

Peta Orientasi Tafsir Abad Ke-14 Hijriah: Spektrum Epistemologi Tafsir Modern menurut Fahd Ar- Rūmī

Mumtaz Ibnu Yasa¹,

¹IAIN Takengon Aceh Tengah

¹Email Penulis: mumtaz.ibnuyasa@iaintakengon.ac.id

Abstract:

Studies on the orientations of Qur'anic exegesis (*tafsīr*) in the fourteenth century AH have largely focused on particular exegetes or interpretive trends, leaving the relationships among various exegetical orientations and their underlying epistemological assumptions insufficiently explored. This study aims to reconstruct the landscape of fourteenth-century AH tafsīr orientations through the classification proposed by Fahd ibn 'Abd al-Rahmān ar-Rūmī in *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi 'Ashar al-Hijrī* and to compare it with J.J.G. Jansen's typology in order to identify their differing approaches to understanding the tafsīr tradition. This research employs a library research design using a historical, descriptive, and analytical approach, consisting of the stages of data collection, verification, comparison, and synthesis. Ar-Rūmī's dissertation serves as the primary source, complemented by relevant secondary literature. The findings reveal five major orientations of tafsīr – creedal (*'aqidah*), scientific (*'ilmī*), socio-literary (*adabī-ijtimā'ī*), philological-literary, and deviant – which reflect diverse interpretive approaches as well as different conceptions of authority, method, and the boundaries of interpretive validity. The comparison between ar-Rūmī's classification and Jansen's typology further highlights differences in both typological structure and the *insider* and *outsider* perspectives through which the tafsīr tradition is understood. Accordingly, the classification of tafsīr is better understood as an epistemological construct that represents how a scholarly tradition defines its own legitimacy and intellectual authority. This study offers a new perspective on the historiography of modern tafsīr by positioning classification as an integral part of the formation of scholarly discourse.

Keywords: exegetical orientation, 14th century Hijri, epistemology of tafsir, Fahd ar-Rūmī.

Abstrak:

Kajian mengenai orientasi tafsir al-Qur'an abad ke-14 Hijriah masih didominasi pembahasan terhadap tokoh atau corak tertentu, sehingga belum memberikan gambaran yang utuh mengenai hubungan antarkecenderungan tafsir beserta asumsi-asumsi keilmuan yang melandasinya. Penelitian ini bertujuan merekonstruksi lanskap orientasi tafsir abad ke-14 H melalui klasifikasi Fahd bin 'Abdurrahmān ar-Rūmī dalam *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi 'Ashar al-Hijrī*, serta membandingkannya dengan tipologi J.J.G. Jansen untuk mengidentifikasi perbedaan cara keduanya memahami tradisi tafsir. Penelitian ini merupakan library research dengan pendekatan historis-deskriptif-analitis melalui tahapan inventarisasi, verifikasi, komparasi, dan sintesis terhadap disertasi ar-Rūmī sebagai sumber primer serta literatur pendukung yang relevan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa lima orientasi tafsir – akidah, ilmi, adabī-ijtimā'ī, filologis-

sastra, dan menyimpang—merepresentasikan keragaman pendekatan sekaligus perbedaan dalam memosisikan otoritas, metode, dan batas keabsahan penafsiran. Perbandingan klasifikasi ar-Rūmī dan Jansen memperlihatkan perbedaan tipologi serta perspektif *insider* dan *outsider* dalam membaca tradisi tafsir. Karena itu, klasifikasi tafsir lebih tepat dipahami sebagai konstruksi epistemologis yang merepresentasikan cara suatu tradisi mendefinisikan legitimasi dan otoritas keilmuan. Temuan ini menawarkan perspektif baru dalam membaca historiografi tafsir modern dengan menempatkan klasifikasi sebagai bagian dari pembentukan wacana keilmuan.

Kata kunci: orientasi tafsir, abad ke-14 Hijriah, epistemologi tafsir, Fahd ar-Rūmī.

PENDAHULUAN

Abad ke-14 Hijriah (1883–1980 M) merupakan salah satu periode paling dramatis dalam sejarah intelektual Islam. Keruntuhan Kesultanan Turki Usmani, ekspansi kolonialisme Eropa, dan masuknya arus modernisme Barat secara bersamaan mengguncang fondasi epistemologis tradisi keilmuan Islam yang telah mapan selama berabad-abad. Di tengah kegentingan inilah para mufassir berkarya, tidak dalam ketenangan ruang akademis, melainkan di hadapan pertanyaan-pertanyaan yang belum pernah ada presedennya: apakah al-Qur'an masih relevan sebagai panduan kehidupan di era modern? Metodologi penafsiran seperti apa yang paling tepat menjawab tantangan zaman yang sama sekali baru? Perbedaan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan inilah yang kemudian melahirkan keragaman orientasi atau corak dalam penafsiran al-Qur'an, keragaman yang belum pernah terjadi dalam skala dan kompleksitas seperti itu sebelumnya dalam sejarah Islam.

Tradisi tafsir tidak pernah berdiri di ruang hampa, ia selalu lahir dari pergumulan para mufassir dengan konteks sosial, intelektual, dan politik yang melingkupi mereka. Abad ke-14 H, yang secara kronologis bertepatan dengan paruh kedua abad ke-19 hingga akhir abad ke-20 Masehi, memperlihatkan dinamika ini secara paling dramatis.

Fahd bin 'Abdurrahmān ar-Rūmī, selanjutnya disebut ar-Rūmī, dalam disertasinya yang monumental berjudul *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi 'Ashar al-Hijrī*,¹ telah melakukan pemetaan sistematis atas keragaman ini. Ar-Rūmī mengidentifikasi lima orientasi utama yang berkembang pada periode tersebut: tafsir berorientasi akidah, tafsir ilmi, tafsir rasional-sosial kemasyarakatan (*al-adabi al-ijtima'i*), tafsir filologis-sastra, dan tafsir-tafsir yang menyimpang (*al-*

¹ Fahd bin 'Abdurrahmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi 'Ashar al-Hijrī* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997), 11.

tafasis al-munharifah).² Klasifikasi ini berbeda dari tipologi yang ditawarkan J.J.G. Jansen dalam *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, yang membagi tafsir modern ke dalam tiga kelompok: tafsir rasional, tafsir ilmi, dan tafsir filologis.³ Ar-Rūmī menambahkan dua orientasi yang tidak muncul dalam tipologi Jansen, yaitu dimensi akidah sebagai orientasi tersendiri, serta kategori tafsir menyimpang (*al-tafāsīr al-munḥarifah*) sebagai bagian dari peta. Bagaimana perbandingan kedua tipologi ini secara lebih mendalam, termasuk asumsi epistemologis yang melandasi masing-masing, akan dibahas lebih lanjut pada bagian Hasil dan Pembahasan.

Sejauh penelusuran penulis, kajian tentang orientasi dan corak tafsir al-Qur'an abad ini telah menarik perhatian sejumlah peneliti. Muallifah, Samosir, dan Said dalam artikel "Metodologi Tafsir Modern-Kontemporer di Indonesia" memetakan metodologi tafsir kontemporer di Indonesia dan menyimpulkan bahwa kecenderungan dominannya adalah corak sosial-kemasyarakatan (*adabi ijtima'i*) yang bersifat kontekstual dan interdisipliner, sebuah temuan yang menunjukkan relevansi corak *adabi-ijtima'i* sebagai arus utama tafsir Indonesia, namun tanpa menelusuri genealogi dan posisi corak tersebut dalam peta yang lebih luas sebagaimana dilakukan kajian ini.⁴ Senada dengan itu, Muflihin dalam "Potret Tafsir Era Modern-Kontemporer: Karakteristik, Kecenderungan, dan Validitas" menganalisis karakteristik dan validitas penafsiran modern-kontemporer secara umum, namun lebih berfokus pada aspek validitas metodologis daripada pemetaan sistematis atas keragaman orientasi tafsir sebagai satu spektrum yang utuh.⁵ Sementara itu, Danial dalam "Corak Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Modern" menelusuri perkembangan corak tafsir dari periode klasik hingga modern secara historis, namun kajiannya bersifat kronologis-deskriptif dan tidak secara khusus membandingkan klasifikasi ar-Rūmī dengan tipologi sarjana Barat seperti Jansen.⁶ Ketiga kajian ini menunjukkan bahwa penelitian tentang corak tafsir modern di Indonesia umumnya terfokus pada satu corak atau satu periode

² al-Rūmī, 11-13.

³ J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1980).

⁴ MuallifahKhodijah Samosir, *METODOLOGI TAFSIR MODERN-KONTEMPORER DI INDONESIA*, 2, vol. 5 (Desember 2022), <https://doi.org/https://doi.org/10.58518/alfurqon.v4i1.1401>.

⁵ Muhammad Muflihin et al., *Potret Tafsir Era Modern – Kontemporer; Karakteristik, Kecenderungan, Dan Validitas*, 2, vol. 13 (Desember 2023).

⁶ Danial Danial, "Corak Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Modern," *Hikmah: Journal of Islamic Studies* 15, no. 2 (March 2020): 250, <https://doi.org/10.47466/hikmah.v15i2.136>.

tertentu, dan belum ada yang memetakan kelima orientasi ar-Rūmī secara utuh sekaligus membacanya sebagai spektrum respons intelektual terhadap krisis peradaban Islam abad ke-14 H.

Kontribusi kajian ini terletak pada cara membaca dan memperlakukan klasifikasi ar-Rūmī, bukan pada penilaian bahwa klasifikasinya lebih komprehensif daripada tipologi Jansen. Lima orientasi tafsir yang ditawarkan ar-Rūmī, termasuk kategori tafsir menyimpang yang selama ini kurang mendapat perhatian kritis, dipahami sebagai representasi cara tradisi tafsir Islam mendefinisikan dan menjaga batas-batas keabsahan penafsiran. Dengan demikian, klasifikasi tersebut dipandang sebagai satu spektrum yang mengungkap logika internal tradisi dalam merespons krisis peradaban Islam abad ke-14 H, sebuah perspektif yang belum banyak dikembangkan dalam kajian terdahulu.

Berdasarkan uraian di atas, tulisan ini bermaksud menjawab dua pertanyaan utama. *Pertama*, apa saja orientasi atau corak tafsir yang berkembang pada abad ke-14 Hijriah sebagaimana dipetakan oleh ar-Rūmī, dan apa karakteristik metodologis masing-masing corak tersebut? *Kedua*, bagaimana relasi dan perbedaan posisi antar kelima corak tersebut ketika dibaca sebagai satu spektrum respons intelektual terhadap krisis peradaban Islam abad ke-14 H? Dua pertanyaan ini akan dijawab dengan merujuk ke berbagai macam buku dan hasil penelitian.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yakni penelitian yang mengandalkan sumber-sumber tertulis sebagai data utama dan tidak memerlukan pengumpulan data lapangan.⁷ Pendekatan yang digunakan adalah historis-deskriptif-analitis, yang bekerja pada tiga level sekaligus: historis dalam arti menempatkan setiap orientasi tafsir dalam konteks sejarah kemunculannya secara tepat; deskriptif dalam arti memaparkan karakteristik metodologis masing-masing corak secara sistematis; dan analitis dalam arti mengidentifikasi relasi, perbedaan posisi, dan dinamika antar-corak dalam kerangka spektrum yang lebih luas.

Sumber data penelitian ini dibagi ke dalam dua kategori. *Pertama*, sumber primer: disertasi ar-Rūmī sebagai basis klasifikasi lima corak tafsir. *Kedua*, sumber sekunder mencakup karya-karya klasik berbahasa Arab seperti al-

⁷ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), 3.

Dzahabi,⁸ Iyazi,⁹ dan Ma'rifat,¹⁰ serta karya sarjana Barat, yaitu Jansen dan Goldziher, sebagai perspektif komparatif.

Sebagai teknik analisis data, berbeda dari metode penelitian yang telah dijelaskan di atas, kajian ini menempuh empat langkah yang berurutan dan saling terkait.¹¹ Langkah pertama adalah inventarisasi: mengidentifikasi seluruh orientasi tafsir yang disebutkan ar-Rūmī beserta definisi, tokoh representatif, dan karakteristik metodologisnya. Langkah kedua adalah verifikasi: setiap klaim diverifikasi dengan cross-reference ke sumber-sumber sekunder yang relevan, al-Dzahabi untuk definisi dan penilaian, Iyazi untuk profil tokoh dan manhaj, serta Jansen dan Goldziher untuk perspektif komparatif. Langkah ketiga adalah komparasi: kelima corak dibandingkan satu sama lain untuk mengidentifikasi perbedaan titik tolak epistemologis dan orientasi tujuan masing-masing, sekaligus membandingkan klasifikasi ar-Rūmī dengan tipologi Jansen. Langkah keempat adalah sintesis: hasil komparasi dibaca secara menyeluruh untuk menghasilkan tesis analitis tentang spektrum respons intelektual abad ke-14 H.

Analisis komparatif dalam penelitian ini menggunakan pendekatan epistemologis dengan memandang setiap orientasi tafsir sebagai cara menjustifikasi sumber, metode, dan batas keabsahan pengetahuan. Perbandingan antarkorak, termasuk antara klasifikasi ar-Rūmī dan Jansen, dilakukan melalui tiga parameter:¹²

Pertama, sumber otoritas yang menjadi dasar legitimasi penafsiran, seperti nalar, riwayat dan konsensus ulama, sains modern, atau kaidah kebahasaan dan sastra. Kedua, posisi terhadap tradisi tafsir klasik, yakni melanjutkan, mereformasi, atau melampaui kerangka penafsiran yang telah mapan. Ketiga, mekanisme penentuan batas keabsahan, yaitu kriteria yang digunakan untuk membedakan penafsiran yang diterima dan yang ditolak, terutama dalam memahami konstruksi kategori tafsir menyimpang pada klasifikasi ar-Rūmī. Ketiga parameter tersebut diterapkan secara konsisten

⁸ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1974).

⁹ Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1994).

¹⁰ Muḥammad Hādī Ma'rīfah, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn Fī Thawbīh al-Qaṣīb* (Masyhad: al-Jāmi'ah al-Riḍāwīyyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 2005).

¹¹ Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research): Kajian Filosofis, Aplikasi, Proses, Dan Hasil Penelitian* (Malang: Literasi Nusantara, 2020), 20–25.

¹² Amsal Bakhtiar, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan* (Jakarta: RajaGrafindo, 2015), 23.

dalam memetakan lima orientasi tafsir abad ke-14 H serta membandingkan perspektif *insider* ar-Rūmī dan *outsider* Jansen.

Pendekatan *cross-reference* antarsumber digunakan untuk menghindari ketergantungan pada satu otoritas dalam menilai karakteristik setiap orientasi tafsir, mengingat penilaian tersebut bersifat perspektival dan terbuka untuk diperdebatkan. Dengan demikian, kesimpulan penelitian bertumpu pada landasan yang lebih luas dan lebih dapat dipertanggungjawabkan secara intersubjektif.¹³

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konteks Historis: Abad Ke-14 H Dan Kelahiran Tafsir Modern

Sejarah peradaban Islam mengenal pasang surut yang tidak selalu linear, dan abad ke-14 H hadir di tengah fase surut yang paling terasa. Keruntuhan Kesultanan Turki Usmani, yang secara resmi dibubarkan pada tahun 1924 M setelah lebih dari enam abad berdiri, bukan sekadar peristiwa politik biasa; ia adalah gempa epistemik yang mengguncang seluruh bangunan keilmuan Islam. Tradisi tafsir tidak luput dari kritik ini. Kitab-kitab tafsir yang beredar luas cenderung merupakan komentar atas komentar, *hawasyi* dan *taqrirat* yang terus berlapis, jauh dari semangat ijtihad yang menjadi ruh keilmuan Islam generasi awal. Muhammad Abduh menegaskan bahwa kitab-kitab tafsir pada masanya tidak lebih dari sekadar pemaparan berbagai pendapat ulama yang saling berbeda tanpa arah yang jelas, dan pada akhirnya menjauhkan umat dari tujuan diturunkannya al-Qur'an sebagai petunjuk bagi kehidupan manusia.¹⁴

Bersamaan dengan krisis internal ini, dunia Islam menghadapi tekanan eksternal: ekspansi kolonialisme Eropa yang pada abad ke-19 M telah menjangkau hampir seluruh wilayah dunia Islam. Pertemuan, atau lebih tepatnya benturan, antara tradisi keilmuan Islam dengan modernisme Barat yang rasionalis menghasilkan dua kutub respons yang berseberangan: respons defensif-skripturalis yang mempertahankan tradisi keilmuan Islam sebagai benteng identitas, dan respons adaptif-reformis yang menggunakan perangkat intelektual modern untuk membuktikan bahwa Islam selaras dengan kemajuan. Perbedaan orientasi inilah yang kemudian melahirkan spektrum tafsir yang

¹³ Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research): Kajian Filosofis, Aplikasi, Proses, Dan Hasil Penelitian*, 28.

¹⁴ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Manār* (Kairo: Maṭba'at al-Manār, 1927), 23–24.

terbentang dari reformisme rasional di satu ujung hingga tafsir-tafsir yang menyimpang di ujung yang lain.¹⁵

Di tengah kegentingan sejarah inilah muncul Jamaluddin al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), dan Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935), tiga nama yang membentuk satu garis genealogi pemikiran reformis Islam. Al-Afghani adalah pemantik awal; Hourani mencatat bahwa meskipun karangan al-Afghani tidak banyak, pengaruh kepribadian dan gagasannya terhadap generasi intelektual Muslim sesudahnya sangat besar.¹⁶ Abduh menerjemahkan semangat itu ke dalam formulasi metodologis yang koheren: menggeser fungsi tafsir dari tradisi yang bergelut dengan persoalan teknis keilmuan menuju fungsi yang lebih fundamental, menjadikan al-Qur'an sebagai kitab hidayah yang membimbing kehidupan umat secara riil.¹⁷ Ridha kemudian melanjutkan proyek tafsir Abduh yang belum selesai dalam bentuk Tafsir al-Manar yang kita kenal hari ini.

Peta Lima Corak Tafsir Abad Ke-14 H Menurut Fahd Ar-Rūmī

Dalam disertasinya, ar-Rūmī mengidentifikasi lima orientasi utama tafsir yang berkembang pada abad ke-14 H. Klasifikasi ini tidak bersifat hierarkis, kecuali corak kelima yang bersifat kritis-negatif, melainkan merupakan peta deskriptif yang menggambarkan kenyataan keragaman tafsir pada periode tersebut. Kelima corak ini berkembang secara bersamaan, saling mempengaruhi, dan kadang saling berdebat. Muhammad 'Ali Iyazi dalam karyanya menegaskan bahwa keragaman manhaj para mufasssir pada periode ini tidak dapat dipisahkan dari keragaman konteks sosial-intelektual yang melingkupi mereka.¹⁸

Tafsir Berorientasi Akidah

Corak pertama menempatkan pembelaan dan pemurnian akidah sebagai tujuan utama penafsiran. Kemunculannya didorong oleh keprihatinan mendasar bahwa gelombang modernisme dan rasionalisme Barat berpotensi mengikis kemurnian akidah umat. Secara metodologis, corak ini cenderung menafsirkan ayat-ayat mutasyabihat sesuai mazhab akidah yang dianut mufasssirnya: tafsir-

¹⁵ Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, 4.

¹⁶ Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-Bangsa Muslim*, trans. Irfan Abubakar (Bandung: Mizan, 2004), 586.

¹⁷ Riḍā, *Tafsīr Al-Manār*, 25.

¹⁸ I Iyāzī, *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, 33.

tafsir berhaluan Asy'ariyah melakukan ta'wil terhadap ayat-ayat sifat demi menghindari tasybih, sementara tafsir-tafsir berhaluan Salafi menetapkan sifat-sifat tersebut sebagaimana adanya tanpa ta'wil. Goldziher mencatat bahwa kecenderungan dogmatis dalam tafsir sebenarnya sudah hadir sejak masa awal Islam, namun pada abad ke-14 H ia mengambil bentuk yang lebih sistematis dan defensif seiring semakin kuatnya tekanan modernisme dari luar.¹⁹

Dilihat dari tiga parameter epistemologis yang telah diuraikan, corak ini menempatkan riwayat dan konsensus mazhab sebagai sumber otoritas utama, memosisikan diri sebagai penjaga kesinambungan tradisi, dan menetapkan batas keabsahan penafsiran berdasarkan kesesuaiannya dengan mazhab akidah yang dianut mufassir. Corak akidah, meski sering dinilai konservatif, memiliki fungsi epistemologis yang tidak bisa diabaikan: ia menjaga batas-batas metodologis penafsiran dari godaan relativisme yang berlebihan. Namun kelemahannya juga jelas, ia cenderung menghasilkan penafsiran yang reproduktif, mengulang posisi-posisi yang sudah ada daripada menghasilkan pemahaman baru yang menjawab persoalan-persoalan kontemporer.

Tafsir Ilmi

Corak kedua lahir dari keyakinan bahwa al-Qur'an mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang baru terbukti di era modern. Tokoh paling representatif adalah Thanthawi Jauhari (1862-1940) dengan *afsir al-Jawāhir*, sebuah tafsir yang dipenuhi ilustrasi ilmiah dan penjelasan fenomena alam yang dikaitkan dengan ayat-ayat al-Qur'an.²⁰ Ar-Rūmī mendefinisikan tafsir ilmi sebagai ijtihad mufassir dalam menemukan hubungan antara ayat-ayat kauniyah al-Qur'an dengan penemuan ilmu-ilmu eksperimen, yang bertujuan mengungkap kemukjizatan al-Qur'an sebagai sumber ilmu yang relevan di setiap waktu dan tempat.²¹

Kritik metodologis terhadap corak ini telah dirumuskan dengan tajam oleh al-Dzahabi: ketika teori ilmiah yang dijadikan pijakan penafsiran terbantahkan oleh perkembangan sains, penafsiran yang dibangun di atasnya

¹⁹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, trans. M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri, and Badrus Syamsul Fata (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), 253–60.

²⁰ Ṭaṇṭāwī Jawharī, *Al-Jawāhir Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Sharikat Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1932).

²¹ Fahd bin 'Abdurrahmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Riyadh: Maktabah al-Tawbah, 1999), 177–80.

pun menjadi goyah.²² Jansen menambahkan bahwa tafsir ilmi cenderung mencerminkan antusiasme penulisnya terhadap sains lebih dari pemahaman yang jujur terhadap makna ayat.²³ Dilihat dari parameter sumber otoritas, corak ini menempatkan temuan sains modern sebagai rujukan utama dalam menafsirkan ayat-ayat kauniyah. Secara kritis, corak ini perlu dibaca sebagai produk dari satu momen historis yang spesifik, respons defensif yang dapat dipahami, namun bermasalah pada level mekanisme penentuan batas keabsahannya, karena bergantung pada validitas teori ilmiah yang dapat berubah, bukan pada kaidah metodologis tafsir itu sendiri.

Tafsir Rasional-Sosial Kemasyarakatan

Corak ketiga adalah yang paling representatif dari semangat reformisme rasional yang disebut dalam judul tulisan ini. Al-Dzahabi mendefinisikannya sebagai pendekatan yang mengkaji al-Qur'an dengan pertama-tama menunjukkan kecermatan ungkapan bahasanya, merajut makna-maknanya dengan cara yang menarik, kemudian mengeksplorasi penerapan nas kitab suci ke dalam kenyataan sesuai hukum-hukum yang berlaku dalam kehidupan masyarakat dan untuk membangun peradaban.²⁴ Muhammad Abduh adalah pendirinya, dengan Tafsir al-Manar yang diselesaikan bersama Rasyid Ridha sebagai karya monumentalnya. Karakteristik metodologisnya mencakup: penolakan taqlid, sikap kritis terhadap isra'iliyyat, penghindaran istilah teknis yang memberatkan, peran signifikan akal sebagai instrumen pemahaman wahyu, dan penjadikan keadilan sosial sebagai tolok ukur penafsiran.²⁵

Untuk memperlihatkan cara kerja corak ini secara konkret, penafsiran Abduh atas Q.S. al-Nisa' (4): 3 dan 129 tentang poligami menjadi contoh yang paling ilustratif. Abduh membaca kedua ayat secara integratif: ayat 3 memberi syarat keadilan yang menyeluruh, bukan sekadar keadilan materi melainkan juga emosional dan psikologis, sementara ayat 129 menegaskan bahwa keadilan semacam itu pada hakikatnya tidak mungkin dicapai manusia. Kesimpulannya: poligami hampir tidak pernah dapat dibenarkan secara moral dalam kondisi normal.²⁶ Afandi mencatat bahwa pola pembacaan integratif seperti ini adalah

²² al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 482.

²³ Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, 67–70.

²⁴ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 547.

²⁵ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 548–50.

²⁶ U. Abdurrahman, "Penafsiran Muhammad 'Abduh Terhadap Alquran Surat Al-Nisā' Ayat 3 dan 129 tentang Poligami," *AL-'ADALAH* 14, no. 1 (November 2017): 25, <https://doi.org/10.24042/adalah.v14i1.1139>.

ciri khas metodologi *adabi-ijtima'i* Abduh yang secara konsisten mengoperasikan teks menuju implikasi sosialnya yang paling konkret.²⁷

Dilihat dari mekanisme penentuan batas keabsahan, yang membedakan corak ini dari tafsir ilmi bukan hanya instrumen yang digunakan, melainkan posisi epistemologisnya: realitas sosial tidak diperlakukan sebagai hakim atas makna al-Qur'an, melainkan sebagai konteks yang memperkaya, bukan menggantikan, pembacaan teks.

Tafsir Filologis-Sastra

Corak keempat menempatkan analisis linguistik dan keindahan sastra al-Qur'an sebagai pintu masuk utama penafsiran, bertolak dari keyakinan bahwa i'jaz al-Qur'an pertama-tama harus dipahami pada level bahasanya. Tokoh paling representatif adalah Muhammad Thahir Ibn 'Asyur (1879-1973) dengan *al-Tahrir wa al-Tanwir*, sebuah tafsir yang dikenal dengan kekayaan analisis balaghah, perhatian mendalam terhadap koherensi tematik antar-ayat (munasabah), dan kemampuannya memperlihatkan dimensi keindahan bahasa al-Qur'an yang seringkali luput dari perhatian.²⁸ Iyazi mencatat bahwa Ibn 'Asyur adalah salah satu mufassir yang paling berhasil mengintegrasikan tradisi linguistik klasik dengan kepekaan terhadap konteks modern dalam satu karya yang koheren.²⁹

Jansen membedakan corak ini dari *adabi-ijtima'i* pada orientasinya yang lebih ke dalam teks daripada ke arah konteks sosial di luar teks. Perbedaan ini mencerminkan perbedaan visi tentang fungsi tafsir: apakah tafsir pertama-tama adalah penjelasan teks, ataukah ia adalah jembatan antara teks dan kehidupan? Corak filologis memilih yang pertama; corak *adabi-ijtima'i* memilih yang kedua. Dilihat dari sumber otoritas, corak ini menjadikan kaidah kebahasaan dan sastra Arab klasik sebagai rujukan utama penafsiran. Kekuatan corak filologis terletak pada kedalaman dan kekakuan metodologisnya; kelemahannya adalah jangkauannya yang lebih terbatas kepada kalangan spesialis.

Tafsir-Tafsir Menyimpang

²⁷ Akhmad Jazuli Afandi, "Muhammad Abduh's Adabi-Ijtima'i Pattern in Tafsir al-Manar," *REVELATIA Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 4, no. 2 (November 2023): 141-56, <https://doi.org/10.19105/revelatia.v4i2.10340>.

²⁸ Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, 29-33.

²⁹ Iyazi, *Al-Mufasssirun: Hayatuhum Wa Manhajuhum*, 40.

Kategori kelima berbeda secara fundamental dari empat sebelumnya: ini bukan corak dalam arti metodologis yang positif, melainkan kategori kritis yang ar-Rūmī masukkan sebagai penanda batas dalam peta tafsir abad ke-14 H. Al-Dzahabi mengidentifikasi beberapa bentuk penyimpangan yang paling umum: penafsiran aliran Bathiniyyah yang menyingkirkan makna zahir ayat demi makna batin; penafsiran sektarian yang memaksakan ayat-ayat al-Qur'an mendukung klaim teologis tertentu tanpa dasar metodologis; dan penafsiran yang didorong agenda politik yang membajak teks suci untuk legitimasi kekuasaan.³⁰ Ya'qub menambahkan bahwa akar penyimpangan ini seringkali bukan semata niat buruk, melainkan lemahnya penguasaan metodologi tafsir yang benar.³¹

Langkah ar-Rūmī memasukkan kategori ini ke dalam peta lima corak menunjukkan bahwa ia tidak sekadar membuat taksonomi deskriptif, melainkan juga mengambil posisi normatif tentang batas-batas yang tidak boleh dilanggar dalam penafsiran, sebuah langkah yang tidak ditempuh Jansen, yang memilih berhenti pada deskripsi tipologis tanpa menyertakan penilaian batas keabsahan. Perbedaan ini bukan menunjukkan salah satu tipologi lebih unggul, melainkan mencerminkan bahwa ar-Rūmī, sebagai insider tradisi, memiliki kepentingan dan otoritas untuk menandai batas tersebut, sesuatu yang secara metodologis berada di luar posisi Jansen sebagai outsider.³²

Kategori "tafsir menyimpang" dalam klasifikasi ar-Rūmī bukanlah kategori yang bebas nilai atau berlaku universal. Ia adalah konstruksi epistemologis yang lahir dari posisi ar-Rūmī sendiri sebagai sarjana yang berdiri di dalam tradisi dan berkepentingan menjaga batas-batas ortodoksinya.³³ Apa yang oleh ar-Rūmī dikategorikan sebagai penyimpangan — penafsiran yang keluar dari kaidah-kaidah metodologis dan prinsip akidah yang disepakati mayoritas ulama — dari sudut pandang lain bisa jadi dibaca sebagai bentuk keragaman penafsiran yang sah, namun tidak sejalan dengan otoritas keilmuan arus utama.

³⁰ Muh{ammad H{usain Al-Z}ahabiy, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarīfah Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi 'uhā Wa Daf'uhā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1984), 18–23.

³¹ Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad Ya'qūb, *Asbāb al-Khaṭā' fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta'ṣīliyyah* (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 2005), 23.

³² al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashar al-Hijrī*, 320.

³³ Johanna Pink, "Tafsīr as Discourse: Institutions, Norms, and Authority," in *Deconstructing Islamic Studies*, ed. Majid Daneshgar and Aaron Hughes (Cambridge: Harvard University Press, 2020), 53–76.

Pengakuan ini tidak dimaksudkan untuk menggugurkan kategori tersebut, apalagi mendudukkannya setara dengan empat corak lain sebagai pilihan metodologis yang netral. Sebaliknya, justru karena kategori ini eksplisit bersifat normatif dan berasal dari dalam tradisi, ia menjadi data yang berharga: ia menunjukkan di mana tradisi tafsir Islam abad ke-14 H menarik garis batasnya sendiri, dan atas dasar apa.³⁴ Dengan demikian, kajian ini memperlakukan kategori tafsir menyimpang bukan sebagai fakta objektif tentang tafsir yang “salah”, melainkan sebagai jejak dari apa yang oleh ar-Rūmī – dan tradisi yang diwakilinya – dianggap mengancam integritas metodologis penafsiran al-Qur'an.

Analisis Komparatif: Posisi Kelima Corak Dalam Satu Spektrum Relasi Antar Kelima Corak: Spektrum, Bukan Hierarki

Setelah memaparkan kelima corak secara deskriptif-kritis, langkah analitis berikutnya adalah melihat bagaimana kelima corak tersebut saling berposisi satu sama lain secara struktural. Prinsip metodologis yang perlu ditegaskan adalah bahwa kelima corak ini tidak membentuk hierarki nilai, melainkan membentuk spektrum respons yang posisinya ditentukan oleh tiga parameter epistemologis yang telah diuraikan pada bagian Metode: sumber otoritas yang diutamakan, posisi terhadap tradisi, dan mekanisme penentuan batas keabsahan.

Pola relasi yang paling mencolok adalah ketegangan antara teks dan konteks. Corak filologis dan corak akidah sama-sama berorientasi ke dalam teks, yang pertama pada dimensi linguistiknya, yang kedua pada dimensi teologisnya. Sebaliknya, corak ilmi dan corak *adabi-ijtima'i* sama-sama berorientasi ke luar teks, yang pertama menuju sains modern, yang kedua menuju realitas sosial. Perbedaan antara keduanya terletak pada cara mereka berhubungan dengan konteks eksternal: corak ilmi menempatkan konteks (sains) sebagai hakim atas makna teks, sementara corak *adabi-ijtima'i* menempatkan konteks (realitas sosial) sebagai lensa yang memperkaya pemahaman teks tanpa menggantikannya. Perbedaan epistemologis inilah yang menentukan daya tahan masing-masing corak melampaui konteks historis kelahirannya.³⁵

³⁴ Walid A. Saleh, “Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach,” *Journal of Qur'anic Studies*, nos. 1–2 (2010): 6–40.

³⁵ Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, 67–68.

Ma'rifat dalam karyanya mengingatkan bahwa setiap klasifikasi orientasi tafsir mengandung risiko penyederhanaan: seorang mufassir jarang dapat dimasukkan secara mutlak ke dalam satu kategori, karena dalam praktik penafsiran yang sesungguhnya berbagai orientasi seringkali hadir secara bersamaan dalam satu karya.³⁶ Peringatan ini penting, namun ia tidak membatalkan nilai heuristik dari pemetaan ar-Rūmī. Klasifikasi tetap berguna sebagai alat analisis selama ia diperlakukan sebagai peta, bukan sebagai realitas itu sendiri.

Ar-Rūmī dan Jansen: Dua Tipologi, Dua Visi

Jansen membangun tipologinya di atas tiga kategori: tafsir rasional, tafsir ilmu, dan tafsir filologis.³⁷ Tipologi ini memiliki dua celah signifikan. *Pertama*, tidak mengakomodasi orientasi akidah sebagai kategori tersendiri, kelalaian yang dapat dipahami dari perspektif Barat namun kurang tepat dari perspektif internal tradisi Islam di mana tafsir akidah tetap produktif sepanjang abad ke-14 H. *Kedua*, dan ini yang lebih signifikan, Jansen sama sekali tidak memasukkan kategori tafsir menyimpang. Dengan demikian, tipologi Jansen hanya memotret yang konstruktif dan mengabaikan yang destruktif, sehingga peta yang dihasilkan tidak lengkap.³⁸

Ar-Rūmī, sebaliknya, membangun klasifikasinya dari dalam tradisi Islam sendiri. Perbedaan posisi ini bukan soal siapa yang lebih akurat, melainkan soal apa yang menjadi visible dari masing-masing titik berdiri: posisi insider ar-Rūmī memungkinkannya mengenali dinamika internal tradisi — termasuk tafsir akidah sebagai orientasi yang tetap hidup, dan kebutuhan untuk menandai batas-batas keabsahannya sendiri — yang bagi Jansen sebagai outsider berada di luar jangkauan pengamatannya.

Pemilihan klasifikasi ar-Rūmī sebagai kerangka utama kajian ini bukan didasarkan pada penilaian bahwa perspektif insider lebih benar, melainkan pada kesesuaiannya dengan pertanyaan penelitian: kajian ini tidak sekadar hendak memetakan tafsir modern secara deskriptif dari luar, melainkan memahami bagaimana tradisi tafsir Islam sendiri mendefinisikan dan menjaga batas-batas keabsahan penafsirannya. Pertanyaan semacam ini secara metodologis menuntut kerangka yang lahir dari dalam tradisi itu sendiri, karena kategori-

³⁶ Ma'rifah, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn Fī Thawbīh al-Qaṣīb*, 93–95.

³⁷ Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*.

³⁸ al-Dhahabī, *al-Ittijāhāt al-Munḥarīfah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi 'uhā wa Daf'uhā* 15–20.

kategori normatif, termasuk kategori tafsir menyimpang yang akan dibahas lebih lanjut, hanya bisa dipetakan secara bermakna oleh sarjana yang berdiri di dalam tradisi yang memproduksinya. Dalam pengertian ini, peta ar-Rūmī diperlakukan bukan sebagai rujukan definitif tentang tafsir modern, melainkan sebagai representasi dari cara tradisi Islam memahami dan mengorganisasi dirinya sendiri.

Tipologi Jansen memiliki kelebihan sendiri: fokusnya yang lebih sempit justru memungkinkan analisis yang lebih mendalam, dan perspektif outsider-nya kadang memungkinkan pengamatan yang lebih segar terhadap asumsi-asumsi yang dianggap given dalam tradisi Islam. Kajian tafsir yang ideal adalah yang mampu mendialogkan kedua perspektif ini, bukan memilih salah satu dan membuang yang lain.³⁹

Relevansi bagi Kajian Tafsir Kontemporer Indonesia

Kelima corak yang dipetakan ar-Rūmī untuk konteks abad ke-14 H dapat dilacak jejaknya dalam tradisi tafsir Indonesia. Corak *adabi-ijtima'i* paling jelas terlihat dalam Tafsir al-Misbah karya Quraish Shihab dan Tafsir al-Azhar karya Hamka, keduanya secara konsisten menempatkan al-Qur'an sebagai teks yang berbicara kepada kehidupan sosial Muslim Indonesia yang konkret.⁴⁰ Corak ilmi dapat dilacak dalam berbagai upaya mengaitkan ayat-ayat al-Qur'an dengan sains modern yang cukup populer di kalangan penulis Islam populer Indonesia, meskipun seringkali tanpa keketatan metodologis yang memadai. Dan yang paling mengkhawatirkan, jejak corak menyimpang juga dapat diidentifikasi dalam beberapa produk penafsiran yang beredar di ruang publik Indonesia, terutama yang didorong oleh agenda ideologis atau sektarian tertentu.

Corak reformis-rasional turut meninggalkan jejak yang jelas dalam wajah tafsir Indonesia, terutama melalui semangat tajdid yang diusung Muhammadiyah sejak awal abad ke-20, yang mendorong pembacaan ulang al-Qur'an secara rasional untuk melepaskan umat dari taklid dan stagnasi pemikiran. Semangat serupa juga tampak dalam pemikiran tokoh seperti

³⁹ Ma'rifah, *Al-Tafsir Wa al-Mufasssirūn Fī Thawbīh al-Qaṣīb*, 38.

⁴⁰ Dewi Purwaningrum Dewi and Hafid Nur Muhammad, "CORAK ADABI IJTIMA'I DALAM KAJIAN TAFSIR INDONESIA (Studi Pustaka Tafsir Al-Misbah dan Tafsir Al-Azhar)," *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 1 (February 2022): 193–205, <https://doi.org/10.57163/almuhafidz.v2i1.38>.

Nurcholish Madjid, yang mendorong pembacaan al-Qur'an yang kritis sekaligus terbuka terhadap rasionalitas modern.⁴¹

Berbeda dari tiga corak sebelumnya yang jejaknya mudah dilacak pada tafsir populer atau akademik kontemporer, corak filologis-sastra justru lebih tepat ditelusuri pada tradisi pesantren, tempat penguasaan kaidah kebahasaan Arab klasik secara umum diakui sebagai fondasi yang kuat dan mengakar dalam pengajaran kitab kuning. Orientasi filologis semacam ini jarang naik ke permukaan wacana tafsir publik atau menjadi rujukan dalam kajian akademik kontemporer, karena sifatnya yang lebih berorientasi pada pengajaran internal ketimbang produksi tafsir tertulis yang diterbitkan secara luas. Ini membuka ruang bagi penelitian lanjutan untuk menelusuri lebih jauh bagaimana tradisi kebahasaan pesantren ini dapat diangkat dan didokumentasikan sebagai bagian dari peta orientasi tafsir Indonesia kontemporer.

Di luar jejak pemikiran tokoh, kelima corak ini juga dapat ditelusuri pada level institusional. Tafsir Kemenag (dahulu Tafsir Departemen Agama), sebagai produk tafsir resmi negara, cenderung mengombinasikan corak *adabi-ijtima'i* dengan kehati-hatian teologis yang mendekati kecenderungan corak akidah – mengutamakan penafsiran yang menjaga kohesi sosial dan menghindari penafsiran yang berpotensi memicu kontroversi. Organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, meski keduanya beroperasi dalam kerangka *adabi-ijtima'i* yang menekankan relevansi sosial, menunjukkan tekanan metodologis yang berbeda: NU dengan penekanan pada kesinambungan dengan tradisi tafsir klasik dan mazhab, Muhammadiyah dengan semangat tajdid dan purifikasi yang lebih dekat pada corak reformis-rasional.

Ketiga temuan di atas, reposisi ar-Rūmī sebagai representasi insider tradisi, pembacaan reflektif atas kategori tafsir menyimpang, dan jejaknya pada level institusional di Indonesia, pada akhirnya menunjuk pada satu benang merah yang sama: bahwa peta orientasi tafsir, termasuk garis batas antara penafsiran yang sah dan yang dianggap menyimpang, bukanlah hasil pemetaan yang netral, melainkan hasil dari proses negosiasi otoritas keilmuan di dalam tradisi itu sendiri. Siapa yang berwenang menentukan batas keabsahan penafsiran, dan atas dasar kredensial, posisi, atau argumen metodologis apa – adalah pertanyaan yang terus bergulir, baik pada masa ar-Rūmī menulis kitabnya maupun pada konteks kontemporer Indonesia, di mana lembaga seperti Kementerian Agama, Nahdlatul Ulama, dan Muhammadiyah masing-

⁴¹ Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

masing memainkan peran sebagai aktor dalam negosiasi otoritas tersebut. Klasifikasi tafsir, dengan demikian, perlu dipahami bukan sekadar sebagai perangkat deskriptif, melainkan sebagai arena tempat otoritas keilmuan diperebutkan dan didefinisikan ulang dari masa ke masa.

KESIMPULAN

Kajian ini telah memetakan orientasi tafsir al-Qur'an abad ke-14 Hijriah melalui kerangka klasifikasi Fahd ar-Rūmī dan menganalisis relasi antar-corak tersebut sebagai satu spektrum respons intelektual terhadap krisis peradaban Islam. Dua kesimpulan utama dapat ditarik.

Pertama, abad ke-14 H melahirkan lima corak tafsir yang masing-masing merupakan respons metodologis tersendiri: tafsir akidah yang merespons dengan konsolidasi teologis ke dalam; tafsir ilmi yang membangun dialog dengan sains modern; tafsir adabi-ijtima'i yang bergerak ganda, mendalami teks sekaligus mengoperasionalkannya dalam kehidupan sosial; tafsir filologis-sastra yang menggali kedalaman bahasa al-Qur'an sebagai manifestasi i'jaz; dan tafsir menyimpang sebagai penanda batas metodologis keseluruhan spektrum, kategori yang, sebagaimana telah ditunjukkan, bukan kategori bebas nilai, melainkan konstruksi normatif yang menyingkapkan bagaimana tradisi tafsir menjaga batas keabsahan metodologisnya sendiri. Ar-Rūmī memetakan kelima corak ini dari dalam tradisi tafsir Islam sendiri, berbeda dari tipologi Jansen yang disusun dari posisi outsider dan hanya mengenal tiga corak.

Kedua, ketika kelima corak dibaca sebagai spektrum, bukan hierarki, terlihat bahwa perbedaan mendasar di antara mereka bukan terletak pada kualitas mufassirnya, melainkan pada pilihan epistemologis tentang relasi antara teks, akal, dan konteks sosial. Kelima corak tersebut menempati posisi yang berbeda dalam spektrum ini bukan berdasarkan gradasi nilai dari baik ke buruk, melainkan berdasarkan tiga parameter epistemologis yang telah diuraikan: sumber otoritas yang diutamakan, posisi terhadap tradisi, dan mekanisme penentuan batas keabsahan.

Implikasi teoretisnya, studi-studi klasifikasi tafsir ke depan perlu bergeser dari sekadar menyusun taksonomi deskriptif menuju pembacaan reflektif atas posisi epistemologis di balik setiap skema klasifikasi, termasuk mempertanyakan dari mana (insider atau outsider) dan atas otoritas apa suatu kategori, termasuk kategori "penyimpangan", dirumuskan.

Kajian ini membuka sejumlah peluang penelitian lanjutan. Pertama, tiga parameter epistemologis yang dikembangkan di sini — sumber otoritas, posisi

terhadap tradisi, dan mekanisme penentuan batas keabsahan — berpotensi diterapkan pada skema klasifikasi tafsir lain di luar ar-Rūmī dan Jansen, untuk menguji sejauh mana kerangka ini bersifat generalisasi atau spesifik pada kedua tipologi tersebut. Kedua, pembacaan epistemologis atas kelima corak ini dapat diperluas pada level institusional yang lebih sistematis, khususnya untuk memetakan bagaimana lembaga seperti Kementerian Agama, Nahdlatul Ulama, dan Muhammadiyah memosisikan diri dalam spektrum orientasi tafsir yang sama, sebuah penelusuran yang memerlukan kajian tersendiri di luar cakupan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, U. "Penafsiran Muhammad 'Abduh Terhadap Alquran Surat Al-Nisā' Ayat 3 dan 129 tentang Poligami." *AL-'ADALAH* 14, no. 1 (November 2017): 25. <https://doi.org/10.24042/adalah.v14i1.1139>.
- Akhmad Jazuli Afandi. "Muhammad Abduh's Adabî-Ijtima'î Pattern in Tafsir al-Manar." *REVELATIA Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 4, no. 2 (November 2023): 141–56. <https://doi.org/10.19105/revelatia.v4i2.10340>.
- al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi 'uhā wa Daf'uhā*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1984.
- — —. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1974.
- Bakhtiar, Amsal. *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*. Jakarta: RajaGrafindo, 2015.
- Danial, Danial. "Corak Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Modern." *Hikmah: Journal of Islamic Studies* 15, no. 2 (March 2020): 250. <https://doi.org/10.47466/hikmah.v15i2.136>.
- Dewi, Dewi Purwaningrum, and Hafid Nur Muhammad. "CORAK ADABI IJTIMA'I DALAM KAJIAN TAFSIR INDONESIA (Studi Pustaka Tafsir Al-Misbah dan Tafsir Al-Azhar)." *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2, no. 1 (February 2022): 193–205. <https://doi.org/10.57163/almuhafidz.v2i1.38>.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*. Translated by M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri, and Badrus Syamsul Fata. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.
- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research): Kajian Filosofis, Aplikasi, Proses, Dan Hasil Penelitian*. Malang: Literasi Nusantara, 2020.
- Hourani, Albert. *Sejarah Bangsa-Bangsa Muslim*. Translated by Irfan Abubakar. Bandung: Mizan, 2004.

- Iyāzī, Muḥammad ‘Alī. *al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1994.
- Jansen, J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1980.
- Jawharī, Ṭanṭawī. *Al-Jawāhir Fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Sharikat Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādh, 1932.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Ma‘rifah, Muḥammad Hādī. *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssirūn Fī Thaḥwīb al-Qaṣīb*. Masyhad: Al-Jāmi‘ah al-Riḍawīyyah li al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, 2005.
- Muflihīn, Muhammad, Budi Setio, Muhammad khakim Anshari, and Abdul Qadri. *Potret Tafsir Era Modern – Kontemporer; Karakteristik, Kecenderungan, Dan Validitas*. 2, vol. 13 (Desember 2023).
- Pink, Johanna. “Tafsīr as Discourse: Institutions, Norms, and Authority.” In *Deconstructing Islamic Studies*, edited by Majid Daneshgar and Aaron Hughes. Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr Al-Manār*. Kairo: Maṭba‘at al-Manār, 1927.
- al-Rūmī, Fahd bin ‘Abdurrahmān bin Sulaimān. *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*. Riyadh: Maktabah al-Tawbah, 1999.
- — —. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi‘ ‘Ashar al-Hijrī*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997.
- Saleh, Walid A. “Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach.” *Journal of Qur’anic Studies*, nos. 1–2 (2010).
- Samosir, MuallifahKhodijah. *METODOLOGI TAFSIR MODERN-KONTEMPORER DI INDONESIA*. 2, vol. 5 (Desember 2022). <https://doi.org/https://doi.org/10.58518/alfurqon.v4i1.1401>.
- Ya‘qūb, Ṭāhir Maḥmūd Muḥammad. *Asbāb al-Khaṭā’ fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta’ṣiliyyah*. Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 2005.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.