

Mawā'izh

Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan

PERAN MUALLIM DALAM MENYEBARKAN
AGAMA ISLAM DI BELINYU

(Studi Muallim Muhammad Satar Dan Muallim Imran Salim)
Kartika Sari

KESADARAN MULTIKULTURAL DAN METAKECERDASAN:
MEMBANGUN PERDAMAIAAN DALAM BINGKAI
KEMAJEMUKAN

M. Ikhsan Ghozali

JIHAD DAKWAH: SEBUAH JAWABAN ATAS
KESALAHPAHAMAN TERHADAP ISLAM

Nasrun Supardi

GAYA BAHASA DAKWAH OPICK DALAM LIRIK LAGU
"BILA WAKTU TELAH BERAKHIR"

Eva Harista

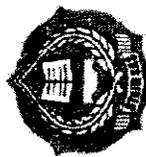


Mawā'izh

Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan

ISSN: 2252-3022

Vol. II, No.5 Desember 2015



Alamat Redaksi Jurnal Mawā'izh
Jl. Raya Petaling KM. 13 Kecamatan
Mendo Barat Kabupaten Bangka
Provinsi Bangka Belitung
Telp. (0717) 439132
Email: stain32_sasbabel@yahoo.co.id

Terbit 2dua kali dalam satu tahun

Susunan Redaksi Jurnal
Mawā'izh

Penanggung Jawab
Zayadi

Redaktur
Zaprulkhan

Editor
Febrino

Desain Grafis
Muhajir

Sekretaris
Umi Ash/Asnah Zubaidah

PENGANTAR REDAKSI



Segala puji ke hadirat Allah Subhanahu Wata'ala karena dengan izin-Nya pula jurnal Mawā'izh, Jurnal dakwah dan pengembangan sosial kemanusiaan Vol. II, No. 5 Desember 2015 dapat menjelma menjadi kenyataan ke hadapan kita semua. Dalam jurnal volume kedua ini, dihadirkan sepuluh artikel dengan aneka macam pembahasan mengenai wacana-wacana keislaman secara global.

Artikel pertama membahas wacana tentang peran muallim dalam menyebarkan agama Islam di Belitung. Dalam konteks Bangka Belitung, penulisan tokoh penyebar Islam selama ini lebih terfokus pada Syaikh Abdurrahman Siddik. Padahal dalam sejarahnya, ada tokoh-tokoh lain yang belum banyak diangkat ke permukaan. Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap peran Muallim Muhammad Satar dan Muallim Inran Salim dalam menyebarkan ajaran Islam di Belitung. Baik Muallim Muhammad Satar maupun Muallim Inran Salim memiliki peran yang begitu besar pada zamannya masing-masing. Muallim Muhammad Satar memiliki peran sebagai penyebar agama Islam pada awal agama Islam masuk ke Belitung. Beliau saat itu menjadi guru mengaji dan mengajarkan dasar-dasar agama Islam kepada penduduk di Belitung. Muallim Inran Salim juga berperan besar dalam menyebarkan Islam. Ia juga terlibat dalam pengembangan pendidikan anak-anak dengan mendirikan Sekolah Arab di Kampung Tengah, Belitung.

Artikel kedua mengkaji tentang gaya bahasa dakwah Opick dalam lirik lagu "Bila Waktu Telah Berakhir". Artikel tersebut menguraikan tentang gaya bahasa dakwah yang digunakan pendakwah dalam berceramah secara langsung berbeda dengan gaya bahasa dakwah yang terdapat dalam sebuah lagu. Lirik dalam sebuah lagu yang dimunculkan biasanya menggunakan bahasa sastra, sehingga mempunyai daya tarik tersendiri bagi para pendengarnya. Melalui

Artikel terakhir berusaha menelaah wacana tentang metode, kaidah, dan pendekatan penafsiran Al-Quran. Salah satu cabang keilmuan dalam tradisi Islam yang sangat berkembang adalah penafsiran terhadap Al-Quran. Sejak masa Nabi, beliau dan para sahabat sudah mulai menafsirkan Al-Quran secara global tanpa memberikan penjelasan yang detail. Namun dalam perkembangan selanjutnya, metode penafsiran menjadi berkembang secara luas hingga meliputi berbagai metode penafsiran yang mencakup metode ijmal, tahlili, muqaran, dan maudhu'i. Demikian pula dengan kaidah dan pendekatan penafsiran terhadap Al-Quran yang terus berkembang sesuai dengan tantangan zaman yang mengitarinya. Artikel ini membahas berbagai metode, kaidah, dan pendekatan yang cukup populer dalam kajian Islam. Di bagian akhir artikel, diberikan studi kasus singkat mengenai contoh dua pendekatan penafsiran Al-Quran yaitu pendekatan sintetik oleh Kuntowijoyo dan ta'wilul ilmi oleh Amin Abdullah.

TIM Redaksi

DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	v
Daftar Isi	xi
PERAN MUALLIM DALAM MENYEBARKAN AGAMA ISLAM DI BELINYU: Studi Muallim Muhammad Satar Dan Muallim Imran Salim	
☛ Kartika Sari	211-242
GAYA BAHASA DAKWAH OPICK DALAM LIRIK LAGU "BILA WAKTU TELAH BERAKHIR"	
☛ Eva Harista	243-257
DA'I, POLIGAMI, DAN KORUPSI: Sebuah Ikhtiar Menjernihkan Degradasi Perilaku Beragama	
☛ Basri	259- 279
PENDEKATAN KOMPARATIF: TELAAH FENOMENA TRANSENDENTAL (ESOTERIK) DAN EMPIRIKAL (EKSOTERIK) AGAMA	
☛ Zaprulkhan	281-295
KESADARAN MULTIKULTURAL DAN METAKECERDASAN: Membangun Perdamaian Dalam Bingkai Kemajemukan	
☛ M. Ikhsan Ghözali.....	297-310

PESANTREN DAN DAKWAH EKOLOGI: Menakar Kontribusi Pesantren dalam Penanggulangan Krisis Lingkungan Studi terhadap Pesantren Al-Islam Kemuja Bangka	311-330
• Iqrom Faldiansyah	311-330
AGAMA DAN BUDAYA CINA KONGFUSIONISME DAN TAOISME	
• Supardi Dwimaputra	331-349
JIHAD DAKWAH: SEBUAH JAWABAN ATAS KESALAHPAHAMAN TERHADAP ISLAM	
• Nasrun Supardi	351-374
DERADIKALISASI AGAMA: Sebuah Konsep dalam Memerangi Radikalisme Agama	
• Agus Triyono	372-392
METODE, KAIDAH, DAN PENDEKATAN PENAFSIRAN AL-QURAN	
• Kutubuddin Aibak	393-408

PETUNJUK BAGI PENULIS

**RAN MUALLIM DALAM MENYEBARKAN AGAMA
ISLAM DI BELINYU:
STUDI MUALLIM MUHAMMAD SATAR DAN MUALLIM
IMRAN SALIM**

Kartika Sari¹

Abstrak

Penulisan tokoh penyebar Islam di Bangka Belitung selama ini lebih terfokus pada Syaikh Abūrahman Siddīq. Padahal dalam sejarahnya, ada tokoh-tokoh lain yang belum banyak diangkat ke permukaan. Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap peran Muallim Muhammad Satar dan Muallim Imran Salim dalam menyebarkan ajaran Islam di Belinyu. Metode yang digunakan dalam penelitian ini bertumpu pada empat langkah kegiatan yaitu: pengumpulan data (heuristik), kritik (verifikasi) sumber, penafsiran (interpretasi), dan penulisan sejarah (historiografi). Hasil penelitian awal menunjukkan bahwa Muallim Muhammad Satar dan Muallim Imran Salim memiliki peran yang begitu besar pada zamannya masing-masing. Muallim Muhammad Satar memiliki peran sebagai penyebar agama Islam pada awal agama Islam masuk ke Belinyu. Beliau saat itu menjadi guru mengaji dan mengajarkan dasar-dasar agama Islam kepada penduduk di Belinyu. Ia juga mengajarkan tata cara berwudhu yang sesuai dengan syariat Islam. Ia juga mengajarkan tata cara shalat, memandikan, mengkafani, dan menshalatkan jenazah, membaca Al-Qur'an, dan lain sebagainya. Muallim Imran Salim juga berperan besar dalam menyebarkan Islam. Ia terlibat dalam pengembangan pendidikan anak-anak dengan mendirikan Sekolah Arab di Kampung Tengah, Belinyu. Di samping mendidik anak-anak di Sekolah Arab dan Madrasah Ahlulussunnah Waljamaah, Muallim Imran Salim juga mengajarkan pendidikan agama di sekolah tingkat pertama (SMP) dan sekolah tingkat atas (SMA dan STM).

Kata kunci: Peran, Muallim, Muhammad Satar, Imran Salim

¹ Dosen STAIN SAS Babel.

- Abu Nimer, Mohammad. *Nir Kekerasan dan Bina Damai dalam Islam: Teori dan Praktek*. terj. Irsyad Rafsyadi dan Khairil Azhar. Bandung: Alvabet dan Paramadina, 2010.
- Al-Qurtuby, Sumanto, KH. MA. Sahal Mahfudh. *Era Baru Fiqih Indonesia*. Yogyakarta: Cermin, Yogyakarta, 1999.
- Azra, Azyumardi. *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta dan Tantangan*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya Bandung, 1999.
- Bagir, Haidar Dr. *Peranan Pendidikan Agama Islam dalam Menangkal Radikalisme dan Ekstremisme Paham Keagamaan di Indonesia*. Depok: STAI Madinatul Ilmi, 2014.
- Bakri, Syamsul. *Islam dan Wacana Radikalisme Agama*, Jurnal DINIKA Vol. 3 No. 1. Surakarta: STAIN Surakarta, 2004.
- Barney, Gerald O. et. Al. *What Shall We Do?: The Critical Issues of the 21th Century*. Virginia: Millennium Institute, 1993.
- Hidayat, Komaruddin. *Radikalisme Islam Menyusup ke SMU*. <http://www.uin-sy.co.id>, diakses pada tanggal 15 Agustus 2015.
- Kleiden, Ignas. *Kekuasaan: Ideologi dan Peran Agama-Agama Di Masa Depan*, dalam Martin L. Sinaga. MTH, (Editor), *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*. Jakarta: PT. Grasindo. 2000.
- Kusumah, Utawijaya KH. *Peran Pembelajaran Pendidikan Agama Islam (Pai) Dalam Mencegah Tumbuhnya Radikalisme Berbasis Agama*. Bandung: FPP. Bandung. 2014.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Peradaban, Mencari Makna Dan Relevansi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina. 1995.
- Nadia, Zunly. *Akar-akar Radikalisme Islam dalam Tafsir Fi Zilal al-Qur'an Karya Sayyid Quth", Mukaddimah*. 2012.
- Nasution, Harun. *Psikologi Agama*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada. 2011.
- Taher, Tarmizi ed. Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo. *Radikalisme Agama*. Jakarta: PPIM. 1998.
- Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. London: University of California Press. 1998.
- Umar, Nassarudin. *Jurnal Demokrasi dan Ham. Radikalisme Dan Kekuasaan*. Vol.2. No.1. Februari-Mei 2002.

METODE, KAIDAH, DAN PENDEKATAN PENAFSIRAN AL-QURAN

Kutubuddin Aibak¹

Abstrak

Salah satu cabang keilmuan dalam tradisi Islam yang sangat berkembang adalah penafsiran terhadap Al-Quran. Sejak masa Nabi, beliau dan para sahabat sudah mulai menafsirkan Al-Quran secara global tanpa memberikan penjelasan yang detail. Namun dalam perkembangan selanjutnya, metode penafsiran menjadi berkembang secara luas hingga meliputi berbagai metode penafsiran yang mencakup metode *ijmali*, *tahili*, *muqaran*, dan *maudhu'i*. Demikian pula dengan kaidah dan pendekatan penafsiran terhadap Al-Quran yang terus berkembang sesuai dengan tantangan zaman yang mengitarinya. Artikel ini membahas berbagai metode, kaidah, dan pendekatan yang cukup populer dalam kajian Islam. Di bagian akhir artikel, diberikan studi kasus singkat mengenai contoh dua pendekatan penafsiran Al-Quran yaitu pendekatan sintetik oleh Kuntowijoyo dan ta'wilul ilmi oleh Amin Abdullah.

Kata kunci: metode, kaidah, pendekatan, Al-Quran

A. Pendahuluan

Perkembangan Metode Tafsir

Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa penafsiran terhadap Al-Quran telah tumbuh dan berkembang seiring dengan pertumbuhan dan perkembangan Islam itu sendiri sejak era klasik hingga kini. Pada masa awal Islam, Nabi dan para sahabat menafsirkan Al-Quran secara *ijmali* (global) tanpa memberi rincian yang detail. Karena itu, metode *ijmali* merupakan metode tafsir yang mula-mula muncul. Metode ini

¹ Dosen Institut Agama Islam Negeri, Tulungagung, Jawa Timur.

kemudian diterapkan oleh al-Suyuthi dalam kitabnya *al-jalalain* dan al-Mirghani dalam kitabnya *Taj al-Tafsir*.

Selanjutnya diikuti oleh metode *tahlili* (analitis) yang umumnya mengambil corak *al-ma'tsur* dan *al-ra'y*, namun berkembang pula berbagai bentuk lain, seperti fikih, tasawuf, falsaf, *adabi ijtimai* (social kemasyarakatan), ilmi dan sebagainya². Dalam perkembangan selanjutnya, lahir metode muqarin (perbandingan) seperti *durra al-tanzil wa ghurra al-wil* oleh al-Khatib al-Iskafi dan *al-Burhani fi Taujih Mutasyabah Al-Quran* oleh Taaj al-Qurra al-Karmani.

Terakhir ketika memasuki era modern lahir metode *maudhu'i* atau tematik. Meskipun pola penafsiran semacam ini telah lama dikenal, namun istilah *maudhu'i* pertama kali dicetuskan oleh Prof. Dr. Ahmad al-Kuomy. Sejak itu tafsir *maudhu'i* berkembang sangat pesat, seperti *Al-Insan fi al-Quran* dan *al-Mar'ah fi Al-Quran* karya al-Aqqad, *al-Riba fi Al-Quran* oleh al-Maududi dan lain-lain³. Demikianlah perkembangan metode tafsir secara historis yang mencakup metode *ijmali*, *tahlili*, *muqarin* dan *maudhu'i*.

Dalam tulisan ini, akan dipaparkan keempat metode yang sudah dianggap baku tersebut secara singkat. Selanjutnya dibahas pula beberapa kaidah penafsiran Al-Quran yang meliputi tafsir Al-Quran dengan Al-Quran, tafsir Al-Quran dengan sunnah, tafsir Al-Quran dengan pendapat para sahabat, dan tafsir Al-Quran dengan pandangan para tabiin. Sedangkan pendekatan yang dijadikan sebagai contoh singkat di sini adalah pendekatan sintetik oleh Kuntowijoyo dan ta'wil ilmi oleh Amin Abdulllah.

B. Metode Penafsiran Al-Qur'an

1. Metode Tafsir Ijmali (Global)

Yang dimaksud dengan metode *ijmali* adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Quran secara singkat dan global, dengan menjelaskan makna yang dimaksud pada setiap kalimat dengan bahasa yang ringkas sehingga mudah dipahami. Sistematika penulisannya mengikuti susunan ayat-ayat di dalam mushaf. Di samping itu, penyajiannya

² Lihat Quraish shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 72-73, 155; Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 3; Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq, 2003), hlm. 2-3; M. Nur Ichwan, *Tafsir Ilmiah* (Yogyakarta: Menara Kudus, 2004), hlm. 77-116.

³ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran*, hlm. 3-4.

tidak terlalu jauh dari gaya bahasa Al-Quran sehingga pendengar dan pembacanya seakan-akan masih tetap mendengar Al-Quran padahal yang didengarnya itu adalah tafsirnya. Kitab tafsir Al-Quran al-Karim karangan Farid Wajdi, al-Tafsir al-Wasit, Tafsir al-Jalalain dan Taj al-Tafsir, masuk ke dalam kelompok ini.

Kelebihan tafsir dengan metode ini adalah terasa lebih mudah dipahami dan praktis; terbebas dari penafsiran israiliyat karena singkatnya penafsiran yang disuguhkan serta akrab dengan bahasa Al-Quran. Sedangkan kekurangannya, menjadikan petunjuk Al-Quran bersifat parsial tidak integral dan tidak menyediakan ruang untuk memberikan uraian yang memuaskan berkenaan dengan pemahaman suatu ayat. Namun bagi para pemula yang ingin memahami Al-Quran, metode tersebut sangat relevan seba sangat ringkas dan tidak berbelit-belit, sehingga relatif mudah dimengerti⁴.

2. Metode Tafsir Tahlili

Quraish Shihab mendefinisikan tafsir *tahlili* sebagai penjelasan tentang arti dan maksud ayat-ayat Al-Quran dari sekian banyak seginya yang ditempatkan oleh mufassir dengan menjelaskan ayat demi ayat sesuai urutannya di dalam mushaf melalui penafsiran kosa kata, penjelasan sebab nuzul, munasabah, serta kandungan ayat-ayat tersebut sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir itu.⁵

Tafsir jenis ini karena diwarnai kecenderungan dan keahlian mufassirnya, maka melahirkan berbagai bentuk penafsiran, seperti fikih, sufi, falsafi, ilmi, *adabi ijtimai* dan lain-lain. Penafsiran kosa kata juga mendapat perhatian yang cukup besar. Ruang lingkup yang luas dan memuat berbagai ide dalam penafsiran merupakan kelebihan metode *tahlili*.

Mufassir yang ahli bahasa mendapat peluang luas untuk menafsirkan Al-Quran dari aspek kebahasaan, seperti tafsir al-Nasafi karangan Abu al-Su'ud. Ahli qira'at seperti Abu Hayyan, menjadikan qira'at sebagai titik tolaknya. Demikian pula ahli filsafat kitab tafsirnya didominasi oleh pemikiran-pemikiran filosofis, seperti al-Fakhr al-Razi. Ide-ide sang mufassir dapat tertampung dalam penafsiran analitik.

⁴ *Ibid.*, hlm. 13-29.

⁵ Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 117.

Akan tetapi penggunaan metode analisis akan menyebabkan petunjuk-petunjuk Al-Quran bersifat parsial atau terpecah-pecah sehingga terasa Al-Quran seolah memberikan pedoman yang tidak holistik. Selain itu, melahirkan penafsiran subjektif dan masuknya pemikiran-pemikiran israiliyat merupakan beberapa kelemahan metode tahlili.⁶

3. Metode Tafsir Muqaran

Yang dimaksud dengan tafsir jenis ini adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Quran atau surah tertentu dengan cara membandingkan ayat dengan ayat, atau antara ayat dengan hadis, atau antara pendapat-pendapat ulama tafsir dengan menonjolkan segi-segi perbedaan tertentu dari objek yang dibandingkan itu.

Dalam menggunakan metode ini, seorang mufasir dapat menempuh langkah-langkah sebagai berikut: pertama, seorang mufasir mengambil sejumlah ayat-ayat Al-Quran; kedua, mengemukakan penafsiran para ulama tafsir terhadap ayat-ayat tertentu, baik mereka itu termasuk ulama salaf atau ulama khalaf, baik penafsiran mereka berdasarkan riwayat yang bersumber dari Rasulullah Saw, para sahabat atau tabi'in (tafsir bil ma'tsur) atau berdasarkan rasio (tafsir bil ra'y)

Ketiga, mengungkapkan pendapat mereka serta membandingkan segi-segi dan kecenderungan-kecenderungan masing-masing yang berbeda dalam menafsirkan Al-Quran, kemudian menjelaskan siapa di antara mereka yang penafsirannya ditujukan untuk melegitimasi suatu golongan tertentu atau mendukung aliran tertentu dalam Islam dan yang terakhir memberikan komentar berdasarkan apa yang ditulisnya, apakah termasuk tafsir makbul ataukah tafsir yang tidak makbul.⁷

4. Metode Tafsir Maudhu'i

Yang dimaksud dengan metode tematik ialah membahas ayat-ayat Al-Quran sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dihindarkan. Kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti asbab al-nuzul, kosa kata dan sebagainya. Semua dijelaskan dengan rinci dan tuntas, serta didukung oleh dalil-dalil atau kosa kata

⁶ Baidan, *Metodologi Penafsiran*, hlm. 53-60.

⁷ Nur Ichwan, *Tafsir Ilmiah* hlm. 120.

yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen itu berasal dari Al-Quran, hadis maupun pemikiran rasional.⁸

Dalam perspektif Quraish shihab, metode maudhu'i mengambil dua bentuk penyajian. Pertama, menyajikan kotak yang berisi pesan Al-Quran yang terdapat pada ayat-ayat yang terangkum pada satu surat saja. Misalnya pesan-pesan pada suraat al-Baqarah, Ali Imran, Yasin dan sebagainya. Kedua, menghimpun pesan-pesan Al-Quran yang berkaitan erat bukan hanya dari satu surat tapi juga dari berbagai surat lainnya.⁹

Mampu menjawab tantangan zaman, praktis dan sistematis, dinamis serta membuat pemahaman menjadi utuh, merupakan kelebihan tersendiri bagi metode tematik. Kendati demikian, metode ini tidak luput dari kekurangan. Pemenggalan ayat-ayat Al-Quran dan pembatasan pemahaman ayat-ayat Al-Quran adalah kekurangan yang dimiliki metode tematik.¹⁰

C. Kaidah Penafsiran Al-Quran

Dalam merumuskan kaidah-kaidah penafsiran, para ulama tidak semuanya sepakat kendati sebagian besar sama.¹¹ Secara umum untuk menghindari kekeliruan atau penyimpangan penafsiran, para ulama membuat kaidah-kaidah penafsiran antara lain: kaidah dasar tafsir, kaidah isim dan fiil, kaidah amr dan nahi, kaidah istifham, kaidah ma'rifah dan nakirah, kaidah mufrad dan jamak, kaidah tanya dan jawab, kaidah wujub dan nazhair, kaidah dhamir, mudzakar dan muannats, kaidah syarat dan hadzf jawabusy syarth, kaidah hadzful maf'ul, kaidah redaksi kalimat umum dan sebab khusus.¹²

Di sini akan disuguhkan kaidah dasar tafsir serta contoh kaidah tanya jawab dan hadzful maf'ul, sebagian kecil tidak seluruhnya. Ada beberapa tipe kaidah dasar penafsiran. Pertama, tafsir Al-Quran dengan Al-Quran. Para ulama sepakat bahwa Al-Quran sebagian ayat-

⁸ Baidan, *Metodologi Penafsiran*, hlm. 151.

⁹ Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. xii-xiii.

¹⁰ Baidan, *Metodologi Penafsiran*, hlm. 165-168.

¹¹ Lihat Hasbi ash-Shiddiqy, *Ilmu-Ilmu Al-Quran* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 262-284; Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran*, terj. Drs. Mudzakir A.S. (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1992), hlm. 278-301; Abd. Rahman Dahlan, *Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1997); Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 154.

¹² Muhammad Chirzin, *Al-Quran dan Ulumul Quran* (Yogyakarta: Dana Bhakti Primayasa, 1998), hlm. 143.

ayatnya menjelaskan lainnya, seperti Al-Maidah ayat 1 dengan ayat 3, Aal-Baqarah ayat 37 dengan Al-A'raf ayat 23, Ad-Dukhan ayat 3 dengan Al-Qadr ayat 1 sampai 5 dan lain-lainnya.

Kedua tafsir Al-Quran dengan As-sunnah. Rasulullah Saw mempunyai beberapa peran terhadap Al-Quran yang mencakup: menjelaskan yang mujmal dan mentakhshish (mengkhususkan) yang umum (umum); menjelaskan arti dan kaitan kata tertentu dalam Al-Quran; memberi ketentuan tambahan terhadap beberapa peraturan dalam Al-Quran; menjelaskan nasakh (penghapusan) ayat dan menjelaskan untuk menegaskan hukum-hukum yang ada dalam Al-Quran.

Ketiga, tafsir Al-Quran dengan qaul sahabat. Para sahabat mempunyai kedalaman pengetahuan dalam segi bahasa saat bahasa itu digunakan, kejernihan pemahaman, kebenaran fitrah, keyakinan yang kuat, apalagi mereka telah melakukan ijma, dalam suatu penafsiran. Keempat, tafsir dengan pendapat tabi'in. Para ulama berbeda pendapat mengenai tafsir dari tabi'in. Sebagian memandangnya ma'tsur karena penafsiran mereka sebagian besar diterima dari sahabat Nabi. Sedangkan sebagian yang lain menilai sebagai tafsir bil ra'y. Kendati demikian, menurut Ash-shobuni kedudukan para tabi'in sama dengan mufasir lainnya (selain Nabi dan sahabat).¹³

Adapun kaidah tanya jawab, dalam Al-Quran terdapat ayat-ayat yang memberikan jawaban tidak sepenuhnya sesuai dengan apa yang ditanyakan. Jawaban demikian merupakan kehendak Allah. Maksudnya jawaban itulah yang seharusnya ditanyakan. Redaksi semacam ini oleh al-Salaki, seperti dikutip as-Suyuthi, disebut *uslub hakim*. Misalnya firman Allah: *Mereka bertanya kepadamu tentang bulan-bulan baru. Katakanlah: itu tanda-tanda waktu untuk manusia dan untuk musim haji* (Qs. 2 : 189).

Asbabun nuzul ayat ini adalah sekelompok orang bertanya kepada Rasulullah tentang bulan sabit; mengapa mula-mula terlihat kecil seperti benang, lalu bertambah sedikit demi sedikit hingga purnama, kemudian berkurang lagi hingga kembali ke keadaan semula. Hal itu dijawab dengan menerangkan hikmahnya. Itulah yang seharusnya ditanyakan.¹⁴ Dan ada lagi beberapa model tanya jawab di dalam Al-Quran.

¹³ *Ibid.*, hlm. 147-155.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 201-202.

Sedangkan hadzful maf'ul merupakan peniadaan atau pembuangan objek dalam kalimat. Apabila suku kata kerja, atau yang mengandung arti kata kerja, dihubungkan dengan suatu objek tertentu, pengertiannya hanya terbatas pada kata yang berkaitan. Akan tetapi jika objek kata kerja itu ditinggalkan (tidak disebutkan) maka kata tersebut mengandung pengertian yang lebih luas dan umum. Dalam awal surat al-Alaq terbac: *Bacalah dengan nama Tuhanmu dan Penjagamu yang menciptakan. Menciptakan manusia dari segumpal darah beku. Bacalah dan Tuhanmu Maha Pemurah* (Qs. 96:1-3).

Dalam ayat tersebut objek iqra tidak disebutkan. Sehingga dapat ditarik kesimpulan bahwa objek iqra dalam ayat itu mencakup segala yang dapat dibaca, baik bacaan suci yang bersumber dari Tuhan maupun yang bukan, baik menyangkut ayat-ayat tertulis maupun ayat-ayat (tanda-tanda) yang tak tertulis, termasuk telaah terhadap alam raya, masyarakat dan diri sendiri.¹⁵

D. Pendekatan Penafsiran Al-Quran

Amin al-Khuli pernah menyatakan bahwa di antara ilmu-ilmu yang belum matang dan belum final (ilmu nahwu dan ilmu ushul termasuk ilmu yang matang dan final) yaitu ilmu bayan dan tafsir.¹⁶ Pernyataan Amin al-Khuli tersebut kiranya bisa mengeksplanasi alasan mengapa pendekatan dalam pengkajian Al-Quran senantiasa berkembang hingga hari ini. Bediuzzaman melakukan pendekatan *harfi logic*: interpretasi semiotis terhadap Al-Quran dengan karya monumentalnya risalah-i Nur.¹⁷ Nasr Hamid Abu Zaid menggunakan pendekatan semiotic, linguistik dan hermeneutic dengan mengajukan pembacaan yang bersifat bebas terbuka (*al-qiraat al-bariat*) dan bersifat produktif (*al-qiraat al-muntijiat*), yang sebelumnya melakukan kritik ulumul quran dan kritik wacana agama.¹⁸

Muhammad Shahrur menerapkan pembacaan hermeneutis kontemporer (*Qiraah Muasirah*) terhadap Al-Quran dengan

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 233-234.

¹⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Quran* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 103.

¹⁷ Ustadi hamzah, "Harfi Logic Metode tafsir Al-Quran Dalam Risalah-i Nur", Jurnal Studi ilmu-Ilmu Al-Quran dan Hadis, vol. 5, no. 2, juli 2004, hlm. 8-13.

¹⁸ Lihat Nasr Hamid, *Tekstualitas Al-Quran*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: Lkis, 2003); *Kritik Wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: Lkis, 2003); Bandingkan dengan Latief, *op.cit.*, hlm. 33, 49, 54, 58 dan 144.

pendekatan historis ilmiah (*al-manhaj at-tarikh al-ilmi*) seraya menggagas teori batas (*nazariyyah al-hudud*).¹⁹ Begitu pula Muhammad Arkoun yang menggunakan pisau analisis linguistik, semiotis dan hermeneutis dalam menjelajahi Al-Quran dan pendekatan yang lainnya.²⁰ Di sini akan mencoba menawarkan konsep dari dua cendekiawan terkemuka Indonesia: Kuntowijoyo dengan pendekatan sintetik-analitik dan Amin Abdullah dengan pendekatan at-ta'wil al-ilmi.

1. Pendekatan Sintetik-Analitik

Pendekatan ini berasumsi bahwa pada dasarnya kandungan Al-Quran terbagi dalam dua bagian: konsep-konsep dan kisah-kisah serta amsal-amsal. Pada tataran konsep, terdapat banyak sekali istilah Al-Quran yang merujuk pada pengertian-pengertian normatif, doktrin-doktrin etik, konsep-konsep abstrak dan konkret yang kesemuanya memberikan gambaran utuh tentang doktrin Islam dan lebih jauh lagi tentang *weltanschauung* (pandangan dunia) nya. Sedangkan pada bagian kedua yang berisi kisah-kisah historis dan perumpamaan, Al-Quran ingin mengajak dilakukan perenungan untuk memperoleh wisdom (hikmah).

Jika dalam bagian konseptual seseorang diperkenalkan dengan pelbagai *ideal-type* tentang konsep-konsep, maka dalam bagian yang berisi kisah dan amsal manusia diajak untuk mengenal *arche-type* tentang kondisi-kondisi yang universal. Al-Quran memaksudkan penggambaran-penggambaran *arche-type* semacam itu agar manusia dapat menarik pelajaran moral dari peristiwa-peristiwa empiris yang terjadi dalam sejarah, bahwa peristiwa-peristiwa itu bersifat universal dan abadi. Bukan data historisnya yang penting, tapi pesan moralnya. Bukan bukti objektif-empirisnya yang seharusnya ditonjolkan, tapi ta'wil subjektif-normatifnya.

Melalui pendekatan sintetik ini manusia melakukan subjektifikasi terhadap ajaran-ajaran keagamaan dalam rangka mengembangkan perspektif etik dan moral individual. Ini berarti Al-Quran telah berfungsi untuk transformasi psikologis, yang sangat

¹⁹ Lihat Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Quran Kontemporer*, terj. S. Shiron Syamsuddin dan Burhanuddin (Yogyakarta: Elsaq, 2004); Bandingkan dengan Sahiron dalam *Hermeneutika Al-Quran*, hlm. 121-124.

²⁰ Lihat Johan Meuleman dan St. Sunardi dalam *Tradisi, Kemoderanian dan Metamodernisme* (Yogyakarta: Lkis, 1996), hlm. 35-93.

signifikan dalam rangka menciptakan *sahsiyyah-islamiyyah* (*Islamic personality*), serta penyempurnaan kepribadian Islam.²¹

Bila menengok ke sejarah awal abad pertengahan, subjektifikasi terhadap pesan Al-Quran yang ditawarkan Kuntowijoyo tersebut, ternyata telah digemakan oleh Ghazali dalam karya monumentalnya *Ihya Ulumuddin*, dengan istilah *takhsish*:

ان يقد ر انه المقصود بكل خطاب ف القرآن وان سمع قصص الاولين والانباء علم ان السر غير مقصود وانما المقصود ليعتبر به ولياء خذ من تضا عيه ما يحتاج عليه²²

"Perkirakanlah bahwa sesungguhnya dirinya adalah yang dimaksud dengan setiap pembicaraan (*khithob*) Al-Quran, jika mendengar kisah-kisah dari orang-orang terdahulu dan para Nabi, maka ketahuilah bahwa cerita itu bukan tujuan, tapi tujuannya agar mengambil pelajaran darinya dan supaya mengambil apa saja hikmahnya yang dibutuhkan dari kisah yang berlipat ganda".

Kendati demikian, doktrin-doktrin Al-Quran bukan hanya berfungsi sebagai transformasi psikologis-individual melainkan juga sebagai transformasi sosial. Untuk mengaplikasikan fungsi tersebut secara objektif-empirik, setidaknya Kuntowijoyo menawarkan lima program reinterpretasi.²³ Pertama, penafsiran sosial structural harus lebih dikembangkan ketimbang penafsiran individual terhadap Al-Quran. Penafsiran sosial structural di sini adalah mencari sebab-sebab structural dalam kehidupan social secara empirik.

Kedua, mengubah cara berpikir subjektif ke cara berpikir objektif. Tujuannya adalah untuk menyuguhkan Islam pada cita-cita objektif. Tentang ketentuan zakat misalnya. Secara subjektif tujuan zakat memang diarahkan untuk "pembersihan" harta dan penyucian jiwa. Tapi sesungguhnya sisi objektif tujuan zakat pada intinya adalah tercapainya kesejahteraan social. Kesejahteraan social itulah yang menjadi sasaran objektif dikeluarkannya ketentuan berzakat

Ketiga, mengubah Islam yang normatif menjadi teoretis. Ayat-ayat Al-Quran pada level normatif harus dikembangkan menjadi

²¹ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 12-15.

²² Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, jilid 1 (Beirut: Darul Kitab, tt), hlm. 281.

²³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 283-285.

kerangka teori ilmu. Konsep tentang *fugara* dan *masakin*, misalnya, dengan pendekatan teoretis akan dapat disoroti pada konteks yang lebih riil dan factual sesuai dengan kondisi-kondisi social, ekonomi, maupun cultural. Dengan perspektif ini, dapat dilihat dengan lebih tepat siap sesungguhnya para *fugara* dan *masakin*; pada kelas social dan ekonomi apa mereka berada dalam masyarakat.

Keempat, memahami Al-Quran secara historis bukan ahistoris. Dengan paradigma histories, wacana tentang Fir'aun dan kaum tertindas, misalnya, sebenarnya ada disepanjang zaman dan ada pada setiap sistem social. Pada zaman feodalisme, kapitalisme dan sosialisme selalu terdapat apa yang disebut dengan kaum *mustadh'afin* (tertindas)

Kelima, merumuskan formulasi-formulasi yang bersifat general menjadi formulasi-formulasi yang bersifat spesifik dan empirik. Jika Al-Quran mengancam orang-orang yang melakukan sirkulasi kekayaan hanya di kalangan kaum kaya, maka pernyataan ini masih bersifat umum dan normatif. Oleh karena itu harus ditarik ke arah spesifik dan empirik. Artinya harus diterjemahkan ke dalam realitas sekarang: bahwa Allah mengancam adanya monopoli dan oligopoli dalam kehidupan politik dan adanya penguasaan kekayaan oleh kalangan tertentu dilingkungan elit penguasa.

Dengan beberapa argumentasi tersebut, Islam sebenarnya melalui paradigma Al-Quran mempunyai misi agung untuk melakukan perubahan social yaitu yang sesuai dengan cita-cita profetiknya untuk menciptakan masyarakat yang adil dan egaliter yang berpijak pada iman. Kuntowijoyo menyatakan bahwa secara eksplisit Islam mempunyai cita-cita profetik (atau ia menyebutnya juga sebagai ilmu social profetik)²⁴ yang didasarkan pada cita-cita humanisasi, liberasi dan transendensi yang diderivikasikan dari surat Ali Imran ayat 110.

2. Pendekatan at-Ta'wil al-Ilmi

Pendekatan at-ta'wil al-ilmii dalam mengkaji Al-Quran yang ditawarkan Amin Abdullah sebenarnya ingin membentuk relasi ideal antara epistemologi nalar (metodologi berpikir) bayani, burhani dan irfani yang pernah digemakan sebelumnya oleh Muhammad Abed al-Jabiri.²⁵ Jika nalar bayani adalah model metodologi berpikir yang

²⁴ Lihat Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 102-111.

²⁵ Tentang Nalar Bayani, Burhani dan Irfani, Lihat M. Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar*

didasarkan atas teks yang sasaran bidiknya bersifat eksoteris (corak fiqh-teologi) dan nalar burhani merupakan model berpikir yang berlandaskan keruntutan logika (corak falsafi ra'yi), maka nalar irfani ialah model metodologi berpikir yang berpijak atas pendekatan dan pengalaman langsung atas realitas keagamaan (bentuk sufi-isary).²⁶

Pola hubungan ketiganya bukan mengambil bentuk paralel, karena tidak dapat membuka horizon, wawaan dan gagasan baru yang bersifat transformatif. Bukan pula pola hubungan linear, sebab sejak semula telah berasumsi bahwa salah satu dari ketiga metodologi berpikir tersebut akan menjadi primadona.

Dengan alasan inilah, peendekatan at-ta'wil al-ilmii sebagai model tafsir alternatif yang menggunakan relasi yang berbentuk sirkular atau jalur lingkaran hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma bayani, burhani dan irfani dalam gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing-masing berdiri sendiri-sendiri, terpisah antara yang satu dan lainnya.

Dalam perspektif Amin Abdullah, di lingkungan komunitas intern umat Islam yang pluralistik, dan lebih-lebih dalam era multikultural dan multirelijius secara ekstern, hubungan yang baik antara ketiganya adalah hubungan atau relasi yang berbentuk *sirkular*, dalam arti bahwa masing-masing corak epistemologi keilmuan agama Islam yang digunakan dalam studi keislaman dapat memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan yang lain serta memiliki kemampuan untuk memperbaiki kekurangan yang melekat pada dirinya sendiri.

Karena kompleksnya persoalan keagamaan pada era kontemporer maka sulit dipertahankan—meskipun secara keilmuan—klaim yang menyatakan bahwa corak nalar epistemologi yang dimilikinya sajalah yang “paling benar” dan menolak kebenaran yang dimiliki oleh corak nalar epistemologi yang lain. Cara berpikir,

Arab, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta; Ircisod, 2003).

²⁶ Kajian tentang ta'wilul ilmi ini secara luas, bisa dilihat dalam Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 184-226.

mentalitas, etos dan spirit keilmuan keislaman seperti dimaksud adalah apa yang penulis namakan dengan *al-Takwil al-Ilmi*. Model kerjanya memanfaatkan gerak putar hermeneutis antar ketiga corak tradisi epistemologi keilmuan Islam yang telah baku tersebut. Dengan begitu, kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, anomali-anomali, dan kesalahan yang melekat pada masing-masing epistemologi pemikiran keagamaan Islam dapat dikurangi dan diperbaiki, setelah memperoleh masukan dan kritik dari jenis epistemologi yang datang dari luar dirinya, baik masukan itu datang dari epistemologi *bayani*, epistemologi *irfani*, maupun epistemologi *burhani*.

Corak hubungan yang bersifat berputar-melingkar sirkular tidak menunjukkan adanya finalitas, eksklusivitas, serta hegemoni lantaran finalitas untuk kasus-kasus tertentu hanya mengantarkan seseorang dan kelompok pada jalan buntu (*dead lock*) yang cenderung menyebabkan ketidakharmonisan hubungan intern antar umat Islam dan lebih-lebih lagi hubungan ekstern umat beragama. Finalitas tidak memberikan kesempatan munculnya *new possibilities* (kemungkinan-kemungkinan baru) yang barangkali lebih kondusif untuk menjawab persoalan-persoalan sosial-keagamaan kontemporer. Finalitas dan eksklusivitas sama sekali menepikan kenyataan bahwa keberagaman Islam sesungguhnya bukanlah peristiwa yang "sekali jadi". Keberagaman adalah proses panjang (*on going process of religiosity*) menuju kematangan dan kedewasaan sikap beragama.²⁷

Demikian pula, pesan kemanusiaan dan keadilan yang melekat dalam Al-Quran, yang sering disebut dengan *rahmah lil al-alamain* (universal) hanya dapat dipahami dengan baik jika para mufasir kontemporer memahami tiga paradigma epistemologi pemikiran keislaman dan mampu mendialogkan serta memadukannya dalam satu tarikan nafas pemahaman dan penafsiran.²⁸

Dengan mengikuti butir-butir argumentasi di atas maka diperlukan *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) dalam penafsiran Al-Quran yang sebelumnya hanya terbatas pada tafsir bil ra'yi, tafsir bil ma'taur, tafsir ilmi, tafsir fikih, tafsir sufi atau isyari (batini), tafsir falsafi ke arah at-ta'wil al-ilmi dengan dialektika interaktif produktif dan konstruktif antara metodologi berpikir bayani, burhani serta

²⁷ *Ibid.*, hlm. 223-224.

²⁸ Lihat Amin Abdullah dalam Kata Pengantar, Sahiron, *Hermeneutika Al-Quran*, hlm.

irfani sehingga diharapkan terwujudnya wajah Islam yang *shalih li kulli zaman wa makan*, Islam yang senantiasa actual dan kontekstual dalam semua tingkat peradaban.²⁹

E. Penutup

Tidak diragukan lagi produktivitas khazanah intelektual Islam dalam melahirkan metode penafsiran dari era klsik hingga kini yang menyuguhkan berbagai tipe, seperti ijmal, tahlili dengan aneka macam bentuknya: tafsir fikih, sufi, ra'yi, ma'tsur, adabi ijtima'i, ilmi, falsafi dan sebagainya, muqarin serta maudhu'i. Al-Quran memang mampu menawarkan makna yang sangat kaya tergantung dari pendekatan yang digunakannya. Jika ditinjau dari pendekatan fikih, maka akan melahirkan tafsir yang bercorak fikih atau bernuansa hukum. Jika didekati dengan pendekatan filsafat, maka akan membuahkan tafsir yang bercorak filosofis. Bila disoroti dengan pendekatan tasawuf, maka Al-Quran akan menghasilkan tafsir yang bercita rasa sufistik. Begitu juga bila Al-Quran didekati dengan pendekatan perbandingan, maka Al-Quran akan menampilkan makna-makna baru yang berbeda namun saling melengkapi satu sama lain.

Al-Quran sebagai firman suci Tuhan tentu saja merupakan teks yang bersifat mutlak secara tekstual yang termaktub di dalamnya. Akan tetapi, ketika Al-Quran sudah ditafsirkan oleh para ulama dan mufasir dengan berbagai pendekatan yang sangat bervariasi, maka makna-makna Al-Quran yang telah membentuk tafsir-tafsir Al-Quran yang sangat kaya dan berbeda itu tidak lagi memiliki kesamaan mutlak dengan Al-Quran itu sendiri. Al-Quran memang mempunyai kebenaran absolut, namun pemahaman dan penafsiran manusia terhadap Al-Quran tidak lagi bersifat absolut. Semua penafsiran manusia terhadap Al-Quran merupakan produk historis yang kebenarannya relatif, tidak mutlak. Sehingga muncul berbagai pendekatan baru terhadap Al-Quran di masa kontemporer ini dalam mengcounter perkembangan yang senantiasa berubah dan menantang prediksi rasionalitas manusia.

Jika pada zaman klasik teks Al-Quran dianggap begitu sakral yang menyebabkan penafsiran lebih bercorak tekstual-normatif

²⁹ Untuk lebih detailnya tentang pendekatan tersebut lihat Amin Abdullah, *Al-ta'wil Al-ilmi*, Jurnal al-Jami'ah, vol. 39, no. 2, Juli 2001, hlm. 359-389.

(teosentris), maka dewasa ini banyak pemikir yang mencoba menawarkan pendekatan yang berorientasi kontekstual-transformatif (antroposentrisme). Proses dialektika antara dua variabel: the text (Al-Quran) dan the interpreter (sang penafsir) terjadi secara paralel. Meminjam kerangka teori Habermas, pendekatan kontemporer terhadap Al-Quran adalah menggunakan hermeneutika dialektis, di mana antara subjek dan objek (yang ditafsir, teks) memiliki hak untuk menyodorkan wacana dirinya secara terbuka. Tidak ada dominasi karena di sana ada saling kritik-konstruktif-dinamis.

Artinya Al-Quran tidak menunjukkan kebenarannya sendiri tanpa melibatkan perspektif kebenaran manusia, sehingga kebenaran Al-Quran yang kebenarannya bersifat manusiawi harus memberi ruang kepada manusia dalam menginterpretasikan Al-Quran.³⁰ Pada poin ini, pendekatan terhadap Al-Quran senantiasa tumbuh dan berkembang dengan takaran relativitas (kebenarannya) sendiri. Dalam bingkai perspektif inilah, seharusnya membaca pendekatan sintetik-analitik (cita-cita profetik) dan at-ta'wil al-ilmi dari Kuntowijoyo dan Amin Abdullah yang penulis suguhkan sebagai alternatif mengkaji Al-Quran.

³⁰ Nafisul Atho dan Arif Fahrudin, *Hermeneutika transcendental* (Yogyakarta: Ircisod, 2003), hlm. 204.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas Al-Quran*. Terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: Lkis, 2003.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Kritik Wacana Agama*. Terj. Khiron Nahdiyyin. Yogyakarta: Lkis, 2003.
- Atho, Mafisol dan Arif Fahrudin. *Hermeneutika Transendental*. Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Abdullah, Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Chirzin, Muhammad. *Al-Quran dan Ulumul Quran*. Yogyakarta: dana Bhakti Primayasa, 1998.
- Dahlan, Abd. Rahman. *Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1997.
- Ghazali, Abu Hamid AL-. *Ihya Ulum al-Din*. Beirut: Darul Kitab.
- Hamzah, Ustadi. *Harfi Logic Metode Tafsir Al-Quran dalam Risala-I Nur*, Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Quran dan hadis, Vol. 5, No. 2. 2004.
- Ichwan, M. Nor. *Tafsir Ilmiy*. Yogyakarta: Menara Kudus, 2004.
- Jabiri, M. Abed al-. *Formasi Nalar Arab*. Terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam*. Bandung: Mizan, 1998.
- _____. *Muslim Tanpa Masjid*. Bandung: Mizan, 2001.
- _____. *Islam Sebagai Ilmu*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Latief, Hilman. *Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: Elsaq, 2003.
- Meuleman, Johan. *Tradisi, kemodernan dan Metamodernisme*. Yogyakarta: Lkis, 1996.
- Qattan, Manna Khalil al-. *Studi Ilmu-ilmu Al-Quran*. Terj. Drs. Mudzakir. Jakarta: Litera Antar Nusa. 1992.
- Shiddieqy, Hasbi Ash-. *Ilmu-Ilmu Al-Quran*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1997.

- Shihab, Quraish. *Wawasan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1998.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Al-Quran*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Shahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Quran*. Terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin. Yogyakarta: Elsaq, 2004.

PETUNJUK BAGI PENULIS

Mawa'izh menerima tulisan ilmiah hasil pemikiran konseptual dan hasil penelitian, terutama yang berhubungan dengan dakwah dan pengembangan masyarakat, dengan beberapa ketentuan sebagai berikut:

1. Artikel belum pernah dipublikasikan dan atau diterbitkan dalam jurnal atau buku.
2. Jumlah halaman artikel tidak antara 15 sampai 20 halaman, dengan 1,5 spasi, font Times New Roman, dan 12 font size.
3. Setiap pengiriman artikel disertai dengan *soft* dan *hard copy*.
4. Teknik penulisan catatan kaki (*footnote*) mengikuti aturan sebagai berikut:

a. Buku:

Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 25.

b. Buku Terjemahan:

Anders Uhlir, *Oposisi Berserak*, terj. Rofik Suhud (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 12.

c. Artikel dalam Buku atau Ensiklopedi:

- Abdus Subhan, "Social and Religious Reform Movement in the 19th Century Among the Muslim", dalam *Social and Religious Reform Movements*, ed. S. P. Sen (Calcutta: Institute of Historical Studies, 1979), hlm. 34.
- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", dalam *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, ed. P. M. Holt et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hlm. 34.

d. Artikel dalam Jurnal:

- Zaprukhkan, "Relasi Agama Dan Negara Dalam Perspektif Islam", *Jurnal Walisongo*, Vol. 22, No. 1, Mei 2014, hlm. 105.
- Abdullah Satar, "Filsafat Islam: Antara Duplikasi dan Kreasi", *Ulumuna*, 1 (Juni, 2010), hlm. 13.