

RAGAM EKSPRESI DAN INTERAKSI MANUSIA DENGAN AL-QUR'AN (DARI TEKSTUALIS, KONTEKSTUALIS, HINGGA PRAKTIS)

Faris Maulana Akbar

Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: faris_akbar19@mhs.uinjkt.ac.id

Abstrak:

Al-Qur'an is a way of life for Muslims. As a way of life, the Qur'an is used as a reference in dealing with various problems of life, including the means to achieve the goals of human life. This means that the Qur'an is used as a tool to achieve this goal. Of course, as a tool, the Qur'an is only positioned as an object and humans are the subject. How do humans treat the Qur'an? This paper tries to explain the various expressions and interactions that occur between the Qur'an and humans in achieving their life goals. The results of this study found that there are at least there are at least three kinds of expressions and interactions that occur, namely: textualist, contextualist, and practical.

Al-Qur'an adalah pedoman hidup umat muslim. Sebagai pedoman hidup, al-Qur'an dijadikan acuan dalam menghadapi berbagai persoalan kehidupan, tak terkecuali sebagai sarana untuk mencapai tujuan hidup manusia. Ini berarti al-Qur'an dijadikan alat untuk mencapai tujuan tersebut. Tentu, sebagai alat, al-Qur'an hanyalah berposisi sebagai objek dan manusialah yang menjadi subjek. Lantas bagaimana manusia memperlakukan al-Qur'an? Tulisan ini mencoba untuk menjelaskan ragam ekspresi dan interaksi yang terjadi antara al-Qur'an dan manusia dalam mencapai tujuan hidupnya. Hasil kajian ini menemukan setidaknya ada tiga macam ekspresi dan interaksi yang terjadi, yaitu: tekstualis, kontekstualis, dan praktis.

Keywords: Interaksi, ekspresi, Al-Qur'an

PENDAHULUAN

Sejak dahulu hingga sekarang al-Qur'an selalu menjadi bahan perbincangan umat manusia. Dari masa ke masa al-Qur'an didiskusikan, diperdebatkan, bahkan sampai diuji kebenaran dan kelayakannya sebagai wahyu Tuhan. Pada masa turunnya, al-Qur'an berhasil membungkam nalar orang-orang Arab jahiliyah dengan daya keahsaannya yang luar biasa. Al-Qur'an juga menjadi sarana penting bangsa Arab meraih kemajuan peradaban sehingga menjadi bangsa yang unggul di antara bangsa-bangsa lainnya.¹ Meskipun kejayaan peradaban Arab Islam runtuh dan peradaban dunia beralih kiblat

¹ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, ed. ke-3, cet. I (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2009), h. 113.

pada peradaban Barat, al-Qur'an tetap eksis dibaca, ditelaah, dan dipraktikkan oleh umat muslim. Bahkan ada pula yang menjadikan al-Qur'an sebagai sumber inspirasi untuk melawan hegemoni Barat² sehingga orang-orang Barat pun pada akhirnya menyurutinya. Muncullah para orientalis yang berusaha mempelajari al-Qur'an demi mencari-cari kelemahannya. Namun, pada akhirnya mereka tidak menemukan cela dan harus mengakui kelemahannya sendiri serta keunggulan al-Qur'an.³

Al-Qur'an kemudian terus diperbincangkan. Ia dikaji dari berbagai sisi. Sampai akhirnya pada masa modern ini di mana umat muslim dianggap hidup dalam keterbelakangan, lagi-lagi status kelayakan al-Qur'an sebagai kitab suci kembali dipertanyakan. Apa peran al-Qur'an dalam kehidupan umat muslim di masa kini? Orang-orang mempertanyakan fungsionalitas al-Qur'an. Mereka mengaitkan eksistensi al-Qur'an dalam menghadapi kebodohan, kemiskinan, dan berbagai masalah lain yang melanda umat muslim. Masyarakat muslim pun tergugah untuk menengok kembali ajaran-ajaran al-Qur'an. Mereka berupaya membuktikan bahwa al-Qur'an *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.⁴

Menilik pemaparan sekilas di atas, tampak bagaimana al-Qur'an selalu menjadi sumber rujukan utama umat muslim. Maka tidak heran jika peradaban Islam dikenal sebagai peradaban teks karena dibangun di atas pondasi al-Qur'an.⁵ Fakta bahwa al-Qur'an senantiasa dijadikan rujukan dalam kehidupan umat Muslim ini menarik untuk

² Hegemoni Barat ini disebabkan oleh praktik kolonialisme. Dalam melawan kolonialisme, umat muslim menyuarakan 'kembali ke al-Qur'an dan Hadis'. Keterangan lebih lanjut bisa dilihat pada bab "Umat Islam dan Al-Qur'an di Era Modern" dalam Syukron Affani, *Tafsir al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019), h. 169-184.

³ Moh. Khoeron, "Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah al-Qur'an: Tanggapan Sarjana Muslim" dalam *Suhuf*, vol. 3, No. 2, (2010), h. 235-249. Bandingkan dengan: Yusuf Rahman, "Tren Kajian al-Qur'an di Dunia Barat" dalam *Studia Insania*, vol. 1, no. 1, (2013), h. 1-8. Lihat pula: Muhammad Anshori, "Tren-tren Wacana Studi al-Qur'an dalam Pandangan Orientalis di Barat" dalam *Nun*, vol. 4, no. 1, (2018), h. 13-44.

⁴ Doktrin *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* sebenarnya melekat pada Islam sebagai agama yang paripurna dan ajarannya dianggap telah mapan karena memuat pedoman hidup manusia. Oleh karenanya, al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam juga diyakini *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Surabaya: al-Hidayah, 1973), h. 19.

⁵ Nasr Hamid Abu Zaid menganggap al-Qur'an sebagai teks inti (*core texts*) dalam sejarah peradaban Arab. Peradaban teks yang dimaksud bukan berarti teks yang membangun peradaban Arab, namun dialektika antara umat muslim, realitas, dan teks al-Qur'an yang kemudian melahirkan peradaban tersebut. Lihat: Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 1.

Dalam hal ini, al-Qur'an yang di satu sisi bersifat transenden karena merupakan wahyu Allah yang bersifat *bi-lā ṣautin wa lā harfin* dan di sisi lain ketika ditulis dan dikodifikasi berupa teks yang terikat pada konteks penurunannya, menjadi bahan diskusi pemikir Islam sejak dulu hingga sekarang. Diskusi tersebut kemudian menimbulkan variasi pemikiran dan penafsiran yang berkesinambungan dalam pentas sejarah peradaban Islam. Lihat pengantar redaksi dalam: Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, cet. I (Sleman: Penerbit eLSAQ Press, 2005), h. vii.

dikaji. Sebagai teks⁶ yang tetap dan terbatas, al-Qur'an telah dihadapkan pada berbagai konteks yang berbeda-beda dan tidak terbatas. Al-Qur'an dijadikan sarana umat Muslim mencapai berbagai tujuan hidupnya, dari yang bersifat pribadi hingga publik. Umat terdahulu telah membuktikan hal itu dan berhasil melakukannya.⁷ Masalahnya, bagaimana dengan umat Islam sekarang?

Permasalahan fungsionalitas al-Qur'an –sebagaimana disebutkan di muka–seperinya tidak hanya berkaitan dengan teks al-Qur'an, tetapi juga berhubungan erat dengan penggunaan umat muslim terhadapnya. Fungsi al-Qur'an tidak akan tampak selama kitab suci tersebut dibiarkan begitu saja tanpa adanya interaksi terhadapnya. Oleh karena itu, dengan menggunakan studi literatur, dalam artikel ini penulis mencoba menelusuri dan memahami bagaimana ekspresi dan interaksi umat muslim dengan al-Qur'an dalam menghadapi problematika kehidupan mereka saat ini. Dalam penyajiannya, penulis berusaha menguraikannya secara deskriptif, analitis, dan reflektif.

Sementara ini, berdasarkan penelusuran penulis, dalam banyak penelitian, khususnya kajian *living Qur'an*, para peneliti sudah menampilkan berbagai macam praktik penggunaan al-Qur'an di masyarakat.⁸ Misalnya, penelitian Lestari dan Javanti tentang penggunaan al-Qur'an sebagai mantra untuk mengatasi berbagai problematika hidup muslim Sasak⁹, penelitian Agus Wedi tentang khataman al-Qur'an untuk menangkal bala dan memperoleh berkah di Sumenep¹⁰, penelitian Sri Rahayu, Didi Junaedi, dan Umayah tentang tradisi pembacaan *yāsīn faḍīlah* dan pengaruhnya bagi kesejahteraan masyarakat di sekitar Yayasan PATWA Cirebon¹¹, dan penelitian Anggia

⁶ Penyebutan al-Qur'an sebagai teks (*naṣ*) sebenarnya mendapat respon yang beragam di kalangan ulama. Sebagian berpendapat bahwa penyebutan tersebut dianggap *bid'ah* yang menyesatkan karena biasanya al-Qur'an disebut sebagai *al-kitāb* atau nama-nama lainnya. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa teori tekstualitas al-Qur'an yang ditawarkan oleh Nasr Hamid Abu Zaid tersebut cukup berpengaruh pada kajian al-Qur'an pada awal abad ke-21 ini. Lihat: Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002), h. 150.

⁷ Penulis merujuk pada zaman Nabi Muhammad Saw, sahabat, tabi'in, tabi' tabi'in, hingga era kejayaan peradaban Islam. Interaksi antara umat muslim dengan al-Qur'an diklaim oleh para pemerhati Islam memiliki andil besar dalam kemajuan peradaban Islam sejak zaman Nabi Saw tersebut.

⁸ Dengan menggunakan kata kunci "living Qur'an", penulis mencoba menelusuri berbagai karya ilmiah di *google scholar* dalam rentang waktu tahun 2018-2022. Hasilnya, penulis mendapati lebih dari 20 karya terkait kata kunci tersebut mulai dari skripsi hingga artikel jurnal.

⁹ Lestari dan Ervina Titi Javanti, "Magisme Islam Sasak: Fungsionalisasi Mantra Qur'ani Sebagai Solusi Problematika Kehidupan Masyarakat Pedesaan di Lombok" dalam *Potret Pemikiran*, Vol. 24, No. 2, (2020), h. 158-172.

¹⁰ Agus Wedi, "Khataman Qur'an Pra-Acara Alako Gebhai Desa Grujugan, Sumenep, Media untuk Menangkal Bala' dan Memperoleh Berkah" dalam *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir*, Vol. 13, No. 2, (2019), h. 64-75.

¹¹ Sri Rahayu, Didi Junaedi, dan Umayah, "Pengaruh Pembacaan Surat *Yāsīn Faḍīlah* Terhadap Perilaku Masyarakat: Studi *Living Quran* di Yayasan PATWA Kabupaten Cirebon" dalam *Diyā' Al-Afkār: Jurnal Studi al-Qur'an dan al-Hadis*, Vol. 7, No. 2, (2019), h. 267-280.

Nahla Prasetya tentang penggunaan al-Qur'an sebagai *ash-shifā'* untuk kesembuhan pasien di Rumah Sakit Islam Jemursari Surabaya.¹²

Keberagaman kajian-kajian itu perlu digeneralisasi agar dapat menemukan pola penggunaan al-Qur'an yang telah ada. Apalagi, selain kasus penggunaan praktis yang pragmatis, kajian yang ada juga meliputi penggunaan al-Qur'an yang berkaitan dengan pembacaan serta pemahaman maknanya, misalnya yang ditunjukkan oleh penelitian Fathurrosyid tentang resepsi al-Qur'an di masyarakat Sumenep Madura,¹³ penelitian Badrus Zaman tentang resepsi al-Qur'an di Pesantren Al-Hidayah Purwokerto,¹⁴ dan penelitian Kholifatul Khusna tentang resepsi al-Qur'an di Pesantren Tahfidz Oemah al-Qur'an Malang.¹⁵ Pada penelitian mereka terbukti bahwa interaksi terhadap al-Qur'an dilakukan dalam bentuk mengkaji maknanya melalui kajian tafsir. Oleh karena itu, perlu kiranya melihat bagaimana interaksi Muslim dalam pembacaan dan pemahamannya terhadap al-Qur'an. Di samping itu, hal penting lainnya adalah memahami terlebih dahulu paradigma yang mendasari interaksi tersebut.

PEMBAHASAN

Al-Qur'an Sebagai Pedoman Hidup

Sebagaimana telah disinggung, posisi al-Qur'an dalam kehidupan umat Muslim menempati urutan pertama dan utama.¹⁶ Tidak hanya dibaca dan dihafal, al-Qur'an juga senantiasa ditafsirkan dari masa ke masa. Selalu ada penafsiran baru di setiap zaman. Ini menunjukkan bahwa kitab samawi terakhir tersebut memang selalu menjadi rujukan umat muslim dalam lintas generasi.

M. Quraish Shihab, salah seorang pakar tafsir Indonesia, sering mengungkapkan bahwa al-Qur'an laksana permata. Dari arah mana saja dipandang, al-Qur'an akan menampilkan keindahannya.¹⁷ Perumpamaan tersebut menggambarkan betapa

¹² Anggia Nahla Prasetya, *Resepsi Masyarakat Pada Alquran Sebagai Shifā' Bagi Kesembuhan Pasien (Studi Living Quran di Rumah Sakit Islam Jemursari Surabaya)*, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Surabaya, 2019.

¹³ Fathurrosyid, "Tipologi Ideologi Resepsi Al Quran di Kalangan Masyarakat Sumenep Madura" dalam *el Harakah*, Vol. 17, No. 2, (2005), h. 218-239.

¹⁴ Akhmad Roja Badrus Zaman, "Resepsi Al-Qur'an di Pondok Pesantren Al-Hidayah Karangsucu Purwokerto" dalam *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1, (2019), h. 15-31.

¹⁵ Kholifatul Khusna, "Tipologi Resepsi Al-Qur'an di Pondo Pesantren Tahfidz Al-Quran Oemah Al-Quran Malang (Studi Living Al-Qur'an)" dalam *Mashahif: Journal of Qur'an and Hadits Studies*, Vol. 1, No. 1, (2021).

¹⁶ Terutama dalam masalah syariat, al-Qur'an mutlak menjadi sumber rujukan. Semua hukum syariat dilandaskan pada dalil-dalil al-Qur'an. Setiap kali ada permasalahan baru, umat muslim harus selalu meninjau segi hukumnya dalam al-Qur'an. Bila benar-benar tidak ada, mereka baru bisa menggunakan sumber lain seperti Hadis, ijma', qiyas, dll.. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. viii (T.t.: Maktabah al-Da'wah, th.), h. 21.

¹⁷ Ini merupakan salah satu perkataan 'Abdullah Darraz dalam *al-Naba' al-'Azim*, "(Ayat-ayat al-Qur'an) bagaikan intan: setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika Anda mempersilakan orang lain

kompletnya al-Qur'an. Sebagai sumber rujukan, ia bisa ditelaah dari sudut manapun dengan kaca mata apapun dan oleh siapapun. Maka tidak heran bila ada yang mengatakan semua ilmu bersumber dari al-Qur'an.

Sebagai pedoman hidup, nilai-nilai dalam al-Qur'an melebihi tata nilai seluruh undang-undang yang ada, bahkan melebihi tata nilai kitab-kitab samawi pendahulunya. Tidak hanya menerangkan soal identitas manusia, al-Qur'an juga membahas asal-usul kehidupan serta kematian, alam fisik (jasmani) dan metafisik (ruhani), dan lain-lain terkait persoalan kehidupan masa lalu, masa kini, dan masa yang akan datang.¹⁸ Al-Qur'an juga mengandung banyak fungsi. Fungsi-fungsi tersebut turut membantu kelancaran hidup manusia. Di dalam *Oase al-Qur'an*, Ahsin Sakho memetakan tujuh kelompok ayat yang menyebutkan fungsi al-Qur'an¹⁹, yaitu:

1. Petunjuk (QS. Ibrahim [14]: 1-3)
2. Pemberi peringatan dan hikmah (QS. Taha [20]: 1-8)
3. *Mau'izah*, *syifā'*, *hudā*, dan *rahmah*. *Mau'izah* dalam al-Qur'an berbentuk pesan-pesan spiritual untuk selalu istiqamah berada dalam kebenaran dengan cara yang santun dan menggugah perasaan. Sedangkan *syifā'* berupa obat penyakit hati semisal kufur, syirik, munafik, zalim, sombong, dll.. Adapun *hudā* berupa petunjuk dengan mengemukakan dalil-dalil kebenaran Islam. (QS. Yunus [10]: 57-58)
4. *Nūr*, cahaya yang menerangi jalan kehidupan. Al-Qur'an menerangkan ajaran agama yang dibutuhkan manusia. Al-Qur'an memberikan petunjuk dan membimbing manusia dalam urusan dunia dan akhirat. Al-Qur'an membawa manusia dari kegelapan kekufuran ke cahaya keislaman, dan menunjukkan pada jalan yang benar (QS. Al-Maidah [5]: 15-16)
5. Pemberi peringatan keras kepada orang yang mengingkari kebenaran dan pemberi kabar gembira kepada mereka yang beriman dan beramal saleh. (QS. Al-Kahfi [18]: 1-8)
6. Pemberi hidayah yang memberikan petunjuk dan bimbingan kepada manusia menuju jalan yang lurus. (QS. Al-Isra' [17]: 9)
7. Membenarkan kitab-kitab samawi sebelumnya, mengawasi isi kandungan kitab-kitab itu. (QS. Al-Maidah [5]: 48-49)

Menilik beberapa fungsi di atas, al-Qur'an lebih dikenal sebagai kitab petunjuk (*hudā*). Sebutan tersebut bukan karena Al-Qur'an berisi petunjuk, namun al-Qur'an sendiri

memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat." Lihat: M. Quraish Shihab, "Membumikan" *al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Penerbit Mizan, 2014), h. 23.

¹⁸ Nasaruddin Umar, *Ulumul Qur'an: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi al-Qur'an*, cet. I (Ciputat: Al-Ghazali Center, 2008), h. 275.

¹⁹ Ahsin Sakho Muhammad, *Oase al-Qur'an Penyeljuk Kehidupan*, cet. II (Jakarta: PT Qaf Media Kreative, 2017), h. 125-140.

merupakan petunjuk. Hal ini dipertegas dengan adanya beberapa ayat yang menyebutkan fungsi tersebut seperti Q.S. al-Baqarah (2): 2 & 185, Q.S. al-Naml (27): 2, Q.S. Luqman (31): 3; dan Q.S. Fuṣṣilat (41): 44. Dalam beberapa ayat tersebut, al-Qur'an disebut sebagai *hudā*.

Lafadz *hudā* merupakan *maṣḍār* dalam bentuk *mubālaghah*. Dalam tafsir Q.S. al-Baqarah (2): 2, Ibn 'Asyūr mengartikan *hudā* sebagai *al-īṣāl ilā al-bughyah*, menyampaikan pada tujuan.²⁰ Al-Qur'an sebagai *hudā* berarti al-Qur'an yang memberi petunjuk, yang menyampaikan pada tujuan.²¹ Ibn 'Asyūr kemudian menjelaskan bahwa secara syariat, sebagai *al-hudā*, al-Qur'an merupakan petunjuk untuk mencapai kebaikan masa kini tanpa merusak kebaikan masa mendatang.²² Al-Qur'an tidak hanya dapat digunakan sebagai petunjuk bagi umat di masa lampau, namun juga untuk masa sekarang dan masa yang akan datang.²³

Sama seperti Ibn 'Asyūr, al-Sya'rāwī juga mengartikan *hudā* sebagai *al-dilālah 'alā ṭarīq yūṣilu-ka ilā mā taṭlubu-hu*, yakni petunjuk terhadap jalan yang akan mengantarkan pada tujuan yang dimaksud. Ia mengibaratkan *hudā* seperti rambu-rambu jalan yang menunjukkan seorang musafir kepada tempat yang ia tuju. Menurutnya, keberadaan *hudā* mengindikasikan adanya pemberi petunjuk, sesuatu yang ditunjuk, dan suatu tujuan yang hendak dicapai dengan petunjuk tersebut. Sebuah *hudā* tidak akan berarti apa-apa bila tidak ada tujuan tersebut. Tanpa tujuan, seseorang tidak butuh petunjuk dan penunjuk. Oleh karena itu, dalam pengertian ini, al-Sya'rāwī kemudian memperlakukan tujuan yang dituju oleh manusia.²⁴

Al-Sya'rāwī menjelaskan bahwa tujuan hidup manusia selalu berubah-ubah sesuai keinginan hidup dan kemampuannya. Tujuan-tujuan tersebut tidak tercapai karena keterbatasan ilmu dan kemampuan manusia. Oleh sebab itu, manusia membutuhkan seseorang yang mempunyai kesempurnaan ilmu dan pengetahuan agar mengetahui jalan hidupnya; seseorang yang mampu atas segala sesuatu dan memilikinya; seseorang yang alam tunduk pada keinginannya. Hal ini perlu agar mereka tahu dengan yakin apa yang mereka inginkan akan menjadi kenyataan dan jalan yang akan mereka tempuh akan mengantarkan kepada sesuatu yang mereka tuju.

²⁰ Pengertian ini tampaknya dikutip dari *al-Kasasyāf*. Dalam *Tafsīr al-Rāzī* disebut bahwa penyusun *al-Kasasyāf* berkata, "*al-hudā huwa al-dalālah al-mūṣilah ila al-bughyah*". Al-Rāzī menambahkan, *hudā* tidak dapat diartikan sebagai *al-ihṭidā'* dan *al-'ilm*. Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī*, cet. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), j. 1, h. 22.

²¹ Namun, bukan berarti bahwa al-Qur'an yang benar-benar memberi petunjuk. Dalam *Ṣafwat al-Tafāsīr* dijelaskan bahwa sifat *huda* yang disandingkan pada al-Qur'an merupakan penyandingan untuk menunjukkan suatu sebab. Majaz yang digunakan dalam penyebutan *huda* adalah *majāz 'aqlī*. Artinya, pada hakikatnya yang memberikan petunjuk adalah Allah Swt. Lihat: Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, cet. IV (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981), h. 32.

²² Muḥammad al-Ṭāhīr ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhīr ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984), h. 225.

²³ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, h. 226.

²⁴ Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, (Maktabah Syāmilah), j. 1, h. 46.

Jawaban atas persoalan ini adalah firman Allah "*qul inna hudā Allah huwa al-hudā*". Artinya, untuk mencapai segala tujuan hidupnya, manusia harus mengambil petunjuk dari Allah, Dzat Yang Tetap. Hanya dari-Nya-lah manusia akan mendapatkan jalan yang akan mengantarkannya ke tujuan.²⁵ Sebagaimana disebutkan di atas, al-Qur'an adalah petunjuk yang diberikan oleh Allah Swt kepada manusia. Maka dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an merupakan sarana manusia untuk mencapai tujuan hidupnya.²⁶

Berdasarkan penjelasan al-Sya'rāwī di atas, maka petunjuk al-Qur'an tidak bisa diragukan. Faktor transenden yang melekat pada al-Qur'an sebagai wahyu akan selalu menjadi penguat dan keunggulannya. Oleh karenanya, menurut al-Marāghī, meskipun manusia tidak menjadikannya petunjuk, hal tersebut tidak menghilangkan sifat al-Qur'an sebagai petunjuk. Ia mengumpamakan, matahari tetaplah matahari meski orang buta tidak dapat melihatnya dan madu tetaplah madu meski tidak ada yang mencicipinya.²⁷

Rasyīd Riḍā juga menegaskan dalam kitab tafsirnya bahwa petunjuk al-Qur'an yang meliputi bidang teologi, metafisika, etika, dan hukum-hukum yang berkaitan dengan persoalan agama, sosial, dan politik adalah pengetahuan yang bernilai sangat tinggi. Pada masanya dan hingga sekarang, pengetahuan semacam itu sulit tertandingi. Mengutip terjemahan M. Quraish Shihab, Riḍā menulis:

Bagaimana mungkin Nabi Muhammad Saw., seorang *ummiy* yang tidak pandai membaca dan menulis dan tidak pula hidup di tengah-tengah masyarakat ilmu dan hukum, dapat menyampaikan hal-hal seperti yang terdapat di dalam al-Qur'an dan dalam bentuk yang sangat teliti dan sempurna? Bahkan, dari masyarakat manusia-betapapun mereka telah mencapai kemajuan yang demikian tinggi dan luas-belum atau tidak mampu mempersembahkan-dalam bidang petunjuk-petunjuk-lebih baik dari apa yang dipersembahkan oleh Kitab Suci al-Qur'an.²⁸

Menilik perkataan Riḍā di atas, dapat dilihat bagaimana al-Qur'an sejak dahulu telah memberikan petunjuk ke arah kemajuan zaman sebagaimana yang terjadi saat ini. Nilai-nilai yang dikandungnya melampaui zamannya. Hingga kini, nilai-nilai tersebut diyakini masih dan akan tetap dapat diterapkan.

Terlepas dari kemukjizatan itu, penyebutan *hudā* dalam al-Qur'an menarik untuk ditinjau. Faktanya, penyebutan sifat itu tidak hanya digunakan untuk menyifati al-Qur'an. Fungsi *hudā* juga dimiliki kitab-kitab sebelumnya, seperti Taurat dan Injil.²⁹

²⁵ Al-Sya'rāwī berkata, "*Inna-ka iżā arad-ta bāqīyan, fa-khuḏ min al-Bāqī, wa iżā arad-ta sābitan, fa-khuḏ min al-sābit*". al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, j. 1, h. 46.

²⁶ Al-Sya'rāwī memberikan catatan, cara agar keinginan manusia tercapai ialah tunduk/selaras dengan keinginan Allah. Hal tersebut dikarenakan Allah yang akan mewujudkan tujuan dan memberikan jalan agar tujuan tersebut tercapai. al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, j. 1, h. 47.

²⁷ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, cet. I (Miṣr: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā wa Aulādih, 1946), h. 39.

²⁸ M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Quran: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*, cet. I (Bandung: Penerbit Mizan, 2013), h. 226.

²⁹ Seperti Q.S. Āli 'Imrān (3): 4, Q.S. al-Mā'idah (4): 44 & 46, Q.S. al-Isrā' (17): 2.

Namun, sebagaimana telah disebut di awal, al-Qur'an adalah kitab terakhir yang menyempurnakan ajaran kitab-kitab sebelumnya. Jadi, *hudā* al-Qur'an menjadi acuan utama dibanding kitab-kitab tersebut.

Selain itu, penyebutan *hudā* dalam al-Qur'an adakalanya diiringi dengan *busrā*, *rahmah*, dan *syifā'* seperti termaktub pada Q.S. al-Naml: 2, *hudan wa busyrā li al-mu'minīn*, pada Q.S. Luqmān: 3 disebut *hudan wa rahmatan li al-muhsinīn*, dan dalam Q.S. Fuṣṣilat: 44 disebut *hudan wa syifā'*. Penyebutan dua fungsi secara beriringan tersebut tampaknya mengindikasikan nilai tambahan yang dikandungnya, tergantung siapa yang mengambilnya. Terkait hal ini, sifat *hudā* mencakup khusus bagi orang-orang yang bertaqwa dan tidak untuk semua orang. Menurut al-Ṭabarī, al-Qur'an menjadi *hudan* (petunjuk) untuk *muttaqīn*, *syifā'* (obat) untuk hati *mu'minīn*, *waqrūn* (tuli) bagi pendengaran *mukazzibīn*, dan *'aman* (buta) untuk penglihatan *jāhidīn* (orang-orang yang ingkar), serta *ḥujjah* Allah bagi *kāfirīn*. Orang *mukmin* akan tercerahkan dengan al-Qur'an sedangkan orang kafir *mahjūj* atau terkalahkan dengan *ḥujjah* tersebut.³⁰

Masih berkaitan dengan bahasan di atas, petunjuk al-Qur'an sebenarnya tidak serta merta didapatkan begitu saja. Petunjuk tersebut didapatkan atas usaha umat Muslim untuk memperolehnya, baik dengan membacanya, men-*tadabburi*-nya, atau mengamalkannya. Oleh karena itu, penting kiranya mengetahui bagaimana umat Muslim selama ini berusaha mendapatkan hidayah dari al-Qur'an.

Ragam Ekspresi dan Interaksi Umat terhadap al-Qur'an

Sejauh penelusuran penulis, setidaknya ada dua macam penggunaan al-Qur'an yang dilakukan oleh umat Islam sejak dahulu. *Pertama* adalah penggunaan yang menjadikan al-Qur'an sebagai acuan dalam memahami realitas kehidupan. Penggunaan ini identik dengan relasi dari teks ke realitas. Mula-mula al-Qur'an dipahami kemudian diaplikasikan sesuai pemahamannya. *Kedua* adalah penggunaan yang menjadikan al-Qur'an sebagai media –dalam artian praktisnya- mencapai tujuan. Relasi penggunaan macam ini adalah dari realitas ke teks. Penggunaan macam ini dilandasi sebuah keyakinan bahwa al-Qur'an sendiri merupakan mukjizat dan penggunaannya akan memberikan keberkahan. Maka al-Qur'an digunakan "apa adanya" tanpa perlu pemahaman mendalam.

Penggunaan ragam pertama biasanya berkaitan dengan kegiatan pemahaman al-Qur'an sehingga melahirkan khazanah tafsir yang melimpah. Sementara itu, penggunaan macam kedua memunculkan berbagai fenomena budaya yang dewasa ini dikenal sebagai *living Qur'an*.³¹ Kedua macam penggunaan tersebut merupakan dua macam ekspresi dan

³⁰ Muḥammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Kaṣir ibn Ghalib al-Amalī al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, ed. Aḥmad Muḥammad Syakir (T.t.: Muassisah al-Risalah, 2000), j. 1, h. 230.

³¹ Istilah *living Qur'an* dikaitkan dengan fenomena sosial yang muncul berkat kehadiran al-Qur'an dan terjadi di tengah komunitas muslim tertentu. Istilah tersebut kemudian lebih dikenal sebagai salah satu kajian dalam studi al-Qur'an. M. Mansur, "Living Qur'an Dalam Lintasan Sejarah Studi Qur'an," in *Metodologi Penelitian Living Qur'an Dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin, 1st ed. (Yogyakarta: TH-Press, 2007), h. 7 dan 9. Istilah *living Qur'an* digunakan untuk menunjukkan keilmuan tentang penggunaan dan pengamalan al-Qur'an. Ahmad 'Ubaydi

interaksi manusia terhadap al-Qur'an yang saling melengkapi. Dalam tataran praktik, keduanya bersinergi menciptakan sebuah pola hidup yang berlandaskan al-Qur'an. Untuk lebih jelasnya, penulis urakan sebagaimana berikut.

1. Tafsir: Upaya Memahami al-Qur'an untuk Diamalkan

Apa tujuan yang hendak dicapai oleh manusia? Pertanyaan itu mungkin masih ambigu. Sebagai makhluk yang terdiri dari jasmani dan rohani, umumnya manusia mempunyai tujuan hidup baik di dunia maupun di akhirat. Namun, bila menilik firman Allah "*wa mā khalaq-tu al-jinna wa al-insa illā li-ya'budūni*"³² maka tujuan hidup manusia adalah untuk beribadah. Terkait hal tersebut, al-Qur'an sudah menjelaskannya, baik yang secara global atau yang terperinci.³³ Biasanya, perkara yang sudah terperinci tidak menimbulkan persoalan bagi yang mendengar atau membacanya dan cukup dipraktikkan saja seperti ayat-ayat tentang pembayaran *kaffārah*. Namun, perkara yang global butuh penjelasan lebih lanjut seperti urusan salat, zakat, puasa, dan haji. Maka, Nabi Muhammad Saw diutus untuk menjelaskan perkara yang masih global itu sehingga menjadi jelas dan bisa dipraktikkan. Penjelasan Nabi di luar teks al-Qur'an itu kemudian dinamakan sebagai tafsir. Dalam hal ini, tafsir Nabi atas salat merupakan sarana untuk mencapai ibadah yang menjadi tujuan hidup manusia. Kira-kira, seperti itulah cara kerja tafsir dalam penggunaan al-Qur'an.

Seiring perkembangan zaman, umat Islam turut mengalami perubahan. Persoalan yang menimpa mereka tidak berkaitan langsung dengan ibadah atau hal-hal yang telah dijelaskan oleh nabi semata. Permasalahan yang mereka hadapi tidak semuanya tercantum dalam al-Qur'an secara terperinci. Oleh karenanya, para sahabat kemudian mencoba berijtihad dengan tetap mengikuti pedoman al-Qur'an dan sabda Nabi. Pemahaman mereka atas al-Qur'an yang merupakan hasil ijtihad itu kemudian dikenal sebagai tafsir sahabat. Begitulah seterusnya tafsir berkembang pada masa *tābi'īn*, *tābi' tābi'īn*, hingga masuk ke masa kodifikasi pada era klasik, modern, dan kontemporer.³⁴

Secara singkat, tafsir berkembang cukup pesat. Puluhan, ratusan, bahkan mungkin ribuan kitab tafsir ditulis oleh ulama Islam.³⁵ Pendekatan mereka dalam memahami al-Qur'an pun bermacam-macam meski umumnya relatif sama dengan para pendahulu, yakni tetap berpegang teguh pada sumber-sumber utama melalui riwayat.³⁶

Hasbillah, *Ilmu Living Quran-Hadis: Ontologi, Epistemologi, Dan Aksiologi*, 1st ed. (Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2019), h. 11.

³² Q.S. al-Zāriyāt (51): 56.

³³ Di dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, ayat global disebut *dalil ijmālī* sedangkan yang terperinci disebut *dalil tafṣīlī*. Satria Effendi, *Uṣūl Fiqh*, cet. vii (Jakarta: Kencana, 2017), h. 6.

³⁴ Uraian komprehensif yang menggambarkan proses dialektika antara umat muslim dengan al-Qur'an dari masa ke masa dapat dilihat pada: Syukron Affani, *Tafsir al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya*.

³⁵ Pada tahun 1999, Andrew Rippin pernah menyatakan ada sebuah CD-ROM yang memuat 900 jilid tafsir karangan ulama Syi'ah dan pada CD-ROM yang lain terdapat 900 jilid tafsir karangan ulama Sunni. Ini menunjukkan kekayaan khazanah tafsir umat Islam. Lihat: Andrew Rippin, "The Study of Tafsir in The 21st Century: E-Texts and Their Scholarly Use" dalam *MELA Notes*, No. 67-70, (1999-2000), h. 1-13.

³⁶ Sejarah singkat perkembangan tafsir dapat dilihat di: Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, h. 175-212.

Kitab-kitab tafsir itu kemudian dibaca dan dikaji sehingga membantu masyarakat muslim dalam memahami al-Qur'an. Pada akhirnya, melalui tafsir tersebut mereka dapat mengambil pelajaran dan petunjuk al-Qur'an sehingga dapat mempraktikkan nilai-nilai al-Qur'an untuk menghadapi problematika kehidupannya. Kondisi ini menunjukkan betapa pentingnya tafsir al-Qur'an sebagai alat bantu untuk memahami al-Qur'an serta mengamalkannya.

Namun, sejarah perkembangan tafsir kemudian menunjukkan bahwa penafsiran al-Qur'an mengikuti paradigma umat pada masanya. Kebutuhan umat terdahulu tentu berbeda dengan kebutuhan umat masa kini. Permasalahan yang mereka hadapi juga tidak sama. Meskipun mereka tetap menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman dalam mencapai tujuan hidup mereka, selalu ada perubahan dalam pendekatan memahami al-Qur'an.³⁷ Oleh karena itu, wajar bila pemahaman al-Qur'an mengalami perkembangan dari masa ke masa. Misalnya, tafsir di masa klasik lebih bernuansa teosentris. Hal tersebut disebabkan persoalan teologi menjadi masalah utama yang dialami umat pada saat itu. Sementara kini tafsir lebih banyak bernuansa sosial dan ilmiah karena dua aspek tersebut menjadi perhatian umat sekarang.

Pada masa modern ini, persoalan umat Islam semakin kompleks seiring kemunduran peradaban Islam dan kemajuan peradaban Barat dengan ilmu pengetahuannya. Pertanyaan yang sering diajukan adalah apakah al-Qur'an mampu menjawab tantangan zaman? Di sinilah kemudian para pemikir muslim berdiskusi panjang lebar dan mulai menggalakkan jargon "kembali kepada al-Qur'an dan Hadis".³⁸ Ada yang menyatakan bahwa semua ilmu sudah ada dalam al-Qur'an. Ada pula yang berpendapat al-Qur'an hanyalah sumber inspirasi.³⁹ Terlepas dari perdebatan ini, sebagai mukjizat yang tak lekang oleh zaman, umat muslim meyakini bahwa al-Qur'an tetap memberikan kontribusi nyata. Al-Qur'an *ṣāliḥ li-kulli zamān wa makān*. Hanya saja, bagaimana cara mendapatkan ilmu dari al-Qur'an? Tentu saja dengan membaca, memahami, dan mengamalkannya. Inilah yang kemudian mengantarkan para sarjana muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, dan Muhammad Arkoun untuk mencoba menafsirkan al-Qur'an dari sudut pandang yang berbeda. Mereka berusaha menggali ilmu yang ditunjukkan oleh al-Qur'an dengan perspektif baru.⁴⁰

Penjelasan di atas bukan berarti bahwa tidak ada masalah yang dihadapi ulama klasik dalam pemaknaan al-Qur'an. Sebenarnya, usaha kontekstualisasi al-Qur'an telah terjadi sejak dahulu, bahkan sejak zaman Nabi Muhammad Saw..⁴¹ Hanya saja, ada

³⁷ Lihat beberapa pendekatan yang ditawarkan oleh pemikir kontemporer Islam: Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*.

³⁸ Lihat perdebatan mengenai pembacaan jargon *kembali ke al-Qur'an dan Hadis* oleh beberapa golongan muslim dalam: Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, h. 47-55.

³⁹ M. Quraish Shihab, "Membumikan" *al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 58-61.

⁴⁰ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 76 dan 83-84.

⁴¹ Disebutkan bahwa 'Umar ibn Khaṭṭāb pernah mengkontekstualisasikan term *muallifati qulubuhum* pada QS. al-Taubah (9): 60 sejak zaman Nabi Saw hingga pemerintahan Abu Bakar. Bentuk kontekstualisasi

perbedaan antara ulama klasik dan ulama kontemporer dalam memaknai prinsip al-Qur'an *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Sebagaimana dijelaskan Mustaqim, ulama klasik memahami prinsip tersebut dengan cara "memaksakan" konteks apapun ke dalam teks al-Qur'an. Pemaksaan konteks ini kemudian melahirkan pemahaman tekstual dan literal. Sementara itu, ulama kontemporer cenderung mengkontekstualisasikan makna ayat dengan mengambil prinsip-prinsip dan ide universalnya. Kontekstualisasi tersebut kemudian berimplikasi pada penafsiran sesuai semangat zaman pada ayat-ayat yang secara tekstual dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman.⁴² Inilah yang penulis maksud sebagai tafsir tekstualis dan tafsir kontekstualis di sini.

Paradigma tafsir tekstual mengharuskan al-Qur'an dipahami secara lahiriah sesuai makna aslinya agar tidak terjadi penyelewengan makna. Asumsi dasarnya adalah bahwa secara verbal-tekstual al-Qur'an merupakan firman Allah yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Ia merupakan sumber kebenaran tunggal dan mutlak serta memiliki seperangkat hukum dan doktrin agama yang telah baku. Yang menjadi pegangan dalam menafsirkan al-Qur'an adalah kaidah *al-'ibrah bi umūm al-lafẓi lā bi khuṣūṣ al-sabab*, yakni keumuman teks dan bukan kekhususan sebab. Adapun ukuran kebenarannya adalah kesesuaian penafsiran terhadap makna teks yang tersurat. Ukuran ini menjadikan pemahaman di luar makna teks dianggap tidak valid.⁴³ Oleh karenanya, mufassir yang menggunakan paradigma tekstual ini biasanya mengandalkan ilmu-ilmu linguistik untuk menggali makna al-Qur'an dan umumnya hasil penafsirannya bersifat normatif.

Misalnya, penafsiran terhadap hukuman potong tangan bagi pencuri dalam QS. al-Mā'idah (5): 38. Dalam tafsir klasik, misalnya seperti *Tafsīr al-Ṭabarī* dan *Tafsīr Ibn Kathīr* umumnya dijelaskan sesuai teks tertulis pada ayat bahwa pencuri dihukum potong tangan dengan catatan jika kasus pencuriannya telah mencapai batas hukum potong tangan. Penjelasan mengenai batas pencurian itu merujuk pada riwayat-riwayat Hadis. Selebihnya, tidak ada penjelasan yang berusaha memaknai lebih jauh teks ayat tersebut pada makna baru. Pemahaman benar-benar berlandaskan pada literal teks. Penafsiran tekstual ini berimplikasi pada keharusan melaksanakan hukuman potong tangan setiap kali ada kasus pencurian.⁴⁴

Sementara itu, paradigma tafsir kontekstual berlaku sebaliknya. Meskipun sama-sama berorientasi pada doktrin al-Qur'an *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*, cara kerja tafsir kontekstual menekankan adanya dialog antara al-Qur'an dengan realitas kekinian. Al-Qur'an dipahami dalam konteks prinsip-prinsip dan semangat substansifnya,

tersebut adalah dengan dimasukkannya pemimpin suku yang memiliki kontribusi politik pada masa awal Islam. Pemaknaan tersebut tidak diterapkan di masa pemerintahannya karena mereka dianggap sudah tidak memiliki kontribusi lagi. Abdullah Saeed menyebut perilaku 'Umar tersebut sebagai 'proto-contextualist interpretation'. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), h. 126.

⁴² Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, h. 76-77.

⁴³ U. Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaba Memaknai Pesan al-Qur'an*, cet. ii (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), h. 173.

⁴⁴ Muḥ ammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Āmalī Abū Ja'far al-Ṭ abarī, *Jāmi' Al-Bayān Fī Ta'wīl Al-Qur'ān*, ed. Aḥ mad Muḥ ammad Shākīr, 1st ed. (Muassisah al-Risālah, 2000), j. 10, h. 297. Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qurshī Al-Dimashqī, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Az īm*, ed. Sāmī ibn Muḥ ammad Salāmah, 2nd ed. (Dār Ṭ aibah li al-Nashr wa al-Tauzī', 1999), j. 3, h. 107.

progresivitas, dan kontekstualitasnya sehingga dapat memberikan solusi atas berbagai problematika yang terjadi di masa kini. Kaidah yang diterapkan bukanlah universalitas teks, melainkan partikularitas sebab (*al-'ibrah bi khusūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-lafz*). Yang diambil sebagai acuan penafsiran adalah makna tersirat dan bukan yang tersurat. Adapun ukuran kebenarannya bukan terletak pada kesesuaian penafsiran pada makna teks, akan tetapi pada fungsionalisme teks. Jadi, suatu penafsiran bisa dianggap benar selama penafsiran itu relevan dengan kemaslahatan manusia sesuai dengan prinsip universalnya.⁴⁵ Oleh karenanya, para penganut paradigma ini tidak hanya menggunakan ilmu-ilmu linguistik saja dalam menafsirkan al-Qur'an. Mereka juga menggunakan ilmu-ilmu umum sebagai alat bantu agar mendapatkan hasil penafsiran yang maksimal.

Misalnya, dalam penafsiran Q.S. al-Māidah (5): 38 tentang hukum potong tangan tadi, Fazlur Rahman berpendapat bahwa pelaksanaan hukum tersebut dapat diganti dengan hukuman lain. Menurutnya, yang menjadi ideal moral ketentuan hukum tersebut adalah memotong kemampuan mencuri sang pencuri agar tidak mengulangi perbuatannya. Dalam perspektif ini, hukuman potong tangan dapat diganti dengan hukuman penjara atau denda sebesar-besarnya.⁴⁶

Berbeda dengan Rahman, dalam *Tafsir al-Mishbah* M. Quraish Shihab menganggap bahwa hukum potong tangan merupakan hukuman maksimal yang diberikan pada pencuri. Bisa saja pencuri mendapatkan hukuman yang lebih ringan yang disebut *ta'zīr*, yaitu berupa hukuman penjara atau apa saja yang dinilai wajar oleh yang berwenang. Hal ini mengacu pada praktik 'Umar ibn Khaṭṭab ra. yang pernah tidak menerapkan hukuman potong tangan itu karena alasan tertentu. Menurut Shihab, penentuan batas pencurian sehingga dihukumi potong tangan merupakan ranah ijtihad.⁴⁷

Sekilas tampak adanya pertentangan antara paradigma tafsir tekstual dan kontekstual sebagaimana gambaran di atas. Sementara ini tafsir kontekstual sering dianggap lebih dapat diandalkan daripada tafsir tekstual. Padahal, sejatinya keduanya saling melengkapi. Pemahaman kontekstual tidak akan terealisasi tanpa adanya proses pemahaman secara tekstual. Begitu pun sebaliknya, pemahaman tekstual tidak cukup untuk memberikan solusi terhadap problematika terkini tanpa pemahaman kontekstual. Bahkan, keduanya sama-sama merupakan produk penafsiran umat muslim sendiri sesuai masanya. Maka tidak adil jika ada keberpihakan terhadap salah satu di antara keduanya.⁴⁸

⁴⁵ U. Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Pesan al-Qur'an*, h. 174.

⁴⁶ Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 80-81.

⁴⁷ Rahmi and Novizal Wendry, "Double Movements Dalam Tafsir Al-Mishbah," *Al-Bayan: Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 2 (2019), h. 140-141.

⁴⁸ Seperti anggapan yang cukup populer dewasa ini di kalangan akademisi bahwa produk tafsir klasik yang tekstual dan normatif sudah tidak relevan dengan tuntutan zaman. Padahal, sampai saat ini tafsir klasik masih dijadikan sumber rujukan dan kajian oleh banyak kalangan seperti di pesantren-pesantren Indonesia. Ini menunjukkan bahwa tafsir tekstual-normatif masih relevan dan masih laku di masyarakat. Menurut penulis, masalah utama dalam paradigma tafsir tekstual dan kontekstual adalah subjek pembaca tafsir dan bukan pada karya tafsirnya. Maka tidak adil jika memperbandingkan karya-karya tafsir klasik dengan tafsir kontemporer.

Terlepas dari adanya dinamika paradigma tafsir dari yang tekstualis hingga kontekstualis, satu hal yang harus digarisbawahi bahwa pengadaaan tafsir bertujuan untuk memperoleh petunjuk al-Qur'an. Tafsir yang dimaknai sebagai "upaya memahami maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia" sangat diperlukan. Meskipun ada sebagian ayat al-Qur'an yang bisa diketahui artinya, tidak berarti bahwa bisa dipahami pula maknanya. Terlebih lagi pada kenyataannya, al-Qur'an memiliki redaksi yang beragam; ada yang jelas dan terperinci dan sebaliknya ada yang samar dan global. Dengan tafsir, manusia mampu memahami petunjuk yang manfaatnya tidak hanya di akhirat saja, namun juga di dunia.⁴⁹

Berdasarkan pengertian di atas, dapat dimaklumi jika pada masa sekarang pemahaman al-Qur'an dikembangkan dengan pendekatan menggunakan ilmu-ilmu umum seperti ilmu sosial. Beberapa produk penafsiran seperti *Tafsir al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍa, *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab, *Ensiklopedi Tafsir* karya M. Dawam Rahardjo, dan tafsir lainnya yang bercorak sosial dan ilmi mencoba untuk mengulik konsep-konsep sosial dan ilmiah yang ada dalam al-Qur'an. Melalui konsep tersebut, diharapkan umat dapat mengamalkannya sehingga persoalan sosial duniawi seperti kemiskinan, keterbelakangan dan lain sebagainya dapat teratasi. Selanjutnya, dengan teratasinya persoalan duniawi itu, umat muslim mungkin bisa fokus menyelesaikan urusan ukhrawi.

Sampai saat ini, para penafsir kontemporer memandang bahwa al-Qur'an bukanlah teks mati. Kemunculannya tidak terlepas dari konteks kesejarahan umat manusia.⁵⁰ Melalui tafsir inilah umat muslim kini mencoba untuk terus mendapatkan petunjuk dari al-Qur'an. Meski pendekatannya harus mengikuti perkembangan zaman, hal ini tidak menghalangi umat muslim agar tetap berada dalam koridor hidayah untuk mencapai tujuan hidupnya.⁵¹

2. *Living Qur'an*: Penggunaan Praktis al-Qur'an

Secara sederhana, *living Qur'an* adalah (teks) al-Qur'an yang hidup dalam masyarakat. Istilah ini terdiri dari *living* yang berarti 'hidup' dan *Qur'an* yaitu al-Qur'an. *Living Qur'an* ini bermula dari fenomena *Qur'an in everyday life* di mana masyarakat mengaplikasikan makna dan fungsi al-Qur'an yang mereka pahami.⁵² Namun, pemahaman mereka tidak sampai pada taraf penafsiran yang cukup serius seperti yang telah dibahas sebelumnya. Pemahaman atas makna dan fungsi al-Qur'an tersebut bersifat relatif tergantung kadar kemampuannya. Bahkan, pada perkembangannya, secara praktik, dalam beberapa kasus yang terjadi di kampung adalah masyarakat tidak tahu

⁴⁹ M. Quraish Shihab, "*Membumikan*" *al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Penerbit Mizan, 2014), h. 22.

⁵⁰ Musholli Ready, "Arus Baru Kecenderungan Penafsiran Kontemporer" dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 1, (2012), h. 85.

⁵¹ Amer Ali, "A Brief Review of Classical and Modern *Tafsir* Trends and The Role of Modern *Tafsir* in Contemporary Islamic Thought" dalam *Australian Journal of Islamic Studies*, vol. 3, issue. 2, (2018), h. 48.

⁵² Hanif Mudhofar Abdul Jalil, dkk., "Elemen *Living Quran* Oleh Abdel Haleem: Tinjauan dalam Buku *Understanding The Quran; Themes and Style*" dalam *Quranica*, Vol. 11, Issue. 2, (2019), h. 84-102.

terhadap apa yang mereka baca. Mereka hanya menjalankan tradisi yang telah turun temurun dilakukan.

Living Qur'an biasanya identik dengan praktik pembacaan ayat-ayat atau surat-surat tertentu dalam al-Qur'an sebagai doa dengan niatan mengambil berkah agar apa yang diharapkan dapat terwujud. Ada pula fenomena living Quran yang berupa penulisan bagian dari al-Qur'an untuk dijadikan azimat⁵³ atau penggunaan air bacaan al-Qur'an untuk digunakan sebagai media pengobatan, kecerdasan, ketenangan batin, dan keberkahan hidup.⁵⁴ Secara singkat, menurut hemat penulis, living Qur'an adalah penggunaan al-Qur'an secara praktis. Ibarat obat, al-Qur'an adalah pil yang siap diminum tanpa pasien tahu apa saja komposisinya. Misalnya, ingin rejeki lancar maka baca surah al-Wāqī'ah, ingin anak tampan, baca surah Yūsuf, dll..

Ada perbedaan yang sangat mencolok bila living Qur'an dibandingkan dengan aktifitas penafsiran al-Qur'an. Living Qur'an tidak terlalu mengandalkan pemahaman untuk memanfaatkan fungsi al-Qur'an sementara penafsiran sangat mengandalkan aspek tersebut. Sebagaimana pembagian yang diutarakan oleh Muchlis Hanafi, dua ekspresi penggunaan al-Qur'an tersebut termasuk dari ragam ekspresi dan interaksi masyarakat dengan al-Qur'an. Menurutnya, ada tiga macam interaksi manusia dengan al-Qur'an, yaitu: *qirâ'atan*, *hifẓan*, *wa istimâ'an*, *fahman wa tafsîran*, dan *ittibâ'an wa 'amalan wa da'watan*.⁵⁵

Pertama, al-Qur'an dibaca, dihafal, dan diperdengarkan. Contoh dari interaksi pertama ini adalah kegiatan mengaji, khataman, semaan, yasinan, dan lain-lain.⁵⁶ Biasanya interaksi macam ini bisa dilakukan oleh siapa saja asal dapat membaca huruf hijaiyah dan menguasai tata cara membaca al-Qur'an. *Kedua*, al-Qur'an dipahami lalu ditafsirkan. Interaksi macam kedua ini biasanya dilakukan oleh orang yang mempunyai kecakapan dalam bahasa Arab dan 'ulumul Qur'an secara umum. Namun, tidak menutup kemungkinan interaksi ini juga dilakukan oleh orang awam dengan cara mengaji pada ulama yang berkompeten dalam penafsiran al-Qur'an. Maka, pengajian-pengajian atau majelis ta'lim bisa termasuk dalam macam kedua ini. *Ketiga*, al-Qur'an diikuti, diamalkan, dan disiarkan. Interaksi macam terakhir ini tampaknya lebih berat dari dua macam interaksi sebelumnya karena melibatkan praktik pengamalan ajaran-ajaran al-Qur'an serta pendakwahnya. Menurut penulis, Nabi Muhammad Saw dan sahabat merupakan figur

⁵³ Contohnya adalah penggunaan ayat-ayat al-Qur'an sebagai jimat di Ponorogo. Jimat tersebut bermacam-macam mulai dari pengusir makhluk halus, jimat pagar rumah, jimat kekebalan, penglaris, hingga penyubur tanah. Lihat: Anwan Mujahidin, "Analisis Simbolik Penggunaan Ayat-ayat al-Qur'an Sebagai Jimat Dalam Kehidupan Masyarakat Ponorogo" dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 10, No. 1, (2016), h. 43-64.

⁵⁴ Seperti yang dipraktikkan oleh jamaah sema'an al-Qur'an Jantiko Mantab. Mereka meletakkan air dalam botol dengan penutup yang terbuka dan membacakannya al-Qur'an. Wahyudi dan Muhammad Zaini, "Pemahaman Jama'ah Sema'an al-Qur'an Jantiko Mantab Tentang *Banyu Barokah*" dalam *Ibda'*, vol. 18, no. 1, (2020), h. 36.

⁵⁵ Syahrul Rahman, "Living Quran: Studi Kasus Pembacaan *al-Ma'S urat* di Pesantren Khalid Bin Walid Pasir Pengaraian Kab. Rokan Hulu" dalam *Jurnal Syabadah*, Vol. IV, No. 2, (2016), h. 56.

⁵⁶ Lomba tartil seperti MTQ bisa juga termasuk macam ini. Lihat: Ayis Mukholik, "The Variation of The Quran Reception 21st Century in Central Java Indonesia" dalam *IJASOS*, Vol. III, Issue 7, (2017), h. 273.

ideal dalam merepresentasikan interaksi macam ini. Pada masa mereka, al-Qur'an benar-benar dijadikan pedoman hidup. Al-Qur'an dibaca, dihafal, diperdengarkan, dipahami, ditafsirkan, serta diamalkan.

Sementara itu, bila dikaitkan dengan teori interaksi al-Qur'an yang digagas oleh Farid Esack, maka umumnya pelaku living Qur'an adalah seorang *the uncritical lover* sementara penggiat tafsir bisa jadi seorang *the scholarly lover* atau *the critical lover*. Esack membuat tiga kategori tingkatan pembaca al-Qur'an dengan menganalogikan hubungan interaksi antara seorang pecinta (*lover*) dan yang dicinta (*beloved*), yaitu: *the uncritical lover* (pecinta tak kritis), *the scholarly lover* (pecinta ilmiah), dan *the critical lover* (pecinta kritis). Menurut Esack, kategori pertama termanifestasi pada sosok muslim awam yang berinteraksi dengan al-Qur'an apa adanya dan penuh kekhusyukan serta keyakinan. Kelompok ini sangat mengagungkan al-Qur'an sehingga bagi mereka al-Qur'an memberikan pengaruh yang sangat besar bagi kehidupan. Adapun kategori kedua termanifestasikan pada sosok cendekiawan atau sarjana yang mendalami kandungan al-Qur'an dan meresapi sisi kemukjizatannya. Sedangkan manifestasi kategori terakhir terdapat pada sosok orang yang selalu mempertanyakan sifat, otentitas, bahasa, dan seluk beluk lainnya sebagai ekspresi cintanya.⁵⁷

Terlepas dari beberapa pengkategorian di atas, penting menjadi perhatian bagaimana al-Qur'an dapat direspon oleh berbagai kalangan. Fenomena ini menunjukkan bahwa universalitas al-Qur'an, dalam arti potensi fungsinya dapat diperoleh siapa saja, tidak hanya berada dalam tataran teori isi, namun juga praktik penggunaannya. Dalam penelitian Ahimsa-Putra, disebutkan ada sepuluh macam pemaknaan terhadap al-Qur'an⁵⁸, yaitu:

1. Al-Qur'an sebagai kitab bacaan.
Al-Qur'an dinamai al-Qur'an karena dibaca. Sebagai kitab bacaan, al-Qur'an diperlakukan dengan berbagai macam.
2. Al-Qur'an sebagai kitab suci yang istimewa.
Al-Qur'an juga dimaknai secara transendental. Al-Qur'an diperlakukan secara khusus dibanding kitab-kitab lainnya. Hal ini juga mencakup sisi i'jaz al-Qur'an.
3. Al-Qur'an sebagai kumpulan petunjuk.
Al-Qur'an sebagai petunjuk sebagaimana telah pemakalah jelaskan di atas.
4. Al-Qur'an sebagai obat hati.

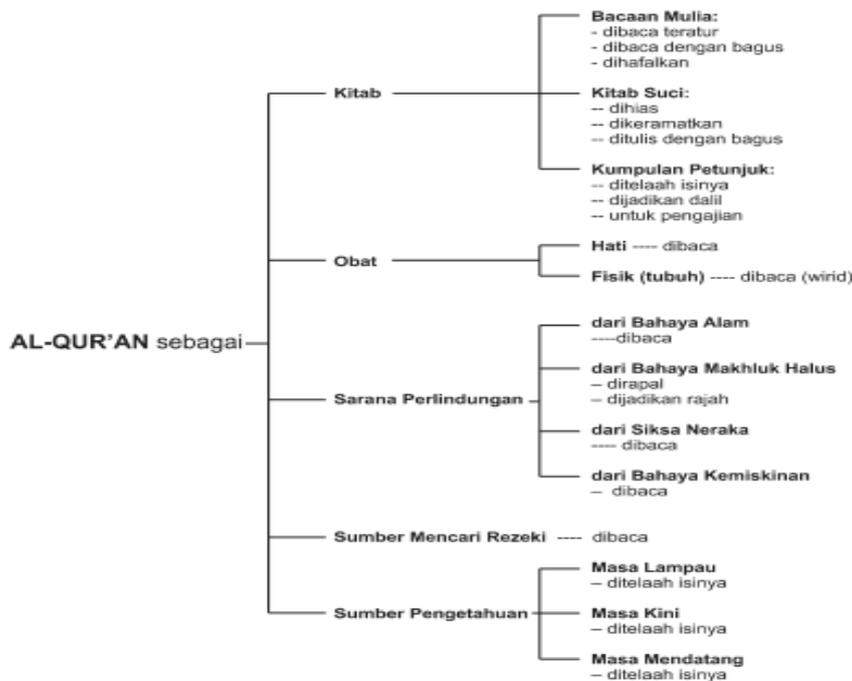
⁵⁷ Rahman, "Living Quran: Studi Kasus Pembacaan *al-Ma'S urat...*", h. 55-56. Sebagai tambahan, dalam sebuah penelitian ditemukan sebuah masalah ketika tradisi living Quran dihadapkan pada orang luar, yakni orang yang tidak memiliki tradisi tersebut. Misalnya, tradisi menyemarakkan malam *ni's f. Sya'ban* yang semakin sepi sejak adanya pendatang urban yang mempertanyakan tradisi tersebut. Lihat: Dindin Moh. Saepudin dan Dadan Rusmana, "Tradisi Menghidupkan Malam *Nisf Sha'ban* di Masyarakat dan Pengaruh Masyarakat Urban: Studi Living Quran di Masjid Miftahul Jannah Rw 11 Desa Sindang Pakuon, Kecamatan Cimanggung, Kabupaten Sumedang" dalam *Diya al-Afkar*, Vol. 7, No. 1, (2019), h. 102-112.

⁵⁸ Heddy Shri Ahimsa-Putra, "The Living Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi" dalam *Walisono*, Vol. 20, No. 1, (2012), h. 242-249.

Al-Qur'an memuat ayat-ayat yang dapat digunakan sebagai obat hati seperti surat al-Insyirah.

5. Al-Qur'an sebagai obat jasmani.
Ada beberapa ayat al-Qur'an yang dijadikan bacaan untuk mengobati jasmani.
6. Al-Qur'an sebagai sarana perlindungan.
Ayat al-Qur'an juga dijadikan sarana perlindungan dari bahaya alam, gangguan makhluk ghaib, dan siksa akhirat.
7. Al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan.
8. Al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan masa lampau.
9. Al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan masa kini.
10. Al-Qur'an sebagai sumber pengetahuan masa depan.

Adapun rincian penggunaannya dapat dilihat pada gambar berikut⁵⁹:



Gambar 1.
Pemaknaan al-Qur'an oleh Masyarakat

Berdasarkan gambar hasil penelitian di atas, bisa dilihat bagaimana umat muslim berinteraksi dan mengekspresikan diri dengan al-Qur'an. Al-Qur'an tidak hanya dibaca seperti biasanya. Ada banyak maksud dan tujuan lain dari pembacaan al-Qur'an. Bahkan bukan hanya dibaca, al-Qur'an juga ditulis untuk dijadikan azimat sebagai penghindar

⁵⁹ Putra, "The Living Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi", h. 249.

bala. Fakta ini menunjukkan bahwa selain melalui tafsir, umat muslim juga menggunakan al-Qur'an secara praktis melalui praktik living quran yang telah berkembang sejak dahulu untuk mencapai tujuan hidupnya. Fakta tersebut juga membuktikan bahwa fungsionalitas al-Qur'an dapat dicapai melalui pengamalan al-Qur'an dari berbagai aspeknya.

Namun, sebagai catatan, perlu diperhatikan juga dampak masing-masing interaksi dengan al-Qur'an, baik melalui pemahaman tafsir tekstual dan kontekstual, atau penggunaannya secara praktis tersebut. Interaksi secara tekstual cenderung melahirkan pengamalan yang kaku, padahal Islam dinamis. Bahkan, pemahaman al-Qur'an secara tekstual ditengarai sebagai penyebab terjadinya aksi radikalisme dan ekstremisme yang cenderung diasosiasikan dengan perilaku negatif dan merugikan di samping juga dikenal sebagai landasan ketaatan dan kesalehan. Sebaliknya, pemahaman al-Qur'an secara kontekstual justru dianggap dinamis dan diterima secara positif. Padahal, pemahaman al-Qur'an secara kontekstual itu acapkali juga mendapat penilaian negatif seperti anggapan liberal dan dekat dengan kesesatan. Adapun pengamalan al-Qur'an secara praktis, mungkin dapat menjadi solusi alternatif cepat dalam memecahkan masalah. Tetapi, penerapan al-Qur'an yang tidak terlalu mengandalkan pemahaman itu justru dapat mengikis kualitas pengamalan utama al-Qur'an, yaitu fungsinya sebagai petunjuk.

Berdasarkan catatan di atas, masing-masing interaksi dan ekspresi terhadap al-Qur'an memiliki konsekuensi yang berbeda. Oleh karena itu, hemat penulis, perlu diambil jalan tengah dalam mengamalkan fungsi al-Qur'an, yaitu dengan tetap melakukan pembacaan, pemahaman, dan penafsiran secara tekstual-kontekstual serta mengamalkan amalan praktis yang dapat membantu menjawab berbagai persoalan kekinian. Yang lebih ideal adalah pengamalan praktis berdasarkan hasil pembacaan, pemahaman, dan penafsiran al-Qur'an baik tekstual maupun kontekstual.

KESIMPULAN

Al-Qur'an yang berfungsi sebagai petunjuk menjadi sarana umat muslim dalam mencapai tujuan hidupnya. Untuk mendapatkan petunjuk tersebut, umat muslim senantiasa berinteraksi dan berekspresi dengan al-Qur'an. Salah satunya adalah melakukan penafsiran baik tekstual maupun kontekstual. Selain itu, kajian living Qur'an membuktikan bahwa al-Qur'an juga digunakan untuk mencapai tujuan secara praktis dengan menjadikannya sebagai media seperti obat, azimat, dan lain sebagainya. Melalui beberapa macam ekspresi dan interaksi tersebut, umat muslim berhasil meraih fungsionalitas al-Qur'an untuk kehidupannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Jalil, Hanif Mudhofar, dkk., "Elemen *Living Quran* Oleh Abdel Haleem: Tinjauan dalam Buku *Understanding The Quran; Themes and Style*". *Quranica* 11, Issue. 2 (2019).
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

- Affani, Syukron. *Tafsir al-Qur'an Dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2019.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. "The Living Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi". *Walisongo* 20, No. 1 (2012).
- Ali, Amer. "A Brief Review of Classical and Modern Tafsir Trends and The Role of Modern Tafsir in Contemporary Islamic Thought". *Australian Journal of Islamic Studies* 3, Issue. 2, (2018).
- Effendi, Satria. *Ushul Fiqh*, cet. vii. Jakarta: Kencana, 2017.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, cet. I. Sleman: Penerbit eLSAQ Press, 2005.
- Hasbi Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, ed. ke-3, cet. I. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2009.
- ibn 'Āsyur, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tūnis: al-Dār al-Tūniyyah li al-Nasyr, 1984.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. viii. T.t.: Maktabah al-Da'wah.
- Khoeron, Moh. "Kajian Orientalis terhadap Teks dan Sejarah al-Qur'an: Tanggapan Sarjana Muslim". *Suhuf* 3, No. 2, (2010).
- al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*, cet. I. Miṣr: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā wa Aulādih, 1946.
- Muhammad, Ahsin Sakhō. *Oase al-Qur'an Penyeljuk Kehidupan*, cet. II. Jakarta: PT Qaf Media Kreative, 2017.
- Mujahidin, Anwan. "Analisis Simbolik Penggunaan Ayat-ayat al-Qur'an Sebagai Jimat Dalam Kehidupan Masyarakat Ponorogo". *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 10, No. 1, (2016).
- Mukholik, Ayis. "The Variation of The Quran Reception 21st Century in Central Java Indonesia". *IJASOS* III, Issue 7, (2017).
- Mustaqīm, Abdul dan Syamsudin, Sahiron (ed.). *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002.
- Mustaqīm, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Surabaya: al-Hidayah, 1973.
- Rahman, Syahrul. "Living Quran: Studi Kasus Pembacaan al-Ma'surat di Pesantren Khalid Bin Walid Pasir Pengaraian Kab. Rokan Hulu". *Jurnal Syahadah* IV, No. 2, (2016).
- Rahman, Yusuf. "Tren Kajian al-Qur'an di Dunia Barat". *Studia Insania* 1, No. 1, (2013).
- Ready, Musholli. "Arus Baru Kecenderungan Penafsiran Kontemporer". *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 1, No. 1, (2012).
- Rippin, Andrew. "The Study of Tafsir in The 21st Century: E-Texts and Their Scholarly Use". *MELA Notes*, No. 67-70, (1999-2000).
- al-Ṣabūnī, Muḥammad 'Alī. *Ṣafwat al-Tafāsīr*, cet. IV. Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Saepudin, Dindin Moh. dan Rusmana, Dadan. "Tradisi Menghidupkan Malam Nisf Sha'ban di Masyarakat dan Pengaruh Masyarakat Urban: Studi Living Quran di

- Masjid Miftahul Jannah Rw 11 Desa Sindang Pakuon, Kecamatan Cimanggung, Kabupaten Sumedang". *Diya al-Afkar* 7, No. 1, (2019).
- Shihab, M. Quraish. "Membumikan" *al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Penerbit Mizan, 2014.
- _____. *Mukjizat al-Quran: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*, cet. I. Bandung: Penerbit Mizan, 2013.
- Syafruddin, U.. *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Pesan al-Qur'an*, cet. ii. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- al-Sya'rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sya'rāwī*, j.1. (CD ROM Maktabah Syāmilah)
- al-Ṭabari, Muḥammad ibn Jarir ibn Yazid ibn Kaṣīr ibn Ghalib al-Amali. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, j. 1. Ed. Aḥmad Muḥammad Syakir. (T.t.: Muassisah al-Risalah, 2000.
- Umar, Nasaruddin. *Ulumul Qur'an: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi al-Qur'an*, cet. I. Ciputat: Al-Ghazali Center, 2008.
- Wahyudi dan Zaini, Muhammad. "Pemahaman Jama'ah Sema'an al-Qur'an Jantiko Mantab Tentang *Banyu Barokah*". *Ibda'* 18, no. 1, (2020).