

TAFSIR ALQURAN DAN PERKEMBANGAN ZAMAN: MEREKONSTRUKSI KONTEKS DAN MENEMUKAN MAKNA

Munirul Ikhwan

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract

Umat Islam dari generasi manapun selalu dihadapkan pada pertanyaan seputar makna Alquran. Jarak antara realitas yang terus berubah dan berkembang, dan teks yang diturunkan pada abad awal ke-7 di Jazirah Arab menjadi perhatian utama para pemikir Muslim dan ulama. Menafsirkan Alquran di era di mana kebebasan manusia mendapat apresiasi yang tinggi, sarjana Muslim modern dituntut untuk menemukan mekanisme interpretasi baru yang mampu menghadirkan pemahaman kegamaan yang tidak selalu 'dogmatik', namun juga dinamis, peka zaman dan pada level tertentu juga 'humanis'. Artikel ini berargumen bahwa membaca kitab suci di era modern akan lebih kaya dan bermakna dengan mengadopsi pendekatan interdisipliner, yaitu dengan mengadopsi temuan-temuan studi sejarah, sosiologi agama, hubungan lintas budaya, termasuk kritik tradisi (riwayat). Hal ini didasari akan pemahaman tentang perlunya menghadirkan makna dan signifikansi pesan kitab suci

yang merespon nilai dan cara berpikir umat Islam pada zaman yang berbeda dari generasi Muslim pertama.

Kata kunci: mekanisme interpretasi baru, humanis, interdisipliner, kontekstual

A. Pendahuluan

Di setiap masa dan tempat, umat Islam selalu dihadapkan pada pertanyaan seputar makna Kitab Suci mereka, Alquran. Jarak antara realitas yang terus berubah dan berkembang, dan teks yang diturunkan pada abad awal ke-7 di Jazirah Arab menjadi perhatian utama para pemikir Muslim dan ulama: kelas sosial terpelajar Muslim yang dididik di dalam institusi pendidikan agama tradisional dan seringkali memainkan peran sebagai agen yang berbicara dan mengartikulasikan ajaran agama dalam sejarah umat Islam. Jarak ini menjadi semakin nyata di era modern, ketika umat Islam dihadapkan pada pola pikir, nilai, sistem dan institusi sosial dan politik yang sangat berbeda dengan tradisi yang telah lama berjalan di masyarakat Muslim. Dalam situasi ini, umat Islam dihadapkan pada dilema antara mempertahankan tradisi atau mengikuti arus modernitas yang dominan.

Doktrin teologis tentang universalitas Alquran mendorong para sarjana dan pemikir Muslim modern untuk menemukan mekanisme interpretasi baru yang mampu menghadirkan pemahaman kegamaan yang dinamis, peka zaman dan pada level tertentu juga 'humanis' yang bersumber dari teks paling primer Islam untuk merespon tantangan masa kini. Usaha menemukan mekanisme interpretasi baru ini menjadi perdebatan utama di kalangan sarjana Muslim modern karena metodologi interpretasi tradisional yang dimuat dalam literatur '*ulūm al-Qur'ān*' (ilmu Alquran) serta model penafsiran dalam literatur tafsir klasik dianggap kurang mampu

menghadirkan solusi kreatif dan landasan teologi yang solid bagi tantangan sosial, ekonomi dan politik umat Islam masa kini.¹

Artikel ini berusaha mengulas problem-problem umum seputar interpretasi Alquran dan mendiskusikan potensi pengembangan studi interpretasi Alquran di era di mana pendekatan interdisipliner menjadi piranti analisis penting dalam memahami teks agama dan masyarakat beragama. Secara umum, rekonstruksi konteks sejarah dan sosial wahyu Alquran menjadi perhatian dan tantangan utama sarjana Muslim —reformis khususnya— untuk mengetahui duduk perkara, makna, nilai dan arah-tujuan ayat-ayat Alquran.² Langkah ini diikuti dengan proses interpretasi lanjutan yang bersumber dari refleksi problem-problem masa kini yang dihadapi umat Islam. Artikel ini melihat bahwa konteks sosio-historis Alquran akan menjadi lebih jelas dan bermakna dalam kaitannya dengan usaha

1 Modernitas memang mendatangkan hantaman serius bagi tradisi keagamaan dan intelektual Islam. Namun, di sisi lain ia juga mendorong munculnya ide-ide kreatif dan baru yang memperkaya khazanah intelektual Islam dan memunculkan artikulasi ajaran agama yang sensitif terhadap isu-isu masa kini. Dalam hal ini, Alquran menjadi referensi dan diskursus utama. Tafsir Alquran muncul menjadi diskursus sentral pada ide-ide pembaruan keagamaan Islam. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1997); Muhammad Rashid Rida, *Yusr al-Islām wa Uṣūl al-Tasyrī‘ al-‘Āmm* (Cairo: Matba‘at al-Manar, 1928). Untuk studi tentang tafsir Alquran di era modern lihat J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (Leiden: Brill, 1968); J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 1974).

2 Secara umum, dalam usaha merekonstruksi konteks wahyu Alquran, ulama tafsir masih bergantung pada riwayat-riwayat —yang terbatas jumlahnya dan seringkali kontradiktif satu sama lain— yang menceritakan latar belakang turunnya ayat Alquran atau sering disebut sebagai *asbāb al-nuzūl*. Dalam hal ini, belum muncul usaha serius dari sarjana Muslim tradisional khususnya, untuk merekonstruksi konteks ayat yang tidak disebut di dalam *asbāb al-nuzūl*. Usaha menuju rekonstruksi konteks wahyu secara lebih komprehensif justru dipelopori oleh sarjana-sarjana non-Muslim Eropa seperti Theodor Nöldeke, Hartwig Hirschfeld, Richard Bell dan William Montgomery Watt. Lihat Theodor Nöldeke and Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorans* (Leipzig: Dietrich, 1919); Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur‘an* (London: Royal Asiatic Society, 1902); William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford & New York: Oxford University Press, 1953).

merekonstruksi makna jika data-data sejarah dan relasi sosial yang ada dipahami dengan menggunakan pendekatan interdisipliner. Selanjutnya—dengan tetap mengakomodir perspektif normatif Islam— pesan Alquran menjadi lebih relevan dan bermakna jika mampu menyentuh sensitivitas dan nalar audiens masa kini.

B. Modernitas Menjadi Titik Tolak

Meredupnya kekuatan intelektual dan politik Muslim —secara umum dimulai pada abad ke-16— diikuti dengan munculnya “Barat”³ sebagai kekuatan kolonial yang memunculkan ‘kekacauan’ di kalangan masyarakat Muslim. Di bawah kekuasaan kekuatan imperialis Eropa, “dunia Islam” berubah menjadi “Islam di dalam dunia”. Superioritas Barat telah membuat dunia Islam tampak ‘terkapar’ di hadapan visi dan konsepsi modern Barat tentang kemanusiaan, sejarah, masyarakat dan legitimasi politik yang tampak asing dalam sejarah Islam. Sehingga, umat Islam seakan-akan tidak mempunyai pilihan kecuali mengikuti satu dari dua hal berikut: ikut berpartisipasi dalam arus modernitas atau terisolir dari *trend* hidup yang dominan saat ini.⁴

Dalam tataran ideal-normatif, adalah penting bagi seorang Muslim untuk menjadi Muslim yang sebenarnya. Untuk tujuan ini, ia harus tulus mengikuti tradisi dan norma-norma agama. Di era global, nilai-nilai yang berasal dari Barat —seperti hak asasi manusia, sekularisasi, demokrasi, kesetaraan jender, dan emansipasi wanita— juga menjadi perbincangan di kalangan umat Islam, dan menjadi topik perdebatan di ruang-ruang publik Islam. Untuk merespon tantangan masa kini, sarjana Muslim dituntut memformulasikan

3 Di sini, penulis tidak bermaksud melanggengkan dikotomi orientalis-kolonial antara Barat dan Timur. Penulis menggunakan istilah ‘Barat’ untuk menjelaskan kekuatan intelektual dan politik baru di era modern yang muncul dari negara-negara Eropa Barat.

4 Yvonne Yazbeck Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History* (Albany: State University of New York Press, 1982), hlm. 4.

posisi Islam dengan melihat kembali tradisi keagamaan, terutama Alquran. Hasilnya sangat beragam, bergantung pada tingkat rasionalitas dan latar belakang sosial kebudayaan ulama itu sendiri.

Pada awalnya, khususnya pada masa kolonialisme Eropa, respon umat Islam terhadap nilai-nilai modernitas pada umumnya dapat dibagi menjadi dua bagian: *pertama*, kelompok elit politik yang lebih tertarik kepada modernisasi daripada Islam, dan *kedua*, kelompok ulama tradisional yang cenderung menolak modernisasi karena dalam banyak hal dipandang tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman tradisional. Di tengah perseteruan dua kelompok di atas muncul kelompok ketiga yang mencoba mengakomodir sejumlah aspek modernitas dan pada saat yang sama mencoba mereaktualisasikan pemahaman ajaran Islam sesuai dengan perkembangan konsep kemanusiaan masa kini.⁵

Pada masa post-kolonial, modernitas tampaknya tidak dapat dihapus begitu saja dalam ingatan sejarah umat Islam yang menjadi bagian dari dunia yang global. Diskursus seputar Islam dan modernitas terus berlanjut setelah dunia Islam meraih kemerdekaannya seiring runtuhnya rezim kolonial. Perdebatan seputar bagaimana Islam harus berperan di dalam kehidupan individu, sosial dan politik di era modern ini, di mana posisi nilai dan konsep baru itu di mata Islam, dan bagaimana umat Islam harus bersikap, mewarnai diskusi-diskusi di masjid, kampus, seminar dan ruang-ruang diskusi lainnya di dunia Islam. Dalam konteks ini, kecenderungan umat Islam dalam memahami teks-teks agama dapat dibagi ke dalam tiga kelompok: puritan-skripturalis, liberal dan 'moderat'.

5 Dalam studinya tentang perkembangan pemikiran hukum Islam pada akhir abad ke-19, Jakob Skovgaard-Petersen menyebut kelompok ketiga ini sebagai kelompok salafi (baca: reformis), yaitu intelektual Muslim yang bertujuan untuk merestorasi ajaran Islam yang murni, simpel dan humanis di saat kekuatan Eropa menguasai sebagian besar dunia Islam. Model interpretasi agama kelompok reformis ini cenderung rasional, praktikal dan humanis. Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al- 'Ifṭā'* (Leiden etc.: Brill, 1997), hlm. 65.

Kelompok puritan-skripturalis cenderung memahami ajaran agama secara absolutis dan literal sebagaimana tertera di dalam Alquran dan sunnah tanpa kompromi. Mereka sangat reaktif terhadap hal-hal yang mereka anggap sekular dan liberal. Sementara itu, kelompok liberal adalah mereka yang mengadopsi nilai kebebasan individu dalam memahami teks-teks keagamaan. Mereka mempromosikan cara-cara baru, yaitu pembacaan kritis dan kontekstual untuk tujuan bagaimana ajaran Islam bisa ditafsirkan kembali agar dapat diimplementasikan dengan relevansi yang lebih besar dalam konteks sosial dan politik umat Islam yang baru. Sedangkan kelompok ‘moderat’ seringkali dilabelkan kepada mereka yang berusaha mengambil jalan tengah. Mereka mengklaim bahwa praktek keagamaan mereka tidak menyeleweng dari inti ajaran agama, namun pada saat yang sama mereka juga akomodatif terhadap banyak aspek tatanan sosial dan politik modern yang dianggap masih dalam koridor ‘kewajaran.’ Namun demikian, oleh kelompok puritan-skripturalis, kelompok ini seringkali dianggap sejalan dengan kelompok liberal. Lepas dari perdebatan tersebut, yang perlu digarisbawahi adalah bahwa kelompok-kelompok Islam di atas adalah produk dan bagian dari realitas modern.⁶

C. Menemukan Konteks Wahyu

Menurut standard normatif Islam, Alquran adalah jawaban Tuhan —dalam bentuk kalam literal— melalui Nabi Muhammad SAW terhadap situasi moral, sosial dan politik di Jazirah Arab pada masa Nabi.⁷ Respon ini seringkali singkat dan terkadang hanya

6 Untuk diskusi lebih lanjut tentang kelompok dan kecenderungan keislaman pada masa modern, lihat Munirul Ikhwan, ‘An Indonesian Initiative to Make the Qur’an Down-to-Earth: Muhammad Quraish Shihab and His School of Exegesis’ (Berlin: Free University of Berlin, 2015), hlm. 168–69; Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper San Francisco, 2005), hlm. 16–19.

7 Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago etc.: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 5.

berupa isyarat tanpa memberi petunjuk yang jelas tentang nama individu, tempat maupun waktu ayat Alquran turun. Ulama tafsir sependapat bahwa mengetahui konteks wahyu sangatlah vital untuk memahami pesan Alquran dengan baik. Untuk merekonstruksi konteks, ulama tafsir tradisional bergantung kepada riwayat-riwayat yang menjelaskan latar belakang turunnya suatu ayat yang pada umumnya disebut *asbāb al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya wahyu). Namun, *asbāb al-nuzūl* mempunyai kelemahan-kelemahan. *Pertama*, riwayat-riwayat tersebut jumlahnya terbatas dan hanya memberi penjelasan pada beberapa ayat saja. *Kedua*, dalam banyak hal riwayat-riwayat tersebut saling kontradiktif. *Ketiga*, riwayat-riwayat tersebut tidak menjelaskan tahun atau periode tertentu ayat Alquran turun.⁸ Karena keterbatasan ini, seringkali ulama tafsir meninggalkan perdebatan seputar konteks dan lebih fokus pada analisis linguistik ayat.

Usaha sarjana Muslim klasik dalam usaha rekonstruksi konteks wahyu yang patut diapresiasi adalah klasifikasi mereka terhadap surat Alquran menjadi dua bagian: *makkī*, surat yang turun sebelum Nabi Muhammad hijrah ke Madinah, dan *madani*, surat yang turun setelah hijrah. Klasifikasi ini menginformasikan bahwa ada perbedaan karakter surat-surat Alquran pada dua periode ini baik dari sisi gaya bahasa maupun kontennya. Pada periode pra-hijrah, wahyu yang turun didominasi oleh konten ideologi atau kepercayaan dan kisah para nabi terdahulu dan kaum mereka. Sedangkan pada periode setelah hijrah, ayat yang turun lebih banyak memuat perintah ibadah dan relasi sosial baik antar-sesama Muslim maupun antara Muslim dengan umat agama lain.⁹ Namun demikian, konsep *makkī*-

8 Watt, *Muhammad at Mecca*. hlm. 60.

9 Untuk diskusi lebih lanjut tentang *makkī-madani* dalam diskursus *'ulūm al-Qur'ān*, lihat: Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dār al-Turāth, 2000); Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 2005).

madani di kalangan mufassir tradisional ini belum mencerminkan usaha penafsiran yang mengaitkan secara serius antara konteks sosial dan budaya masing-masing tempat turunnya wahyu dengan implikasi perkembangan ajaran agama Nabi. Sejauh mana realitas yang dihadapi Nabi membentuk kepercayaan dan doktrin agama Nabi? Dan sejauh mana Alquran merefleksikan evolusi spiritualitas Nabi?

Usaha baru untuk merekonstruksi konteks wahyu Alquran datang dari para sarjana modern Eropa. Pada umumnya mereka mendasarkan argumen mereka bahwa Alquran harus dibaca dalam kerangka biografi Nabi Muhammad, karena Alquran jika disusun sesuai kronologi pewahyuannya merefleksikan sejarah dan perkembangan pengalaman spiritual Nabi. Memang benar, umat Islam mengakui relasi antara Alquran dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Nabi, namun mereka menolak keras untuk mengaitkan Alquran dengan evolusi kehidupan spiritual, problem keagamaan dan strategi politik Nabi.¹⁰ Theodor Nöldeke, sarjana Alquran dari Jerman, adalah pelopor pembacaan Alquran model ini. Berdasarkan pembacaannya terhadap sejarah Nabi, Nöldeke menawarkan model kronologi wahyu Alquran dengan membagi surat Alquran menjadi empat bagian: periode Makkah awal, periode Makkah tengah dan periode Makkah akhir, dan periode Madinah. Dia mendasarkan klasifikasi ini pada hipotesis bahwa awal atau akhir turunnya sebuah surat ditentukan oleh parameter dari surat yang lebih pendek ke yang lebih panjang, atau dari surat yang bergaya puisi ke gaya yang lebih bersifat prosa.¹¹

Usaha lanjutan dilakukan oleh Hartwig Hirschfeld yang melakukan lompatan radikal dengan mengembangkan skema

10 Mun'im Sirry, *Scriptural Polemics: The Qur'an and Other Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2014), hlm. 34.

11 Untuk bacaan lebih lanjut, lihat Nöldeke and Schwally, *Geschichte des Qorans*; Watt, *Muhammad at Mecca*, hlm. 60.

kronologi Nöldeke. Hirschfeld mendasarkan kronologi wahyu Alquran atas karakter tertentu dalam setiap surat mulai dari proklamasi dakwah pertama, wahyu penegas, wahyu keagungan, cerita-cerita, wahyu tentang hukum, perumpamaan-perumpamaan, wahyu tentang masalah politik, masalah domestik Nabi dan wahyu selingan.¹² Usaha yang lebih elaboratif untuk merekonstruksi kronologi dilakukan oleh Richard Bell yang mengembangkan teori Nöldeke dengan fokus pada konten ayat. Hal yang membedakan Bell dari Nöldeke adalah bahwa Nöldeke membangun teori kronologinya berdasarkan analisis surat, sedangkan Bell mendasarkan teorinya atas ayat, unit Alquran yang lebih kecil dari surat. Dengan demikian, Bell merespon tradisi keilmuan Alquran Islam yang mengatakan bahwa sebagian besar surat Alquran terdiri dari ayat-ayat yang diturunkan pada masa yang berbeda.¹³

Tentu saja teori-teori rekonstruksi konteks Alquran yang ditawarkan sarjana Eropa di atas tidak lepas dari kritik dan kekurangan. Nöldeke, misalnya, terlalu fokus pada kategori “surat” dalam teori kronologinya, dan tidak memberi perhatian yang seharusnya pada kronologi ayat. Sementara itu, Bell tampak masih menghadapi kesulitan dalam usaha rekonstruksinya dan parameter yang diberikan terlalu umum—kesulitan yang bisa jadi dihadapi juga oleh setiap sarjana yang ingin melakukan hal yang sama. Namun, Bell tetap berhak mendapat poin atas tawaran solusinya yang bisa dikembangkan lebih lanjut untuk merekonstruksi konteks wahyu Alquran. Dalam hal ini, pengetahuan mendalam tentang sejarah Nabi, perkembangan gaya bahasa dan konten Alquran menjadi titik tolak utama untuk tujuan ini.

12 Lebih lanjut baca Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an* (London: Royal Asiatic Society, 1902)

13 Watt, *Muhammad at Mecca*, hlm. 61.

D. Latar Belakang Sosial dan Kultural Audiens Pertama Alquran

Bagi bangsa non-Arab pada masa sebelum Islam, setiap kata yang berakar dari konstruksi huruf *'-r-b* (برع) dipakai dalam bahasa-bahasa Semit untuk menunjuk penghuni gurun Arabia. Perjanjian Lama menyebut orang Arab sebagai bangsa nomaden yang tinggal di daerah-daerah sekitar Israel. Dokumen Assiria yang berasal dari pertengahan abad ke-8 SM memakai kata *'aribu/'aribu* untuk menunjuk suku-suku nomaden di daerah gurun sekitar Palestina dan Sinai bagian utara. Sedangkan sebuah prasasti dari Arab Selatan dari abad ke-3 M menggunakan kata *'arab* untuk menunjuk orang-orang Badui yang tinggal di semenanjung Arabia yang mempunyai pola hidup berbeda dari orang Arab yang tinggal menetap.¹⁴ Sementara itu, Alquran sendiri menggunakan kata *al-a'rāb* untuk suku Badui yang hidup nomaden di Jazirah Arab.

Perlu diingat bahwa bangsa Arab adalah penduduk utama di Jazirah Arab. Pertanyaan yang muncul adalah apakah orang-orang Arab pada masa wahyu turun itu hidup secara nomaden? Makkah dan Madinah adalah dua kota penting dalam karir Nabi yang terletak di gurun dan tanah tandus dan dihuni oleh keturunan bangsa nomaden yang masih menjaga banyak tradisi gurun para leluhur mereka. Pada umumnya kehidupan nomaden bergantung pada pola hidup menggembala. Di Jazirah Arab, setidaknya ada dua jenis daerah yang bisa dibedakan. Pertama adalah daerah yang minim air pada musim panas, namun setelah hujan turun daerah ini tertutup dengan tanaman hijau yang menjadi surga bagi binatang gembalaan. Kedua adalah daerah habitat tumbuhan abadi dan memiliki oase. Kehidupan berpindah-pindah orang Arab bisa dijelaskan dari dua jenis daerah ini. Ketika musim hujan turun, daerah jenis pertama menyediakan makanan terbaik bagi binatang gembalaan. Namun,

14 Ute Pietruschka, 'Bedouin', *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden, Boston & Köln: Brill, 2001), hlm. 214–217.

ketika musim panas datang, dan tanaman hijau mulai mati, suku Badui Arab berpindah ke daerah jenis kedua.¹⁵

Yatsrib atau Madina dulunya adalah daerah pertanian yang subur dengan persediaan air yang cukup. Setelah pertanian menjadi sumber utama kehidupan penduduk Yatsrib, orang Arab beralih dari pola hidup nomaden ke pola hidup menetap. Sebaliknya, pertanian tidak memungkinkan di Makkah karena ketersediaan air yang minim. Untungnya, Makkah sebelum era kenabian mampu mengambil alih sisa kejayaan perdagangan Yaman dan mulai sering dikunjungi oleh penduduk Arab ketika musim haji yang juga membawa barang dagangan mereka. Sebelum Alquran turun, Makkah sudah menjadi pusat perdagangan dan finansial penting di Jazirah Arab. Dalam konteks inilah, pola hidup menetap menjadi memungkinkan di Makkah dan Madinah.

Pertanyaan yang perlu dikemukakan adalah sejauh mana perubahan pola hidup dan peningkatan kesejahteraan membawa pengaruh dalam kehidupan sosial, politik dan kegamaan masyarakat Arab pada masa itu? Aktifitas perdagangan di Makkah, misalnya, telah membawa penduduknya pada hubungan dekat dengan daerah-daerah di bawah Imperium Bizantium dan Persia. Hal ini memungkinkan masyarakat Arab Makkah menjadi lebih familiar dengan aspek-aspek budaya dan kepercayaan masyarakat dari daerah tersebut, seperti Yahudi, Kristen, dan agama-agama Persia.

Di samping itu, perlu digarisbawahi bahwa kekayaan dari aktifitas perdagangan ini pada faktanya mengalir kepada kelompok atau keluarga tertentu dari suku Quraisy. Hal ini mendorong munculnya kecenderungan individualisme ekonomi dan memperlebar jarak antara kelas kaya dan kelas miskin. Orang-orang lemah —seperti anak yatim, janda dan orang-orang tua— tidak lagi mendapat proteksi dari suku karena masyarakat Arab terpecah dalam

15 Watt, *Muhammad at Mecca*, hlm. 1–2.

golongan-golongan dan terbagi dalam strata-strata yang beragam. Selain itu, sistem moral dan solidaritas kesukuan mulai meluntur. Suku sebagai unit utama kehidupan sosial masyarakat Arab menjadi tergantikan oleh klan sebagai institusi sosial yang efektif, yang pada beberapa kasus tertentu juga tergantikan oleh relasi klien-patron.¹⁶ Dalam konteks sosial seperti ini, terdapat sejumlah individu yang mencari alternatif spiritual di luar tradisi keagamaan kesukuan. Beberapa individu memeluk Kristen, sedangkan yang lain mengikuti monotheisme Ibrahim.¹⁷

Dibanding dengan Makkah, struktur masyarakat Madinah menjelang kedatangan Nabi lebih heterogen. Dalam rekaman historiografi Islam, di Madinah terdapat dua suku Arab: Aus dan Khazraj, dan klan-klan (bani) Yahudi. Dua suku Arab tersebut terbagi ke dalam klan-klan yang saling mempunyai ketegangan. Dalam konteks Madinah, jika konflik terjadi antara dua kelompok, maka dibutuhkan pihak ketiga sebagai penengah. Sebelum Nabi datang, Madinah dilanda konflik horizontal hebat yang menyebabkan beberapa kelompok yang lemah —yang tidak mempunyai figur pemimpin yang kuat— merasa putus asa dan mengharapkan kehadiran seorang juru selamat. Pada saat misi Nabi terdengar sampai Madinah, orang-orang yang pertama kali tertarik dengan ajaran Nabi adalah mereka yang berasal dari klan lemah yang tidak mempunyai figur pemimpin kuat dan menderita akibat pertikaian antar klan.¹⁸ Keberhasilan Nabi dalam menyatukan penduduk Madinah, salah satunya, bisa dijelaskan dari posisi Nabi yang relatif netral, bukan bagian dari pihak-pihak yang bertikai di Madinah.

16 Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (Oxon: Routledge, 1974), hlm. 30.

17 Untuk studi tentang orang Arab yang mencari spiritualitas baru di masa Jahiliyah, lihat misalnya Ghada Osman, 'Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina: An Investigation into the Arabic Sources', *The Muslim World*, vol 85 No. 1 Tahun 2005, hlm. 67–80.

18 William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: The Clarendon Press, 1956), hlm. 175.

Perlu digarisbawahi bahwa respon terhadap ajaran Nabi tidaklah seragam. H.A.R Gibb membagi masyarakat Muslim generasi pertama ke dalam tiga kelompok besar. *Pertama* adalah Muslim yang tulus yang menerima secara total agama yang dibawa Nabi. *Kedua* adalah Muslim yang cenderung memiliki komitmen formal dalam arti sejauh mana agama yang dibawa Nabi tidak menghalangi tujuan dan aktifitas ekonomi dan politik mereka. Mereka ini termasuk kelas saudagar Makkah yang menerima Islam, karena agama baru ini tidak membatasi kekayaan ekonomi mereka. *Ketiga* adalah Muslim Arab Badui yang menerima Islam karena motif untuk mendapatkan bagian harta rampasan atau karena kalah perang.¹⁹

Tipologi audiens pertama Alquran di atas harus menjadi bagian dari analisis dalam membaca konteks wahyu Alquran. Analisis ini membantu kita mengidentifikasi kepada siapa ayat-ayat Alquran berbicara pada awalnya. Di samping itu, melalui analisis gaya bahasa dan konten ayat kita bisa melacak kelas sosial apa saja yang diajak bicara oleh Alquran.

E. Alquran dan Imajinasi Audiens Pertamanya

Alquran turun secara bertahap dengan merespon pertanyaan dan situasi yang dihadapi Nabi Muhammad SAW. Namun, Nabi hanya melakukan fungsi sebagai penyampai risalah karena obyek utama Alquran adalah manusia, atau dalam hal ini orang Arab sebagai audiens pertama. Berdasarkan diskusi di atas, audiens pertama Alquran tidak berasal dari level latar belakang ekonomi, status sosial, intelektual dan keagamaan yang sama. Meski Alquran sebagai risalah memiliki pesan independen, namun Alquran menyampaikannya dengan beradaptasi dengan imajinasi, ekspektasi dan memori audiens yang beragam tersebut. Oleh karenanya, membaca Alquran harus dilakukan dengan mempertimbangkan variasi audiens yang beragam tersebut.

¹⁹ Turner, *Weber and Islam*, hlm. 35.

Kebanyakan studi yang ada memperlakukan audiens Alquran sebagai sebuah entitas sosial yang sama. Memang benar audiens tersebut secara umum memiliki kesamaan tradisi, sistem nilai dan memori kolektif. Namun, transformasi audiens pertama Alquran dari pola hidup nomaden ke menetap, melunturnya solidaritas kesukuan serta tumbuhnya kecenderungan individualisme, dan munculnya pencarian spiritual di luar tradisi keagamaan kesukuan layak mendapatkan perhatian lebih dalam membaca ayat-ayat Alquran. Analisis sosiologis dan antropologis menjadi instrumen penting dalam merekonstruksi konteks sosial budaya masyarakat Arab periode wahyu dan memahami dialektika Alquran dengan realitas yang ‘membentuk’nya.

Untuk memperjelas diskusi ini, penulis ingin membedah dua surat yang menurut teori kronologi Nöldeke masuk dalam kategori surat Makkah awal, yaitu surat al-Wāqī’ah (56) dan al-Qiyāmah (75). Kedua surat ini membicarakan horor hari kiamat. Mengingat kedua surat ini turun pada periode awal karir Nabi, konten yang dimuat di dalam keduanya (hari kiamat) bisa dikatakan merepresentasikan *kerygma* atau pesan utama Alquran.²⁰ Menurut kedua surat di atas, manusia akan diganjar atau disiksa tergantung amal perbuatannya di dunia: manusia yang baik akan dimasukkan ke surga, sedangkan manusia jahat akan masuk neraka. Yang menarik adalah pahala dan siksa di dalam kedua surat ini dideskripsikan dengan cara berbeda. Pada surat al-Wāqī’ah (56) pahala dan siksa dideskripsikan sebagai ganjaran fisik, sedangkan pada al-Qiyāmah (75) keduanya memuat deskripsi ganjaran yang lebih bersifat spiritual.

“Dan orang yang paling dulu beriman, merekalah yang paling dulu (masuk surga). Mereka itulah orang yang didekatkan. Berada dalam surga kenikmatan. Segolongan besar dari orang-orang terdahulu. Dan segolongan kecil dari orang-orang kemudian.

20 Watt, *Muhammad at Mecca*, hlm. 61.

[Mereka berada] di atas dipan bertatahkan. Seraya bersandar di atasnya saling berhadapan. Mereka dikelilingi anak-anak muda yang tetap muda. Dengan [membawa] gelas, cerek, dan piala berisi minuman dari air yang mengalir. Mereka tidak pusing karenanya dan tidak pula mabuk. Dan buah-buahan dari apa yang mereka pilih. Dan daging burung dari yang mereka inginkan. Dan bidadari-bidadari bermata lebar. Laksana mutiara yang tersimpan baik (Q. 56:10-23)... Dan golongan kiri, siapakah golongan kiri itu? [Mereka] dalam siksaan angin yang amat panas dan air mendidih. Dan dalam naungan asap hitam. Tidak sejuk tidak juga menyenangkan... Kemudian sesungguhnya kamu wahai orang yang sesat lagi mendustakan. Benar-benar akan makan pohon zaqqum. Dan akan memenuhi perutmu dengannya. Sesudah itu kamu akan meminum air yang sangat panas” (Q. 56:41-44; 51-54).

“Wajah-wajah (orang-orang beriman) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannya mereka melihat. Dan wajah-wajah (orang kafir) pada hari itu muram. Mereka meyakini akan ditimpakan atas mereka malapetaka yang amat dahsyat” (Q. 75:22-25).

Tampak surat al-Wāqī‘ah memberi gambaran lebih detil dan bersifat fisik dari pahala dan siksaan yang akan diterima orang baik dan jahat setelah hari kiamat. Sedangkan surat al-Qiyāmah menggambarkan harapan orang beriman dan kekhawatiran orang yang ingkar dengan gambaran yang lebih singkat: orang yang beriman berseri-seri karena akan melihat Tuhannya, sedangkan orang yang tidak beriman berwajah muram menunggu petaka yang akan menimpanya.

Dari perbedaan deskripsi ini dapat kita identifikasi bahwa surat al-Wāqī‘ah berbicara kepada audiens mayoritas masyarakat Makkah yang masih terikat dengan pola pikir materialistik dan rasionalitas Badui. Sedangkan, surat al-Qiyāmah berbicara kepada audiens yang memiliki pengalaman spiritualitas dan keagamaan pada level yang berbeda; mereka adalah individu-individu yang mulai melepaskan diri dari pola pikir materialistik Arab karena

“melihat Tuhan” sulit dipahami sebagai “kebahagiaan” oleh manusia dengan orientasi materialistik yang kuat.

F. Menemukan Makna

Alasan utama mengapa Alquran menjadi teks paling “istimewa” di dalam Islam adalah karena ia dipercaya sebagai “kalam ilahi” (*ipsissima verba dei*) yang mempunyai konsekuensi teologis mengikat pada penganutnya. Predikat ini menanamkan status kesucian yang membuat Muslim memperlakukan Alquran dengan sangat hati-hati. Setiap kata secara khusus dipilih oleh Tuhan, dan oleh karenanya pasti mengandung pesan khusus. Status kesucian ini mengangkat Alquran ke dalam derajat paling tinggi dalam hirarki teks Islam. Keistimewaan ini kemudian dikukuhkan dengan lahirnya doktrin teologis *i'jāz* (melemahkan), yang menekankan superioritas Alquran atas teks keagamaan lainnya, baik dari sisi kualitas bahasa maupun kontennya.

Dalam perspektif sosiologis, keistimewaan sebuah teks pada dasarnya adalah konstruksi sosial. Artinya, masyarakatlah yang menentukan hirarki teks tersebut.²¹ Dalam hal ini, keisimewaan Alquran merupakan kontruksi sosial umat Islam atas apa yang mereka percayai sebagai 'suci' dan 'sakral'. Oleh karenanya, meski Alquran memuat banyak konten Perjanjian Lama dan Baru, bagi umat Islam Alquran tetap superior atas keduanya karena ia dianggap mempunyai makna teologis dan signifikansi religius yang unik.²²

Jika pada tahap awal (rekonstruksi konteks) menjadi tugas ahli sejarah dan bahasa, maka tugas menemukan makna menjadi orientasi utama ulama atau pihak-pihak yang melakukan fungsi

21 Peter Heath, 'Creative Hermeneutics: A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches', *Arabica*, No. 36, Juli 1989, hlm. 177.

22 Bagi Muslim generasi awal, kemunculan Alquran pada abad ke-7 menimbulkan perubahan radikal dalam hirarki teks di Jazirah Arab. Alquran telah menghentikan superioritas linguistik teks-teks Arab Jahiliyah – jika memang ada – dan menurunkan derajat kesucian teks-teks keagamaan Yahudi dan Kristen.

pengawal nilai-nilai normatif keagamaan. Tentu saja instrumen-instrumen ilmu sosial sangat dibutuhkan pada proses ini untuk menangkap pola dan sensitifitas masyarakat masa kini. Dua proses ini menjadi perhatian para pemikir Muslim modern.

Fazlur Rahman (m. 1988) memperkenalkan metode interpretasi “dua gerakan” (*double movement*). Gerakan pertama dari masa kini ke periode Alquran untuk mengetahui prinsip-prinsip umum, nilai, dan tujuan jangka panjang Alquran. Sedangkan, gerakan kedua adalah kembali ke masa sekarang untuk memformulasikan prinsip dan nilai universal tersebut ke dalam konteks masa kini dalam bentuk yang kongret. Gerakan kedua ini membutuhkan pengetahuan yang mendalam tentang situasi masa kini dan analisa terhadap elemen-elemen penting yang membentuk masa kini. Tujuannya adalah umat Islam bisa memberikan penilaian tentang masa kini dan melakukan perubahan yang diperlukan: menentukan prioritas-prioritas dalam menerapkan nilai-nilai Alquran.²³

Menurut Rahman, kedua proses di atas memerlukan “jihad intelektual” atau ijtihad dalam istilah teknis yang lebih populer dalam tradisi intelektual Islam. Dan khusus pada proses kedua dibutuhkan “jihad moral” – di samping jihad intelektual tentunya – karena mengusung orientasi normatif. Singkat kata, kedua proses di atas adalah usaha untuk memahami makna dari dalil-dalil tekstual masa lalu yang memuat aturan hukum, dan untuk merubah aturan itu dengan cara memperluas, membatasi atau memodifikasinya dengan cara tertentu sehingga realitas baru yang dihadapi masyarakat Muslim dapat dikondisikan dalam solusi yang baru.²⁴ Dengan demikian, Fazlur Rahman ingin menegaskan bahwa nilai-nilai universal Alquran adalah kerangka pemikiran abstrak yang bisa dimanifestasikan dalam formula kongkret yang berbeda-beda

23 Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 5–7.

24 Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 7.

tergantung pada zaman dan situasi sosial yang dihadapi masyarakat Muslim tertentu.

Sementara itu, sarjana Alquran asal Mesir, Nasr Hamid Abu Zayd (m. 2010), menggarisbawahi perlunya membedakan antara *ma' nā* (makna) dan *magzā* (signifikansi). Mengadopsi teori interpretasi E.D. Hirsch, kritikus sastra asal Amerika, Abu Zayd melihat bahwa *ma' nā* adalah arti yang diperoleh dari analisa struktur bahasa teks dan konteks sosio-historisnya, sedangkan *magzā* adalah pesan yang dihasilkan dari pembacaan dan refleksi masa kini terhadap makna asli teks.²⁵ Untuk menjembatani antara *ma' nā* dan *magzā*, Abu Zayd memperkenalkan mekanisme interpretasi yang disebut *qiyās al-ḥarakah* (analogi gerakan) yang disimpulkan dari konstruksi kebahasaan teks, konstruksi sosial budayanya dan realitas masa kini. Dalam analogi gerakan ini, unsur penting dalam melakukan interpretasi adalah menentukan arah gerakan: arah gerakan teks dalam konteks sejarah dan sosialnya, dan arah gerakan realitas masa kini.²⁶ Abu Zayd melihat bahwa analogi gerakan ini berbeda dengan analogi dalam diskursus fiqh (*qiyās fiqhī*) karena mekanisme *qiyās fiqhī* bertumpu pada 'alasan' hukum ('*illah*) yang disimpulkan dari petunjuk dalam internal teks atau ijtihad seorang faqih.

Abdullah Saeed menyebut kecenderungan pembacaan Alquran seperti di atas sebagai pembacaan "kontekstualis", yaitu pembacaan Alquran dengan menekankan pada pentingnya konteks sosio-historis dari aspek hukum dan etika Alquran. Dalam proses interpretasi, Saeed melihat bahwa kelompok kontekstualis ini memaksimalkan kebebasan berijtihad dalam menentukan apa yang tetap (*sawābit*) dan apa yang berubah (*mutagayyirāt*) dalam wilayah legal-etis Alquran.²⁷

25 Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīmī*, (Cairo: Sinā li al-Nasyr, 1994), hlm. 221.

26 Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb*, hlm. 222.

27 Menurut Abdullah Saeed, secara umum ada tiga kecenderungan dalam pembacaan Alquran di era modern: tekstualis, semi-tekstualis dan kontekstualis. Kelompok

G. Penafsiran Kontekstual

Sebagaimana didiskusikan di atas, penafsiran kontekstual menekankan pentingnya mengetahui konteks sosio-historis ayat Alquran untuk menemukan nilai dan prinsip universal yang kemudian dapat diformulasikan dalam bentuk kongkret pada konteks yang berbeda. Fazlur Rahman berargumen bahwa penerapan literal hukum Alquran dengan menutup mata terhadap perubahan sosial masyarakat justru mengebiri tujuan sosial dan moral Alquran itu sendiri. Menyinggung ayat-ayat yang berkaitan dengan pembebasan budak, Rahman melihat bahwa penafsiran literal berimplikasi pada pelanggaran institusi perbudakan karena memerdekakan budak untuk tujuan penebusan kesalahan membutuhkan ketersediaan budak. Dengan demikian, kealpaan budak mengakibatkan syariat Islam tidak dapat terlaksana sebagaimana 'instruksi' teks Alquran. Menurut Rahman, penafsiran seperti ini tidak mampu menyentuh pesan inti Alquran, yaitu penghapusan praktek perbudakan,²⁸ kesimpulan yang dihasilkan dari pendekatan penafsiran kontekstual. Fazlur Rahman menyadari penafsiran literal terhadap ayat-ayat pembebasan budak memang jarang diadopsi oleh ulama. Namun, dia melihat penafsiran literal seperti di atas dapat berimplikasi pada kasus hukum yang lain. Sebagai contoh, zakat sebagai salah satu rukun Islam dibebankan kepada orang kaya untuk diberikan kepada orang miskin. Penafsiran literal berpotensi memunculkan pemahaman bahwa sejumlah orang

tekstualis berargumen bahwa Alquran harus dipahami sebagaimana makna literalnya. Dengan kata lain, Alquran-lah yang seharusnya 'memberi' petunjuk, bukan realitas dan kebutuhan modern. Sedangkan kelompok semi-kontekstualis pada dasarnya mengikuti metode tekstualis. Hanya saja mereka mengemas penafsiran mereka dengan idiom-idiom modern namun masih dalam kerangka argumen yang apologetik. Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: A Contemporary Approach* (London & New York: Routledge, 2006), hlm. 3.

28 Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 19.

harus tetap miskin agar orang kaya dapat memperoleh ridha Allah dengan membayar zakat.²⁹

Contoh lain barangkali tercermin dari bagian perempuan yang lebih kecil dalam pembagian warisan yang dipahami sebagai konsekuensi pemahaman tentang tanggung jawab sosial dan kualitas intelektual perempuan yang lebih rendah dari laki-laki sebagaimana tersirat dalam ayat-ayat Alquran. Seberapapun besar usaha perempuan untuk meningkatkan kualitas intelektualnya dan memperbaiki posisi sosialnya, mereka tetap mendapat bagian yang lebih kecil dari laki-laki menurut model pemahaman literal.

Nasr Hamid Abu Zayd melihat bahwa banyak hukum mengenai perempuan hanya disimpulkan berdasarkan deskripsi posisi perempuan pada masa Jahiliyah sebagai makhluk yang kurang mampu dan sangat tergantung kepada laki-laki. Abu Zayd menyoroti masalah hukum waris yang disimpulkan dari kondisi masyarakat Jahiliyah di mana perempuan tidak mendapatkan bagian warisan karena dianggap “tidak bisa menunggang kuda, memikul senjata dan melawan musuh.” Ungkapan ini menunjukkan bahwa parameter mendapatkan hak waris diukur dari produktifitas dan hal-hal lain yang berkaitan dengan tanggung jawab.³⁰ Bertolak dari latar belakang sosial ini, ketentuan Alquran tentang bagian warisan perempuan – yang lebih sedikit dari laki-laki – dianggap sebagai ketetapan hukum yang harus diadopsi oleh masyarakat Muslim mana pun. Oleh Abu Zayd, kesimpulan seperti ini tidak memperhatikan “arah” yang dituju teks Alquran, yaitu menegakkan rasionalitas, keadilan dan kemerdekaan,³¹ yang merupakan makna implisit yang dikandung teks.

Abu Zayd mengakui bahwa arah teks Alquran tidak mungkin secara kontras berbenturan dengan adat dan tradisi di mana Alquran

29 Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 19.

30 Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb*, hlm. 224.

31 Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb*, hlm. 224.

itu sendiri turun. Alquran bergerak dalam konteks sosial dan budaya yang ada,³² gerakan yang hanya bisa diketahui dengan menangkap makna implisit yang dikandungnya. Dalam konteks hukum warisan, Abu Zayd berargumen bahwa makna implisit (*dalālat al-maskūt ‘anh*) Alquran tidak berhenti pada batasan yang secara eksplisit terbaca dari teks. Dalam pandangannya, makna implisit ini selalu bergerak ke arah keadilan³³ yang manifestasinya bisa berbeda dari manifestasi keadilan masa Alquran. Abu Zayd tampaknya ingin menegaskan bahwa bagian-bagian harta waris sebagaimana disebut eksplisit di dalam Alquran tidak menjadi ketetapan atau model yang final. Parameter yang ingin dituju Alquran adalah terwujudnya keadilan dalam pembagian harta. Model pembagian sebagaimana eksplisit di dalam ayat Alquran adalah manifestasi keadilan dalam konteks sosial masyarakat Arab pada zaman itu. “Keadilan” yang dituju Alquran ini bisa jadi termanifestasikan dalam bentuk yang berbeda jika konteks sosial masyarakat berubah atau berbeda dari masyarakat Arab zaman Nabi Muhammad.

H. Penutup

Era modern menjadi lahan paling subur bagi kajian-kajian Alquran dan tafsirnya. Tantangan-tantangan modernitas meletupkan semangat ijtihad untuk mencari solusi keagamaan kreatif untuk merespon sensitifitas masyarakat Muslim modern. Rekonstruksi konteks wahyu Alquran menjadi pekerjaan rumah tangga yang serius bagi akademisi maupun ulama. Dalam hal ini, ijtihad dengan pendekatan-pendekatan ilmu sosial menjanjikan prospek yang cerah bagi usaha rekonstruksi wahyu. Perkembangan spiritual Nabi, proses terbentuknya ajaran Islam, dan latar belakang sosial audiens pertama Alquran menjadi lebih terurai dengan meminjam analisis ilmu-ilmu sosial. Pengetahuan komprehensif tentang konteks sosial,

32 Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb*, hlm. 223.

33 Abu Zayd, *Naqd al-Khiṭāb*, hlm. 225.

budaya dan politik Alquran menjadi titik tolak dan modal penting bagi usaha 'penyegaran' ajaran agama di era yang berbeda dengan era audiens pertama Alquran.

Daftar Pustaka

- Abou El Fadl, Khaled, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harper San Francisco, 2005)
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 2nd edn (Cairo: Sīnā li al-Nashr, 1994)
- Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation* (Leiden: Brill, 1968)
- Haddad, Yvonne Yazbeck, *Contemporary Islam and the Challenge of History* (Albany: State University of New York Press, 1982)
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1997)
- Heath, Peter, 'Creative Hermeneutics: A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches', *Arabica*, 36 (1989), 173–210
- Hirschfeld, Hartwig, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qur'an* (London: Royal Asiatic Society, 1902)
- Ikhwan, Munirul, 'An Indonesian Initiative to Make the Qur'an Down-to-Earth: Muhammad Quraish Shihab and His School of Exegesis' (Free University of Berlin, 2015)
- Jansen, J.J.G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: Brill, 1974)
- Nöldeke, Theodor, and Friedrich Schwally, *Geschichte Des Qorans* (Leipzig: Dietrich, 1919)
- Osman, Ghada, 'Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina: An Investigation into the Arabic Sources', *The Muslim World*, 85 (2005), 67–80
- Pietruschka, Ute, 'Bedouin', *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden, Boston & Köln: Brill, 2001), 214–17

- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago etc.: The University of Chicago Press, 1984)
- Rida, Muhammad Rashid, *Yusr al-Islām Wa Uṣūl al-Tasyrī‘ Al-‘Āmm* (Cairo: Matba‘at al-Manar, 1928)
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur’an: A Contemporary Approach* (London & New York: Routledge, 2006)
- Sirry, Mun ‘im, *Scriptural Polemics: The Qur’an and Other Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2014)
- Skovgaard-Petersen, Jakob, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dār al-‘Iftā’* (Leiden etc.: Brill, 1997)
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn al-, *al-Itqān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Medina: Majma‘ al-Malik Fahd, 2005)
- Turner, Bryan S., *Weber and Islam* (Oxon: Routledge, 1974)
- Watt, William Montgomery, *Muhammad at Mecca* (Oxford & New York: Oxford University Press, 1953)
- _____, *Muhammad at Medina* (Oxford: The Clarendon Press, 1956)
- Zarkasyī, Badr al-Dīn al-, *al-Burhān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, editor: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dār al-Turās, 2000)