



Mengenal Tafsir Tahlii Ijtihadi Corak Adabi Ijtima'i

Kusroni

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya

kusroni87@live.com

Abstract

This article discusses in depth about one of the treasures featured in the interpretation of the Qur'an, which is the suit of *adabi ijtima'i*. As one model of a new approach in breaking down the content of the meaning of the Koran, this pattern becomes interesting to study and grounded. This paper also discusses about one of the methods in tafsir al-Qur'an, namely *tahlii* or analysis. Tahlii method discussed in this paper is that the dominance of tahlii interpretation was derived from reason-sense or better known as *ra'yu*. Thus, this paper will discuss and introduce methods of interpretation *tahlii* sourced from *adabi ijtima'i ijtihadi*. Figures of adabi ijtima'i like Muhammad Abduh, Rashid Rida (representing the middle east Mufassir), and Hamka (representing the ulama Indonesia) as well as the interpretation of their works are also reviewed in this paper for discussion. The style of adabi ijtima'i is one new approach focusing on the study of excavation humanist values and social values in the life of society, so that the main purpose of the Qur'an was revealed that as human beings become more realized and perceived by the audience.

Keywords: Tahlii method, Tafsir bi al-ra'yi, Interpretation Pattern, Adabi Ijtima'i Style

Pendahuluan

Sebagai manifestasi dari *rahmatan li al-'alamīn*, Islam dengan dua sumber ajaran pokoknya harus senantiasa dikembangkan dan dibumikan. Proses pembumian al-Qur'an dalam konteks ini bisa dilakukan dengan beragam jalan dan metode, salah

satu caranya adalah dengan senantiasa mengembangkan kajian keilmuan terutama dalam bidang al-Qur'an dan tafsirnya.

Seiring dengan perkembangan zaman, para ulama berusaha menggali hidayah al-Qur'an yang sesuai dengan kondisi umat (*up to date*). Oleh karena itu pada masa-masa modern ini banyak bermunculan corak tafsir yang belum muncul di masa sebelumnya, seperti corak *'ilmī*, corak *falsafī*, dan corak *adabī ijtima'ī*.

Di antara sekian corak tafsir modern, tampanya yang mendapat sambutan positif dan cenderung aman dari kontroversi adalah corak *adabī ijtima'ī*. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor antara lain, bahwa corak *adabī ijtima'ī* dinilai lebih mampu membumikan al-Qur'an, corak ini juga dinilai lebih aman dari penyimpangan-penyimpangan sebagaimana terjadi pada corak *'ilmī* dan *falsafī*.

Tulisan ini berusaha mengkaji tentang tafsir *tahlīlī* yang bercorak *adabī ijtima'ī*. Dengan harapan bisa memberikan sekelumit gambaran mengenai corak yang *adabī ijtima'ī*. Berangkat dari uraian di atas, maka pertanyaan yang bisa diajukan dalam tulisan ini adalah, apa dan bagaimana metode tafsir *tahlīlī ijtihādī* corak *adabī ijtima'ī*?

Metode dan Bentuk Tafsir Tahlīlī

Pengertian Metode Tafsir Tahlīlī

Menurut Baidan (n.d, hal. 31) yang dimaksud dengan metode tafsir *tahlīlī* ialah menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan, makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufasir.

Masih menurut Baidan (n.d, hal. 31), dalam metode ini biasanya mufasir menguraikan makna yang terkandung oleh al-Qur'an ayat demi ayat dan surah demi surah sesuai dengan urutannya di dalam mushaf. Uraian tersebut menyangkut berbagai aspek yang dikandung ayat seperti pengertian kosakata, konotasi kalimatnya, latar belakang turun ayat, kaitannya dengan ayat-ayat lain, baik sebelum maupun sesudahnya (*munāsabāt*), baik yang disampaikan oleh Nabi, sahabat, para tabi'in maupun ahli tafsir lainnya.

Ciri-ciri metode Tahlilī

Penafsiran yang mengikuti metode ini dapat mengambil bentuk *ma'thūr* (riwayat) atau *ra'yī* (pemikiran). Diantara kitab tafsir tahlilī yang mengambil bentuk *ma'thūr* adalah *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān* karangan Ibnu Jarīr al-Ṭabarī (w.310 H.), *Ma'alim al-Tanzīl* karangan al-Baghawī (w.516 H.) *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* (terkenal dengan tafsir Ibnu Katsir) karangan Ibnu Katsir (w.774 H.) dan *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* karangan al-Suyūfī (w. 911 H.). Sedangkan tafsir tahlilī yang mengambil bentuk al-ra'yī banyak sekali, antara lain : *Tafsīr al-Khāzin*, karangan al-Khāzin (w.741 H.) *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karangan al-Bayḍāwī (w.691 H.) *al-Kashshāf* karangan al-Zamakhsharī (w.538 H.), *Arā'is al-Bayān fi Haqāiq al-Qur'ān* karangan al-Shīrāzī (w.606 H.) *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib* karangan al-Fakhr al-Rāzī (w. 606 H.), *al-Jawāhir fi Tafsīr al-Qur'ān* karangan Ṭanṭawī Jawhari. *al-Manār* karangan Muhammad Rashīd Riḍā (w.1953 H.), dan lain-lain (Baidan, n.d, hal. 31).

Jika diperhatikan, pola penafsiran yang diterapkan oleh para pengarang kitab-kitab tafsir yang dinukilkan di atas terlihat dengan jelas, mereka berusaha menjelaskan makna yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'an secara komprehensif dan menyeluruh, baik yang berbentuk *ma's'ūr* maupun *ra'yī*. Dalam penafsiran tersebut, al-Qur'an ditafsirkan ayat demi ayat dan surah demi surah secara berurutan, serta tak ketinggalan menerangkan *asbāb al-nuzūl* dari ayat-ayat yang ditafsirkan. Demikian pula ikut diungkapkan penafsiran-penafsiran yang pernah diberikan oleh Nabi saw. sahabat, *tabi'in*, *tabi' al-tabi'in*, dan para ahli tafsir lainnya dari berbagai disiplin ilmu, seperti teologi, fiqh, bahasa, sastra, dan sebagainya. Selain itu, juga dijelaskan *munāsabat* (kaitan) antara satu ayat dengan ayat yang lain, juga antara surat dengan surat yang lain.

Di samping ciri demikian, tafsir yang mengikuti pendekatan metode tahlilī ini diwarnai pula oleh kecenderungan dan keahlian mufasirnya, sehingga lahirlah berbagai corak penafsiran seperti *fiqhī*, *sufi*, *falsafī*, *ilmī*, *adabī ijtimā'ī*, dan lain-lain. Penafsiran kosa-kata juga mendapat perhatian yang cukup besar (Baidan, n.d, hal. 33).

Perlu dicatat pula bahwa yang menjadi ciri dalam metode tafsir *tahlīlī* ini bukan menafsirkan al-Qur'an dari awal *mushaf* sampai akhirnya, melainkan terletak pada pola pembahasan dan *tahlīlī*-nya. Artinya, selama pembahasan tidak mengikuti pola perbandingan seperti dalam metode komparatif atau pola tipikal dalam metode tematik dan tidak pula global seperti dalam metode *ijmāli*, penafsiran tersebut dapat digolongkan ke dalam tafsir *tahlīlī* sekalipun uraiannya tidak mencakup keseluruhan *mushaf* mulai dari surah al-Fātihah sampai surah al-Nās seperti tafsir *al-Manār*, karya monumental Rashid Riḍa. Walaupun kitab tafsir ini belum menafsirkan al-Qur'an sampai akhir *mushaf*, kitab tersebut tetap dapat dikategorikan ke dalam tafsir *tahlīlī* (Baidan, n.d, hal. 52).

Jadi, tampak jelas bahwa pembahasan tafsir *tahlīlī* adalah meluas, sementara tafsir dengan metode tematik tidak melebar tapi mendalam, sehingga dibahas tuntas semua aspek yang berhubungan dengan topik yang telah ditetapkan. Dikarenakan perbedaan pola serupa itu, maka tafsir *tahlīlī* tidak menuntaskan permasalahan, melainkan sesuai dengan kapasitas ayat yang ditafsirnya.

Kelebihan Metode Tafsir Tahlīlī

Di antara kelebihan metode *tahlīlī* adalah sebagai berikut :

Ruang lingkup yang luas

Metode *tahlīlī* mempunyai ruang lingkup yang teramat luas. Metode ini dapat digunakan oleh mufasir dalam dua bentuknya : *ma'thūr* dan *ra'yi*. Bentuk *ra'yi* dapat dikembangkan dalam berbagai corak penafsiran sesuai dengan keahlian masing-masing mufasir. Ahli bahasa misalnya, mendapat peluang yang luas untuk menafsirkan al-Qur'an dari pemahaman kebahasaan, seperti *al-Nasafī* karangan Abu al-Su'ūd, ahli qiraat seperti Abu Ḥayyān, menjadikan qiraat sebagai titik tolak dalam penafsirannya. Demikian pula ahli filsafat. Kitab tafsirnya di dominasi oleh pemikiran-pemikiran filosofis seperti kitab Tafsir *al-Fakhr al-Rāzī*. Mereka yang suka dengan sains dan teknologi menafsirkan al-Qur'an dari sudut teori-teori ilmiah atau sains seperti kitab *Tafsir al-Jawāhir* karangan Ṭaṇṭawī al-Jawhārī. Begitulah seterusnya, sehingga lahir berbagai corak penafsirann sebagaimana telah dijelaskan.

Itulah kelebihan-kelebihan yang tak dijumpai dalam metode-metode lain di luar metode *tahlili* ini. Dengan demikian, metode ini dapat menampung berbagai ide dan gagasan dalam upaya menafsirkan al-Qur'an.

Memuat berbagai ide

Telah dikemukakan di atas, tafsir dengan metode *tahlili* ini relatif memberikan kesempatan yang luas kepada mufasir untuk mencurahkan ide-ide dan gagasan dalam menafsirkan al-Qur'an. Itu berarti pola penafsiran metode ini dapat menampung berbagai ide yang terpendam di dalam benak mufasir, bahkan ide-ide jahat dan ekstrim pun dapat ditampungnya. Dengan dibukanya pintu selebar-lebarnya bagi mufasir untuk mengemukakan pemikiran-pemikirannya dalam menafsirkan al-Qur'an, maka lahirlah berbagai kitab tafsir yang berjilid-jilid seperti kitab tafsir *al-Ṭabarī* (15 Jilid), tafsir *Rūḥ al-Ma'ānī* (16 Jilid), tafsir *Fakh al-Rāzī* (17 Jilid) Tafsir *al-Marāghī* (10 Jilid), dan lain-lain.

Oleh karena itu, di dalam tafsir *tahlili* ini mufasir relatif mempunyai kebebasan dalam memajukan ide-ide dan gagasan-gagasan baru dalam penafsiran al-Qur'an daripada tafsir metode *ijmāli*. Barangkali kondisi inilah yang membuat tafsir *tahlili* lebih pesat perkembangannya ketimbang tafsir *ijmali* (Baidan, n.d, hal. 54).

Kekurangan Metode Tahlili

Di antara kekurangan metode *tahlili* adalah sebagai berikut :

Menjadikan petunjuk al-Qur'an terkesan parsial

Seperti halnya metode *ijmāli*, metode *tahlili* juga dapat membuat petunjuk al-Qur'an bersifat parsial atau terpecah-pecah, sehingga terasa seakan-akan al-Qur'an memberikan pedoman secara tidak utuh dan tidak konsisten. Karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dari penafsiran yang diberikan pada ayat-ayat lain yang sama dengannya. Terjadinya perebedaan tersebut terutama disebabkan oleh kurang diperhatikannya ayat-ayat lain yang mirip atau sama dengannya (Baidan, n.d, hal. 55).

Melahirkan penafsiran subjektif

Metode *tahlīlī*, sebagaimana telah disebut di muka, memberikan peluang yang luas sekali kepada mufasir untuk mengemukakan ide-ide dan pemikirannya. Sehingga, kadang-kadang mufasir tidak sadar bahwa dia telah menafsirkan al-Qur'an secara subjektif. dan tidak mustahil pula ada di antara mereka yang menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan kemauan hawa nafsu mereka tanpa mengindahkan kaidah-kaidah atau norma-norma yang berlaku. Hal ini dimungkinkan karena metode *tahlīlī* membuka pintu untuk yang demikian.

Jadi, sikap subjektif dari mufasir dalam metode *tahlīlī* memang mendapat tempat yang luas bila dibandingkan dengan metode lainnya. Artinya, meskipun tiga metode yang lain itu tidak mustahil dapat dimasuki oleh sikap subjektif mufasir, namun peluangnya tidak sebesar pada metode *tahlīlī*. Dikarenakan sangat menonjolnya sikap subjektif mufasir inilah salah satu sebab yang membuat metode *tahlīlī* ini menjadi lemah dan kurang representatif, khususnya yang dalam bentuk *al-ra'yī* (Baidan, n.d, hal. 59).

Masuk Pemikiran Isrā'īlyāt

Dikarenakan metode *tahlīlī* tidak membatasi mufasir dalam mengemukakan pemikiran-pemikiran tafsirnya, maka berbagai pemikiran dapat masuk ke dalamnya, tidak terkecuali pemikiran *isrā'īlyāt*. Sepintas, sebenarnya kisah-kisah *isrā'īlyāt* tidak ada persoalan, selama tidak dikaitkan dengan pemahaman al-Qur'an. Tapi bila dihubungkan dengan pemahaman kitab suci, timbul problema karena akan terbentuk opini bahwa apa yang dikisahkan di dalam cerita merupakan maksud dari firman Allah swt., atau lebih tegas lagi, itu adalah petunjuk Allah, padahal belum tentu cocok dengan yang dimaksudkan Allah di dalam di dalam firman-Nya tersebut.

Urgensi Metode Tahlīlī

Keberadaan metode ini telah memberikan sumbangsih yang sangat besar dalam melestarikan dan mengembangkan khazanah intelektual Islam, khususnya dalam bidang tafsir al-Qur'an. Berkat metode ini, maka lahir karya-karya tafsir yang besar-besarnya sebagaimana telah disebutkan pada permulaan pembahasan bab ini. Berdasarkan

kenyataan itu dapatlah dikatakan, urgensi metode ini tak dapat dipungkiri oleh siapa pun.

Apabila kita membicarakan urgensi sesuatu, mau tidak mau akan terkait dengan tujuan yang hendak dicapai. Dalam penafsiran al-Qur'an, jika ingin menjelaskan kandungan firman Allah dari berbagai segi seperti bahasa, hukum-hukum fiqh, teologi, filsafat, sains, dan sebagainya. Maka di sini metode *tahlili* lebih berperan dan dapat diandalkan daripada metode-metode yang lain. Jadi dapat dikatakan, metode *tahlili* mengkaji ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai aspeknya sekaligus selama masih dalam kapasitas ayat tersebut. Namun pembahasannya tidak tuntas karena pada ayat lain juga membicarakan hal yang sama pembahasan tersebut akan muncul lagi dengan sedikit modifikasi, bertambah atau berkurang.

Dari uraian itu dapat disimpulkan, jika menginginkan pemahaman yang luas dari suatu ayat dengan melihatnya dari berbagai aspek, maka tiada jalan lain kecuali menempuh atau menggunakan metode *tahlili*. Di sinilah terletak salah satu urgensi pokok bagi metode ini bila dibandingkan dengan tiga metode lainnya (Baidan, n.d, hal. 63).

Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi 'Ijtima'i

Sebagaimana pembahasan sebelumnya, bahwa tafsir *tahlili* memiliki dua bentuk, yakni *ma'thur* dan *ra'yi* atau juga disebut *ijtihadi*. Tulisan ini menfokuskan kajian pada bentuk kedua, yakni *tahlili* bentuk *ijtihadi*.

Tafsir *bi al-ra'yi* atau *ijtihadi* adalah penafsiran al-Qur'an dengan melakukan *ijtihadi*. *Ijtihad* dalam konteks ini tentunya dilakukan setelah mufasir memiliki kemampuan dan pengetahuan yang mumpuni tentang kalam 'Arab dan segala hal yang bertalian. Hal yang bertalian tersebut antara lain meliputi penguasaan tentang bentuk-bentuk kosakata dan *dilalah*-nya. Mufasir juga harus mengetahui syair-syair 'Arab, karena hal itu bisa menjadi alat bantu dalam memahami ayat al-Qur'an (al-Dhahabi, 2004, hal. 183).

Sedangkan kata corak dalam kamus bahasa Indonesia mempunyai beberapa makna. Di antaranya corak berarti bunga atau gambar pada kain (tenunan, anyaman), juga bermakna berjenis jenis warna pada warna dasar, juga berarti sifat (faham, macam,

bentuk) tertentu (Tim Penyusun KBBI, 2005, hal. 220). Kata corak dalam literatur sejarah tafsir, biasanya digunakan sebagai terjemahan dari kata bahasa arab *al-laun* yang berarti warna. Istilah ini pula di gunakan al-Dhahabī dalam kitabnya *al-Tafsīr wa-al-Mufasssīrūn*.

Menurut Anshori (2010, hal. 88), corak tafsir diartikan sebagai kecenderungan atau spesifikasi seorang mufasir. Hal ini dilatarbelakangi oleh pendidikan, lingkungan dan akidahnya. Oleh sebab itu, bila mufasir adalah seorang ahli bahasa, maka dia menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan pendekatan analisa kebahasaan, atau biasa dikenal dengan corak *lughāwī*. Bila mufasir adalah seorang pakar dalam bidang ilmu pengetahuan, maka kecenderungan penafsirannya adalah lebih menggunakan pendekatan ilmiah atau biasa dikenal dengan istilah corak *'ilmī*, dan begitu seterusnya. Akan tetapi, kesimpulan di atas bukan berarti menelurkan pemahaman bahwa mufasir hanya memiliki satu keahlian dalam cabang ilmu saja, karena dalam menafsirkan al-Qur'an dibutuhkan *seabrek* perangkat dan persyaratan akademis maupun metodologis.

Sedangkan corak *adabī ijtīmāī* merupakan kolaborasi dari dua corak dalam tafsir. Sebenarnya corak *adabī* merupakan hal yang pertama kali harus dimiliki oleh mufasir, karena al-Qur'an berbahasa arab, sehingga pengetahuan tentang bahasa dan sastra arab mutlak dimiliki. Corak *adabī* adalah kajian yang bertumpu atau fokus pada kupasan terkait kosakata dan susunan ayat dengan bantuan seperangkat ilmu bahasa dan sastra. Perangkat ini meliputi *ṣarf*, *naḥw*, *lughah* dan *balāghah*. Perangkat tersebut dimanfaatkan untuk mengurai makna dan cakupannya, kecocokan satu kata dengan lainnya, dan keterkaitan antar satu kata dengan lainnya (Iyazi, 1994, hal. 42).

Corak *ijtīmāī* adalah tafsir yang menekankan kajian mendalam terhadap kondisi sosial dan kultural dalam masyarakat. Mufasir corak ini mengkaji tentang perkembangan dan keberagaman kondisi sosial masyarakat, dimulai dari kondisi ekonomi, intelektualitas, keimanan, dan politik dalam masyarakat. Setelah menemukan “penyakit” sosial dalam masyarakat, maka sang mufasir berusaha menggali hidayah atau petunjuk al-Qur'an guna membenahi kondisi sosial masyarakat tersebut. Dalam kaitannya dengan ini, mufasir dituntut mempunyai kapasitas dalam bidang ilmu sosiologi dan sejarah (Iyazi, 1994, hal. 42).

Dari dua corak yang telah disebutkan di atas, dalam perkembangan kajian metodologi tafsir banyak dijadikan satu atau digabung menjadi corak *adabī ijtima'ī*. Jadi, yang dimaksud dengan corak *adabī ijtima'ī* adalah corak penafsiran yang didasarkan pada kajian makna dan ayat al-Qur'an dari sudut pandang bahasa dan sastra, kemudian menfokuskan kajian pada kondisi sosial di dalam masyarakat. Kajian ini berupa menggali petunjuk al-Qur'an guna membenahi dan mengobati berbagai permasalahan dalam masyarakat.

Mufasir dalam corak *adabī ijtima'ī* banyak membahas dan mencari solusi pemecahan atas problematika dalam kehidupan masyarakat. Ia akan senantiasa menggali makna ayat al-Qur'an yang menurutnya bisa menjadi penyembuh dan pemberi solusi masalah atau fenomena sosial yang sedang terjadi dan berkembang di tengah-tengah masyarakat (Iyazi, 1994, hal. 42).

Menurut Rosihon Anwar (2009, hal. 201), ada perbedaan titik pijak antara tafsir corak *adabī ijtima'ī* dengan corak tafsir lainnya. Dalam tafsir-tafsir klasik kebanyakan berangkat dari teks al-Qur'an, kemudian hasil produk tafsirnya dihadapkan pada permasalahan yang berkembang. Akan tetapi dalam corak *adabī ijtima'ī*, usaha pertama adalah mengurai problematika yang sedang berkembang kemudian mencarinya solusinya dalam petunjuk al-Qur'an.

Dari pemaparan masing-masing definisi di atas, penulis membuat simpulan bahwa tafsir *tahlilī ijtihadī* corak *adabī ijtima'ī* adalah penafsiran al-Qur'an secara utuh dan menyeluruh dan menyentuh segala aspek yang termuat dalam ayat al-Qur'an berlandaskan pada dominasi kemampuan berfikir (ijtihad) mufasir yang lebih menonjolkan nilai sastra dan mengangkat isu atau tema sosial kemasyarakatan.

Sejarah Kemunculan dan Perkembangan Corak Adabī Ijtima'ī

Corak *adabī ijtima'ī* tergolong corak tafsir era modern. Corak ini muncul pada saat petunjuk (*hidāyat*) al-Qur'an dirasa semakin jauh dari masyarakat dan kurang membunsi. Maka dari itu, kemunculan corak tafsir ini dianggap bisa membenahi dan mengobati problematika yang terjadi dalam masyarakat (al-Dhahabi, 2004, hal. 232).

Tanpa menafikan nilai-nilai sosial (*ijtima'ī*) terhadap kitab-kitab tafsir klasik, tidak bisa dipungkiri bahwa corak *adabī ijtima'ī* mulai nampak dan memberikan

efektivitas dan pengaruh terhadap masyarakat adalah perintisan sekolah tafsir (*madrasat al-tafsir*) oleh Muhammad Abduh (w:1905M).

Muhammad Abduh dengan sekolah tafsirnya ini mengajarkan dan menyampaikan tafsir al-Qur'an dengan metode dan corak yang bisa dikatakan baru. Apa yang ditempuhnya berbeda dengan apa yang dilakukan oleh mufasir klasik, bahkan ia banyak menyampaikan kritikan terhadap produk tafsir klasik. Menurutnya, produk tafsir fase-fase awal cenderung fanatik terhadap mazhab dan golongan mufasirnya. Banyak di antaranya juga terdapat riwayat *isrā'iliyyāt* tanpa terseleksi dengan baik serta banyak termuat riwayat-riwayat yang lemah dan *maudu'*. Tafsir klasik juga dinilai cenderung berkepanjangan dalam memasukkan kajian bahasa dan cabang-cabang ilmu pengetahuan, tidak mengambilmnya sekedar dan sesuai kebutuhan saja. Hal ini menjadikan hidayat al-Qur'an semakin jauh dari masyarakat dan tidak membumi (Abdul Mun'im al-Namr, 1985:130;Subhi Salih, 2011:424).

Jadi, kemunculan corak *adabī ijtima'ī* dalam bidang tafsir adalah dimulai pada akhir abad XIII M. yang dipelopori oleh Muhammad Abduh. *Manhaj* yang dirintis oleh Abduh ini kemudian dilanjutkan oleh muridnya yang bernama Muhammad Rashīd Riḍā (w:1935 M) dengan menuliskan kitab tafsir al-Manār. Pada masa berikutnya dilanjutkan oleh Muhammad Mustāfa al-Marāghī (w:1945 M) yang menulis kitab Tafsir al-Marāghī, tafsir ini banyak dipengaruhi oleh manhaj yang digunakan oleh Abduh dan Rashid Riḍā. Sedangkan menurut penuturan (Ali Iyazi, 1994:152), pada tahun 1952 muncul pula tafsir sosial yaitu kitab *Fi Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb (w:1965 M).

Kelebihan dan Kekurangan Corak Adabī Ijtima'ī

Sebagaimana dijelaskan pada sub sebelumnya, bahwa nilai lebih yang dimiliki corak *adabī ijtima'ī* adalah terletak pada penyederhanaan prinsip-prinsip ajaran al-Qur'an demi pembangunan kembali umat Islam. Namun, menurut al-Dhahabi (2004: 234) ada sisi kekurangan/negatif dalam corak tafsir ini, meskipun sifatnya sedikit. Kekurangan tersebut antara lain adalah kebebasan akal (*hurriyat al-'aql*) yang begitu longgar dalam memahami teks al-Qur'an. Hal ini terkadang menyebabkan adanya kesan memaksakan petunjuk al-Qur'an untuk menguatkan kesimpulan mufasirnya agar petunjuk al-Qur'an bisa sesuai dengan permasalahan, bahkan terkadang mengklaim

hadis-hadis riwayat Bukhari Muslim sebagai hadis lemah. Mufasir corak ini juga tidak berkenan mengambil hadis-hadis *aḥād* sebagai landasan terutama dalam masalah akidah, walaupun kualitasnya sah. Demikian ini sebagaimana dilakukan oleh Muhammad Abduh dan Rashid Riḍā.

Kitab-Kitab Tafsir Tahlilī Ijthādī Corak Adabī Ijtimāʿī

Sejak dirintis oleh Muhammad Abduh, corak tafsir *adabī ijtimāʿī* mulai banyak bermunculan. Karya Abduh sendiri yang terkenal adalah tafsir juz ‘amma, tafsir ini selesai disusun oleh Abduh pada tahun 1321 H. Dalam tafsir ini Abduh berusaha menjelaskan teks-teks al-Qur'an dengan padat penjelasan serta ringkas dalam sisi redaksional, tidak banyak menampilkan perbedaan pendapat baik dalam *ahkām* maupun tata bahasa.

Salah satu kitab tafsir tahlili corak *adabī ijtimāʿī* adalah tafsir al-Manār, Kitab ini disusun oleh Muhammad Rashid Riḍā yang berguru langsung kepada Muhammad Abduh. Kitab ini disusun pada tahun 1318 H, yang pada mulanya adalah hasil tulisan Muhammad Abduh dalam majalah al-Manār, kemudian oleh Rashid Riḍā ditulis ulang, dilengkapi dan di-*tashih*-kan kepada Muhammad Abduh dan kemudian dibukukan (Ali Iyazi, 1994:666-667).

Pemikiran Rashid Riḍā dalam al-Manār bisa dilihat saat menafsirkan 275 surat al-Baqarah tentang dosa besar yang menyebabkan pelakunya kekal di neraka sebagai berikut:

وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ [البقرة: 275]

“Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.”

oleh Rashid Riḍā ditafsirkan: (Rashid Riḍā, 1990:82) .

هُم فِيهَا خَالِدُونَ] أَيَّ وَمَنْ عَادَ إِلَى مَا كَانَ يَأْكُلُ مِنَ الرِّبَا الْمُحَرَّمِ بَعْدَ تَحْرِيمِهِ فَأُولَئِكَ الْبُعْدَاءُ عَنِ
الْإِتْعَاطِ بِمَوْعِظَةِ رَبِّهِمْ الَّذِي لَا يَنْهَاهُمْ إِلَّا عَمَّا يَضُرُّهُمْ فِي أَفْرَادِهِمْ أَوْ جَمْعِهِمْ هُمْ أَهْلُ النَّارِ
الَّذِينَ يُلَازِمُونَهَا كَمَا يُلَازِمُ الصَّاحِبُ صَاحِبَهُ فَيَكُونُونَ خَالِدِينَ فِيهَا

Penafsiran di atas menjelaskan bahwa seorang yang tetap memakan hasil riba setelah mengetahui hukum haram yang telah ditetapkan, maka ia akan kekal di neraka. Karena Allah melarang riba agar mereka terhindar dari hal yang merugikan kehidupan mereka secara personal maupun dalam kehidupan kemasyarakatan.

وَقَدْ أَوَّلَ الْخُلُودَ الْمُفْسِّرُونَ لِتَتَّفِقَ الْآيَةُ مَعَ الْمُقَرَّرِ فِي الْعَقَائِدِ وَالْفِقْهِ مَنْ كَوَّنَ الْمَعَاصِي لَا تُوجِبُ الْخُلُودَ فِي النَّارِ (Rashid Riḍa, 1990:83).

Pada penjelasan berikutnya, Rashid Riḍa mengatakan bahwa kata “*al-khulūd*” pada ayat tersebut oleh mufasir klasik dita’wilkan agar sesuai dengan ketetapan yang telah disepakati dalam masalah akidah dan fiqih tentang keberadaan pelaku maksiat atau dosa besar tidak menjadikan pelakunya kekal di neraka.

Kitab tafsir *tahlilī* corak *adabī ijtima’ī* berikutnya adalah Tafsīr al-Marāghī. Kitab ini ditulis oleh Muhammad Muṣṭafa al-Marāghī, salah satu *jebolan* terbaik madrasah tafsir yang dirintis oleh Muhammad Abduh. Oleh karena itu, hampir seluruh produk tafsir dalam tafsir al-Marāghī merupakan ciri khas pemikiran dari Muhammad Abduh dan Rashid Riḍa (al-Dhahabi, 2004:264).

Pemikiran al-Marāghī memang banyak dipengaruhi oleh dua gurunya tersebut, ia menjadi seorang sarjana yang sangat bersemangat dalam memperjuangkan dan membumikan ajaran al-Qur’an melalui metode yang telah ditempuh oleh dua gurunya. Menurut Ali Iyazi (1994:357), kitab ini berhasil diselesaikan pada tahun 1362-1365 H.

Penafsirannya yang banyak membahas tema sosial bisa dilihat saat ia menafsirkan Surat al-Nisa’[4] ayat 174:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا (174)

أي قد جاءكم من قبل ربكم برهان جليّ يبين لكم حقيقة الإيمان به وبجميع ما أنتم في حاجة إليه من أمر دينكم مؤيد بالدلائل والبيّنات ، ألا وهو النبي الأمي الذي هو برهان على حقيّة ما جاء به بسيرته العملية ، ودعوته التشريعية ، فإن أمّيّا لم يتعلم في مدرسة ولم يعن في طفولته

بما كان يسمى عند قومه علما كالشعر والنسب وأيام العرب بل ترك ولدان المشركين وشأنهم ولم يحضر سمار قومه ولا معاهد لهوهم ، ولم يحظ من التربية المنزلية والتأديب الاجتماعي في أول نشأته ما يؤهله للمنصب الذي تصدى له في كهولته ، وهو تربية الأمم تربية دينية اجتماعية سياسية حربية ، وهو مع هذا قد قام به على أتم وجه وأكمل طريق - لهو برهان على عناية الله به ، وتأييده إياه بوحيه وهديه.

“Telah datang pada kalian dari sisi Tuhan kalian sebuah bukti nyata yang menjelaskan hakikat Iman kepada Tuhan, dan segala hal yang berkaitan dengan Agama yang kalian butuhkan, yang diperkuat dengan dalil-dalil yang jelas. Ketahuilah, ia adalah seorang Nabi yang Ummi, yang menjadi bukti jelas bagi Agama dengan kepribadian dan usahanya serta dakwahnya kepada syariat. Ia adalah seorang yang Ummi, tidak pernah belajar di sekolah, dan semasa kecilnya tidak pernah mengenal apa yang oleh masyarakatnya disebut sebagai ilmu pengetahuan, seperti syair, nasab, dan lain-lain. Ia juga tak ikut bermain bersama anak-anak kaum musyrikin di tempat-tempat bermain mereka. Ia juga tidak mengenyam pendidikan keseharian maupun pendidikan sosial kemasyarakatan di masa remajanya, satu hal yang mestinya bisa membuatnya layak untuk menduduki posisi besar (yakni Kenabian) saat ia dewasa. Seharusnya ia mempunyai latar belakang pendidikan kemasyarakatan, baik bidang keagamaan maupun social, juga perpolitikan dan peperangan. Namun, faktanya ia mampu melaksanakan tugasnya dengan baik dan sempurna melalui cara-cara yang baik pula. Ini merupakan bukti (burhan) atas pertolongan Allah padanya, dukungan dan petunjuk dari-Nya berupa wahyu al-Qur’an.” (al-Maragi, 1946:36)

Dari uraian panjang yang disampaikan oleh al-Maragi di atas, tampak bahwa ia selalu berusaha menampilkan sisi-sisi petunjuk al-Qur’an yang berkenaan dengan social-kemasyarakatan. Dalam hal ini ia menjelaskan bahwa Nabi Muhammad adalah sosok yang sukses dalam kepemimpinan agama, sosial dan politik, meskipun ia tak memiliki latar belakang pendidikan dan keilmuan di bidang kepemimpinan dan perpolitikan semasa ia muda. Dan ini adalah bukti nyata akan ketetapan dan ke-Maha Kuasaan Allah atas segala sesuatu.

Masih menurut Ali Iyazi (1994:512), kitab lain yang banyak mengulas aspek social-kemasyarakatan adalah *Fi Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb (w:1965 M), ditulis pada tahun 1952 M. Sebagaimana dua kitab tafsir yang telah disebutkan sebelumnya, tafsir ini memiliki semangat untuk menghindarkan pembaca dari pembahasan berkepanjangan terkait kajian kebahasaan, kalām, maupun fiqh. Setelah membahas mengenai kajian teks dan nash al-Qur'an dengan proporsional, Sayyid Qutb menekankan kajian tafsirnya pada masalah pergerakan (*al-harakah*), kemanusiaan, dan sosial kemasyarakatan (Ali Iyazi, 1994:515).

Sebagaimana terlihat saat menafsirkan ayat 189 surat al-Baqarah yang berbunyi:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ [البقرة : 189]

“Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah: "Bulan sabit itu adalah tanda-tanda waktu bagi manusia dan (bagi ibadat) haji”

Setelah menjelaskan makna dan kandungan ayat, Sayyid Qutb berkomentar sebagai berikut: (Sayyid Qutb, t.th:181-182)

"وإني لأعجب لسداجة المتحمسين لهذا القرآن ، الذين يحاولون أن يضيفوا إليه ما ليس منه ، وأن يحملوا عليه ما لم يقصد إليه وأن يستخرجوا منه جزئيات في علوم الطب والكيمياء والفلك وما إليها .. كأنما ليعظموه بهذا ويكبروه! إن القرآن كتاب كامل في موضوعه ، وموضوعه أضحى من تلك العلوم كلها .. لأنه هو الإنسان ذاته الذي يكشف هذه المعلومات وينتفع بها .. والبحث والتجريب والتطبيق من خواص العقل في الإنسان. والقرآن يعالج بناء هذا الإنسان نفسه. بناء شخصيته وضميره وعقله وتفكيره. كما يعالج بناء المجتمع الإنساني الذي يسمح لهذا الإنسان بأن يحسن استخدام هذه الطاقات المذخورة فيه

Pada pernyataan di atas, Sayyid Qutb memberikan kritikan kepada mufasir yang banyak berusaha memberikan penafsiran yang tidak sesuai dengan al-Qur'an. Ayat di atas banyak ditarik pada ilmu kedokteran, kimia dan astronomi sebagaimana dilakukan

oleh mufasir *'ilmī*. Pada komentarnya di atas, Sayyid Qutb juga menjelaskan tentang kemampuan al-Qur'an dalam membangun dan mengatur tatanan kehidupan sosial masyarakat sebagaimana al-Qur'an juga telah mengatur kehidupan setiap personal dari masyarakat tersebut.

Tafsir Tahlili Ijtihadi Corak Adabi Ijtima'i di Indonesia

Menurut Quraish Shihab (2003: xxxiv-xxxv) usaha penulisan tafsir di Indonesia sebenarnya secara historis telah berlangsung cukup lama. Tafsir yang diyakini pertama kali ditulis secara utuh dan didapatkan naskahnya secara lengkap adalah karya Abdurrauf Singkel, yang ditulis pada abad ke-17 M. berjudul *Tarjuman al-Mustafid*. Pada rentang waktu antara abad ke-XVII sampai sekarang, terdapat sejumlah kitab tafsir yang telah dikaryakan oleh pakar al-Quran di negeri ini, diantaranya adalah:

1. *Mârah Labid*, karya Syeikh Nawâwî al-Bantânî
2. *Tafsir Qur'an Karim* karya Prof. Dr. Mahmud Yunus
3. *Tafsir Qur'an* karya H. Zainuddin Hamidi dan Fachruddin HS
4. *Tafsir An-Nur* dan *Tafsir Al-Bayan* karya Prof. Dr. TM. Hasbi As-Siddiqie
5. *Tafsir Sinar* karya A. Malik Ahmad
6. *Tafsir Furqan* karya A. Hassan
7. *Tafsir Al-Azhar* karya Prof. Dr. Hamka

Untuk yang terakhir disebutkan, yakni Tafsir al-Azhar karya Hamka, dilihat dari aspek metode penafsirannya, merupakan salah satu tafsir yang menggunakan metode *tahlili*. Jika mencermati penafsiran Hamka dalam tafsirnya itu, yang mengikuti urutan ayat-ayat dalam al-Quran sesuai mushaf dan menjelaskannya secara analisis, maka jelas ia menggunakan metode *tahlili*. Hal ini dikarenakan bahwa metode *tahlili* yang dalam istilah Baqir al-Shadr, metode *tajzi'i* – sebagaimana dikutip Shihab, (1992:86) – adalah satu metode yang mana mufasirnya berupaya untuk menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai aspek dengan memperhatikan urutan ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana yang termaktub dalam *mushaf*.

Salah satu hal yang dapat dijadikan landasan di atas adalah saat membaca pada penafsirannya terhadap Q.S Al-Târiq [86]:11 sebagai berikut:

والسما ذات الرجع

"Demi langit yang menurunkan hujan"

Langit yang dimaksud disini tentulah yang di atas kita. Sedangkan di dalam mulut kita yang sebelah atas kita namai langit-langit, dan tabir sutera warna-warniyang dipasang di sebelah atas singgasana raja atau di atas pelaminan tempat mempelai dua sejoli bersanding dinamai langit-langit pula sebagai alamat bahwa kata-kata langit itu pun dipakai untuk yang diatas. Kadang-kadang diperlambangkan sebagai ketinggian dan kemuliaan dan kemuliaan Tuhan, lalu kita tadahkan tangan ke langit ketika berdoa. Maka dari langit itulah turunnya hujan. Langitlah yang menyimpan air dan menyediakannya lalu menurunkannya menurut jangka waktu. Kalau dia tidak turun kekeringanlah manusia di bumi ini dan matilah kita. Mengapa *raj'i* artinya di sini jadi hujan ? sebab hujan itu memang air dari bumi juga, mulanya menguap naik kelangit, jadi awan berkumpul dan turun kembali ke bumi, setelah menguap lagi naik kembali ke langit dan turun kembali ke bumi. Demikian terus-menerus. Naik kembali, turun kembali (Hamka, 2005,XXX:117).

Nasruddin Baidan (2003:106) berkomentar mengenai penafsiran Hamka sebagaimana tersebut di atas, bahwa Hamka menggunakan metode analitis, sehingga peluang untuk memaparkan tafsir yang rinci dan panjang lebar menjadi lebih besar. Hal itu bisa dilihat tatkala menjelaskan kata "langit", ia menganalogikannya dengan langit-langit yang terdapat dalam rongga mulut dan langit-langit yang terdapat pada pelaminan, dan bahkan dengan langi-langit yang terdapat pada istana raja. Setelah itu ia menjelaskan bahwa kata "langit" terkadang juga disimbolkan sebagai suatu ketinggian dan kemuliaan Tuhan, di mana manusia saat berdoa ia mengadahkan tangannya ke arah atas, yakni langit. Dalam kesempatan yang sama, ia juga menjelaskan mengapa kata *raj'i* pada ayat tersebut bermakna "hujan". Dengan demikian, terlihat jelas bahwa *Tafsir al-Azhar* menggunakan metode *tahlili*.

Baidan (2003:106) juga mengklaim bahwa Tafsir Al-Azhar merupakan tafsir yang sumber penafsirannya lebih didominasi pemikiran akal (*ra'yu*). Hal ini tampak misalnya ketika ia menafsirkan Q.S Al-Baqarah [2]:158:

إن الصفا و المروة من شعائر الله

“*Sesungguhnya Shafa dan Marwah itu adalah dari pada syiar-syiar Allah jua.*”

Menurut Syaikh Muhammad Abduh ayat ini masih urutan dari masalah peralihan kiblat, meskipun pada tafsir-tafsir yang lain seakanakan telah terpisah. Menyebutkan dari hal Sa'i di antara Shafa dan Marwah setelah memperingatkan menyuruh sabar dan salat, guna menerima segala penyempurnaan nikmat Tuhan kelak, dan supaya tahan menderita segala macam percobaan, maka dengan ayat ini dibayangkanlah pengharapan, bahwa akan datang masanya mereka akan berkeliling di antara bukit Shafa dan Marwah. Betapapun besarnya kesulitan yang tengah dihadapi, namun pengharapan mesti selalu dibayangkan (Hamka, 2005, II:35).

Selanjutnya ia menjelaskan:

Bahasa kita Indonesia telah kita per kaya juga dengan memakai kalimat syi'ar. Kita telah selalu menyebut syiar Islam. Syiar artinya tanda. Kata jamaknya adalah sya' air . Sya'airallah artinya tanda-tanda peribadatan kepada Allah. Ketika mengerjakan haji banyaklah terdapat syiar itu. Unta-unta dan lembu yang akan dikurbankan waktu habis haji dilukai tengkuknya, sebagai tanda. Melukai itupun dinamakan syiar. Shalat di makam Ibrahim adalah termasuk syiar ibadat. Tawaf keliling Ka'bah', wuquf di Arafah dan di ayat ini disebut berjalan atau Sa'i di antara Shafa dan Marwah itupun satu di antara syiar-syiar (Sya'air) itu pula, dan melempar jamrah di Mina.

Syiar-syiar demikianlah adalah termasuk ta'abbudi, sebagai imbalanced dari ta'aqquli. Ta'abbudi artinya ialah ibadat yang tidak dapat dikorek-korek dengan akal mengapa dikerjakan demikian. Ta'aqquli ialah yang bisa diketahui dengan akal. Kita mengetahui apa hikmahnya mengerjakan shalat, itu namanya ta'aqquli. Tetapi kita tak dapat mengakali mengapa zuhur empat rakaat dan subuh dua rakaat. Itu namanya ta'abbudi (Hamka, 2005, II: 35-36).

Lebih lanjut ia mengemukakan:

Menurut Hadits Bukhari dan Muslim dari Ibn Abbas, syiar sa'i adalah kenangan terhadap Hajar (Isteri muda Ibrahim) seketika Ismail dikandungnya

telah lahir, sedang dia ditinggalkan di tempat itu oleh Ibrahim seorang diri, sebab Ibrahim melanjutkan perjalanannya ke Syam, maka habislah air persediaannya dan nyaris keringlah air susunya, sedang sumur untuk mengambil air tidak ada di tempat itu. Anaknya Ismail telah menangis-nangis kelaparan, hingga hampir parau suaranya. Maka dengan harap-harap cemas, setengah berlailah (Sa'i) Hajar itu di antara kedua bukit ini mencari air, sampai 7 kali pergi dan balik. Anaknya tinggal dalam kemahnya seorang diri di lembah bawah. Tiba-tiba kedengaran olehnya suara dan kelihatan burung terbang. Padahal tangis anaknya kedengaran pula meminta susu. Selesai pulang balik 7 kali itu diapun berlailah kembali ke tempat anaknya yang ditinggalkannya itu. Dilihatnya seorang Malaikat telah menggali-gali tanah di ujung kaki anaknya, maka keluarlah air. Dengan cemas dipeluklah air itu seraya berkata: Zam! Zam! Yang artinya, berkumpullah, berkumpullah (Hamka, 2005, II:36-37; al- Bukhârî, 1993, II: 206, Hadis ke 1643)

Dari pemaparan di atas, bisa disimpulkan bahwa tafsir Al-Azhar karya Hamka ini merupakan karya tafsir dengan metode *tahlili* yang sumber penafsirannya didominasi oleh pemikiran akal (*ra'yu*), yakni *tahlili ijtihadi* sebagaimana tema pembahasan dalam tulisan ini.

Jika mengamati penafsiran-penafsiran yang disampaikan oleh Hamka dalam Tafsir *al-Azhar*-nya, di mana ia senantiasa merespon kondisi sosial masyarakat dan mencoba mengatasi problem yang timbul di dalamnya, maka ditinjau dari segi corak penafsiran, ia memakai corak *adabi ijtima'i* (sosial kemasyarakatan). Sebab corak *adabi ijtima'i* sendiri - sebagaimana dikemukakan Shihab dalam (Yusuf, 2003:xxxiv) - adalah corak tafsir yang menerangkan petunjuk-petunjuk ayat Al-Qur'an yang bertalian langsung dengan kehidupan sosial kemasyarakatan serta berupaya untuk menjawab dan menanggulangi masalah-masalah mereka dengan mengedepankan petunjuk-petunjuknya (*hadyu al-Qur'an*), sehingga misi *hudan linnas* (petunjuk bagi manusia) yang diamanatkan oleh al-Qur'an menjadi semakin membumi dan terrealisasi.

Hal yang demikian misalnya dapat dilihat pada penafsirannya terhadap Q.S Al-Baqarah [2]:159 berikut ini:

إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات و الهدى من بعد ما بينه لنا س في الكتاب أولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللعنون.

"Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah pernah Kami turunkan dari keterangan-keterangan dan petunjuk, setelah Kami terangkan diannya kepada manusia di dalam Kitab, mereka itu akan dilaknat oleh Allah dan mereka pun akan dilaknat oleh orang-orang yang melaknat. Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah pernah Kami turunkan, dari keterangan-keterangan dan petunjuk."

Keterangan-keterangan itu ialah tentang sifat-sifat rasul akhir zaman yang akan diutus Tuhan, yaitu Nabi Muhammad saw. Yang demikian jelas sifat-sifatnya itu diterangkan, sehingga mereka kenal sebagaimana mengenal anak mereka sendiri. Dengan menyebut keterangan-keterangan, jelaslah bahwa penjelasan ini bukan di satu tempat saja dan bukan satu kali saja, melainkan di berbagai kesempatan. Dan yang dimaksud dengan petunjuk atau *hudan* ialah intisari ajaran Nabi Musa, yang sama saja dengan intisari ajaran Muhammad saw. yaitu tidak mempersekutukan yang lain dengan Allah, tiada membuatnya patung dan berhala. *Setelah Kami terangkan diannya kepada manusia di dalam Kitab.* Artinya, segala keterangan dan petunjuk itu jelas tertulis di Kitab Taurat itu sendiri, dan sudah disampaikan kepada manusia, sehingga tidak dapat disembunyikan lagi. *Mereka itu akan dilaknat oleh Allah dan mereka pun akan dilaknat oleh orang-orang yang melaknat* (Ujung ayat 159). Orang yang menyembunyikan keterangan-keterangan itu adalah orang yang tidak jujur, orang-orang yang curang, yang telah melakukan *korupsi* atas kebenaran, karena mempertahankan golongan sendiri. Orang yang semacam ini pantaslah mendapat laknat Tuhan dan laknat manusia. Kecurangan terhadap ayat suci di dalam Kitab-kitab Tuhan, hanya semata-mata mempertahankan kedudukan, adalah satu kejahatan yang patut dilaknat (Hamka, 2005, II:40-41).

Hamka dalam penafsiran di atas terlihat menjelaskan kondisi sosial masyarakat Yahudi, yaitu umat Nabi Musa yang ingkar akan diutusnya Muhammad sebagai nabi akhir zaman. Keingkaran tersebut diperlihatkan dengan melakukan suatu kecurangan dan ketidakjujuran berupa menyembunyikan informasi tentang hal itu, yang sebenarnya telah disebutkan dalam kitab mereka sendiri secara jelas dan nyata. Oleh karena itu, mereka sangat layak dilaknat oleh Allah dan manusia. Selanjutnya, Hamka menjelaskan sebagai berikut:

Ayat yang tengah kita tafsirkan ini adalah celaan keras atas perbuatan curang terhadap kebenaran. Sebab itu janganlah kita hanya menjuruskan perhatian kepada sebab turunnya ayat, yaitu pendeta Yahudi dan Nasrani tetapi menjadi peringatan juga kepada kita umat Muslimin sendiri. Apabila orang-orang yang dianggap ahli tentang agama, tentang al-Qur'an dan Hadits telah pula menyembunyikan kebenaran, misalnya karena segan kepada orang yang berkuasa, atau takut pengaruh akan hilang terhadap pengikut-pengikut mereka, maka kutuk yang terkandung dalam ayat ini pun akan menimpa mereka. Terutama dari hal amar ma'ruf, nahi munkar, menganjur-anjurkan berbuat yang baik-baik dan mencegah daripada mungkar, menjadi kewajibanlah bagi orang-orang yang telah dianggap ahli dalam hal agama. Apatah lagi karena sabda Nabi :

العلماء ورثة الأنبياء (رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة و ابن حبان والبيهقي من حديث أبي الدرداء)

Ulama-ulama adalah penjawat waris Nabi-Nabi.

(Dirawikan oleh Abu Daud, Turmudzi, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, al-Baihaqi dari Hadits Abu Darda).

Lantaran itu dalam Islam ulama mempunyai dua kewajiban, yaitu menuntut ilmu agama untuk mengajarkannya pula kepada orang yang belum tahu, sehingga diwajibkan bagi yang belum tahu itu bertanya kepada yang tahu. Kewajiban yang kedua menyampaikan atau mentablighkan. Ulama dalam Islam bukanlah hendaknya sebagai sarjana yang duduk di atas istana gading, menjauhkan diri dari bawah dan melihat-lihat saja dari atas. Lantaran itu maju mundurnya agama di suatu negeri amat bergantung kepada aktif tidaknya ulama di tempat itu dalam menghadapi masyarakat. Kalau mereka telah menyembunyikan pula ilmu dan pengetahuan, keterangan-keterangan dan petunjuk, kutuk dan laknat Tuhanlah yang akan menimpa dirinya.

Dan manusia pun mengutuk pulalah, sehingga kadang-kadang jika terdapat banyak di satu negeri, maka bertanyalah orang. "Tidakkah ada ulama di sini?" (Hamka, 2005, II: 43-44).

Penafsiran Hamka terhadap ayat tersebut mengarah kepada pengecaman keras terhadap orang Yahudi dan Nasrani yang bersikap *hipokrit*, yaitu berpura-pura tidak tahu akan kerasulan Muhammad sehingga mereka menyembunyikan hal itu, padahal sebenarnya hal tersebut telah tercantum dalam kitab mereka sendiri, yang boleh jadi

hal itu mereka lakukan karena kekhawatiran akan hilangnya pengaruh mereka atau hal yang lain. Kemudian Hamka mengarahkan kondisi tersebut, kepada kaum muslimin, terlebih kepada orang yang ahli dalam bidang al-Qur'an dan hadis (ulama), agar mereka tidak melakukan hal yang sama, yaitu menyembunyikan kebenaran. Namun, hendaklah ia bangkit atau berada di tengah-tengah masyarakat untuk memberikan arahan-arahan, pengajaran atau petunjuk-petunjuk kepada kebenaran supaya mereka tidak mendapat laknat dari Allah swt. dan manusia. Dari uraiannya di atas, Hamka mengajak pembaca untuk tidak hanya berhenti pada sebab nuzul ayat, namun lebih melihat kepada sisi universalitas pesan moral dari ayat, tampaknya ia berusaha menerapkan konsep "*al-'ibrah bi umum al lafih la bi khusus al-sabab*". Dengan konsep ini seorang mufasir akan mampu mengontekstualisasikan ayat al-Qur'an agar petunjuknya bisa meluas melintasi zaman dan tempat turunnya ayat tersebut (*up to date*), atau dalam istilah lain "*ṣālih likulli zamān wa makān*".

Melihat penafsirannya ini, bisa tampak jelas akan kegelisahan yang dialami oleh Hamka pada masanya. Ia terlihat memberikan kritikan yang cukup tajam kepada para cendekia dan alim ulama yang kurang bisa memberikan bimbingan secara langsung kepada umat dan masyarakat sekitarnya. Ia menegaskan bahwa ulama harus mau berjuang sampai ke akar rumput dalam membimbing dan mencerdaskan umat. Jika tidak, maka mereka tak jauh beda dengan sikap dan perilaku para cendekia pada zaman nabi Musa, yang diancam akan dilaknat oleh Allah dan manusia. Dari aspek inilah nampak sebuah kritik sosial yang ingin dibangun dan disampaikan oleh Hamka melalui tafsir al-Qur'an. Hal ini menunjukkan secara gamblang bahwa *Tafsir al-Azhar* menggunakan corak *adabi ijtima'i*.

Dengan demikian, tidak berlebihan jika kemudian Shihab menegaskan bahwa *Tafsir al-Azhar* adalah salah satu tafsir yang memakai corak *adabi ijtima'i*. Meskipun tafsir ini banyak melakukan penafsiran mengenai aneka macam persoalan yang berhubungan dengan kandungan ayat yang di tafsirkan seperti : filsafat, teologi, hukum, tasawuf dan sebagainya, namun penafsiran itu tidak keluar dari corak utamanya, yakni berupaya mengatasi problem-problem masyarakat, dan memotivasi mereka untuk memperoleh kemajuan dan kebahagiaan dunia dan akhirat berdasarkan petunjuk-petunjuk al-Qur'an (Shihab dalam Yusuf, 2003: xxxiv; Baidan, 2003:105-106).

Simpulan

Tafsir *tahlīlī ijtihādī* corak *adabī ijtima'ī* adalah penafsiran al-Qur'an secara menyeluruh dan tuntas yang sumber penafsirannya didominasi akal (*ra'yu*) dengan fokus kajian pada aspek sastra dan bahasa serta mengedepankan kepada upaya mengurai nilai-nilai humanis dan sosial kemasyarakatan yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. Corak *adabī ijtima'ī* diharapkan mampu menampilkan sisi-sisi kemashlahatan dan petunjuk kepada umat, sekaligus menjawab pelbagai problematika sosial modern-kontemporer yang tengah dihadapi umat, sehingga konsep *hudan linnas* menjadi lebih terrealisasi dan dirasakan nyata oleh masyarakat. Tokoh mufasir corak ini adalah Muhammad Abduh, Rashid Rida (yang dianggap sebagai perintis awal) dengan Tafsir al-Manar, dan dari kalangan ulama Indonesia ada Buya Hamka dengan tafsir al-Azharnya,

Referensi

- al-Maragi, Ahmad Mustofa. (1946). Tafsir al-Maragi, Mesir: Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi.
- al-Namr, Abdul Mun'im. (1985). 'Ilm al-Tafsīr Kayfa Nasha'a wa Ṭatawwara, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrī.
- Anshori LAL. (2010). Tafsir bi al-Ra'yi, Menafsirkan al-Qur'an Dengan Ijtihad, Jakarta: Gaung Persada Press.
- Baidan, Nashruddin. (2003). Perkembangan Tafsir Al- Qur'an di Indonesia, Cet. I. Solo: Penerbit PT. Tiga Serangkai.
- Hamka. (2005). Tafsir Al-Azhar. Juz. I, II, VIII, XXVI, Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas.
- Ibrāhim, Sayyid Qutb. (t.th.). Fī Zilāl al-Qur'ān, Kairo: Dār al-Shurūq.
- 'Alī Azayi, Muhammad. (1994). al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum, Teheran: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī.
- Muhammad Husein al-Dhahabi. (2004). al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn, Maktabah Mus'ab bin Umar al-Islāmī.

- Nashruddin Baidan. (t.th.). Metodologi Penafsiran Al-Quran, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Riḍa, Muhammad Rashid. (1990). Tafsīr al-Manār, Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah.
- Rosihon Anwar . (2009). Pengantar Ulumul Qur'an, Bandung: CV Pustaka Setia.
- Salih, Subḥi. (2011). Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an, Terjemah Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Shihab, M. Quraish. (1412 H /1992 M). Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat Cet. I. Bandung: Penerbit Mizan.
- _____. "Kata Pengantar" dalam Yunan Yusuf. (1424 H / 2003 H). Corak Pemikiran Kalam Tafsir Al-Azhar: Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam. Cet. II. Jakarta: Penerbit Penamadani.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. (2005). Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka.