kesatuan tema tersebut lebih erat kaitannya dengan kerangka tekstualitas dan kesusastraan dari al-Qur'ān itu sendiri.

Selain itu, tafsir tematik akademik memiliki kerangka paradigmatik (pengetahuan) al-Qur'ān sesuai dengan (pengetahuan) alam semesta. Kebenaran pesan al-Qur'ān memiliki kesesuaian dengan hasil penelitian ilmiah atas alam (*kawn*). Kerangka ini mengarahkan pada pendekatan korelasional antara ayat *qawliyyah* (al-Qur'ān) dengan "ayat" *kawniyyah*, dan pendekatan lain dalam penelitian ilmiah yang lebih empiris. Kerangka ini, hemat penulis, menunjukkan pentingnya uji validitas penafsiran berdasarkan teori korespondensi, koherensi dan pragmatisme.⁹⁵ Dengan demikian, kerangka paradigmatik tersebut di atas adalah saling berkaitan, dan kemudian dirangkai secara simultan untuk mendapatkan hasil penafsiran yang komprehensif dan integratif-interkoneksi.

Namun, paradigma al-Qur'ān sebagai kitab sastra tidak dielaborasi lebih jauh kecuali bagi sebagian yang mendekati al-Qur'ān dengan semiotika, seperti Munzir Hitami dan Ahmad Qonit. Bila paradigma pertama merupakan semacam *ijmā'* atau kesepakatan umum, mengingat konsep itu tersebut dalam al-Qur'ān, paradigma terakhir masih dipersepsikan berbeda. Dengan paradigma penelitian kualitatif yang dielaborasi dengan paradigma lain, karya tafsir yang tertuang dalam disertasi memungkinkan didekati dengan berbagai metode analisis yang sesuai.

Bila mengacu pada paradigma kesejarahan (historisitas) dan kesastraan (tekstualitas) al-Qur'ān tersebut, tafsir perlu memahami konteks sejarah dan konteks sastra al-Qur'ān agar selaras dengan pandangan dunianya sendiri. Selain itu, tafsir perlu memahami tujuan, pandangan hidup (*weltanschauung* atau *worldview*) al-Qur'ān, dan hendaknya diproyeksikan untuk memenuhi kebutuhan manusia kontemporer serta menyelesaikan problem sosial yang muncul di masyarakat.⁹⁶

⁹⁵ Teori ini diajukan oleh Abdul Mustaqim setelah memperhatikan asumsi, metode dan pendekatan penafsiran era kontemporer. Menurutnya, validitas sebuah penafsiran dapat diukur dengan tiga teori kebenaran tersebut. Koherensi berarti terdapat kesesuaian antara penafsiran dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metode penelitiannya. Korespondensi berarti terdapat kecocokan atau kesesuaian antara penafsiran dengan fakta ilmiah empiris. Sedangkan pragmatisme berarti penafsiran mampu memberikan solusi alternatif bagi problem sosial. Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 111-113.

⁹⁶ Amal dan Panggabean, *Tafsir*, 34-62. Lihat juga Syafrudin, *Paradigma*, 50-51

Pemecahan problem kemanusiaan melalui tafsir tematik memerlukan aneka pendekatan yang tepat. Ketepatan dalam memilih pendekatan yang digunakan merupakan modal penting untuk membaca realitas sosial, dan “membaca” al-Qur’ān secara tepat untuk realitas. Pendekatan demikian tidak ditawarkan secara detil dalam wacana ilmu al-Qur’ān/tafsir karena objek yang berbeda. Ketika objeknya dihubungkan, maka dua atau lebih rumpun/bidang keilmuan mutlak dibutuhkan. Untuk itu, ilmu tafsir dalam hal ini membutuhkan pendekatan lain dari rumpun keilmuan sosial, humaniora dan sains, baik metodologi maupun hasil-hasil penelitian di bidang tersebut.

Tafsir al-Qur’ān pada tema atau permasalahan manusia-masyarakat membutuhkan keilmuan sosial, seperti sosiologi, antropologi, ekonomi, politik, hukum, dan sebagainya. Tafsir pada tema manusia-budaya membutuhkan keilmuan humaniora, seperti filsafat, bahasa, sastra, sejarah dan peradaban. Sedangkan tafsir pada tema manusia-alam juga membutuhkan keilmuan sains, seperti psikologi, ekologi, astronomi, biologi, dan sebagainya.

Penggunaan beberapa pendekatan keilmuan secara kolaboratif merupakan keniscayaan yang dituntut dalam tradisi penelitian ilmiah-akademik, terutama pasca konversi ke UIN dengan paradigma integrasi dan interkoneksi keilmuan. Bagi penafsir, tuntutan ini diterjemahkan dengan berupaya membekali diri dengan perangkat keilmuan yang dibutuhkan dalam penelitiannya, melalui mata kuliah yang ditawarkan oleh Pascasarjana, maupun secara autodidaktik. Kabar baiknya, struktur kuasa-pengetahuan di Pascasarjana sangat memungkinkan adanya supervisi, kritik, dan koreksi terhadap metodologi maupun isi disertasi melalui mekanisme akademik yang berlaku.

Upaya penafsir dengan melibatkan ilmu-ilmu lain berfungsi sebagai kerangka analisis, perbandingan, maupun legitimasi kajian. Sudah barang tentu, pemilihan ilmu-ilmu yang dilibatkan merupakan hasil kreativitas para penafsirnya. Kreativitas tersebut dimungkinkan karena keterbatasan langkah metodis dalam rumusan al-Farmāwī yang tidak melibatkan ilmu-ilmu non tafsir, dan ragam penelitian kualitatif yang mungkin digunakan dalam studi teks.

Penutup

Pembahasan kerangka paradigmatis di atas secara keseluruhan menunjukkan cara pandang penafsir terhadap al-Qur’ān sehingga mengonstruksi metode tafsir tematik yang bervariasi, dengan mengelaborasi berbagai keilmuan yang terkait. Dari delapan disertasi yang diteliti, ditemukan enam kerangka paradigmatis yang digunakan dalam menyusun metode tafsir tematik, yakni: al-Qur’ān sebagai *hudan* (petunjuk); kesatuan tema al-Qur’ān; historisitas al-

Qur'ān; kesastraan dan tekstualitas al-Qur'ān; al-Qur'ān sebagai subjek penelitian kualitatif; dan korelasi "Ayat" *Kawniyah-Ayat Qawliyyah*. Dengan mengelaborasi beberapa prinsip tersebut, implikasinya penafsir harus menggunakan kombinasi antara pendekatan yang bersifat normatif dan historis, doktriner *cum* ilmiah, untuk melakukan kajian terhadap al-Qur'ān melalui ayat-ayat di dalamnya, sesuai dengan tema masing-masing. Penggunaan beberapa pendekatan keilmuan secara kolaboratif merupakan keniscayaan yang dituntut dalam tradisi penelitian ilmiah-akademik, dengan paradigma integrasi dan interkoneksi keilmuan. Upaya membekali diri penafsir dengan perangkat keilmuan yang dibutuhkan dalam penelitian harus ditingkatkan, sebagai tanggung jawab individu maupun institusi akademik.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*. Bandung: Mizan, 1990.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik (Edisi Revisi VI)*. Jakarta: Rineka Cipta, 2006.
- Asy'arie, Musa. "Konsep Manusia sebagai Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an." Disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1990.
- Azizy, A. Qodri. *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*. Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2003.
- Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufir dalam al-Qur'an Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Farmawi, 'Abd al-Hayy. *Metode Tafsir Mawdu'i dan Cara Penerapannya*. Terj Rosihon Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Febriani, Nur Arfiyah. "Ekologi Berwawan Gender dalam Perspektif al-Qur'an." Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.
- Federspiel, Howard M. *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. Bandung: Mizan, 1996.
- Fuadi, Nurul, "Konsepsi Etika Sosial dalam al-Qur'an." Disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009
- Hitami, Munzir, "Rasul dan Sejarah: Tafsir al-Qur'an tentang Peran Rasul-rasul sebagai Agen Perubahan." Disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1998.

- Hude, M. Darwis. "Emosi Manusia dalam Al-Qur'an Telaah Melalui Pendekatan Psikologi." Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004.
- al-Khuli, Amin dan Nasr Hamid Abu Zayd. *Metode Tafsir Sastra*. Terj. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Adab Press, 2004.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*. Terj. Tjun Surjaman. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Mansur, M. "Metodologi Tafsir 'Realis', Telaah Kritis terhadap Pemikiran Hasan Hanafi." Dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin. Eds. *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi IV*. Yogyakarta: Rake Sarasin: 2000.
- Munajjad, Mahir. *Membongkar Ideologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*. Terj. Burhanudin Dzikri, Yogyakarta: elSAQ Press, 2008.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Qonit AD, Ahmad. "Konsep Ketuhanan di dalam al-Qur'an: Tafsir Semiotik Tematik terhadap Nama-nama Tuhan." Disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.
- Riḍā, M. Rashīd. *Tafsir al-Manār*. Kairo: t.p., 1961.
- Riyadi, Hendar. *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- al-Sa'dī, 'Abd al-Rahmān. *al-Qawā'id al-Hisān li Tafsīr al-Qur'ān*. Riyād: Maktabah al-Ma'ārif, 1980 M/1400 H.
- Salim, Abdul Mu'in. *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2005.
- Syafrudin, U. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Tim Penyusun. *Pedoman Akademik Program Pascasarjana IAIN Jakarta Tahun Akademik 2000/2001*. Jakarta: PPs IAIN Jakarta, 2000.