

**VERBALISASI AL-QUR'AN:
METODE TAFSIR KONTEKSTUAL BERBASIS
KELISANAN AL-QUR'AN
(STUDI QS. AL-BAQARAH: 256 TENTANG PEMAKSAAN AGAMA)**

Muhammad Alwi HS

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: muhalwihs2@gmail.com

Iin Parninsih

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: iin.parninsih@gmail.com

Abstract: This paper discusses the verbalization of the Quran as a method of understanding the contextual Quran based on orality, with a focus on Surah Al-Baqarah [2]: 256. This method aims to create a mutual understanding among people that have been polarized these days due to different opinions. The verbalization of the Quran has a very strong epistemology in the history of understanding the Quran because it is based on the orality of the Quran, which was the initial and original form of the Quran when it was first revealed to the Prophet Muhammad SAW and spread to the Arab community. Surah Al-Baqarah [2]: 256 was revealed as a response to two utterances spoken in different contexts but essentially share the same illocution, namely a rejection to the coercions of certain religions. This contextual understanding has been verbalized and reflected in Law No. 39 of 1999 concerning Human Rights; Paragraph 1 of Article 28E in the 1945 Constitution of Republic Indonesia; Article 28 I in the 1945 Constitution of Republic Indonesia; Paragraph 2 of Article 29 in the 1945 Constitution of Republic Indonesia – all of which indicate the attempts to reject forced religious conversion in Indonesia.

Abstrak: Artikel ini mendiskusikan tentang Verbalisasi Al-Qur'an sebagai metode pemahaman kontekstual Al-Qur'an dengan berbasis kelisanan, yang berfokus pada QS. Al-Baqarah [2]: 256. Metode Verbalisasi Al-Qur'an ini hadir sebagai upaya menghubungkan pemahaman antar berbagai kelompok yang selama ini terkotak-kotakkan. Verbalisasi Al-Qur'an memiliki epistemologi yang sangat kuat dalam tradisi pemahaman Al-Qur'an, hal ini karena Verbalisasi Al-Qur'an berangkat dari kelisanan Al-Qur'an yang merupakan bentuk awal sekaligus jati diri Al-Qur'an ketika pertama kali disampaikan pada era pewahyuan, dari Nabi Muhammad SAW kepada Masyarakat Arab. Dalam kasus QS. Al-Baqarah [2]: 256, ia disampaikan sebagai respons penolakan terhadap keinginan dua lawan tutur dan konteks tuturan yang berbeda, tetapi mengandung pemahaman yang sama, yakni penolakan atas tindakan pemaksaan agama tertentu. Pemahaman yang kontekstual tersebut dapat diverbalisasikan ke dalam bentuk UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM, UUD 1945 dalam pasal 28E ayat 1, UU 1945 dalam pasal 28 I, dan UUD 1945 pada pasal 29 ayat (2), yang semuanya adalah upaya penolakan atas tindakan pemaksaan untuk memeluk agama tertentu dalam konteks di Indonesia.

Kata Kunci: Verbalisasi Al-Qur'an, Kelisanan Al-Qur'an, Tafsir Kontekstual, QS. Al-Baqarah [2]: 256, Indonesia.

Pendahuluan

Di era modern-kontemporer, tradisi penafsiran Al-Qur'an terus mengalami perkembangan, termasuk berkembangnya metode dan pendekatan pemahaman Al-Qur'an. Dalam konteks ini, para pemikir modern-kontemporer biasanya membagi ke dalam tiga kelompok pemahaman Al-Qur'an berdasarkan teks tulisnya, Abdullah Saeed menyebutnya sebagai kelompok tekstualis, semi tekstualis, dan kontekstualis,¹ Sahiron Syamsuddin menyebut tiga kelompok, yakni kelompok *quasi-obyektivis-tradisionalis*, *subyektivis*, dan *quasi-obyektivis-progresif* yang kemudian lahir pendekatan *Ma'na-cum Maghza*.² Serta pengelompokan oleh Abdul Mustaqim yang juga terbagi ke dalam tiga kelompok, yakni kelompok tekstualis-skriptualis-literalis, de-tekstualis-liberalis, dan lahir *Tafsir Maqashidi* sebagai penyeimbang dua kelompok tersebut.³

Dari tiga kelompok di atas, masing-masing pencetus metode atau pendekatan pemahaman Al-Qur'an yang kontekstual: Abdullah Saeed dengan *kontekstualisasi-nya*⁴, Sahiron Syamsuddin dengan *Ma'na-cum-Maghza-nya*, dan Abdul Mustaqim dengan *Tafsir Maqashidi-nya*,⁵ pada dasarnya lahir berbarengan dengan kritiknya terhadap dua kelompok lainnya. Abdullah Saeed mengkritik kelompok *tekstualis* dan *Semi Tekstualis* yang dianggapnya melepaskan konteks pewahyuan dan hanya berpatokan pada makna teks literal,⁶ sehingga Abdullah Saeed menawarkan pendekatan *kontekstualis* sebagai alternatif memahami Al-Qur'an yang meliputi makna teks literal dan konteksnya. Sahiron Syamsuddin berangkat dari kritiknya atas model penafsiran Al-Qur'an yang disebutnya sebagai kelompok *quasi-obyektivis-tradisionalis* yang dinilai tidak dapat membedakan pesan utama dan bukan utama pada ayat Al-Qur'an,⁷ dan kelompok *subyektivis* yang dinilai cenderung bertingkah 'semaunya' dalam menafsirkan Al-Qur'an.⁸ Abdul Mustaqim juga berangkat dari kritikan atas penafsiran, yang dalam hal ini adalah kelompok tekstualis-skriptualis-literalis yang dinilainya cenderung

¹ Lihat Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006).

² Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (edisi revisi dan pengembangan)*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017).

³ Abdul Mustaqim, *Al-Tafsir Al-Maqashidi*, (Yogyakarta: Idea Press, 2019); Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam", *Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Ulumul Qur'an*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

⁴ Menurut Lien Iffah Naf'atu Fina menyebut pendekatan Kontekstualis Abdullah Saeed ini merupakan lanjutan dan penyempurnaan atas gagasan Fazlur Rahman tentang *Double Movement*. Lihat Lien Iffah Naf'atu Fina, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman", dalam *Jurnal Hermeneutik*, Volume 9, Nomor 1, 2015. Adapun gagasan *Double Movement* Fazlur Rahman dapat dirujuk pada Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1982).

⁵ Adi Fadilah dalam penelitiannya mengatakan bahwa *Ma'na-cum-Maghza* menjadi model interpretasi yang paling mutakhir. Lihat Adi Fadilah, "*Ma'na-cum-Maghza* sebagai Pendekatan Kontekstual dalam Perkembangan Wacana Hermeneutika Al-Qur'an di Indonesia" dalam *Journal of Qur'an and Hadits Studies*, Volume 8 Nomor 1, Januari-Juni 2019, hlm. 9. Sementara *Tafsir Maqashidi* muncul setelah *Ma'na-cum-Maghza*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kedua model penafsiran tersebut merupakan pendekatan yang paling mutakhir.

⁶ Lihat lebih jauh Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, hlm. 3-5.

⁷ Lihat lebih jauh dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (edisi revisi dan pengembangan)*, hlm. 139.

⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (edisi revisi dan pengembangan)*, hlm. 140.

‘menyembah teks’, dan kelompok de-tekstualis-liberalis yang dinilai cenderung mende-sakralisasi teks.⁹

Jika diamati pada ketiga metode atau pendekatan pemahaman Al-Qur’an di atas, maka dijumpai bahwa pada dasarnya ketiganya bertumpu pada pemahaman kontekstual Al-Qur’an, yakni pemahaman yang memberi perhatian pada pembacaan konteks pewahyuan Al-Qur’an dan konteks pengkajinya. Lebih jauh, berkaitan dengan ini, Amin Abdullah menilai bahwa pendekatan kontekstualislah yang paling tepat diterapkan dalam memahami Al-Qur’an untuk konteks Indonesia.¹⁰ Namun demikian, sekalipun dinilai paling tepat, tetapi berbagai metode atau pendekatan kontekstual tersebut hanya berkedudukan sebagai satu metode atau pendekatan pilihan di antara pilihan-pilihan metode atau pendekatan lainnya. Dalam artian bahwa pendekatan *kontekstualis* adalah pilihan dari antara pendekatan *tekstualis*, *semi tekstualis* dan *kontekstualis*, pendekatan *Ma’na-cum-Maghza* adalah pilihan dari antara *quasi-obyektivis-tradisional*, *subyektivis*, *quasi-obyektivis-progresif* yang kemudian lahir pendekatan *Ma’na-cum Maghza*, serta metode *tafsir maqashidi* adalah pilihan dari antara tekstualis-skriptualis-literalis, de-tekstualis-liberalis, dan lahir *Tafsir Maqashidi*. Dengan demikian, pengkaji Al-Qur’an sangat berpeluang untuk tidak menggunakan metode atau pendekatan kontekstualis tersebut, dan menggunakan metode lainnya dalam memahami Al-Qur’an. Inilah sebabnya mengapa sampai sekarang tradisi pemahaman Al-Qur’an seakan-akan menjadi adu pemahaman antara satu metode dengan metode lainnya.

Di tengah problematika tersebutlah, metode Verbalisasi Al-Qur’an dihadirkan oleh penulis sebagai upaya memberi perspektif baru yang dapat menghubungkan berbagai kelompok pemahaman Al-Qur’an yang selama ini terkotak-kotakkan. Hal ini karena Verbalisasi Al-Qur’an memiliki epistemologi yang sangat kuat, yakni berdasarkan kelisanan Al-Qur’an yang merupakan bentuk awal sekaligus jati diri Al-Qur’an. Kelisanan Al-Qur’an hanya memunculkan satu pemahaman, yakni pemahaman yang kontekstual, yang darinya lahir metode Verbalisasi Al-Qur’an. Penyampaian Al-Qur’an secara lisan, dari Nabi Muhammad SAW kepada masyarakat Arab, telah, sedang, dan akan terus menjadi kesepakatan dan keyakinan umat Islam, karena ia berdasar dalil Al-Qur’an, Hadis, dan fakta sejarah. Lebih jauh, penyampaiannya secara lisan menunjukkan bahwa Al-Qur’an mengandung karakteristik tersendiri, baik secara struktur maupun pemahaman. Karakteristik kelisanan Al-Qur’an secara struktur masih dapat dijumpai sekalipun Al-Qur’an telah berada dalam bentuk tulisan (*mushaf*). Adapun pemahaman Al-Qur’an berdasarkan kelisannya adalah pemahaman Al-Qur’an yang kontekstual, hal ini berdasarkan Al-Qur’an sebagai teks tuturan, Nabi Muhammad SAW sebagai penutur, Masyarakat Arab sebagai lawan tutur, dan Arab sebagai konteks tuturan.

Dari dasar kelisanan Al-Qur’an tersebut, terutama segi pemahamannya, maka metode Verbalisasi Al-Qur’an dapat dipahami sebagai upaya menyampaikan kembali kandungan atau pesan Al-Qur’an dalam konteks hari ini dengan menggunakan wacana kelisanan Al-Qur’an, yang menjadi bentuk awal dan jati diri Al-Qur’an ketika disampaikan dari Nabi Muhammad SAW kepada masyarakat Arab. Artikel ini akan membahas secara mendalam mengenai metode Verbalisasi Al-Qur’an. Agar pemaparan lebih lengkap, artikel ini tidak hanya menyampaikan metode Verbalisasi Al-Qur’an secara teoritis, tetapi juga menyampaikan aplikasi metode tersebut, yang dalam hal ini mengambil QS. Al-Baqarah [2]: 256 yang biasa dikaitkan dengan

⁹ Abdul Mustaqim, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam”, *Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Ulumul Qur’an*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 14-15.

¹⁰ Amin Abdullah, “Memaknai Al-Ruju’ ila Al-Qur’an wa Al-Sunnah” dalam Wawan Gunawan Abdul Wahid, dkk, *Flkih Kebinnekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewarganegaran, dan Kepimpinan non-Muslim*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015).

isu kebebasan beragama sebagai fokus aplikasi metode. Pengambilan isu kebebasan beragama dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256 tersebut merupakan respons terhadap tidak sejalannya landasan konstitusi dengan fakta lapangan.

Dalam penelusuran Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), aksi-aksi kekerasan yang terjadi di Indonesia seperti Bom Bali I (2002), Bom Bali II (2005), Bom JW Mariot dan Ritz carlton (2009), Bom Mapolres Poso (2013), Bom Sarinah (2016) dan Bom Kampung Melayu (2017) dan *Islamic State of Iraq and Syiria* (ISIS) semuanya berakar dari ketidaksetujuan akan keragaman agama dan atas penolakan terhadap model ideologi bangsa.¹¹ Sederet fakta di atas tentu saja mengancam keutuhan sebuah bangsa yang plural. Selain itu, Indeks Kerukunan Umat Beragama (KUB) pada tahun 2018-2019 juga mencatat masih banyak daerah yang berada di bawah rata-rata nasional dalam hal Kerukunan Umat Beragama di Indonesia.¹² Di samping juga mengutip data hasil penelitian Alvara Institut (2017) yang menyebutkan intoleransi yang didasari ketidaksetujuan pada kebebasan beragama pada anak Muda 29,5%, setuju dengan negara Islam sebesar 23,5% dan setuju dengan *khilafah* sebesar 23,5%.¹³ Menurut Bassam Tibbi, aksi-aksi terorisme yang terjadi di Indonesia, bahkan di dunia, kerap kali melandasi kelakuannya itu dengan agama, yaitu sumber agama di antaranya adalah Al-Qur'an.¹⁴ Agama ditafsirkan dengan semaunya sendiri untuk kemudian melegalkan aksi-aksi ketidaksetujuan kepada kebebasan beragama dan keragaman paham keagamaan. Di sinilah akan dikaji QS. Al-Baqarah [2]: 256 melalui metode Verbalisasi Al-Qur'an dalam memberi perspektif tersendiri dan jawaban atas problematika kebebasan beragama tersebut.

Kelisanan Al-Qur'an: Sebuah Perspektif Baru

Sebelum memasuki pembahasan metode Verbalisasi Al-Qur'an, terlebih dahulu penulis menjelaskan tentang kelisanan Al-Qur'an sebagai dasar atau basis metode Verbalisasi Al-Qur'an tersebut. Kelisanan Al-Qur'an merupakan kesepahaman dan keyakinan umat Islam (dari kelompok manapun) bahwa Al-Qur'an adalah *Kalamullah* (Kalam Allah).¹⁵ Kata *Kalam* dalam kamus bahasa Arab dimaknai sebagai ungkapan yang terbentuk dari suara yang memiliki kesempurnaan fungsi.¹⁶ Dari namanya, *Al-Qur'an*, ada tiga akar katanya: *qaranah* (menghimpun), *qarinah* (tanda), *qara'ah* (menghimpun; membaca),¹⁷ yang ketiganya mengandung satu makna yang serupa, yakni *menghimpun*. M. Quraish Shihab mengatakan bahwa *menghimpun* menjadi akar kata makna dari *membaca*, *menyampaikan* dan sebagainya.¹⁸ Dari sini, maka dapat ditarik pemahaman bahwa dari segi akar katanya, Al-Qur'an mengandung makna dibacakan yang tidak mesti menggunakan tulisan. Manna Al-Qattan, misalnya, memberi definisi Al-Qur'an dengan berangkat dari asal katanya, yakni *qara'ah*, yang kemudian

¹¹ Penuturan ini sebagaimana diungkap oleh Victor Muhammad dan Sita Hidriyah dengan mengutip website BNPT, lihat: Victor Muhammad dan Sita Hidriyah, *Kerja Sama Internasional Melawan Terorisme*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2019), hlm. 67.

¹² Lihat: Hasil Indeks Kerukunan Umat Beragama tahun 2018 dan 2019, dapat didownload melalui laman resmi Badan Penelitian dan Pengembangan Kementerian Agama RI: balitbangdiklat.kemendagri.go.id. diakses pada 28 September 2020.

¹³ Lihat hasil riset Alvara Institut (2017) dan dapat didownload di laman resmi alvarainstitut.or.id, diakses pada 28 September 2020.

¹⁴ Bassam Tibbi, *Islam dan Islamisme*, (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 28.

¹⁵ Lihat lebih jauh, Muhammad Alwi HS, "Relasi Kelisanan Al-Qur'an dan Pancasila dalam Upaya Menjaga dan Mengembangkan Identitas Islam Indonesia", dalam *International Journal Ihya Ulum Al-Din*, vol. 21, no. 1, 2020.

¹⁶ Ibnu Manzur, *Lisanul 'Arab*. (Beirut: Dar Shadir, tt), hlm. 523.

¹⁷ Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, (Beirut: Muasasah Ar-Risalah, 2007), hlm. 16-17.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 167.

dipahaminya sebagai huruf-huruf atau kata-kata yang dirangkai sehingga menjadi sebuah ungkapan.¹⁹

Lebih jauh, Al-Qur'an sendiri menyebut identitasnya sebagai wahyu yang lisan, sebagaimana dalam QS. Al-Taubah: 6 tentang Al-Qur'an adalah *kalamullah* yang didengar, dalam QS. Al-Jumu'ah: 2 tentang Al-Qur'an sebagai *Kalamullah* yang dibacakan oleh Rasul yang buta huruf, dan lain sebagainya. Dalam hadis, pewahyuan Al-Qur'an sebagai fenomena teks lisan terlihat sejak proses turunnya wahyu pertama di gua Hira.²⁰ Pada hadis lainnya, dijelaskan bahwa salah satu proses pewahyuan adalah ketika Malaikat (Jibril) mengubah diri menjadi manusia kemudian berkata-kata dengan Nabi Muhammad.²¹ Perlu ditekankan bahwa Nabi Muhammad SAW sejak awal hanya dikenal sebagai manusia yang bertindak sebagai *rasul* (utusan). Hasan Hanafi menilai bahwa kerasulan Muhammad mengindikasikan ia berada dalam sifat *passive*, yakni hanya menyampaikan wahyu dari Allah SWT tanpa melakukan intervensi sedikitpun.²² Yudian Wahyudi menambahkan penegasan Hasan Hanafi tersebut dengan mengatakan bahwa ke-*passive*-an Nabi Muhammad bertujuan untuk menjaga autentisitas Wahyu.²³ Sehingga, Nabi Muhammad SAW hanya sebagai penutur atau penyampai teks Al-Qur'an.

Fenomena bahwa Al-Qur'an disampaikan secara lisan juga dapat dijumpai dalam fakta atas kesejarahan Al-Qur'an itu sendiri, yakni dari Nabi Muhammad SAW kepada Masyarakat Arab. Sumber-sumber sejarah membuktikan bahwa Al-Qur'an disampaikan secara lisan pada masa pewahyuan. Ibnu Khaldun mengatakan bahwa setelah menerima Wahyu, Nabi menuturkannya dalam bentuk bahasa manusia agar dapat dipahami.²⁴ Mustafa A'zami sekalipun dalam penelitiannya hendak membuktikan bahwa Al-Qur'an telah ditulis sejak masa Nabi, tetapi ia juga mengatakan bahwa Al-Qur'an disampaikan dari Nabi Muhammad dalam bentuk lisan.²⁵ Gregor Schoeler mengatakan bahwa dalam proses periwayatannya, hingga menjadi mushaf '*Usmani*, tulisan Al-Qur'an senantiasa dikonfirmasi oleh periwayatan lisan.²⁶ Sehingga, berbagai koreksi atas penulisan Al-Qur'an dilakukan dengan berbasis kelisannya.

¹⁹ Manna Al-Qattan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. terj. Anunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), hlm. 16.

²⁰ Lihat HR. Bukhari, kitab Permulaan Wahyu, bab Permulaan Wahyu, nomor hadis 3. Lihat juga dalam riwayat Muslim, kitab Iman, bab Permulaan wahyu untuk Rasulullah SAW, nomor hadis 231 dan 232. Dalam Lidwa Pusaka i-Software - Kitab 9 Imam Hadist.

²¹ Lihat HR. Muslim, kitab Iman, bab Makna firman Allah "Dan sesungguhnya Muhammad telah melihat Jibril itu (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain", nomor hadis 259 dan 260. Dalam Lidwa Pusaka i-Software - Kitab 9 Imam Hadist.

²² Hasan Hanafi, *dari Akidah ke Revolusi: Sikap kita Terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, dkk, (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 27.

²³ Lihat Yudian Wahyudi "Kata Pengantar II: Hermeneutika Sebagai Pengganti Ushul Fiqh?" dalam Yudian Wahyudi, *Hermeneutika Al-Qur'an?* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. x.

²⁴ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 119.

²⁵ Lihat M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, terj. Sohirin Solihin, dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2005), hlm. 71. Dalam bukunya ini, Azami juga banyak menampilkan bagaimana proses pengajaran dan pengajaran Al-Qur'an pada masa Nabi. Beberapa sarjana modern, seperti Muhammad Arkoun, Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, hingga Abdullah Saeed juga mengungkap bahwa Al-Qur'an hadir pertama kali dalam bentuk kelisanan. Lihat Muhammad Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Moderat: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 262. Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah: Kritik Pemikiran dan Perdaban*, terj. M. Irsyad Rafsade, (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 34. Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 57. Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 99.

²⁶ Lihat lebih jauh Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam From the Aural to the Read*, terj. Shawkat M. Toorawa, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), hlm. 36-37.

Arab mengandung keselarasan makna.³³ Epitet yang terlihat pada ayat di atas dapat dilihat dari ungkapan *khalaq* (*Yang Menciptakan*) untuk menyifati *rabbi* (*Tuhan*) pada ayat pertama, dan *al-Akram* (*Yang Maha Mulia*) untuk menyifati *rabbu* (*Tuhan*) pada ayat ketiga. Penggunaan epitet tersebut dalam tradisi lisan digunakan untuk menguatkan ingatan yang telah ada. Karena itu, dalam tradisi lisan seseorang lebih memilih ungkapan *prajurit yang gagah berani* daripada hanya *prajurit*.³⁴ Dengan demikian, ungkapan *Tuhan* dalam ingatan akan selalu *Yang Menciptakan* dan *Yang Maha Mulia*.³⁵

Selanjutnya, diskusi kelisanan Al-Qur'an juga memberi perspektif pemahaman tersendiri yang berbeda dengan pemahaman yang berbasis tulisan, terutama keterlibatan wacana konteks. Pemahaman yang berangkat dari berbasis tulisan menemukan pilihan antara kebutuhan melibatkan wacana konteks ataupun tidak. Hal ini karena tulisan mengalami "bebas konteks" atau wacana "mandiri", yaitu tulisan mengalami pelepasan diri dari penulisnya.³⁶ Karena itu, dalam diskursus pemahaman Al-Qur'an dengan berbasis tulisan, muncul dua pandangan di kalangan ulama tentang makna cukup dipahami melalui teks literal atau mesti melibatkan konteks ayat. Ulama yang melibatkan konteks pewahyuan dalam memahami Al-Qur'an berdasarkan pada teori *Al-Ibrah bi-khusus al-Sabab la bi-umumi al-Lafzi* (maksudnya: *patokan dalam memahami makna Ayat adalah kekhususan sebab, bukan keumuman lafadznya*). Sementara ulama yang berpegang pada makna teks tulisan tanpa melibatkan konteks turunnya Al-Qur'an berdasarkan pada teori *Al-Ibrah bi-'umumi al-Lafzi la bi-khusus al-Sabab* (maksudnya: *patokan dalam memahami makna Ayat adalah lafadznya yang bersifat umum, bukan sebabnya*).³⁷

Sedangkan pemahaman yang berangkat dari lisan akan serta merta melibatkan konteks penutur dan lawan tutur. Hal ini karena dalam peristiwa tuturan, penutur dan lawan tutur berada dalam konteks yang sama.³⁸ Jan Vansina menilai bahwa konteks yang sama menjadikan kelisanan tersebut sebagai sebuah kesaksian.³⁹ Al-Qur'an dalam hal ini, penuturan wahyu tidak terlepas dari konteks yang melekat atasnya, sehingga peristiwa tuturan tersebut menjadi kesaksian pada masa pewahyuan yang kemudian setiap ayat terikat dengan konteks tuturannya. Karena itu, ketika lawan tutur tidak memahami ungkapan dari penutur, maka lawan tutur dapat langsung mengkonfirmasi pemahaman yang dimaksud oleh penutur, hingga penutur dan lawan tutur mencapai kesepahaman.⁴⁰ Dengan demikian, pemahaman kelisanan Al-Qur'an adalah pemahaman yang sangat kontekstual, penyampaian Al-Qur'an senantiasa dipahami oleh penutur dan lawan tutur dalam konteks tuturan tertentu. Lihatlah gambar berikut:

³³ Neal Robinson, *Discovering the Qur'an a Contemporary Approach to a Veiled Text*, hlm. 11.

³⁴ Lihat Walter J. Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*, terj. Rika Iffati, hlm. 57.

³⁵ Lihat lebih jauh penjelasan kelisanan Al-Qur'an dari segi strukturnya dalam Muhammad Alwi HS, "Diskursus Kelisanan Al-Qur'an: Membuka Ruang Baru", dalam *Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 4, no. 2, 2020.

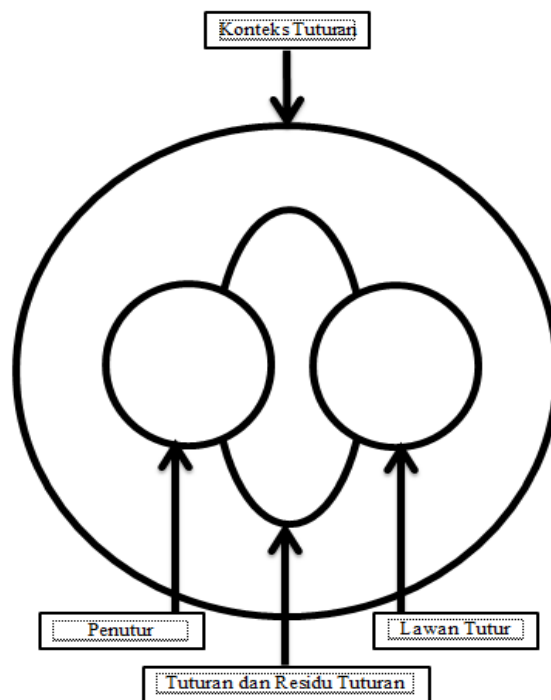
³⁶ Lihat lebih jauh, Walter J. Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*, terj. Rika Iffati, hlm. 117-118.

³⁷ Lihat penjelasan lebih jauh tentang teori di atas dalam M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hlm. 239-241.

³⁸ Walter J. Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*, terj. Rika Iffati, hlm. 151.

³⁹ Lihat Jan Vansina, *Tradisi Lisan sebagai Sejarah*, terj. Astrid Reza, dkk, (Yogyakarta: Ombak, 2014), hlm. 101.

⁴⁰ Walter J. Ong, *Kelisanan dan Keaksaraan*, terj. Rika Iffati, hlm. 117.



Perlu dipaparkan di sini bahwa dalam perkembangan tradisi studi Al-Qur'an, pemaparan konteks tuturan atau konteks penyampaian Al-Qur'an bukan hal baru, dalam kajian ulumul Qur'an, pembahasan tentang pemaparan konteks tuturan telah menjadi disiplin keilmuan tersendiri seperti *Asbabun Nuzul*, *Makki Madani*, dan lainnya. Demikian juga dalam penafsiran Al-Qur'an, pembahasan tentang konteks tuturan juga senantiasa digunakan, baik dari kitab tafsir klasik, modern, maupun kontemporer. Di sini, dapat dikatakan bahwa pemahaman kelisanan Al-Qur'an senantiasa melibatkan komponen kelisanan itu, yakni penutur, lawan tutur, teks tuturan dan konteks tuturan.

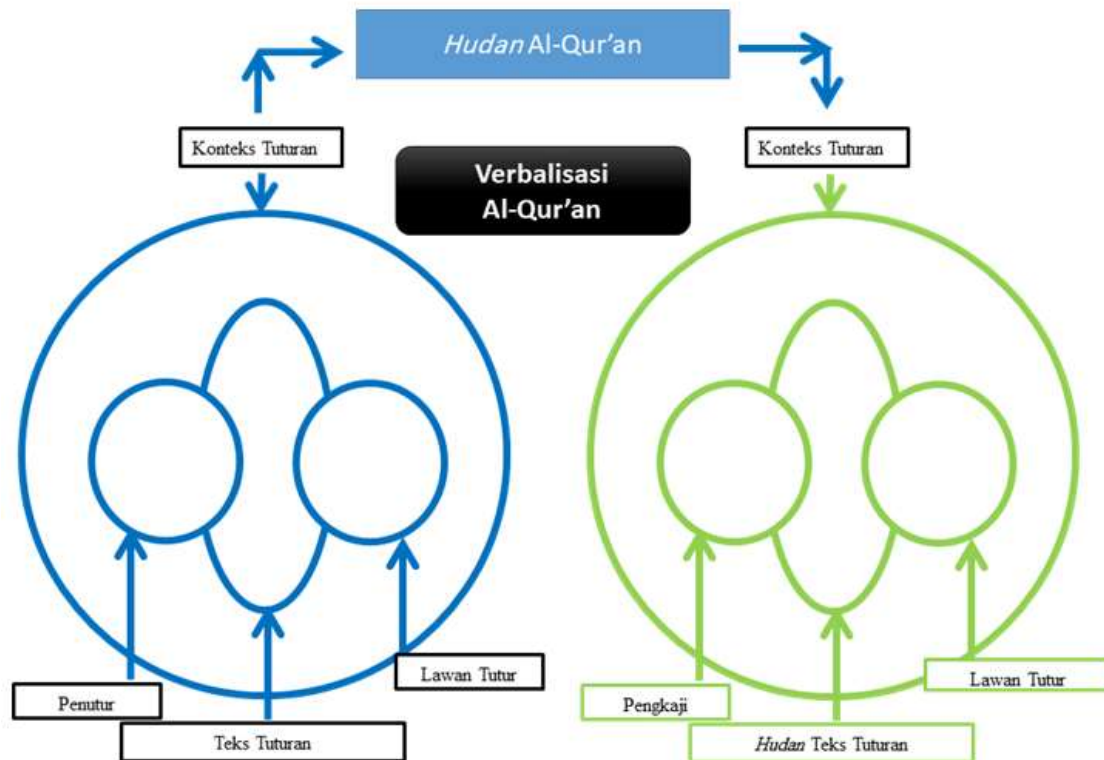
Metode Verbalisasi Al-Qur'an

Setelah menjelaskan kelisanan Al-Qur'an dan karakteristik struktur dan pemahaman kelisanan Al-Qur'an, maka dapat dirumuskan bahwa metode Verbalisasi Al-Qur'an, yang dicetuskan oleh penulis (Muhammad Alwi HS), adalah upaya menyampaikan kembali kandungan atau pesan Al-Qur'an dalam konteks hari ini dengan menggunakan wacana kelisanan Al-Qur'an, yang menjadi bentuk awal dan jati diri Al-Qur'an ketika disampaikan dari Nabi Muhammad SAW kepada masyarakat Arab.⁴¹ Metode Verbalisasi Al-Qur'an senantiasa menggunakan komponen-komponen kelisanan Al-Qur'an, yakni penutur, lawan tutur, teks tuturan, dan konteks tuturan,⁴² yang kemudian diterapkan oleh pengkajinya dalam konteksnya masing-masing. Nabi Muhammad sebagai penutur, masyarakat Arab sebagai lawan tutur, Al-Qur'an sebagai teks tuturan, dan Arab sebagai konteks tuturan, serta konteks para pengkajinya. Dengan Demikian, langkah metode ini adalah *pertama* mengemukakan ayat Al-Qur'an sebagai teks tuturan. *Kedua* Memahami konteks terjadinya proses penuturan oleh penutur dan lawan tutur secara mikro yang, jika diperlukan, dapat dilanjutkan pada konteks makro. *Ketiga*,

⁴¹ Muhammad Alwi HS, "Verbalisasi Al-Qur'an dan Nilai Pancasila: Legitimasi Surah Al-Maidah/5: 49", dalam *Jurnal Suhuf*, vol. 12, no. 2, 2019, hlm. 330.

⁴² Muh. Alwi HS, "Kelisanan Al-Qur'an dan Karakteristik Pemahamannya (Kajian QS. Al-Kafirun)", *Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2020, hlm. 26.

memahami makna istilah-istilah yang dianggap penting dalam ayat tersebut. *Keempat*, menangkap *hudan* atau pesan Al-Qur'an sebagai teks tuturan. *Kelima*, menyampaikan dan menyesuaikannya dengan konteks penafsir atau pengkaji.⁴³ Secara sederhana, metode Verbalisasi Al-Qur'an dapat digambarkan pada bagan berikut:



Verbalisasi QS. Al-Baqarah [2]: 256 ke Konteks Indonesia

Pada bagian ini, akan dilakukan aplikasi metode Verbalisasi Al-Qur'an terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 256 yang senantiasa dikaitkan dengan isi kebebasan beragama. Upaya Verbalisasi ini dilakukan dalam konteks merespons kebebasan beragama yang terjadi dan berkembang di Indonesia. Selanjutnya, sebagaimana dalam langkah metode Verbalisasi, **langkah pertama** adalah mengungkapkan teks tuturan, yakni sebagai berikut:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Langkah kedua adalah memahami konteks penuturan oleh penutur dan lawan tutur. Dalam hal ini, Al-Suyuthi mengutip riwayat Abu Dawud dan Ibn Hibban yang mengatakan bahwa ayat ini disampaikan berkaitan dengan seorang wanita yang setiap kali melahirkan, anaknya selalu meninggal. Lalu ia bernazar jika melahirkan dan anaknya hidup, maka ia akan menjadikan anaknya seorang Yahudi. Ketika Bani Nadhir diusir dari Madinah, sebagian mereka adalah anak-anak Anshar. Mereka pun berkata “Kita tidak bisa membiarkan anak-anak kita”,

⁴³ Pemaparan metode ini merupakan perbaikan sekaligus penyempurnaan dari tulisan penulis sebelumnya, dalam Muhammad Alwi HS, “Verbalisasi Al-Qur'an dan Nilai Pancasila: Legitimasi Surah Al-Maidah/5: 49”, dalam Jurnal *Suhuf*, vol. 12, no. 2, 2019. Secara prinsip penjelasan di dalamnya sama, hanya dalam artikel ini penulis berupaya untuk lebih mempermudah cara kerja metodenya.

maka turunlah ayat ini.⁴⁴ Dalam riwayat Ibn Jarir dijelaskan bahwa ayat ini disampaikan berkaitan dengan seseorang dari Anshar yang berasal dari Bani Salim bin Auf yang bernama Al-Hushain, ia mempunyai dua anak yang beragama Nasrani, sedangkan Al-Hushain sendiri beragama Islam, maka ia pun mengadu kepada Nabi Muhammad SAW “Apakah perlu saya memaksa mereka berdua untuk masuk Islam karena mereka tetap ingin memeluk agama Nasrani”, maka disampaikanlah ayat ini.⁴⁵

Secara sepiantas lalu, pemaparan di atas memperlihatkan satu teks tuturan yang disampaikan kepada dua lawan tutur dan konteks tuturan yang berbeda. Berpatokan pada pemaparan tentang konteks tuturan sebelumnya, bahwa dalam proses pemahaman kelisanan Al-Qur’an meliputi penutur, lawan tutur, teks tuturan dan konteks tuturan, yang melahirkan pemahaman kontekstual yang dipahami saat itu juga oleh penutur dan lawan tutur. Dengan demikian, QS. Al-Baqarah [2]: 256 sebagai teks tuturan di atas sekalipun disampaikan dua kali dengan konteks tuturan dan lawan tutur yang berbeda, akan tetapi keduanya mengandung pemahaman kontekstual yang dipahami oleh penutur dan lawan tuturnya masing-masing. Pada riwayat Abu Dawud dan Ibn Hibban, penyampaian QS. Al-Baqarah [2]: 256 dipahami sebagai penolakan Al-Qur’an terhadap tindakan seorang wanita yang bernazar akan memaksa anaknya untuk memeluk agama Yahudi. Sementara pada riwayat Ibn Jarir, penyampaian QS. Al-Baqarah [2]: 256 dipahami sebagai penolakan Al-Qur’an terhadap tindakan Al-Hushain yang hendak memaksa anaknya memeluk agama Islam. Dua konteks tuturan tersebut mengandung satu pemahaman yang sama, yakni penolakan Al-Qur’an atas tindakan pemaksaan untuk memeluk agama tertentu.

Langkah Ketiga adalah memahami makna istilah-istilah yang dianggap penting dalam ayat tersebut. Berkaitan dengan QS. Al-Baqarah: 256, penulis akan berfokus pada istilah *La Ikraha* karena dianggap menjadi titik fokus dalam ayat ini dan terkait erat dengan penelitian ini. Lebih lanjut, kata *Ikraha* dalam kamus *Mu’jam Muqais* memiliki makna lawan kata (antonim) dari *ridha* yang dapat dipahami merestui dan *mahabbah* yang dapat dipahami menyukai,⁴⁶ sehingga makna *ikraha* di sini dapat dipahami sebagai *membenci* atau *memaksa*. Dalam konteks QS. Al-Baqarah [2]: 256, kata *ikraha* di sini dapat dirujuk kepada *memaksa*.

Langkah keempat adalah menangkap *hudan* atau pesan Al-Qur’an sebagai teks tuturan. Adapun *hudan* atau pesan QS. Al-Baqarah [2]: 256 adalah penolakan Al-Qur’an terhadap terjadinya tindakan pemaksaan kepada orang lain untuk memeluk agama tertentu, sekalipun agama tersebut diyakini benar. Hal ini tergambar pada proses penuturan QS. Al-Baqarah [2]: 256 yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW ke dalam dua konteks, yakni konteks yang berhadapan seorang wanita yang bernazar menjadikan anaknya sebagai seorang Yahudi, konteks lainnya adalah Al-Hushain yang hendak memaksa anaknya memeluk agama Islam. QS. Al-Baqarah [2]: 256 dituturkan sebagai respons penolakan terhadap keinginan dua lawan tutur tersebut.

Selanjutnya, **langkah kelima** adalah menyampaikan dan menyesuaikannya dengan konteks penafsir atau pengkaji. Sebagai syarat menyampaikan kembali *hudan* QS. Al-Baqarah [2]: 256 di atas, konteks pengkaji perlu dipahami terlebih dahulu, yang dalam hal ini adalah konteks Indonesia. Lebih jauh, Indonesia merupakan salah satu Negara yang di dalamnya terdiri dari berbagai agama, yakni Islam, Kristen, Hindu, Buddha dan Konghucu.⁴⁷ Adanya berbagai

⁴⁴ Jalaluddin Abi Abdurrahman Al-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, (Beirut: Muassasah Al-Kutb Al-Staqafiyah, 2002), hlm. 49.

⁴⁵ Jalaluddin Abi Abdurrahman Al-Suyuthi, *Asbabun Nuzul*, hlm. 50.

⁴⁶ Abu Al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu’jam Muqays Lugah*, Jild. 5. (Beirut: Dar alFikr, 1979), hlm. 172.

⁴⁷ Lima agama ini berdasarkan Undang-undang Nomor 1/PNPS/Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.

agama tersebut memiliki nilai historis, di mana dalam perjuangan merebut kemerdekaan bangsa Indonesia dari tangan penjajah bukan hanya diperjuangkan oleh satu umat agama saja, akan tetapi juga kerja sama antar pemeluk agama-agama lain.⁴⁸ Fakta keberagaman agama tersebut menuntut adanya jaminan kebebasan beragama⁴⁹ dalam suatu negara. Hubungan antar satu agama dengan agama-agama lain perlu dikedepankan, agar keutuhan negara warisan leluhur itu tetap utuh.⁵⁰ Jaminan kebebasan beragama juga menjadi penting agar tidak terjadi konflik lantaran satu kelompok pemeluk agama menganggap kelompok beragama lain bermasalah dalam berakidah, menyimpang, bahkan sesat.⁵¹

Dalam konteks ini, persoalan kebebasan beragama menjadi perhatian tersendiri bagi pemerintah, sebagaimana dengan adanya konstitusi bernegara berupa perlindungan kebebasan beragama, di antaranya adalah UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM mengatur tentang hak atas kebebasan beragama dan beribadah, yakni:⁵²

1. Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.
2. Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

UUD 1945 dalam pasal 28E ayat 1, yang menegaskan bahwa:

“Setiap orang berhak memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah Negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali”.

UU 1945 dalam pasal 28 I, yang menegaskan bahwa:

“Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kemerdekaan pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apa pun”.

⁴⁸ Lihat: Lufaei, “Rekonstruksi Jargon Formalisasi Syariat: Upaya Menjaga Persatuan dalam Bingkai Keberagaman”, dalam jurnal *Al-Araf*, vol. Xiv, no. 1, Januari Juni 2017, hlm. 87.

⁴⁹ Kebebasan beragama berasal dari dua kata, yaitu “kebebasan” yang berasal dari kata “bebas”, yang berarti lepas sama sekali, tidak dikenakan, tidak terikat, merdeka. KBBI Online, diakses melalui <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/bebas>, diakses pada 23 Februari 2020, Pukul. 20.37 WIB. Dalam Oxford Dictionary of English kata “bebas” didefinisikan dengan *the power or right to act, speak, or think, as one wants*. John Simpson, *Oxford Dictionary*, (Oxford: Oxford University Press, 1884), hlm. 201. Sedangkan “beragama” berarti menganut agama, beribadat, mementingkan agama. KBBI Online, diakses melalui <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/beragama>, diakses pada 23 Februari 2020, Pukul. 20.39 WIB.

⁵⁰ Adam Muhsi, *Teologi Konstitusi: Hukum Hak Asasi Manusia dan Kebebasan Beragama*, (Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2015), hlm. 76.

⁵¹ Buddha Munawar Rahman, *Membela Kebebasan Beragama*, (Jakarta: PUSAD Paramadina, 2015), hlm. Xxxvi.

⁵² Republik Indonesia, *Undang-Undang tentang Hak Asasi Manusia*, UU Nomor 30, LN No. 165, TLN No. 3886, Tahun 1999, ps. 22 ayat (1) dan (2).

UUD 1945 pada pasal 29 ayat (2), yaitu:⁵³

“Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”.

Dan masih sangat banyak lagi undang-undang yang dapat menjadi dasar atau landasan yang mengatur tentang kebebasan beragama di Indonesia. Berbagai undang-undang tersebut mengandung spirit, pesan, serta *hudan* yang sama dengan pemahaman QS. Al-Baqarah [2]: 256 yang menggunakan metode Verbalisasi Al-Qur’an di atas. Dengan demikian, penolakan atas tindakan pemaksaan untuk memeluk agama tertentu, sebagaimana yang terdapat pada pemahaman kelisanan Al-Qur’an pada era pewahyuan, baik yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibn Hibban, maupun riwayat Ibn Jarir, dapat diverbalisasikan dalam bentuk undang-undang di atas yang juga sebagai upaya penolakan atas tindakan pemaksaan untuk memeluk agama tertentu dalam konteks di Indonesia.

Kesimpulan

Metode Verbalisasi Al-Qur’an dihadirkan sebagai penghubung pemahaman atas berbagai kelompok pemahaman Al-Qur’an yang selama ini terkotak-kotakkan karena memahami Al-Qur’an dari segi teks tulisnya. Kelisanan Al-Qur’an mengandung karakteristik pemahaman yang khas, yaitu kontekstual. Pemahaman kontekstual inilah yang dikembangkan kemudian menjadi metode Verbalisasi Al-Qur’an. Dalam konteks ini, QS. Al-Baqarah [2]: 256 sebagai teks tuturan pada era pewahyuan disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW ke dalam dua konteks, yakni konteks yang berhadapan seorang wanita yang bernazar menjadikan anaknya sebagai seorang Yahudi, konteks lainnya adalah Al-Hushain yang hendak memaksa anaknya memeluk agama Islam. Adapun *hudan* QS. Al-Baqarah [2]: 256 ini adalah penolakan Al-Qur’an terhadap terjadinya tindakan pemaksaan kepada orang lain untuk memeluk agama tertentu, sekalipun agama tersebut diyakini benar. Pemahaman yang kontekstual tersebut dapat diverbalisasikan ke dalam bentuk UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM, UUD 1945 dalam pasal 28E ayat 1, UUD 1945 dalam pasal 28 I, dan UUD 1945 pada pasal 29 ayat (2), yang semuanya adalah upaya penolakan atas tindakan pemaksaan untuk memeluk agama tertentu dalam konteks di Indonesia. [] *Wallahu A’lam*

⁵³ Republik Indonesia, *Keputusan Presiden mengenai Dekrit Presiden Republik Indonesia/Panglima Tertinggi Angkatan Perang tentang Kembali Kepada Undang-Undang Dasar 1945*. UUD 1945 pada pasal 29 ayat (2).

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdullah, Amin, “Memaknai Al-Ruju’ ila Al-Qur’an wa Al-Sunnah” dalam Wawan Gunawan Abdul Wahid, dkk, *Fikih Kebinnekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewarganegaran, dan Kepimpinan non-Muslim*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015).
- Al-A’zami, M. M., *Sejarah Teks Al-Qur’an dari Wahyu sampai Kompilasi: Kajian Perbandingan dengan Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru*, terj Sohirin Solihin, dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2005).
- Al-Qattan, Manna, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*. terj. Anunur Rafiq El-Mazni (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005).
- Alvarainstitut.or.id, diakses pada 28 September 2020.
- Arkoun, Muhammad, *Nalar Islam dan Nalar Moderat: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994).
- As-Suyuthi, *Al-Itqanfi Ulum Al-Qur’an*. (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 2007).
- _____, *Asbabun Nuzul*, (Beirut: Muassasah Al-Kutb Al-Staqafiyah, 2002).
- Badan Penelitian dan Pengembangan Kementerian Agama RI: balitbangdiklat.kemenag.or.id. diakses pada 28 September 2020.
- Badruddin Muhammad bin Abdullah bin Az-Zarkhasy, *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur’an*, (Beirut: Dar Al-Hadis, 2006).
- Fadilah, Adi, “Ma’na-cum-Maghza sebagai Pendekatan Kontekstual dalam Perkembangan Wacana Hermeneutika Al-Qur’an di Indonesia” dalam *Journal of Qur’an and Hadith Studies*, Volume 8 Nomor 1, Januari-Juni 2019.
- Fina, Lien Iffah Naf’atu, “Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman”, dalam *Jurnal Hermeneutik*, Volume 9, Nomor 1, 2015.
- Hanafî, Hasan, *dari Akidah ke Revolusi: Sikap kita Terhadap Tradisi Lama*, terj. Asep Usman Ismail, dkk, (Jakarta: Paramadina, 2003).
- Hitti, Philip K., *History of The Arabs: From the Earliest Timer to the Present*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006).
- HR. Bukhari, kitab Permulaan Wahyu, bab Permulaan Wahyu, nomor hadis 3. Lihat juga dalam riwayat Muslim, kitab Iman, bab Permulaan wahyu untuk Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa Sallam, nomor hadis 231 dan 232. Dalam Lidwa Pusaka i-Software - Kitab 9 Imam Hadist.
- HR. Muslim, kitab Iman, bab Makna firman Allah "Dan sesungguhnya Muhammad telah melihat Jibril itu (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain", nomor hadis 259 dan 260. Dalam Lidwa Pusaka i-Software - Kitab 9 Imam Hadist.
- HS, Muh. Alwi, “Kelisanan Al-Qur’an dan Karakteristik Pemahamannya (Kajian QS. Al-Kafirun)”, *Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2020.
- HS, Muhammad Alwi, “Diskursus Kelisanan Al-Qur’an: Membuka Ruang Baru”, dalam *Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 4, no. 2, 2020.

- HS, Muhammad Alwi, “Relasi Kelisahan Al-Qur’an dan Pancasila dalam Upaya Menjaga dan Mengembangkan Identitas Islam Indonesia”, dalam *International Journal Ihya Ulum Al-Din*, vol. 21, no. 1, 2020.
- HS, Muhammad Alwi, “Verbalisasi Al-Qur’an dan Nilai Pancasila: Legitimasi Surah Al-Maidah/5: 49”, dalam *Jurnal Suhuf*, vol. 12, no. 2, 2019, hlm. 330.
<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/bebas>, diakses pada 28 September 2020.
<https://kbbi.web.id/residu.html>, diakses pada 18 Agustus 2020.
- Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000).
- Lufaei,” Rekonstruksi Jargon Formalisasi Syariat: Upaya Menjaga Persatuan dalam Bingkai Keberagaman”, dalam *jurnal Al-Araf*, vol. XIV, no. 1, Januari Juni 2017, hlm. 87.
- Manzur, Ibnu, *Lisanul ‘Arab*. (Beirut: Dar Shadir, tt).
- Muhammad, Victor dan Sita Hidriyah, *Kerja Sama Internasional Melawan Terorisme*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2019).
- Muhsi, Adam, *Teologi Konstitusi: Hukum Hak Asasi Manusia dan Kebebasan Beragama*, (Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2015).
- Mustaqim, Abdul, “Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam”, *Pidato Pengukuhan Guru Besar Bidang Ulumul Qur’an*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- _____, *Al-Tafsir Al-Maqashidi*, (Yogyakarta: Idea Press, 2019).
- Ong, Walter J., *Kelisahan dan Keaksaraan*, terj. Rika Iffati, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2013).
- Rahman, Buddy Munawar, *Membela Kebebasan Beragama*, (Jakarta: PUSAD Paramadina, 2015).
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1982).
- _____, *Islam: Sejarah: Kritik Pemikiran dan Perdaban*, terj. M. Irsyad Rafsadie, (Bandung: Mizan, 2017).
- Republik Indonesia, *Keputusan Presiden mengenai Dekrit Presiden Republik Indonesia/Panglima Tertinggi Angkatan Perang tentang Kembali Kepada Undang-Undang Dasar 1945*. UUD 1945 pada pasal 29 ayat (2).
- Republik Indonesia, *Undang-Undang tentang Hak Asasi Manusia*, UU Nomor 30, LN No. 165, TLN No. 3886, Tahun 1999, ps. 22 ayat (1) dan (2).
- Robinson, Neal, *Discovering the Qur’an a Contemporary Approach to a Veiled Text*, (Washington: Georgetown University Press, 2003).
- Saeed, Abdullah, *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016).
- _____, *Interpreting the Qur’an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006).

- Schoeler, Gregor, *The Oral and The Writtern in Early Islam*, terj. Uwe Vagelpohl (New York: Routledge, 2006).
- _____, *The Genesis of Literature in Islam From the Aural to the Read*, terj. Shawkat M. Toorawa, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009).
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013).
- _____, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1995).
- Simpson, John, *Oxford Dictionary*, (Oxford: Oxford University Press, 1884).
- Sugiyono, Sugeng, *Lisan dan Kalam: Kajian Semantik Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2009).
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (edisi revisi dan pengembangan)*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017).
- Tibbi, Bassam, *Islam dan Islamisme*, (Bandung: Mizan, 2016), hlm. 28.
- Undang-undang Nomor 1/PNPS/Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama.
- Vansina, Jan, *Tradisi Lisan sebagai Sejarah*, terj. Astrid Reza, dkk, (Yogyakarta: Ombak, 2014).
- Wahyudi, Yudian, "Kata Pengantar II: Hermeneutika Sebagai Pengganti Ushul Fiqh?" dalam Yudian Wahyudi, *Hermeneutika Al-Qur'an?* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009).
- Yusudian, Hasan, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-isu Agama*, terj. Ali Passolowangi, (Jakarta Selatan: Sadra International Institute, 2014).
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2002).
- Zakariya, Abu Al-Husain Ahmad bin Faris bin, *Mu'jam Muqays Lugah*, Jild. 5. (Beirut: Dar alFikr, 1979).
- Zwettler, Michael, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*, (Columbus: Ohio State University Press, 1987).