

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Upaya penggalian makna Al-Qurān yang didokumentasikan dalam bentuk literatur tafsir dari era klasik hingga kontemporer, memunculkan kecenderungan dan karakteristik yang beragam. Hal tersebut sangat erat kaitannya dengan horizon sejarah yang melingkupi mufassir yang bersangkutan. Misalnya, *Tafsīr al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī yang sangat kental dengan nuansa *lughawī/balaghī* dan didominasi oleh kecenderungan madzhab Mu'tazilah, karena secara genealogi intelektual, penulisnya banyak bersentuhan dengan tokoh ahli bahasa pada masanya, juga banyak terpengaruh oleh ideologi Mu'tazilah.¹ *Tafsīr Ahkām al-Qurān*, karya Al-Jaṣṣāṣ banyak mengutip pendapat Abū Ḥanīfah dalam mengurai persoalan ayat yang berkaitan dengan fiqih, karena mufassirnya berafiliasi dengan madzhab Hanafiyyah. Demikian halnya dengan aspek kualifikasi atau wawasan keilmuan yang dimiliki mufassir akan berpengaruh terhadap corak tafsirnya. Seorang mufassir yang ahli dalam bidang pendidikan akan meninggalkan corak tafsir *tarbawī*. Mufassir yang responsif terhadap problem sosial-kemasyarakatan yang dihadapinya, akan menghasilkan tafsir corak *adab ijtimā'ī*, dan seterusnya.²

Usaha-usaha pemahaman atas teks Al-Qurān yang melahirkan beragam karya tafsir tersebut telah menjadi fenomena umum di kalangan umat Islam. Usaha semacam itu, biasanya selalu dikaitkan langsung dengan sistem ajaran keagamaan yang secara praktis bisa diambil sebagai sumber nilai dalam kehidupan umat manusia, dan semua itu sengaja diarahkan kesana. Prinsip-prinsip dasar yang digunakannya: Al-Qurān sebagai kitab petunjuk bagi umat manusia.³ Karena sejatinya Al-Qurān merupakan teks langit yang berkaitan langsung dengan problem real sosial masyarakat.

¹ Fajar Hamdani Akbar & Asep Rahmat, *Kajian Analitik dan Epistemik Terhadap Corak Lughawī dan Kecenderungan I'tizālī Tafsīr al-Kasysyāf*, Jurnal Iman dan Spiritualitas, Vol. 1, No. 1 (Maret 2021): 1-13.

² Fajar Hamdani Akbar, *Argumentasi Keniscayaan Muqāranah al-Tafsīr Sebagai Basis Moderasi Paham Keagamaan*, (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2020), 33-36.

³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), cet. ke-1, 2.

Bila diasumsikan bahwa kandungan Al-Qurān bersifat universal, berarti aktualitas makna tersebut pada tataran kesejarahan meniscayakan dialog dengan pengalaman manusia dalam konteks waktu.⁴ Hal ini juga berlaku dengan kajian tafsir yang ada di Indonesia. Sesuai dengan kondisi sosio-historisnya, Indonesia juga mempunyai perkembangan tersendiri dalam kaitannya dengan proses untuk memahami dan menafsirkan Al-Qurān yang berbeda dengan negara-negara berpenduduk muslim lainnya.⁵

Sejak seperempat akhir abad ke-20, studi terhadap tafsir Melayu-Nusantara menjadi diskursus yang sedang hangat-hangatnya di kalangan para sarjana. Studi tafsir Melayu klasik terutama *Tarjumān al-Mustafid* banyak dikaji oleh para sarjana, semisal Riddell, Harun, Johns, Feener.⁶ Demikian halnya studi yang memfokuskan pada perkembangan tafsir di era modern pun tidak lepas dari perhatian para sarjana. Hal ini terlihat dari studi yang dilakukan oleh Federspiel, Yusuf, Gusmian, Baidan dan Zuhdi.⁷ Sedangkan, Jajang A. Rohmana mencoba menelusuri sejarah tafsir Al-Qurān dengan publikasi yang relatif kecil dan terbatas, yaitu tafsir Al-Qurān di tatar Sunda.⁸ Suatu tema penting yang sangat erat kaitannya dengan kecenderungan menguatnya wacana Islam Nusantara yang berusaha menegaskan sebuah perbedaan karakteristik wilayah peradaban Islam khususnya di Asia Tenggara.⁹

⁴ Cf. Kenneth Cragg menegaskan, seperti yang dikutip Essack, bahwa “the eternal cannot enter time without a time when it enters.” Lihat Farid Essack, “Qura’nic Hermeneutics, Problem and Prospect” dalam *The Muslim Word*, Vol XXXIII, No. 2 (April, 1993), 118.

⁵ Taufikurrahman, “*Kajian Tafsir di Indonesia*”, dalam *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadits*, Vol. II, No. 2, Juni 2012, 2.

⁶ A. H. Johns, “Quranic Exegesis in the Malay World: In Search of Profile”, Andrew Rippin (ed), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurān*, (Oxford: Clarendon Press, 1988); Salman Harun, *Hakikat Tafsir Tarjumān Al-Mustafid Karya Abdurrauf Singkel*, Disertasi (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1988); R. Michael Feener, “Notes Towards the History of Qur’anic Exegesis in Southeast Asia”, *Studia Islamika*, Vol. 5, No. 3, 1998, 47-76; Peter G. Riddell, *Transferring Tradition: ‘Abd Al-Rauf Al-Singkili’s Rendering into Malay of the Jalalyn Comentary*, (Barkeley: University of California, 1990), Peter G. Riddell, “Literal Translation, Sacred Scripture, and Kitab Malay”, *Studia Islamika*, Vol. 9, No. 1, 2002, 1-26.

⁷ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qurān di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, (terj. Tadjul Arifin), (Bandung: Mizan, 1996); Yunan Yusuf, “Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia” dalam *Jurnal Pesantren*, Vol. VIII, No. 1, 1991; Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur’an di Indonesia*, (Solo: Tiga Serangkai, 2003); Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2013), cet. ke-1; M. Nurdin Zuhid, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014), cet. Ke-1.

⁸ Jajang A. Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur’an di Tatar Sunda*, (Bandung: Mujahid Press, 2014), cet. ke-1, 4.

⁹ Azyumardi Azra, “Islam Nusantara: Islam Indonesia”, *Republika*, 25 Juni 2015, 12.

Namun secara akademis, kajian para sarjana tersebut terlalu memperhatikan perkembangan tafsir yang muncul dalam jangkauan bahasa nasional atau lokal. Sehingga tidak melirik dan mengklasifikasikan mufassir mana yang masuk dalam organisasi masyarakat tertentu. Padahal ideologi organisasi yang dianut oleh seseorang, setidaknya akan memberikan pengaruh yang cukup signifikan dalam menggerakkan arah atau visi dari karya tafsirnya. Karena bagaimanapun juga, dimensi historitas dari pengarang akan ikut serta dalam mewarnai ide atau gagasan yang dicetuskan. Sebagai contoh, Moh. E. Hasim seorang dari kalangan modernis (Muhammadiyah) dalam tafsirnya, pernah memberikan kritik kepada polah tokoh Islam tradisional terkait dengan budaya sinkretik.¹⁰ Demikian halnya, KH. Ahmad Sanusi seorang ulama dari kalangan Islam tradisional menolak beragam argumentasi kalangan reformis terutama Muhammadiyah dan Persatuan Islam tentang larangan praktek *tawaşul* dan *tabaruk* kepada kuburan. Menurutnya, kedua praktek tersebut termasuk *isti'ānah idāfi* (memohon melalui sandaran sesuatu selain Allah Swt). Bahkan Sanusi pun menggunakan QS. Al-Baqarah [2]: 125 sebagai landasan dalil bahwa kedua praktek tersebut diperintahkan oleh Allah Swt.¹¹

Kemudian, banyak tafsir ormas tertentu yang berpengaruh pada masanya seringkali termarginalkan, dan terabaikan. Padahal eksistensinya sangat penting untuk menggambarkan tingkat pengaruh jaringan Islam Indonesia.¹² Oleh karena itu, penelitian para sarjana di atas dinilai belum sepenuhnya menggambarkan perkembangan tafsir di Indonesia. Meminjam istilah Jajang, seperti merekonstruksi teka-teki dengan hanya setengah wajah, tafsir ormas dapat memperlihatkan tampilan asli dari perkembangan tersebut.

Berdasarkan fakta historis, lahirnya organisasi-organisasi pembaruan Islam dimulai pada awal abad ke-20. Lahirnya organisasi-organisasi tersebut merupakan jawaban yang ditujukan terhadap krisis yang dihadapi umat Islam pada masanya. Kemunduran progresif kerajaan Usmani yang merupakan pemangku khalifah Islam, setelah abad ketujuh belas, telah melahirkan kebangkitan Islam di kalangan warga Arab

¹⁰ Moh. E. Hasim, *Ayat Suci Lenyeupaneun*, (Bandung: Pustaka, 2005), Jilid. 2, 75.

¹¹ Ahmad Sanusi, *Malja' al-Ṭālibīn fī Tafṣīr Kalām Rabb al-'Ālamīn*, (Sukabumi: Pesantren Gunung Puyuh, 1931), 102-103.

¹² Jajang A. Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*, 4.

di pinggiran imperium itu. Gerakan ini merupakan sarana yang menyiapkan jembatan kearah pembaruan Islam abad ke-20 yang lebih bersifat intelektual.¹³

Katalisator terkenal dalam gerakan pembaruan ini adalah Jamāluddīn al-Afghānī (1897). Ia mengajarkan Pan-Islam dan pertahanan terhadap imperialisme Eropa, dengan kembali kepada Islam dalam suasana yang secara ilmiah dimodernisasi.¹⁴ Gerakan yang lahir di Timur Tengah itu telah memberikan pengaruh besar kepada gerakan kebangkitan Islam di Indonesia. Gerakan pembaruan pemikiran Indonesia pada awal abad ke-20 ditandai dengan munculnya berbagai organisasi yang dikelola oleh kelompok modernis Islam, diantaranya: *Al-Jam'iyah al-Khayriyyah*, yang dikenal dengan *Jāmi'at Khayr* yang berdiri di Jakarta pada tanggal 17 Juli 1905; Muhammadiyah yang berdiri di Yogyakarta pada tanggal 12 November 1912; *Jam'iyah al-Ishlāh wa al-Irsyad al-'Arābī* (Al-Irsyad) yang berdiri di Jakarta pada tanggal 11 Agustus 1915; dan Persis pada tanggal 12 September 1923 di Bandung.

Dibandingkan dengan organisasi-organisasi lain yang didirikan pada awal abad ke-20, menurut Howard M. Federspiel Persis memiliki ciri khas tersendiri, kegiatannya terfokus pada pembentukan ideologi keagamaan. Sementara itu, kelompok pergerakan yang sebelumnya terorganisir seperti *Jāmi'at Khayr* dan Al-Irsyad hanya bergerak di bidang pendidikan; Sarekat Islam bergerak di bidang perdagangan dan politik; dan Muhammadiyah bergerak di bidang pendidikan dan kesejahteraan sosial masyarakat muslim.¹⁵

Sejalan dengan itu, Isa Anshary berpendapat bahwa Persis seolah-olah menjadi organisasi bagi umat Islam yang memiliki pandangan dan keyakinan yang sama; pendukung dan penegakan Al-Qurān dan Sunnah; ia mengutamakan perjuangan ideologi Islam, bukan bidang organisasi. Persis berusaha mengintegrasikan dirinya ke dalam esensi umat Islam; ia mengejar kualitas, bukan kuantitas. Persis muncul sebagai sumber kebangkitan dan kesadaran baru dalam merevitalisasi eksistensi umat Islam.¹⁶

¹³ Untuk lebih rinci baca Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 1-25.

¹⁴ Badri Yatim, *Sejarah Perabadian Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2008), 257.

¹⁵ Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, (New York: Cornell University, 1970), 11.

¹⁶ Isa Anshary, *Manifest Perjuangan Persatuan Islam*, (Bandung: PP. Persatuan Islam, 1958), 6.

Dikarenakan Persis kegiatannya dititikberatkan pada pembentukan faham keagamaan yang berasaskan Al-Qurān-Sunnah, tidak sedikit Persis memunculkan para mufassir handal yang memproduksi literatur tafsir yang cukup berpengaruh pada masanya. Seperti A. Hassan yang membuat kitab tafsir *Al-Furqān*; K.H. Aceng Zakaria dengan *Tafsīr Al-Fātihah*, K.H. Muhammad Rahmat Najieb dengan *Tafsīr Annisā* dan *Tafsīr Annūr*, dan lain-lain.

Namun, banyak yang tidak tahu bahwa diantara literatur tafsir Persis, misalnya K.H. Rahmat Najieb dalam *Tafsīr Annūr*-nya, ketika menafsirkan potongan QS. Al-Nūr [24]: 31, beliau mengkritik para artis, aktor atau publik figur muslimah yang sengaja menampakkan perhiasannya kepada para lelaki yang bukan muhrimnya. Bahkan ia memperumpamakan hal tersebut dengan tradisi bangsa Arab pada masa Jahiliyyah.

Kebiasaan bangsa Arab pada zaman Jahiliyyah, kaum wanitanya memakai gelang kaki yang gemerincing dan kaum lelakinya merasa tertarik dengan gemerincing perhiasan kaki itu. Ayat itu dapat ditafsirkan lebih luas, artinya perempuan mu'mināt dilarang dengan sengaja menampakkan ZĪNAH-nya kepada para lelaki yang bukan muhrimnya agar mereka merasa tertarik dengan keberadaannya, sehingga memperhatikannya. Sebagaimana yang kita saksikan pada saat ini, para artis, aktor, atau publik figur yang mengaku Muslimah sengaja tampil di atas pentas. Atau para gadis yang sengaja mengeraskan nada bicaranya, cekikikan sampai berteriak memancing perhatian kaum lelaki. Padahal lelaki yang berhati baik tidak suka pada perempuan semacam itu.¹⁷

Kemudian, sebagai upaya melanjutkan tradisi pemikiran para *founding fathers* Persatuan Islam dalam mengikis habis budaya sinkretik, yaitu budaya yang berintegrasi dengan praktek keagamaan Islam. KH. Aceng Zakaria dalam *Tafsir Surat Al-Fātihah*, menyebutkan dengan jelas praktek semisal *Hajat Tingkeban* merupakan praktek yang tidak disyari'atkan (bid'ah). Bahkan ia menyebutkan praktek tersebut merupakan tradisi peninggalan agama Hindu.

“Banyak orang Islam yang memiliki semangat yang kuat untuk mengabdikan kepada Allah, tetapi minim dengan ilmu. Akibatnya, mereka tidak tahu, bagaimana semestinya mengabdikan kepada Allah. Mereka ingin bersyukur kepada Allah, tetapi tidak tahu cara bersyukur. Contoh, seperti orang yang mengadakan upacara tujuh bulanan di saat mengandung, yang dalam masyarakat Sunda disebut *Hajat Tingkeban*. Mereka bermaksud untuk bersyukur kepada Allah dengan dikaruniai anak tetapi tidak tahu cara bersyukur. Hajat tujuh bulanan itu,

¹⁷ Muhammad Rahmat Najieb, *Tafsir Annūr: Tafsir Al-Quran Sūrah Annūr*, (Bandung: Persipers, 2013), cet. Ke-1, 90-91.

jangankan berdasarkan hadits shahih, hadits dhaif pun tidak ada bahkan pendapat ulama saja tidak ada. Dan itu sebetulnya, adalah peninggalan dari agama Hindu.”¹⁸

Selain itu, terdapat tafsir Persis yang mencoba menyisipkan landasan ideologi-filosofi jam’iyyah Persis, yaitu satu rasa, satu suara dan satu usaha. Misalnya dalam *Tafsīr bi al-Ma’tsūr Tematik: Kumpulan Materi Khutbah dan Pengajian*, karya Ustadz Usman Shalehuddin ketika menafsirkan QS. An-Nahl [16]: 25. Lebih lanjut, tafsir ini pun banyak memasukkan nuansa ideologis dan metodologis ormas yang dianutnya. Misalnya ketika menafsirkan QS. Al-Māidah [5]: 6 yang berkaitan dengan fikih wudhu. Meskipun pemaparan wacana ideologisnya hanya bersifat implisit, tetapi jika dilihat dalam tataran *manhājī*, narasi yang dibangun oleh KH. Usman sangat sinkron dengan ideologi dan metodologi organisasi Persatuan Islam yang sama sekali tidak menjadikan pendapat madzhab fikih sebagai basis epistemologis dalam penetapan hukum.¹⁹

Dengan demikian, penelitian tentang khazanah intelektual tafsir ormas Persatuan Islam ini penting dilakukan. *Pertama*, penelitian ini cukup signifikan untuk menunjukkan bahwa suatu karya tafsir tidak hanya mengartikulasikan ide atau gagasan kepada audiensnya, tetapi juga mencerminkan proses komunikasi antara mufassir dengan kondisi sosial masyarakatnya. Dalam hal ini, meminjam diktum Woodward bawah teks tafsir berguna sebagai sarana kritis mufassir terhadap realitas sosial yang dihadapi.²⁰ Ia dengan kata lain merupakan refleksi dari perubahan sosial pada zamannya.²¹

Kedua, penelitian ini pun akan memperlihatkan secara tegas bahwa ideologi organisasi yang dianut oleh seseorang, setidaknya akan memberikan pengaruh yang cukup signifikan dalam menggerakkan arah atau visi dari karya tafsirnya. Karena bagaimanapun juga, dimensi historitas dari pengarang akan ikut serta dalam mewarnai ide atau gagasan yang dicetuskan. Dengan demikian, wawasan mengenai horizon sejarah yang mengitari pemikirnya merupakan komponen yang sangat penting dalam menyingkap keterkaitan konteks historis pengarang dengan pemikiran yang dicetuskannya.

¹⁸ Aceng Zakaria, *Tafsir Surat Al-Fātihah*, 373.

¹⁹ Usman Shalehuddin & Wawan Shofwan Shalehuddin, *Tafsīr bi al-Ma’tsūr Tematik: Kumpulan Materi Khutbah dan Pengajian*, (Bandung: Tafakur, 2018), cet. ke-1, 70-71 & 93-94.

²⁰ Mark R. Woodward, “Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 3. (Aug, 1993), 565.

²¹ Wan Sabri Wan Yusof, “Hamka’s Tafsir al-Azhar: Qur’anic Exegesis as a Mirror of Social Change”, Disertasi, (Tokyo: Temple University, 1997), 36.

Ketiga, berbagai penerbitan tafsir Persis dengan keragaman bahasa dan budaya, metodologi, tujuan dan kepentingan tertentu, mencerminkan kekhasan tersendiri yang tidak bisa ditemukan dalam berbagai kitab tafsir lainnya sehingga menarik untuk diteliti. *Keempat*, belum dilakukannya penelitian secara hampir menyeluruh terhadap sejarah perkembangan tafsir Persis, terlebih dihubungkan dengan dinamika metodologi dan wacana ideologis yang terkandung di dalamnya.

B. Rumusan Masalah

Kajian utama dalam penelitian ini ialah tentang Metodologi dan Ideologi Tafsir Ormas Persatuan Islam sejak tahun 1928 – 2018. Masalah tersebut dirinci pada sub-masalah berikut:

- 1) Apa yang Melatar Belakangi Penulisan Tafsir dalam Ormas Persatuan Islam?
- 2) Siapa Saja Mufassir Para Penulis Tafsir dalam Ormas Persatuan Islam?
- 3) Bagaimana Karakteristik Metodologi Tafsir dalam Ormas Persatuan Islam dari Tahun 1928 – 2018?
- 4) Bagaimana Wacana Ideologi Tafsir Ormas Persatuan Islam dari Tahun 1928 – 2018?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan menganalisis tafsir ormas Persatuan Islam. Tujuan tersebut dirinci ke dalam beberapa bagian:

- 1) Menjelaskan dan Mengetahui Latar Belakang Tafsir dalam Ormas Persatuan Islam;
- 2) Menjelaskan dan Mengetahui Para Penulis Tafsir dalam Ormas Persatuan Islam
- 3) Menjelaskan dan Mengetahui Karakteristik Metodologi Tafsir dalam Ormas Persatuan Islam dari Tahun 1928 – 2018;
- 4) Menjelaskan dan Mengetahui Wacana Ideologis Para Mufassir Persatuan Islam yang Dipaparkan dalam Karya Tafsirnya dari Tahun 1928 – 2018.

D. Manfaat Hasil Penelitian

Penelitian ini diharapkan memiliki kontribusi akademis, baik teoritis maupun praktis:

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini berusaha mengembangkan teori analisis wacana kritis dalam teks tafsir Al-Qurān ormas Persatuan Islam di Indonesia. Jika, Dijk dan Fairclough menyatakan bahwa suatu teks termanifestasi berdasarkan konteks sosio-kultural masyarakat yang dihadapi, juga teks atau bahasa yang digunakan merupakan representasi kepentingan atau ideologi kelompok tertentu, maka penelitian ini menempatkan tafsir tidak hanya menafsirkan ayat-ayat Al-Qurān saja, akan tetapi tafsir bisa dijadikan sebagai sarana berbagai kepentingan, motif ideologis dan kritik sosial sebagai salah satu bentuk responsif terhadap praktek sosial masyarakat. Kritik tafsir Persatuan Islam diarahkan terhadap kelompok yang secara ideologis berbeda haluan dengannya, baik berbeda secara *furū'ī* semisal Islam tradisional atau berbeda secara *uṣūlī* semisal Syī'ah dan Ahmadiyah.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini diharapkan memiliki signifikansi secara praktis, yaitu 1) Melengkapi kajian para sarjana tentang kajian Al-Qurān di Indonesia yang dirasa belum memasukkan tafsir Persatuan Islam ke dalam sejarah perkembangan tafsir di Indonesia, 2) Bagi para mufassir dan generasi muda Persatuan Islam agar lebih massif lagi dalam memproduksi karya tafsir yang responsif dan mampu menjawab tantangan modernitas, 3) Bagi para pengkaji ilmu Al-Qurān dan Tafsir, penelitian ini bisa dijadikan objek pengembangan yang lebih luas mengenai kajian sejarah tafsir di Indonesia. 4) Bagi pemerintah dan masyarakat secara umum, penelitian ini bisa menjadi bahan pertimbangan akan besarnya kontribusi tafsir Persatuan Islam dalam memberikan respons berupa kritik sosial terhadap munculnya beragam aliran heteredoks yang diduga cukup kuat merusak stabilitas keamanan negara.

E. Kerangka Berpikir

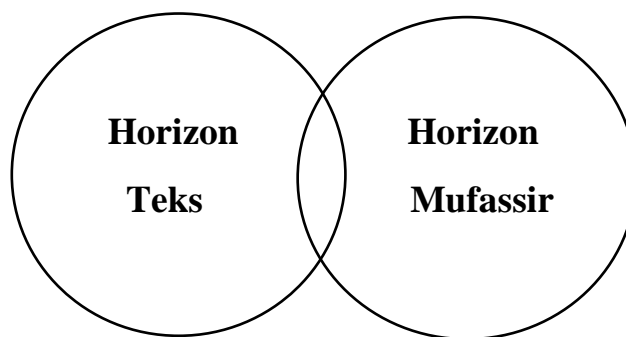
Dalam mengungkap metodologi dan ideologi tafsir Persatuan Islam, penulis menyajikan tiga bangunan teori yang dianggap cukup representatif dalam menganalisis tafsir Persatuan Islam, yaitu 1) teori *fusion of horizon*, 2) teori analisis wacana kritis, 3) teori ilmu tafsir. Ketiga teori tersebut diharapkan mampu menghasilkan uraian yang mendalam, komprehensif dan holistik tentang tafsir Persatuan Islam.

Dalam mengurai dimensi sejarah sosial dan intelektual mufassir Persis yang diduga sangat berpengaruh terhadap konten, arah atau visi gerak tafsirnya, peneliti menggunakan teori *fusion of horizons* Gadamer. Istilah *fusion of horizons* bukanlah istilah autentik buatan Gadamer, melainkan istilah tersebut merupakan pinjaman dari fenomenologi Husserl. Menurut Gadamer, *fusion of horizons* adalah sebuah teori yang menyatakan bahwa memahami sesuatu merupakan peleburan antara *horizon* masa lalu dari teks dan *horizon* masa kini dari pembaca. Menurutnya, pemahaman seseorang erat kaitannya dengan horizon yang dimilikinya. Dengan kata lain, pemahamannya sangat ditentukan oleh kapasitas keilmuan dan dimensi historitas yang melingkupinya.²² Gadamer secara eksplisit menegaskan bahwa tidak ada pemahaman yang bersifat objektif atau ‘steril’ seutuhnya. Subjektivitas penafsir akan memiliki peran yang signifikan dalam membangun karakteristik khas yang termuat dalam karyanya. Hal ini sekaligus mengkritik para pendahulunya yang berasumsi bahwa pemahaman terhadap teks itu berada di luar horizon.

Gadamer memiliki pandangan bahwa seorang peneliti pasti telah berpijikan atau berpegang pada horizon tertentu. Lebih lanjut, antara teks dan penafsir memang memiliki perbedaan, akan tetapi keduanya tidak mungkin untuk dipisahkan, melainkan yang terjadi adalah penyatuan antara horizon teks dan horizon penafsir.²³ Dengan demikian, mekanisme dari teori ini adalah upaya mendialogkan antara kedua horizon tersebut. Keduanya berdiri pada realitas sejarahnya masing-masing, dan Gadamer biasanya menyebutnya dengan *effective history*.

²² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, (London: Continuum, 2004), 301.

²³ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 163.



Secara konseptual, teori ini digunakan untuk melihat tiga wilayah waktu yang mengitari dimensi teks, yaitu masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang. *Pertama*, masa lalu erat berkaitan dengan teks lahirnya teks. *Kedua*, masa kini memiliki makna bahwa dalam diri penafsir terdapat beragam *prejudice* (prasangka). *Ketiga*, masa yang akan datang berkaitan dengan nuansa baru yang lebih produktif.²⁴ Terkait dengan *prejudice* dalam proses penafsiran, Gadamer nampaknya banyak terpengaruh oleh Heidegger. Menurut Heidegger, ketika mengurai mengenai pra-struktur pemahaman dan kesejarahan intrinsik manusia, ia menyatakan bahwa sebuah penafsiran atau pemahaman tidak lahir dari ruang yang kosong, karena dalam diri penafsir sudah tersimpan beragam *prejudice* atau intensi tertentu. Oleh karena itu penafsiran seseorang sangat erat kaitannya dengan ruang historis dan dimanika sosial dari sang penafsir.

Kemudian, teori yang digunakan selanjutnya adalah teori analisis wacana kritis. Didalam analisis wacana kritis atau juga dikenal dengan *critical discourse analysis*. Model analisis wacana kritis ini digunakan untuk menyingkap kepentingan dan ideologi yang terselip dibalik bahasa yang digunakan dalam penulisan sebuah literatur. Analisis wacana kritis pada dasarnya menggunakan bahasa dalam teks untuk dianalisis, namun bahasa yang dianalisis berbeda dengan studi bahasa dalam linguistic tradisional. Bahasa dianalisis bukan dengan menggambarkan semata dari aspek kebahasaan, tetapi juga menghubungkan dengan konteks. Konteks disini berarti bahasa dipakai untuk tujuan dan praktek tertentu.²⁵

²⁴ Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, 2005), 143.

²⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 11-12.

Analisis wacana kritis menekankan pada konstelasi kekuatan yang terjadi pada proses produksi dan reproduksi makna. Individu tidak dipandang sebagai subjek netral yang bisa menafsirkan secara bebas, sesuai dengan pikirannya, sebab individu pasti berkaitan dan dipengaruhi oleh kekuatan sosial yang ada dalam masyarakat. Bahasa dalam konteks ini, dipahami sebagai representasi yang berperan dalam membentuk subjek tertentu, tema-tema wacana tertentu, maupun strategi di dalamnya.²⁶ Melalui analisis wacana kritis ini bisa membongkar sesuatu yang salah, berupa ketidakadilan, ketaksetaraan, pembatasan kebebasan atau diskriminasi. Lalu dicari atau dianalisis sumber, sebab-sebab dan bentuk-bentuk perlawanannya agar situasi yang tidak adil atau menindas itu bisa diubah.²⁷

Salah satu karakter penting dalam teori analisis wacana kritis adalah Teun A. Van Dijk yang merepresentasikan: (1) tindakan, yakni mengasosiasikan wacana sebagai tindakan dan berinteraksi dengan orang lain; (2) konteks, yakni wacana dipandang dan dimengerti dalam konteks dan situasi tertentu; (3) historis, yakni wacana ditempatkan dalam konteks sosial yang menyertainya; (4) kekuasaan, memahami bahwa setiap teks muncul bukan sebagai sesuatu yang alamiah, tetapi merupakan bentuk pertarungan kekuasaan; (5) ideologi, yakni memahami bahwa teks adalah bentuk dari praktik ideologi atau cerminan dari ideologi tertentu.²⁸

Model konteks, menurut Teun A. Van Dijk, berfungsi menghubungkan teks dan konteks. Hubungan wacana dan masyarakat tidak langsung, tetapi dijembatani oleh model-model konteks seperti struktur sosial (struktur organisasi, gender atau ras) suatu fenomena yang tidak langsung dihubungkan dengan proses mental produksi makna atau pemahamannya. Model mental yang khas direpresentasikan di dalam ingatan yang bisa tampil berkala sehingga meyakinkan pengguna bahasa untuk menyesuaikan wacana dengan lingkungan sosialnya.²⁹

²⁶ Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), 7.

²⁷ Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis: Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2016), cet. ke-1, vii.

²⁸ Teun A. Van Dijk, "Discourse Interaction in Society", dalam Teun A. Van Dijk (*ed.*), *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies A Multidisiplinary Introduction*, Vol. 2, (London: Sage Publication, 1997), h. 1-37, sebagaimana yang dikutip Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 11-12.

²⁹ Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis Landasan Teori, Metodologi dan Penerapan*, 86-87.

Hal yang senada pun dikonstruksi oleh Norman Fairclough. Fairclough juga berusaha menghubungkan teks dengan konteks yang ada pada masyarakat, karena teks merupakan bagian kecil dari konteks. Teori analisis wacana kritis model Fairclough memiliki tiga dimensi, *pertama* teks, yaitu semua yang mengacu ke wicara, tulisan, grafik, dan kombinasinya atau semua bentuk linguistic teks (khazanah kata, gramatika, *syntax*, struktur metafora, retorika). *Kedua*, praktik wacana (*discourse practice*), yaitu semua bentuk produksi dan konsumsi teks. Dalam dimensi ini ada proses menghubungkan produksi dan konsumsi teks atau sudah ada interpretasi. Fokusnya diarahkan pada cara pengarang teks mengambil wacana dan *genre* yang ada dengan memperhatikan bagaimana hubungan kekuasaan dimainkan. *Ketiga*, praktik sosio-kultural (*socio-cultural practice*), dalam dimensi ini, sudah mulai masuk pemahaman intertekstual, peristiwa sosial yang kelihatan bahwa teks dibentuk oleh praksis sosial. Suatu pendekatan khusus hubungan antara praksis sosio-budaya dan teks dijumpai oleh praksis wacana tertentu; bagaimana teks diproduksi atau ditafsirkan, dalam arti bagaimana praksis wacana dan perjanjian ditarik dari tatanan wacana dan dihubungkan dengan praksis sosio-budaya.³⁰ Oleh karena itu, penelitian ini akan mengadopsi kedua model teori analisis wacana kritis yang dihadirkan oleh Teun A. Van Dijk (*konteks*) dan Norman Fairclough (*socio-cultural practice*), karena keduanya memiliki pemahaman yang relatif sama, bahwa teks itu termanifestasi berdasarkan konteks sosial-kemasyarakatan. Individu tak selamanya dianggap sebagai subjek nertal yang bisa menafsirkan secara bebas, tetapi sangat dipengaruhi oleh dimensi sosio-kultural masyarakat yang melingkupinya.

Selain itu, untuk mempertajam analisis khazanah intelektual tafsir Persis, peneliti juga menggunakan kerangka teoritis ilmu tafsir. Sebuah disiplin ilmu yang berusaha memperlihatkan dan membuka (*al-izhār wa al-kasyf*)³¹ atau menerangkan dan menjelaskan (*al-īdāh wa al-tabyīn*)³² makna ayat Al-Qurān, baik dari segi segala

³⁰ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study Of Language*, (Harlow: Pearson, 1995), 98, sebagaimana yang dikutip Haryatmoko, *Critical Discourse Analysis*, 23.

³¹ Al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān*, (Mesir: al-Bāb al-Ḥalabī, 1972), jilid. 2, 147.

³² 'Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Urfān fī 'Ulūm al-Qurān*, (Mesir: al-Bab al-Ḥalabī), jilid. 2, 3.

persoalan, kisahnya maupun dari segi *asbâb nuzûl*-nya dengan lafal yang dapat menunjuk makna secara terang.³³

Dalam tradisi ilmu tafsir, sarjana seperti Faḥd al-Rūmī, Husein al-Žahabī, al-Farmāwī dan Badruzzaman sudah membuat pemetaan tafsir yang cukup baik untuk digunakan dalam menilai posisi dan kedudukan tafsir itu dalam tradisi tafsir yang panjang.³⁴ Dalam hal ini penulis akan meramu beberapa bagian yang dibangun oleh para sarjana tersebut kepada tiga kategori. Secara umum keseluruhan tafsir Persatuan Islam akan dianalisis berdasarkan tiga kategori *manhāj* (metode), *mašādir* (sumber/rujukan) dan *lawn* (corak).

Menurut Faḥd al-Rūmī kategori *manhāj* terbagi kepada dua macam, yaitu: ‘*āmmah* (umum) dan yang bersifat *khaṣṣāh* (khusus). Menurutnya, metode merupakan suatu cara atau teknik tertentu yang digunakan mufassir dalam menafsirkan al-Qur’an. *Manhāj ‘āmmah* (umum) terdiri dari metode: 1) *taḥlīlī*, yaitu menafsirkan secara analitis dan komprehensif secara *muṣḥafī*, 2) *ijmālī*, menafsirkan Al-Qurān secara global, 3) *muqārīn*, menafsirkan Al-Qurān dengan mekanisme perbandingan, antara ayat dengan ayat, *qaul* mufassir dengan mufassir yang lain, 4) *mauḍū’ī*, menafsirkan Al-Qurān secara tematis.³⁵ Sedangkan *manhāj khāṣ* yaitu metode yang ditempuh oleh mufassir secara teratur dan sistematis dalam mengungkap maksud Allah Swt yang disajikan dalam ayat-ayat Al-Qurān. Singkatnya, *manhāj khāṣ* hampir mirip dengan sistematika atau teknik penyajian tafsir.

Adapun kategori *mašādir* (sumber/rujukan) terdiri dari terdiri *mašādir ašliyyah* dan *mašādir šanawiyyah*. Menurut Badruzzaman, *mašādir ašliyyah* adalah upaya mufassir dalam menafsirkan Al-Qurān dengan merujuk kepada lima sumber utama, yaitu: Al-Qurān, Sunnah, *qaul* sahabat dan tābi’īn, kaidah kebahasaan, dan ijtihad berdasarkan

³³ Al-Jurjanī, *Kitāb al-Ta’rīfāt*, (Beirūt: Maktabah Lubnan, 1965), 65.

³⁴ Faḥd ‘Abd al-Rahmān ibn Sulaymān al-Rūmī, *Buhūs fī Ushūl al-Tafsīr wa Manāhijuh*, (Riyād: Maktabah al-Tawbah, 1413 H); Muḥammad Husein al-Žahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Kairo: al-Bāb al-Ḥalabī, t.th.), Jilid. 2; ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū’ī*, (t.tp: t.p, 1976); Badruzzaman M. Yunus, *Karakteristik Tafsir al-Sya’rawī: Studi Analisis Sumber, Metoda dan Corak*, (Disertasi), (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2009).

³⁵ ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū’ī*, 17.

dalil.³⁶ Sedangkan *maṣādir sanawiyyah* adalah sumber atau rujukan selain dari lima sumber diatas, yang cukup berpengaruh terhadap konten tafsir, seperti literatur tafsir lain yang dijadikan referensi dalam menafsirkan ayat dan penggunaan disiplin keilmuan lain yang dikemukakan oleh ulama sebelumnya.³⁷ Namun dalam realisasinya, pembagian dua *maṣādir* ini tetap akan berujung kepada tiga kategori yang sudah populer di kalangan para ulama, yaitu *bi al-matsūr*, *bi al-ra'y*, dan *bi al-isyārī*.³⁸

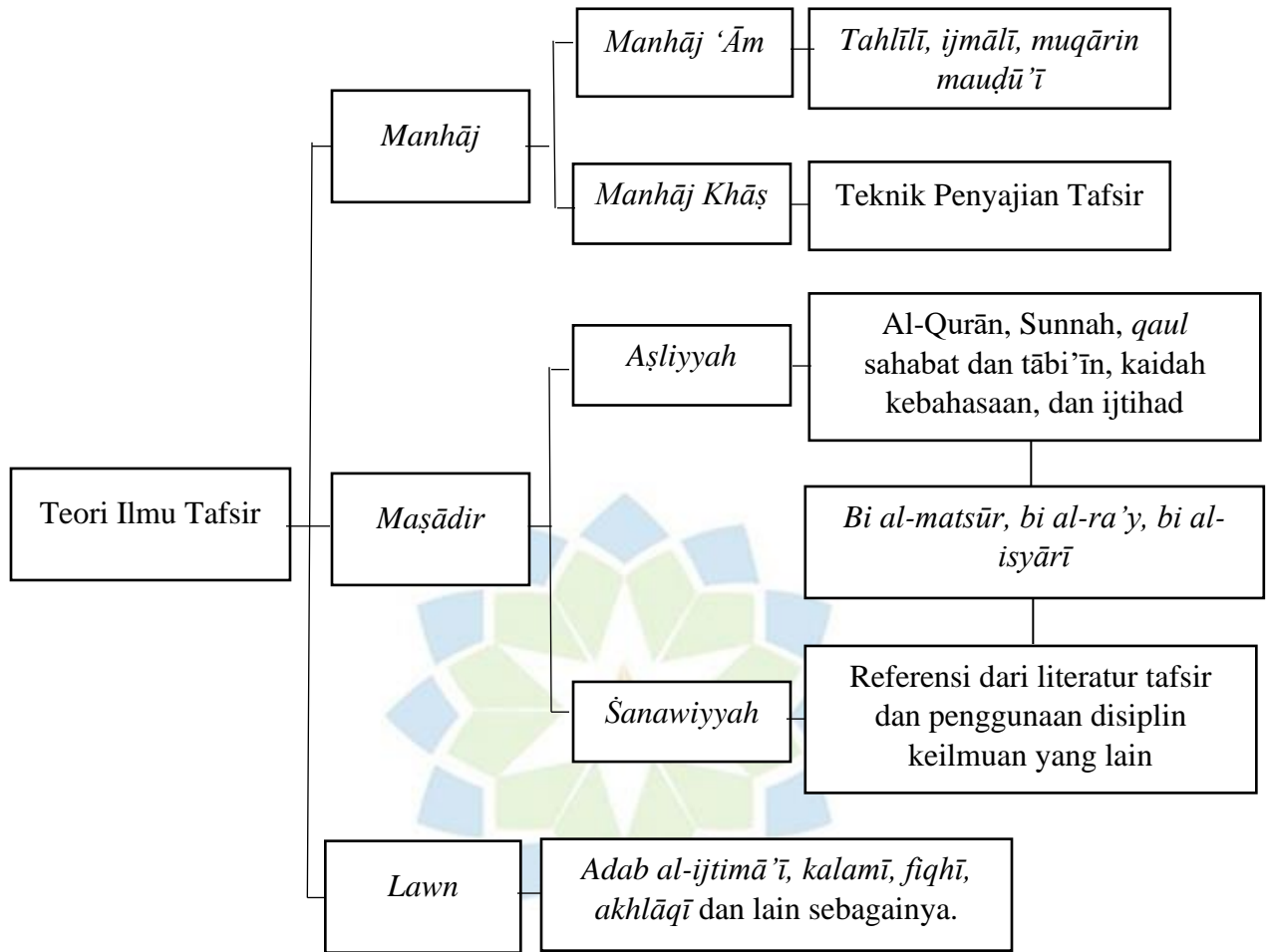
Kategori terakhir adalah *lawn* (corak). *Lawn* adalah wawasan pemikiran dan budaya yang digunakan oleh mufassir dalam menafsirkan Al-Qurān. *Lawn* sangat terkait dengan wawasan tafsir, mufassir ahli bahasa Arab akan meninggalkan corak kebahasaan. Mufassir yang ahli dalam bidang fiqih akan menghasilkan tafsir corak *aḥkām*. Demikian pula dengan mufassir lainnya yang ahli di bidang tasawuf, pendidikan *adab ijtimā'ī* (sosial-kemasyarakatan) dan seterusnya.



³⁶ Badruzzaman M. Yunus, *Karakteristik Tafsir al-Sya'rawī: Studi Analisis Sumber, Metoda dan Corak*, (Disertasi), (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2009), 220.

³⁷ Badruzzaman M. Yunus, *Karakteristik Tafsir al-Sya'rawī: Studi Analisis Sumber, Metoda dan Corak*, 216.

³⁸ Untuk lebih detail mengenai definisi ketiga kategori ini, lihat Muḥammad Ḥusein al-Ḥabībī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz. 1; Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Mu'assasah al-Ṭibā'iyyah wa Naṣr Wizārah al-Ṣāqāfah al-Islāmiyyah, 1994).



Kerangka Teori	Deskripsi	Tujuan dan Hubungan Penelitian
Fusion of Horizons (Hans-Georg Gadamer)	Memahami sesuatu merupakan peleburan antara <i>horizon</i> masa lalu dari teks dan <i>horizon</i> masa kini dari pembaca. Pemahaman seseorang erat kaitannya dengan horizon sejarah yang dimiliki	Digunakan untuk mengungkap dimensi sejarah sosial dan intelektual mufassir Persatuan Islam
Analisis Wacana Kritis (Teun A. Van	Teks termanifestasi berdasarkan konteks sosio-kultural masyarakat yang dihadapi. Kelompok sosial	Untuk menganalisis dan mengungkap ideologi yang dimuat dalam tafsir

Djik dan Norman Fairclough)	menggunakan teks atau bahasa sebagai representasi dalam pergulatan kepentingan dan ideologinya masing-masing	Persatuan Islam dengan memperhatikan dimensi sosio-kultural yang melingkupinya
Teori Ilmu Tafsir (Faḥd al-Rūmī, Ḥusein al-Ẓahabī, al-Farmāwī dan Badruzzaman)	Sebuah tafsir Al-Qurān tidak akan lepas dari <i>manḥāj</i> (metode), <i>maṣādir</i> (sumber/rujukan) dan <i>lawn</i> (corak).	Teori ini bermanfaat untuk menganalisis karakteristik-metodologis tafsir Persatuan Islam

F. Tinjauan Pustaka/Kajian Penelitian Terdahulu

Secara khusus, sepengetahuan peneliti belum ada penelitian yang secara komprehensif memfokuskan pada khazanah intelektual tafsir ormas Persis. Tapi ada beberapa peneliti yang mencoba mengkaji secara individual mufassir Persis. Seperti, studi Howard M. Federspiel yang memfokuskan pada aspek sistematika penyajian tafsir. Federspiel menyatakan bahwa *Al-Furqān: Tafsir Al-Qurān* karya A. Hassan sebagai representatif untuk mewakili tafsir periode yang kedua.³⁹

Karya tafsir yang lahir pada periode kedua merupakan penyempurnaan sistematika penyajian tafsir pada generasi sebelumnya, seperti menambahkan beberapa catatan, terjemah perkata, catatan kaki, dan terkadang disertai dengan suatu indeks yang sederhana.⁴⁰ Federspiel juga menambahkan, bahwa *Al-Furqān: Tafsir Al-Qurān* memiliki daya tahan yang luar biasa. Karena, tafsir tersebut masih tetap digunakan sampai tiga puluh tahun dari peluncuran pertamanya. Popularitasnya bisa terlihat dari percetakannya yang berulang kali.⁴¹

³⁹ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qurān di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, 129.

⁴⁰ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qurān di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, 129.

⁴¹ Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Qurān di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, 130.

Sarjana lain semisal Gusmian dalam penelitiannya mengkategorikan *Al-Furqān: Tafsir Al-Qurān* karya A. Hassan sebagai tafsir generasi periode pertama (Permulaan abad ke-20 hingga tahun 1960-an).⁴² Gusmian dalam penelitiannya mencoba meneliti karya tafsir Indonesia dari kurun waktu 1990-2000-an secara metodologis-kritis dengan mempertimbangkan pendekatan sosio-historis. Penelitiannya tidak hanya terfokus pada aspek penulisan tafsir dan metodologi tafsir, tetapi dengan menggunakan teori analisis wacana kritis, ia mencoba menyingkap beragam ideologi atau kepentingan yang tersembunyi dalam karya tafsir. Signifikansi penelitiannya dalam sejarah kajian tafsir Al-Qurān di Indonesia adalah pada aspek penulisan dan hermenutika tafsirnya.⁴³

Studi lainnya cenderung memfokuskan hanya pada pengidentifikasian, pengklasifikasian dan gambaran ringkasnya saja. Misalnya, kajian Jajang dalam memasukkan dua karya tafsir Persatuan Islam sebagai bahan penelitiannya. Penelitian Jajang terhadap kedua tafsir tersebut relatif sinoptik, karena ia hanya menjelaskan dengan singkat biografi dan motif pembuatan kedua tafsir tersebut. Kedua tafsir yang dijadikan objek penelitiannya, yaitu: *Pertama, Tafsir Al-Foerqan Basa Sunda* karya A. Hassan. Jajang menyatakan bahwa penerjemahan *Al-Furqān: Tafsir Al-Qurān* ke dalam bahasa sunda dilakukan oleh M. Anwar Sanuci dan M. Djunaedi dikarenakan banyaknya permohonan masyarakat Persis yang notabene masih *awwām* dengan bahasa Melayu.⁴⁴ *Kedua, Tafsir Ar-Razi Juz 'Amma jeung Al-Fatihah*, karya Uu Suhendar. Menurutnya, tafsir tersebut hanya menyambung dan mempertahankan tradisi penulisan tafsir Sunda yang telah diprakarsai oleh para *founding fathers*.⁴⁵

Sarjana lainnya semisal Alamul Huda, berusaha menjelaskan sisi puritan A. Hassan dalam upaya memurnikan ajaran Islam yang saat itu banyak pula didengungkan oleh kalangan Islam modernis. Penelitian ini berhasil mengungkap sisi puritan A. Hassan dan pengaruhnya terhadap *Tafsir Al-Furqān*, seperti wacana ijtihad, taklid, bid'ah, shalawat, wasilah dan gagasan kembali kepada Al-Quran dan Al-Sunnah.⁴⁶ Berbeda

⁴² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 59-60.

⁴³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 60.

⁴⁴ Jajang A. Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*, 86.

⁴⁵ Jajang A. Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*, 90.

⁴⁶ Alamul Huda Ahfad, *Pemikiran Islam Puritan dalam Tafsir Al-Furqān Karya Ahmad Hassan*, (Surakarta: Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Surakarta, 2017).

dengan studi yang dilakukan oleh Enung, Dimas dan Muhibuddin yang lebih memfokuskan pada sejarah, sistematika, metodologi dan corak dari *Tafsir Al-Furqān*.⁴⁷

Sarjana lainnya juga berusaha meneliti karya tafsir mufassir Persis yang lain. Studi Rizka terhadap *Tafsīr Al-Fātihah*, karya Aceng Zakaria, studi Linda terhadap *Tafsir Ar-Razi Juz 'Amma jeung Al-Fatihah*, karya Uu Suhendar, dan studi Haidar terhadap *Tafsīr Ahkām*, karya Luthfie Abdullah Ismail. Ketiganya lebih memfokuskan pada aspek metodologi dan corak tafsir yang mereka kaji.⁴⁸

Dengan demikian, sepanjang penelusuran kepustakaan yang penulis lakukan, penjelasan tentang analisis tafsir ormas Persis belum dibahas secara analitik dan holistik. Oleh sebab itu, penelitian ini akan menganalisis literatur tafsir Persatuan Islam dilihat dari aspek sejarah sosial dan genealogi intelektual mufassir yang diduga berpengaruh terhadap visi atau gerak tafsirnya, karakteristik-metodologis karya tafsirnya yang memiliki ciri khas tertentu, hingga wacana ideologi atau kepentingan yang dimuat dalam tafsirnya dengan mencoba mempertimbangkan dimensi sosio-kultural masyarakat yang dihadapi oleh masing-masing mufassir. Dengan begitu, penelitian ini diharapkan mampu menggambarkan dinamika sejarah tafsir Persatuan Islam dari masa ke masa secara komprehensif.

⁴⁷ Enung Nurhayati, *Sistem Penafsiran A. Hassan Terhadap Al-Qurān: Studi Analisis Terhadap Tafsir Al-Furqān*, (Yogyakarta: Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2001); Dimas Doddy Priyambodho, *Tafsir Al-Qurān Bahasa Melayu: Telaah atas Sejarah dan Metode Tafsir Al-Furqān Karya A. Hassan Bangil*, (Surabaya: Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel, 2017).

⁴⁸ Rizka Rahmania Sa'adah, *Tafsir Surat Al-Fātihah Karya Aceng Zakaria: Analisis Metodologi dan Corak Tafsir*, (Surabaya: Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Ampel, 2018); Linda Dahlia, *Perbandingan Metodologi Penafsiran A. Hassan dalam Tafsīr Al-Foerqon dan Uu Suhendar dalam Tafsir Ar-Rāzī*, (Bandung: Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati, 2018); Haidar Isa Yahya Zakaria, *Metodologi Tafsir Ayat-Ayat Hukum Karya Luthfie Abdullah Ismail*, (Surabaya: Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel, 2019).