

REFORMULASI *TAFSĪR IJTIMĀ'Ī* DALAM MENJAWAB PROBLEMATIKA SOSIAL

Abdul Karim

STAIN Kudus Jawa Tengah Indonesia

karim.ican@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini membahas tentang *tafsir ijtima'i*. Tulisan ini penting karena sesungguhnya kehidupan dunia ini terus berlangsung, berbagai peristiwa dan persoalan kehidupan terus bergulir dari masa ke masa yang akan selalu menuntut penyelesaiannya. Pada hakikatnya ketika Nabi Muḥammad diutus maka segala bentuk persoalan akan selesai dengan otoritas kenabiannya, tapi sudah pasti solusi yang ditawarkan oleh beliau adalah merupakan jawaban dari respon sosial pada zamannya. Segala bentuk persoalan akan terjawab sesuai kondisi dan situasi yang ada pada saat itu. Artikel ini mencoba menyajikan suatu gagasan tafsir dengan pendekatan sosial, oleh karena itu setiap persoalan yang hadir mungkin bisa memiliki kesamaan esensi, tapi mungkin juga persoalan yang hadir dikemudian merupakan persoalan yang baru yang menuntut untuk segera direspon sesuai pemahaman keagamaan yang bersumber dari teks al-Qur'an. Hasilnya adalah bahwa perlu bagi seorang mufassir untuk menghadirkan interpretasi teks yang mampu menjawab problematika sosial yang terjadi saat ini dan saat yang akan datang. Mufassir harus mengetahui berbagai situasi dan kondisi yang mengitari dinamika persoalan sosial yang berkembang, sehingga seorang *mufassir* dapat menghadirkan jawaban yang tepat sesuai dengan kebutuhan zaman sebagaimana fungsi al-Qur'an yang senantiasa sesuai dengan *space and time* (*ṣālihun likulli zamān wa makān*).

Kata Kunci: *mufassir*, respon, sosial.

Abstract

This paper discusses the reformulation of social interpretation. This is important because The life of this world continues, events and issues of life kept rolling from time to time that will always demand its completion. In essence, when the Prophet Muhammad was sent then any form of problems to be completed by the authority of his prophethood, but it is definitely the solution offered by him is a response to the social response of his time. All forms of issues will be answered according to the conditions and circumstances that existed at that time. This article attempts to present an idea of interpretation with a social approach, therefore any issues that present might have the same essence, but it may also issue comes later is a problem that new demands for immediate response in accordance religious understanding derived from the text of the Qur'an. The result is that the need for an interpretation of the commentators to present a text that can address social problems that occur now and to come. Commentators should know the various circumstances surrounding the dynamics of social problems growing, so the commentators can deliver the right answer in accordance with the needs of the times as a function of the Koran are always in accordance with space and time (ṣāliḥun likulli zamān wa makān).

Keywords: *mufassir, social, response.*

A. Pendahuluan

Adalah suatu keniscayaan bahwa kehidupan manusia di dunia ini pasti terus mengalami perkembangan dan perubahan. Islam adalah agama yang harus bisa merespon terhadap segala bentuk dinamika zaman, hal ini tercermin dari ajaran agama Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis yang selalu selaras dengan situasi dan kondisi sepanjang hayat manusia (ṣāliḥun likulli zamān wa makān). Sudah menjadi kesepakatan bagi umat Islam di belahan dunia ini, bahwasannya al-Qur'an dan Sunnah merupakan bagian yang sangat

esensial dalam ajaran Islam itu sendiri. Untuk dapat memahaminya diperlukan penguasaan ilmu-ilmu keislaman yang di dalamnya terdapat unsur-unsur untuk mengembangkan konsep keberagamaan bahkan dapat juga untuk menyelesaikan berbagai problem sosial yang sedang dihadapi di tengah-tengah umat manusia.

Mengingat sifatnya sebagai unsur yang esensial, maka dalam Al-Qur'an dan Sunnah hanya ditemukan unsur-unsur dasar baik dalam bentuk konsep besar secara umum ataupun teori secara umum (*Grand Concept or Grand Theory*).¹ Al-Qur'an juga merupakan wahyu Tuhan yang telah diturunkan kepada Rosulnya Muḥammad saw. yang juga *selalu Up to date*, sehingga dalam hal ini dapat dipastikan bahwa al-Qur'an dapat merespon semua aspek kehidupan manusia. Secara tekstual tak ada yang berbeda dalam al-Qur'an yang turun pada zaman dahulu sampai sekarang akan tetapi secara kontekstual terdapat berbagai pemaknaan dalam teks tersebut. Hal ini disebabkan karena respon manusia (penafsir) dalam memahami al-Qur'an mempunyai berbagai macam sudut pandang yang berbeda sehingga menimbulkan berbagai macam corak penafsiran yang berbeda pula.

Sebagaimana ilmu-ilmu lainnya, ilmu tafsir juga mengalami perkembangan dan kemajuan, terutama dalam hal metodenya. Sebagai konsekuensinya dapat dilihat adanya perbedaan penafsiran, perbedaan susunan redaksi dan beragam aliran.²

B. Pembahasan

Ibnu Manẓūr, dalam kitabnya *Lisān al-Arab*, menjelaskan bahwa kata القَسْرَ berarti البَيَان (keterangan). Kata ini juga berarti كَشَفُ المَغْضُفِ (membuka yang tertutup). Kata التَّفْسِيرُ berarti كَشَفُ المُرَادِ عَنِ اللَّفْظِ المَشْكِلِ (membuka/ menyingkap maksud kata-kata yang sulit). Kata القَسْرَ juga berarti نَظَرَ الطَّيِّبُ إِلَى المَاءِ (penglihatan/ penelitian seorang dokter terhadap air). Makna yang sama juga digunakan untuk kata التَّفْسِيرَةَ.³ Ada pendapat yang mengatakan bahwa التَّفْسِيرَةَ berarti:

¹ Stain Kudus, *Landasan Landasan Epistemologis dan Metodologis* (Kudus: STAIN Kudus Press, 2003), hlm. 112.

² Rahmad Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir* (Pustaka Setia : Bandung, 2006), hlm. 277.

³ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1990), juz ke-5, hlm. 5.

الْبَوْلُ الَّذِي يَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَى الْمَرِيضِ وَ يَنْظُرُ فِيهِ الْأَطِبَاءُ يَسْتَدِلُّونَ بِلَوْنِهِ عَلَى
عِلَّةِ الْعَلِيلِ⁴

Buang air orang sakit yang digunakan oleh para dokter untuk mendiagnosa penyakit seseorang)

1. Menurut Ibnu Faris, kata فَسَّرَ (*fasr*) menunjukkan makna memberi keterangan dan penjelasan terhadap sesuatu. Contohnya dalam pemakaian kalimat, فَسَّرْتُ الشَّيْءَ وَ فَسَّرْتُهُ (aku menjelaskan sesuatu). Kata فَسَّرَ dan التَّفْسِيرَةَ berarti نَظَرَ الطَّبِيبُ إِلَى الْمَاءِ وَ حَكَّمَهُ فِيهِ (analisa/ diagnosa seorang dokter terhadap air, kemudian dokter tersebut memberi penilaian terhadap air tersebut).⁵
2. Menurut ar-Ragīb al-Aṣḫānī, kata فَسَّرَ berarti إِظْهَارُ الْمَعْقُولِ (menampakkan secara nyata apa yang ada dalam pikiran) dan kata التَّفْسِيرِ ada juga yang khusus digunakan untuk mengungkapkan kata-kata yang asing dan terkadang khusus digunakan untuk pemalingan makna (*tāwīl*).⁶

Beberapa definisi etimologis tersebut terlihat pemakaian kata *at-tafsir* dipakai dalam dua bentuk yaitu mengungkap/ membuka secara empiris dan mengungkap/ membuka secara rasional. Hanya saja, penggunaannya dalam bentuk yang kedua lebih banyak dari pada penggunaan pada makna pertama.⁷

Sedangkan *Tafsir ijtima'i* adalah pemahaman terhadap teks Al-Qur'an yang terbuka untuk ditarik dalam ruang lingkup problematika sosial, baik dari aspek hukum maupun aspek-aspek yang langsung bersentuhan dengan permasalahan sosial kemasyarakatan yang terjadi pada masa kini dan yang akan datang. *Tafsir ijtima'i* itu berangkat dari pemahan yang di dalam ilmu tafsir itu secara umum ada dua

⁴ *Ibid.*, hlm. 5.

⁵ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyya (selanjutnya ditulis Ibn Fāris), *Mūjam al-Maqāyis fī al-Lughah* (naskah di-tahqīq oleh Syihāb al-Dīn Abū Amru) (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), cet. Ke-1, hlm. 837.

⁶ Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad (yang lebih populer dengan nama al-Ragīb al-Aṣḫānī dan selanjutnya ditulis al-Aṣḫānī), *Al-Mufradāt fī Ghārib al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah), t.th, hlm. 380.

⁷ Az-Zāhābi, *at-Tafsir wa al-Mufasssīrūn*, Cet. ke-2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 1976), Jilid. 2., hlm. 13.

model pendekatan dalam memahami persoalan. Berkenaan dengan kedua pendekatan ini, M. Quraish Shihab mengutip sebuah hadis. Dalam peperangan al-Aḥzāb, Nabi bersabda: “Jangan ada yang shalat Ashar kecuali di perkampungan Banī Quraizah.” Mendengar sabda Nabi ini, pola pikir para sahabat terpetakan menjadi dua: Pertama: Golongan sahabat yang memahami sabda tersebut secara tekstual, yang karenanya tidak melaksanakan shalat Ashar walaupun waktunya telah berlalu; golongan ini berkesimpulan tidak akan shalat Ashar kecuali di perkampungan Bani Quraidzah; Kedua: Golongan sahabat yang memahami sabda dimaksud secara kontekstual, sehingga mereka melaksanakan shalat Ashar sebelum tiba di perkampungan Bani Quraidzah, (dengan tetap menjaga kedisiplinan). Dalam kasus ini, Nabi tidak mempermasalahkan kedua kelompok sahabat yang menggunakan pendekatan berbeda dalam memahami teks sabda tersebut.⁸

Pertama, Pemahaman tekstualis adalah pemahaman secara harfiah, kata tekstual adalah berarti bersifat teks. Artinya bahwa, segala sesuatu yang bersifat teks, maka kepadanya layak untuk disebut tekstual. Dalam perkembangannya kemudian, dan terutama lagi akhir-akhir ini, istilah tekstual ini lebih akrab dan sering digunakan dalam pembahasan seputar penafsiran. Akar-akar historis tekstual(isme) dan literalisme, sepenuhnya bisa dilacak dari sejarah peradaban manusia di masa lalu, yang mana pengaruhnya terus berkembang hingga saat ini.⁹

Sebagaimana yang disampaikan oleh Nasr Hamid Abu Zaid bahwa, dalam sejarah peradaban dunia ini ada tiga peradaban adiluhung. Salah satu peradaban dimaksud ini adalah, peradaban teks, yaitu peradaban yang tumbuh subur di dataran Arab. Peradaban ini menjadikan teks sebagai sentral utama, dan agama-agama yang turun di kawasan ini juga mempunyai perhatian khusus terhadap teks.¹⁰ Menurut KH Masdar Farid Mas'udi, Tafsir tekstualis adalah

⁸ M. Quraish Shihab, *Sejarah & Ulūm al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), hlm. 125

⁹ Very Verdiansyah, Very verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, (Jakarta, P3M, 2004), hlm. xxi

¹⁰ Sedangkan dua peradaban adiluhung lainnya adalah, Peradaban Akal (peradaban Yunani). Peradaban ini mempunyai peranan besar bagi pencerahan dunia dan lahirnya pemikiran filosofis; dan Peradaban Pasca-Kematian (peradaban Mesir-

model penafsiran yang menjadikan teks segala-galanya. Apa yang disampaikan teks adalah titah Tuhan yang harus dilaksanakan. Efek kemudiannya bagi kalangan tekstualis ini, ada keyakinan teologis bahwa kehendak dan kekuasaan Tuhan sudah disampaikan secara komprehensif dalam teks. Konsekuensinya, pemahaman keagamaan dan keduniaan harus merujuk sepenuhnya pada teks.¹¹

Sebagai umat Islam tentu kita telah mengerti dan mengenal wahyu yang diturunkan kepada Nabi terakhir Muḥammad saw., yaitu al-Qurʾān. Namun kita perlu mengenal lebih lanjut lagi akan hakekatnya. Apakah al-Qurʾān itu hanya sekedar teks bacaan, ataukah merupakan pedoman bagi orang yang beriman yang senantiasa hidup memberikan berbagai petunjuknya dalam menyelesaikan problematika masyarakat. Al-Quran mempunyai kekuatan untuk melakukan perubahan positif menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Selain itu Al-Quran juga sebagai petunjuk jalan yang diridhai Allah. Namun pembacaan terhadapnya harus diimbangi dengan kemampuan intelektual dan daya kritis yang memadai. Hal itu sangat penting, dikarenakan Al-Quran harus tetap terjaga kemurniaannya sebagai spirit pembebasan, agar senantiasa memancarkan sinar terang bagi kehidupan sosial umat manusia.

Berbagai pendekatan telah dilakukan para ahli tafsir baik klasik maupun kontemporer dalam pembacaan atas Al-Quran. Indikasinya pluralitas tafsir serta beragamnya corak tafsir kerap memadati perpustakaan di setiap perguruan tinggi Islam. Seiring proses perjalanan pemikiran dan tafsir Al-Quran, beriringan pula perubahan paradigma berfikir atas tafsir. Implikasinya, metodologi tafsir Al-Quran pun semakin beragam. Kondisi yang dihadapi masyarakat saat ini berbeda dengan kondisi pada zaman klasik. Dialog budaya lokal dan budaya global memberikan nuansa baru dan tantangan baru bagi lahirnya metodologi yang sesuai dengan karakteristik zaman.

Kuno). Peradaban ini telah membawa Mesir dalam puncak kejayaannya dengan membangun Piramida sebagai symbol ketinggian pasca-kematian. Lebih lanjut Lihat Nasr Ḥamīd Abū Zaid, *Tekstualitas al-Quran Kritik Terhadap Ulum al-Quran*, ter. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 2

¹¹ Masdar F. Mas'udi, *Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris*, dalam: Very Verdiansyah, *Islam emansipatoris....*, hlm. Xxii.

Rekonstruksi metodologi tafsir menjadi sebuah keniscayaan dalam menghidupkan entitas agama sebagai “*jalan transformasi*” sosial.¹²

Dalam karya monumentalnya, *Tafsir al-Manār*, Muḥammad Abduh pernah berwasiat, “Pada hari akhir nanti, Allah tidak akan menanyai kita mengenai pendapat-pendapat para mufassir dan tentang bagaimana mereka memahami al-Qurʾān. Tetapi Ia akan menanyakan kepada kita tentang kitab-Nya yang Ia wahyukan untuk membimbing dan mengatur kita.”¹³

Dalam pemikiran Abduh yang lebih dalam lagi, sesungguhnya Abduh menginginkan agar tafsir bisa mengembalikan fungsi al-Qurʾān sebagai kitab petunjuk (*hudan li an-nās*). Artinya, dalam memaknai al-Qurʾān, tafsir harus memposisikan al-Qurʾān sebagai kitab yang *hidup*. Kitab yang selalu memberikan petunjuk kepada pembacanya dalam menyelesaikan problem hidup keseharian. Tidak memposisikan al-Qurʾān sebagai kitab yang *mati*. Sehingga al-Qurʾān dikesankan diam seribu bahasa, ketika pembacanya ditimpa berbagai permasalahan hidup. Dalam bahasa Nurcholish Madjid, harus ada dimensi atau unsur kemanusiaan dalam usaha memahami ajaran agama, dalam hal ini memahami al-Qurʾān.¹⁴

¹² Very Verdiansyah, *Islam emansipatoris...*, hlm. 150.

¹³ Muḥammad Rasyīd Riḍa, *Tafsir al-Qurʾān al-Ḥakīm al-Muṣṭahir bi Tafsir al-Manār* (Kairo 1954-1961), Jilid 1, hlm. 26, seperti dikutip oleh J. J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qurʾān Modern*, terj. Hairussalim, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 28.

¹⁴ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qurʾān Periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), hlm. 93. Lihat juga Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 329. Dalam bahasa yang lebih menarik, Dr. Abdul Majid Abdussalam al-Muhtasib mengatakan, “Meng-hermeneutikasi-kan dan mengeluarkannya (al-Qurʾān) dari tekstualitasnya agar selaras dengan fenomena-fenomena.” Al-Muhtasib menginginkan al-Qurʾān bisa keluar dari konteksnya dan berusaha memberi tanggapan terhadap fenomena yang ada di sekitarnya. Sehingga al-Qurʾān tidak diam begitu saja ketika melihat fenomena di sekelilingnya. Tetapi al-Qurʾān responsif dan tanggap dalam memecahkan problem sosial-kemasyarakatan. Belakangan ini, usaha-usaha tersebut sudah banyak dilakukan para ilmuwan muslim kontemporer, seperti Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Farid Esack, atau Fatima Mernissi. Walaupun usaha-usaha mereka masih banyak dinafikan oleh para ulama tradisional yang masih mengedepankan dimensi tekstualitas al-Qurʾān. Lihat Abdul

Untuk menjelaskan persoalan tersebut, maka perlu kita kembali melihat atau membuka beberapa kitab tafsir yang lahir dari Para ulama' tafsir di bumi Nusantara ini.¹⁵ *Pertama*, tafsir pada abad VII atau abad VIII-XV M. Pada dekade ini, di Nusantara belum muncul kitab tafsir. Hal ini disebabkan karena masih bersatunya beberapa dimensi ajaran Islam, seperti syari'ah, ibadah, dan aqidah. Dengan kata lain, masih belum jelasnya pembedaan beberapa dimensi ajaran Islam. Hal ini disebabkan karena agama Islam baru menyentuh dunia Nusantara. Sehingga konsentrasi mereka masih terpusat pada pengamalan ajaran Islam semata. Belum merambah kepada keinginan mengkaji ajaran Islam secara lebih serius. Kemudian pada periode *kedua*, abad XVI-XVIII M, mulai terlihat geliat umat Islam Nusantara dalam mengkaji ajaran Islam, khususnya kajian di bidang tafsir. Hal ini bisa dilihat dengan munculnya tafsir karya Abdur Rauf Ali al-Fansuri atau al-Sinkili. Kitab tafsir ini diberi judul *Tarjumān al-Mustafid*. Kitab tafsir yang merupakan salinan dari kitab *Anwār at-tanzil wa Asrār at-Ta'wīl*, ada juga yang mengatakan terjemah dari tafsir *al-Jalalain*, ini adalah kitab tafsir pertama di Indonesia. Namun menurut kajian yang dilakukan Ishlah Gusmian, tafsir yang pertama kali muncul justeru *Tafsir Surat al-Kahfi* [18]: 9.

Tafsir yang tidak diketahui penulisnya ini muncul lebih awal dari tafsir *Tarjumān al-Mustafid*, yang muncul pada abad XVII. *Tafsir Surat al-Kahfi* sendiri muncul pada abad XVI Pada periode selanjutnya, abad IX M, muncul ulama kenamaan asal Banten, Imam Muḥammad Nawawi al-Bantani. Imam Nawawi menulis sebuah karya tafsir yang cukup monumental. Karya beliau ini berjudul *Marḥ Labib* atau lebih dikenal *Tafsir Munir li Ma'alim at-tanzil*. Sejak periode abad XX M sampai sekarang, bermunculanlah beragam kitab tafsir yang ditulis ulama Indonesia dengan berbagai coraknya.¹⁶ Melihat perkembangan

Majid Abdussalam al-Muhtasib, *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, terj. Mohlm. Maghfur Wachid (Bangil: al-Izzah, 1997), hlm. 279.

¹⁵ Untuk mengetahui perkembangan tafsir di wilayah Nusantara ini, bisa dilihat beberapa karya ilmiah yang membahas masalah tersebut. Di antaranya Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Drs. Tajul Arifin, MA. (Bandung: Mizan, 1996), Ishlah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 189-200.

¹⁶ Sebagai perbandingan, lihat juga periodisasi literatur tafsir di Indonesia yang dibuat Ishlah Gusmian. Ishlah Gusmian, dalam kajiannya membagi karya tafsir

tafsir Indonesia tersebut, maka akan terlihat masih sedikitnya tafsir yang ditulis dengan corak atau dimensi sosial-kemasyarakatan. Apalagi tafsir yang muncul sebelum dekade 1950-an. Setelah periode ini, sudah mulai ada kitab tafsir yang memasukan dimensi sosial tersebut. Hal ini bisa dilihat dari *Tafsir al-Azhar*.

Selanjutnya, karya tafsir yang lebih banyak mengulas dimensi sosial adalah tafsir yang muncul setelah dekade 1990-an. Dalam kajian Islah Gusmian, ada 24 karya tafsir yang muncul pada periode tersebut. Walaupun tidak semuanya, karya tafsir yang banyak memakai metode *maudu'i* ini, sudah menunjukkan kecenderungan untuk memasukkan dimensi sosial dalam karya tafsirnya. Dari 24 karya tafsir tersebut di antaranya *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* karya Prof. M. Dawam Rahardjo, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudlu'i Pelbagai Persoalan Umat* karya Dr. M. Quraish

di Indonesia ke dalam dua periode. Periode antara awal abad ke-20 hingga tahun 1960-an dan periode antara tahun 1970-an hingga tahun 1980-an. Walaupun pada kajian selanjutnya, Gusmian menambahkan tafsir yang muncul pada dekade tahun 1990-an. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir*, hlm. 53. Dalam hal ini, Indal Abror membaginya ke dalam tiga periode. Periode *pertama*, awal abad XX M sampai tahun 1950-an. Pada periode ini, tafsir ditulis dengan menggunakan metode *ijmali* (global) atau *tarjamah tafsiriyah* (tarjamah makna). Di antara karya tafsir yang muncul pada periode ini adalah *al-Furqan*, yang ditulis oleh A. Hassan. Penulisan kitab tafsir ini dimulai tahun 1928, dan selesai tahun 1956. Selain itu, pada tahun 1937 muncul *Tafsir al-Qur'an Karim*. Tafsir yang ditulis oleh HLM. A. Halim Hassan, HLM. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahman Haitami ini pada mulanya ditulis dalam bentuk majalah 20 halaman, yang terbit tiap bulan, dua karya tafsir ini sangat lekat diwarnai oleh kepentingan madzhab. Selain kedua karya tafsir ini, muncul *Tafsir Qoer'an Indonesia* yang diterbitkan oleh Muhammadiyah. Karya tafsir yang muncul pada tahun 1932 ini cenderung netral, tidak diwarnai kepentingan madzhab tertentu, seperti dua karya tafsir di atas. Periode *kedua*, adalah tahun 1951-1980, karya tafsir Indonesia, dalam penulisannya, memakai metode *tahliili* (detail). Pada periode ini muncul tafsir yang cukup monumental, yaitu *Tafsir al-Azhar*. Tafsir yang masih populer sampai saat ini, ditulis oleh Hamka. Tafsir ini ditulis pada saat suasana politik tidak menentu, dimana bahaya komunis sedang marak. Sehingga, karya ini banyak memberikan arahan kepada pembacanya dalam menghadapi aneka permasalahan yang terjadi saat itu. Periode *ketiga*, adalah periode tahun 1980-an sampai tahun 2000, sudah makin banyak karya tafsir yang bermunculan. Pada periode ini, penulis tafsir cenderung memakai metode *maudlu'i* (tematik) dalam menulis karyanya. Di antara karya tafsir pada periode ini adalah tafsir yang ditulis M. Quraish Shihab, yaitu *Wawasan al-Qur'an*. Secara agak komprehensif, tafsir ini membahas beragam permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat.

Shihab, MA., *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif al-Qur'an* karya Dr. Nasaruddin Umar, MA., *Dalam Cahaya al-Qur'an: Tafsir Sosial Politik al-Qur'an* karya Syu'bah Asa, dsb.¹⁷

C. Tafsir Ijtima'i dan Problematika Sosial

Kita meyakini bahwa al-Quran mempunyai kekuatan untuk melakukan perubahan positif menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Selain itu al-Quran juga sebagai petunjuk jalan yang diridhai Allah. Namun pembacaan terhadapnya harus diimbangi dengan kemampuan intelektual dan daya kritis yang memadai. Hal itu sangat penting, dikarenakan al-Quran harus tetap terjaga kemurniannya sebagai spirit pembebasan, agar senantiasa memancarkan sinar terang bagi kehidupan sosial umat manusia. Berbagai pendekatan telah dilakukan para ahli tafsir baik klasik maupun kontemporer dalam pembacaan atas al-Quran. Indikasinya pluralitas tafsir serta beragamnya corak tafsir kerap memadati perpustakaan di setiap perguruan tinggi Islam.

Tafsir ijtima'i sesungguhnya merupakan embrio dari sebuah proses perjalanan pemikiran dan tafsir al-Quran, beriringan pula perubahan paradigma berfikir atas tafsir. Implikasinya, metodologi tafsir al-Quran pun semakin beragam. Kondisi yang dihadapi masyarakat saat ini berbeda dengan kondisi pada zaman kalasik. Dialog budaya lokal dan budaya global memberikan nuansa baru dan tantangan baru bagi lahirnya metodologi yang sesuai dengan karakteristik zaman. Rekonstruksi metodologi tafsir menjadi sebuah keniscayaan dalam menghidupkan entitas agama sebagai jalan dalam melakukan transformasi sosial.¹⁸ Paradigma tafsir ijtima'i harus sudah mulai bershahabat dengan zamannya. Jangan sampai al-Quran cenderung hanya dijadikan objek bacaan, hafalan, dan kajian dari pada sebagai sesama subjek perubahan. Spirit transformatif al-Quran tidak lagi secara otomatis meletup dalam setiap perjumpaan al-Quran dengan pembacanya.¹⁹

¹⁷ Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir: dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: Teraju, 2003), hlm. 69-99

¹⁸ Very verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta, P3M, 2004), hlm. 150.

¹⁹ Nur Rofiah, *Hermeneutika Al-Quran: Melacak Akar Problem Krusial Penafsiran* (Jakarta, P3M, 2004), hlm. 37.

Dengan demikian, membangun metodologi dengan tujuan pembebasan sosial dari ketertindasan sangat diperlukan. Pembacaan al-Qur'an harus berawal dari problematika sosial. Melihat situasi dan kondisi yang diperlukan serta keadaan yang harus cepat-cepat diselesaikan baik kasus-kasus politik, ekonomi, budaya serta banyak lagi masalah-masalah lainnya. Umat muslim berkeyakinan bahwa al-Quran selalu relevan dengan situasi dan kondisi pada zamannya. Atas dasar keyakinan tersebut, al-Quran telah mempersiapkan solusi bagi setiap masalah yang dihadapi umat manusia di muka bumi ini. Maka tidak diragukan lagi bahwa seluruh masalah sesungguhnya dapat di atasi sesuai dengan nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Quran.

Permasalahannya adalah mampukah manusia menyesuaikan penafsiran secara tepat, serta mengaktualisasikan tafsirnya ke dalam pembangunan dan problematika sosial demi kesejahteraan umat? Adalah suatu keniscayaan bahwa kita harus segera merespon dalam bentuk aksi, karena berjuang demi kepentingan sosial adalah merupakan kewajiban kita sebagai agen perubahan bagi umat manusia. Hasan Hanafi, salah seorang pemikir muslim kontemporer, mengatakan tidak ada teori tanpa ada keberpihakan terhadap suatu persoalan mendasar bangsa sebagaimana tidak ada ilmu untuk ilmu, tetapi ilmu untuk menyelesaikan persoalan riil yang ada dalam masyarakat.²⁰

Sebagai agama samawi terakhir yang hadir di muka bumi ini, Islam mempunyai misi *rahmatan lil'alamin*, yakni menebar rahmat bagi sekalian alam. Kehadiran Islam bukan untuk suku maupun komunitas tertentu, melainkan untuk segenap alam dan isinya. Sebagai agama universal, muatan Islam didesain oleh Tuhan untuk mencakup beragam lini dan sektor kehidupan ummat manusia. Sekurang-kurangnya ada tiga cakupan dimensi ajaran Islam yang mempunyai pretensi mengatur kehidupan ummat manusia di muka bumi ini.

Pertama, dimensi aqidah yang memuat aturan paling dasar menyangkut sistem keimanan dan kepercayaan terhadap entitas Allah SWT sebagai pencipta alam semesta. Pemaknaan iman secara benar dan tulus dalam Islam dimaksudkan untuk dapat menstimulasi rasa

²⁰ Moch. Nurhakim, *Islam Tradisi Reformasi: Pragmatisme Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi* (Yogyakarta: Bayumedia Publishing, 2003), hlm. 112.

spritualisme keagamaan paling asasi dalam wujud penghambaan dan pengabdian secara total kepada Allah SWT.

Kedua, dimensi syari'at yang mempunyai konsentrasi pada pengaturan pergumulan ummat manusia sehari-hari. Bilamana aqidah dapat ditangkap sebagai sistem keimanan dan kepercayaan yang sifatnya esoteris, maka syari'at dapat dianggap sebagai sisi esoterisnya yang berkompeten mengatur aneka hubungan kemasyarakatan selain juga hubungan vertikal dengan yang maha kuasa. Hubungan vertikal ummat manusia dengan Tuhannya lazim disebut denagan ibadah, sedangkan hubungan komunal menyangkut interaksi sosial sehari-hari biasa disebut *mu'amalah*.

Ketiga, dalam Islam adalah akhlaq atau tashawwuf, yakni nilai-nilai etika dan estetika yang mesti ditegakkan dalam pergumulan hidup sehari-hari. Tentu saja tashawwuf di sini bukan dalam pengertiannya yang pernah disalahgunakan, yakni eskapisme yang cenderung mengabaikan dimensi alam nyata atau menjauhi segala bentuk rupa yang berbau materi. Sebaliknya, tashawwuf adalah upaya pembersihan jiwa dari aneka perangai dan tingkah laku yang tercela sehingga seorang hamba bisa semakin dekat dengan Sang Khaliq-nya dalam pergaulan bermasyarakat sehari-hari. Pendapat umum menyatakan bahwa aqidah dan syari'at merupakan dua elemen dasar Islam yang mempunyai hubungan komplementer, yakni berdiri sendiri serta saling melengkapi satu sama lainnya. Bila aqidah diproyksikan sebagai totalitas keyakinan seorang hamba terhadap ajaran agamanya, maka syari'ah dapat ditangkap sebagai wujud nyata dalam tataran implementasinya. Dalam kaitan ini Imam Mahmud Syaltut, mantan Syaikh Al-Azhar Mesir, mencerminkan hubungan komplementer aqidah dan syari'ah ini dalam sebuah judul bukunya, *الإسلام عقيدة وشريعة* (Islam adalah aqidah dan syari'at).²¹

Namun demikian, Sebagian pakar memandang aqidah dan syari'ah sebagai dua hal yang mempunyai hubungan subordinat, yakni aqidah dianggap sebagai bagian dari syari'ah. Menurut pandangan kedua ini, wacana syari'ah merupakan satu kesatuan integral ajaran agama yang dapat menjangkau bagian-bagian terpenting lainnya, seperti aqidah, ibadah, *mu'amalah*, dan lain-lain. Kita tahu bahwa

²¹ Lihat hubungan inhern aqidah dan syari'ah ini dalam bukunya Mahmud Syaltut, *Al-Islam Aqidatan wa Syari'atan* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 11-12.

awal mula perkembangannya, kajian fiqh mencakup persoalan-persoalan *ibaadaat, mu'amalaat, munakahaat, dan jinaayaat*. Akan tetapi demi menjawab tantangan perubahan sosial yang terus terjadi, maka perwajahan fiqh sampai saat ini terfragmentasi dalam beberapa bentuk *takhasshushaat* (spesialisasi) sesuai perkembangan jaman. Ini tanpa mengenyampingkan sama sekali peran ulama terdahulu sebagai peletak batu pertama rumusan fiqh. Pada kenyataannya, pengembangan fiqh kontemporer saat ini memang tidak bisa lepas sama sekali dari formula dasar yang telah mereka bangun pada era kemunculan lembaga fiqh metodologis di abad ke-7 M.²²

Unsur-unsur dasar fiqh sebenarnya dapat diringkas secara lebih sederhana lagi menjadi dua bagian yaitu *ibadah* dan *mu'amalah*. Elemen pertama berkaitan dengan tata cara bagaimana seorang hamba berkontemplasi atau *bermunajah* dengan sang pencipta. Ini bisa dilihat, misalnya, dalam praktik amalan ritual keagamaan sehari-hari. Seperti shalat wajib, shalat sunnah, puasa Ramadhan, puasa sunnah, membayar zakat wajib, zakat sunnah dalam bentuk shadaqah tathawwu', membaca Al-Qur'an dan masih banyak jenis-jenis amalan yang lain. Namun kenyataannya fiqh ibadah ini memiliki watak statis, tidak mengalami format perubahan karena terjadinya perubahan

²² Lihat Al-Qaṭṭān, Manna' Khalil, *Wujūb Tahkīm al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, hlm. 9. Dalam al-Qur'an sendiri kata syari'at dalam bentuk kata benda dan kata kerja pernah disebut sebanyak dua kali, yaitu: kata benda sebagaimana firman Allah swt: ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون Artinya: kemudian kami jadikan kamu berada di atas suatu syari'at dari urusan (agama itu), maka ikutilah syari'at itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui. QS al-Jathiyah (45): 18. لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا Artinya: Untuk tiap-tiap ummat di antara kamu kami buat aturan (syari'at) dan jalan (metode). QS al-Ma'idah (5): 48. Bentuk kata kerja, yaitu firman Allah swt. Sebagai berikut: من الدين شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى Artinya: Dia telah mensyari'atkan bagi kamu berupa agama, apa yang telah diwasiatkannya kepada Nuh dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa. QS al-Syura (42): 13. أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله Artinya: Apakah mereka mempunyai sembahhan-sembahhan (selain Allah) yang mensyari'atkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah. QS al-Syura (42): 21. Dari berbagai ungkapan al-Qur'an tersebut dapat disimpulkan bahwa syari'at adalah metode agama atau perangkat aturan agama yang digariskan oleh Allah SWT untuk dilaksanakan oleh hamba. Pada prinsipnya, syari'at merupakan metode untuk mengapresiasi ajaran agama secara keseluruhan.

apapun di luar. Percikan perbedaan Fuqaha' (para pakar fiqh) pada elemen yang ini hanya sebatas pada masalah-masalah *furu'iyah* (cabang) yang bersifat teknis. Seperti membaca kalimat *ushalli* setiap mau memulai shalat, membaca qunut dalam shalat subuh, mengeraskan bacaan *basmalah* dalam surah al-Fatihah, dan masih sangat banyak contoh-contoh yang lain.²³

Indikasi terjadinya pengembangan kalau bukan perubahan dalam syariah terjadi pada elemen fiqh kedua, *mu'amalah*. Wujud dinamisme dalam segmen *mu'amalah* ini bukannya bersifat kebetulan tanpa antisipasi syara'. Sebaliknya *Syari'* (pembuat syari'ah) melalui wahyunya memang sengaja memberikan aturan-aturan umum berupa nash-nash Al-Qur'an maupun Al-Hadis yang kebanyakan bersifat *mujmal* (global). Pada tataran aplikasinya, nash-nash ajaran macam itu membutuhkan perangkat pisau analisa yang tajam serta pengamatan yang jernih dalam mengkalkulasi setiap kaitan peristiwa hukum dengan substansi teks ajaran itu sendiri. Dengan demikian diharapkan ajaran agama betul-betul membumi setiap waktu tanpa harus bergeser dari nilai-nilai universal yang diembannya. Acuan moral bagi penerapan fiqh *mu'amalah* berupa kaedah-kaedah umum dan universal. Seperti bagaimana menegakkan sendi-sendi keadilan di tengah masyarakat, asas persamaan di depan hukum, menjauhi kedhaliman, pemaksaan, spekulasi dan lain-lain. Dalam aplikasinya, acuan umum tersebut mesti dielaborasi dalam wujud pemetaan implementasi lebih riil demi mengantisipasi terwujudnya tatanan masyarakat madani yang paripurna dan berkeadilan di tengah perubahan yang terus terjadi. Karenanya dalam terminologi fiqh kita kenal idiom kaedah-kaedah kulliah seperti: *الضرر يزال* (kemudlaratan mesti dihilangkan), *العادة المحكمة* (adat kebiasaan dapat dijadikan standar hukum), *المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الفردية* (kepentingan publik diprioritaskan atas kepentingan privat), dan lain-lain.²⁴

Secara faktual, dinamisasi pemikiran fiqh *mu'amalah* menunjukkan adanya grafik perkembangan dari waktu ke waktu. Lebih jelasnya, dokumen fiqh *mu'amalah* saat ini terfragmentasi ke dalam bidang-bidang lebih spesifik demi merespon kecenderungan modern yang menyiratkan terjadinya reformulasi pemikiran hukum

²³ Al-Qattan, *Ibid.*, hlm. 10.

²⁴ Mahmūd Syaltut, *Ibid.*, hlm. 12-13.

Islam dalam tataran yang lebih operasional. Kecenderungan ini berkorelasi pula secara signifikan dengan datangnya periode legislasi (*daur at-taqniin*) di mana materi fiqh dituangkan dalam formula perundang-undangan di negara-negara islam tertentu, seiring dengan menyeruaknya teori-teori negara hukum. Tak pelak lagi sebagai ujungnya, para pakar fiqh kontemporer mencoba memunculkan berbagai karya monografis berupa cabang-cabang fiqh mu'amalah. Sebut saja sebagai contoh cabang-cabang fiqh tersebut, yaitu:²⁵

1. الأحوال الشخصية (hukum keluarga), yaitu upaya hukum untuk membentuk perangkat aturan mengenai masyarakat kecil di lingkungan keluarga. Baik menyangkut hubungan suami isteri maupun hubungan sesama anggota rumah tangga secara keseluruhan. Ayat Al-Qur'an yang secara langsung berhubungan dengan masalah ini, menurut Abdul Wahhab Khallaf, tidak kurang dari 70 ayat.
2. الأحكام المدنية (hukum perdata), yaitu hukum-hukum *private* sejenis jual beli, simpan pinjam, gadai, sewa, dan masih banyak yang lain. Ayat-ayat Al-Qur'an mengenai hukum perdata ini berjumlah sekitar 70 ayat.
3. الأحكام الجنائية (hukum pidana), yaitu hukum-hukum yang berkaitan langsung dengan delik ataupun pelanggaran pidana berikut sanksi dan hukumannya. Hukum pidana ini bertujuan mengayomi jiwa, harta benda, kehormatan, serta hak-hak manusia lainnya. Tidak kurang dari 30 ayat dalam Al-Qur'an berkaitan langsung dengan masalah ini.
4. أحكام المرافعات (hukum acara), yaitu hukum-hukum yang mengatur tentang proses perbal di pengadilan demi tegaknya sendi-sendi keadilan dan asas persamaan sesama manusia di depan hukum. Ayat-ayat Al-Qur'an yang berkenaan langsung dengan masalah ini ada sekitar 13 ayat.
5. الأحكام الدستورية (hukum perundang-undangan/konstitusi), yaitu hukum yang mempunyai korelasi langsung dengan sistem pemerintahan dan ketatanegaraan. Tujuannya tak lain adalah untuk mengatur hubungan pihak yang berkuasa dengan rakyat. Atau lebih jelasnya untuk mengayomi hak-

²⁵ Lihat Abdul Wahhāb Khallaf, *‘Ilm Ushūl Al-Fiqh*, hlm. 32. Lihat juga Abd al-Salīm Mukrim, *Al-Fikr Al-Islāmi Baina al-'Aql wa al-Wahyī*, hlm. 44.

hak individu maupun golongan dari kesewenang-wenangan. Sedangkan ayat Al-Qur'an yang berkenaan dengan masalah ini ada sekitar 10 ayat.

6. الأحكام الدولية (hukum internasional), yaitu hukum yang berpretensi mengatur hubungan internasional. Baik menyangkut lembaga kenegaraan seperti hubungan negara islam dengan non-islam, ataupun menyangkut hubungan personal seperti hubungan seorang muslim dengan non-muslim dalam keadaan damai, dalam keadaan perang, dan lain-lain. Terdapat sekitar 25 ayat Al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan masalah ini. الأحكام الاقتصادية والمالية (hukum ekonomi dan keuangan), yakni hukum-hukum yang mempunyai tujuan penegakan prosperitas dan pemerataan ekonomi. Termasuk hubungan simbiotik si kaya dengan si miskin dalam pelataran kehidupan ekonomi serta hubungan negara dengan rakyat menyangkut pendayagunaan sumber-sumber kekayaan negara (*natural resource*) maupun sumber daya manusia (*human resource*).

Tujuan pembelajaran Tafsir ijtimā'i sesungguhnya adalah untuk memahami persoalan yang muncul di tengah-tengah kehidupan masyarakat untuk mencari berbagai solusi pemecahannya dari perspektif al-Qur'an. Yang merupakan sumber wahyu dalam bentuk teks agama, walaupun baik al-Qur'an maupun al-Hadis, sepertinya telah berhenti turun sepeninggal Rasulullah saw. Sementara itu realitas masyarakat terus berkembang dan perubahan sosial terus terjadi seiring perputaran zaman. Untuk menyikapi kenyataan ini, Islam hadir dengan membawa perpaduan antara apa yang disebut konstan (*tsabat*) di satu pihak dan apa yang disebut elastis (*murunah*) di pihak lain. Bila jenis ajaran yang konstan tidak mengenal bentuk perubahan oleh apapun, maka ajaran yang elastis dapat menerima akses perubahan sesuai dinamika sosial yang terus terjadi. Dengan komposisi seperti ini, Islam diharapkan mampu menjawab aneka persoalan yang terus berkembang tanpa harus bergeser dari nilai-nilai ajarannya yang asasi.

Yūsuf al-Qarḍawī, seorang pemikir Islam kontemporer dari Mesir, menunjukkan angka perbandingan 1 : 9. Menurutnya, 10 persen dari keseluruhan teks ajaran (nash al-Qur'an maupun al-Hadis)

berdimensikan *ta'abbudi* dan bersifat konstan yang harus dijalankan apa adanya tanpa harus mengenal perubahan apapun. Sementara selebihnya (90 persen) mempunyai watak elastis dan dinamis yang dapat diakses oleh aktivitas *istinbath* sehingga menelorkan produk hukum yang sesuai dengan tingkat perkembangan dan perubahan masyarakat.²⁶ Segmen yang 10 persen merupakan aturan baku yang penunjukannya oleh teks ajaran dilakukan secara tersurat dan *qath'i* tanpa memberikan peluang penafsiran lain. Jenis dan ragam ajaran macam ini dapat diklasifikasi secara lebih detail sebagai berikut:²⁷

1. Pokok-pokok aqidah sebagaimana telah diurai dalam sub bab sebelumnya. Seperti iman kepada Allah, Malaikat-malaikatnya, Kitab-kitab sucinya, Para Rasulnya, dan Hari kemudian.
2. Rukun-rukun Islam yang lima: membaca dua kalimah syahadah, melaksanakan shalat minimal 5 kali sehari, membayar zakat, puasa bulan ramadhan, serta menunaikan ibadah haji bagi yang mampu.
3. Perbuatan-perbuatan terkutuk yang telah diyakini pelarangannya oleh teks ajaran. Seperti sihir, pembunuhan, zina, pencurian, mengadu domba, menggunjing sesamanya, dan lain-lain.
4. Perbuatan-perbuatan terpuji yang telah digariskan oleh teks ajaran sebagai cabang iman. Seperti berperilaku jujur, terpercaya, menjaga harga diri, sabar, menepati janji, serta jenis-jenis perangai baik (*al-akhlaaq al-kariimah*) yang lain dalam Islam.
5. Jenis-jenis ajaran yang lain dalam Islam yang pengaturannya telah dibakukan oleh nash *qath'iy*. Seperti tata cara akad nikah, thalaq, rujuk, dan lain-lain.

Sementara itu, segmen yang 90 persen merupakan jenis ajaran yang dapat disentuh oleh perubahan sesuai konteks ruang dan waktu. Lebih besarnya persentase segmen kedua ketimbang segmen pertama menyiratkan betapa Islam dengan misi universalnya sangat akomodatif terhadap tuntutan jaman sehingga ia tidak akan

²⁶ Yūsuf al-Qarḍawī, *Al-Ijtihād wa at-tajdīd baina Aḍ-Ḍawābith Al-Syāriyyah wa Al-Ḥayah Al-Muāsirah*, hlm. 75.

²⁷ Lihat Yūsuf al-Qarḍawī, *Al-Khashaish al-'Ammah li al-Islam....*, hlm. 220 - 221.

mudah basi ditelan perubahan dan perkembangan masyarakat. Bila segmen pertama berdimensikan ritus agama menyangkut penegakan sendi-sendi agama yang transenden yang karenanya ia lantas bersifat konstan, maka segmen kedua ini mempunyai kaitan langsung secara signifikan dengan masalah-masalah sosial lebih detail, teknis dan operasional. Dalam bahasa ushul fiqhnya segmen ini lazim disebut dengan الأحكام الجزئية العملية. Fakta sejarah juga telah menunjukkan bahwa para Juris Islam selalu memperhatikan realitas perubahan sosial dalam mengembangkan pola *istinbath* hukumnya. Hal demikian ini dapat dimaklumi sebab penempatan temuan hukum sesuai konteks realitas adalah bentuk lain dari penerapan nilai-nilai etis yang amat dianjurkan dalam ajaran Islam. Sejatinya hukum hasil *istinbath* dapat terintegrasi ke dalam nilai-nilai etika sehingga dapat memantulkan keharmonisan di tengah-tengah masyarakat. Karena itu, pengamatan terhadap realitas merupakan sesuatu yang amat niscaya dalam upaya perumusan hukum dengan mekanisme *istidlalnya* yang benar dan terarah.²⁸

Dari penjelasan dan fakta-fakta sosial yang ada, maka diperlukan metode tafsir yang memanusiakan manusia, membebaskan manusia dari pembodohan, kemiskinan, penindasan, serta ketidaknyamanan akibat hegemoni kekuasaan yang tidak mengenal rasa kasihan serta kepedulian sosial adalah sebuah keniscayaan. Historisitas kitab suci tidak terkecuali Al-Quran adalah sejarah penyelamatan dan pembebasan kemanusiaan (*History of mankindness sanation and liberation*). Al-Quran diturunkan untuk menyelamatkan dan membebaskan umat manusia dari segala bentuk penindasan secara moral, sosial, kultural dan struktural baik dalam ide maupun yang telah berupa konsep-konsep atau dalam wujud praksisnya. Agar Al-Quran tetap segar dan tetap aktual perlu adanya metodologi tafsir yang peka terhadap permasalahan umat.²⁹ Walau demikian, jalan ke arah pembentukan dimensi sosial tafsir Indonesia masih terbuka. Dengan merujuk pada *al-Manhaj al-Ijtima'i fi at-tafsir* yang digagas Hassan

²⁸ *Ibid.*, hlm. 221.

²⁹ Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris Studi Baru atas Tafsir Al-Qur'an* (Bandung, Pustaka Setia, 2005), hlm. 7.

Hanafi, ada beberapa konsep dasar membangun tafsir Indonesia yang berdimensi social, diantaranya adalah sebagai berikut:³⁰

Pertama, dalam menafsirkan al-Qur'an, seorang penafsir hendaknya tidak berangkat dari ruang kosong. Dalam arti, penafsiran berangkat dari kondisi realitas yang membutuhkan solusi. Dalam hal ini, metode induktif lebih cocok digunakan. Karena metode ini berangkat dari kasus-kasus untuk kemudian mencari kesimpulan. Demikian juga tafsir, berawal dari kondisi sosial, dengan berlandaskan al-Qur'an, ditarik sebuah makna yang solutif.

Kedua, dengan begitu, tentu harus ditetapkan tujuan yang jelas dari penafsiran. Seperti sudah ditekankan di atas, tujuan ini tentunya mencari solusi bagi problem sosial yang dihadapi umat.

Ketiga, penelusuran terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan tentu bukanlah pemaknaan yang parsial dan dangkal. Penelusuran ini harus diarahkan kepada pencarian *weltanschauung* atau *world view* al-Qur'an. Dengan begitu, pesan utama al-Qur'an bisa kita raih.

Keempat, penafsiran yang dibangun haruslah sebuah penafsiran yang transformatif. Artinya, pemahaman terhadap al-Qur'an adalah pemahaman yang hidup dan menggerakkan. Bukan pemahaman yang mati dan beku. Sehingga, penafsiran bisa membawa dampak besar dalam perubahan dan perjalanan sejarah.

D. Simpulan

Dari uraian tersebut dapat diartikan bahwa sesungguhnya pemahaman terhadap teks Al-Qur' selalu terbuka untuk ditarik dalam ruang lingkup problematika sosial, baik dari aspek hukum maupun aspek-aspek yang langsung bersentuhan dengan permasalahan sosial kemasyarakatan yang terjadi pada masa kini dan yang akan datang. Tafsir ijtima'i merupakan kajian tafsir yang sangat penting dalam membaca persoalan-persoalan yang berkembang di tengah-tengah kehidupan social kemasyarakatan. Mengingat bahwa kajian tentang al-Qur'an tidak hanya bertumpu pada eksistensi tekstualnya, melainkan studi yang merespon tentang fenomena sosial yang muncul terkait

³⁰ M. Mansur, "Metodologi Tafsir Realis: Telaah Kritis terhadap Pemikiran Hassan Hanafi", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (Ed.), *Studi al-Qur'an....*, hlm. 104-107.

dengan wilayah geografi tertentu dan dalam waktu tertentu. Oleh karena itu Tafsir ijtimā'i harus menyajikan formula yang tepat dalam memahami al-Qur'an. Di sinilah kemudian living Qur'an menjadi tawaran ideal dalam mengkaji tafsir ijtimā'i.

Pada dasarnya al-Qur'an boleh dikaji oleh siapa saja dalam berbagai bentuk dan model kajian, selama tidak kehilangan wilayah sakralitas dan nilai-nilai transendentalnya. Penulis tegaskan kembali bahwa memahami al-Qur'an sesungguhnya tidak cukup hanya dengan cara mempelajari teks ansich sebagai sentral obyek kajian, tetapi harus juga concern terhadap respon sosial dari berbagai lapisan masyarakat terkait dengan fenomena sosial dalam wilayah tertentu sebagai wujud *Qur'anic Local Wisdom* (Kearifan lokal al-Qur'an). Dengan demikian ada beberapa alasan pentingnya kajian living Qur'an ini, di antaranya sebagai berikut:

1. Kajian Living Qur'an memberi kontribusi yang signifikan bagi pengembangan wilayah obyek kajian al-Qur'an.
2. Living Qur'an merupakan ranah baru yang belum banyak disentuh oleh banyak mahasiswa yang pada umumnya hanya berkuat pada kajian teks.
3. Kajian living Qur'an dapat dimanfaatkan juga untuk kepentingan dakwah dan pemberdayaan masyarakat.

Living Qur'an memberikan paradigma baru dalam pengembangan kajian al-Qur'an kontemporer yang lebih banyak merespon tindakan masyarakat terhadap kehadiran al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- Majīd, Abdul, Abdussalām al-Muḥtasib, *Visi dan Paradigma Tafsir al-Qur'an Kontemporer*, terj. Mohlm. Maghfur Wachid, Bangil: al-Izzah, 1997.
- Mustaqim, Abdul dan Syahiron Syamsudin (Ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- , *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003
- Ibn Zakariyya, Abu al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, (selanjutnya ditulis Ibn Fāris), *Mu'jam al-Maqāyis fī al-Lughah*, (naskah ditahqīq oleh Syiḥab al-Dīn Abū 'Amru), Beirut: Dār al-Fikr, 1994, cet. Ke-1.
- al-Aṣḥānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad, (yang lebih populer dengan nama al-Ragīb al-Aṣḥānī dan selanjutnya ditulis al-Aṣḥānī), *Al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- az-Zāhābi, Muḥammad Ḥusain, *at-tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 1976, Cet. ke-2, Jilid 1 dan 2
- Riyadi, Hendar, *Tafsir Emansipatoris Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an*, Bandung, Pustaka Setia, 2005.
- Federspiel, Howard M., *Kajian al-Qur'an di Indonesia: dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Drs. Tajul Arifin, MA. (Bandung: Mizan, 1996),
- Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1990, juz ke-5.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir: dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Yogyakarta: Teraju, 2003.
- Jansen, J. J. G. *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).
- Khalil , Manna, Al-Qaṭṭan, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Mansyūrah al-'Aṣr al-Hadīṣ, 1973.

- Syaltut, Maḥmūd, *Al-Islām Aqīdatan wa Syarī'atan*, Kairo: Dār al-Qalam, 1966.
- Nurhakim, Moch., *Islam Tradisi Reformasi: Pragmatisme Agama dalam Pemikiran Hasan Hanafi*, Bayumedia Publishing, 2003.
- Ridha, Muḥammad Rasyid, *Tafsir al-Qur'an al-Ḥākim al-Muṣṭahir bi Tafsir al-Manār*, Jilid I Kairo 1954-1961.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥamīd, *Tekstualitas al-Quran Kritik Terhadap Ulum al-Quran*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2001, hlm. 2
- Rofiah, Nur, *Hermeneutika Al-Quran: Melacak Akar Problem Krusial Penafsiran*, Jakarta, P3M, 2004.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Shihab, Quraish, dkk., *Sejarah & Ulum al-Qur'ān*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 2001.
- Syafe'i, Rahmad, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Pustaka Setia : Bandung, 2006.
- Stain Kudus, *Landasan Landasan Epistemologis dan Metodologis*, Kudus: STAIN Kudus Press, 2003.
- Verdiansyah, Very, *Islam emansipatoris menafsirkan Agama untuk praksis pembebasan*, 2004, Jakarta, P3M.
- al-Qardlawi, Yusuf, *Al-Ijtihad wa at-tajdid baina Al-Dlawabith Al-Syar'iyyah wa Al-Hayah Al-Mu'ashirah*, (Fatwa-fatwa Kontemporer) Terj. Asrsquoad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- , Yusuf, *Al-Khashaish al-'Ammah li al-Islam*, Beirut: Dar al-kutub, 1993, cet. VIII.