

Integrasi Al-Qur'an dan Ilmu Sosial (Kontekstualitas al-Qur'an dalam Kehidupan Bermasyarakat)

Hasbullah

Universitas Islam Sultan Thaha Saifuddin Jambi

E-mail: hasbullah@uinjambi.ac.id

Abstract: The dialectic between the text and reality has occurred since the beginning when the Qur'an was revealed. The evidence caused the emergence of the term *asbāb al-nuzūl* in some verses of al-Qur'an. However, al-Qur'an is the true Book, even in the past, present or for the future. Related to the future, al-Qur'an is always relevant as time and place change. However, it was not realized properly so that the dialectic seems to have stopped at the time the Qur'an was revealed. The Qur'an no longer goes hand in hand with the ever-changing social reality. From this phenomenon, there is an impression as if al-Qur'an is always a few steps behind when social phenomena are always present with new nuances and colors. Therefore, it should need an effort to keep the dialectic of al-Qur'an in accordance with the existing reality. This study would like to suggest that among the steps to maintain the above dialectic is to integrate the knowledge of al-Qur'an with social sciences such as; sociology, anthropology and history. Al-Qur'an needs to be understood and interpreted by looking at the socio-cultural and historical conditions when it was revealed. This is where contemporary hermenetic theory can be used by examining the relationship between the text, the commentator and the society to which the verses of the Qur'an were revealed. Then from the picture of the past, the contextualization of the verses of the Qur'an can be narrated to the current condition of society.

Keyword: *Integration, Dialectic of al-Qur'an, Social Sciences*

Abstrak: Dialektika antara teks dengan realitas sudah terjadi sejak awal saat al-Qur'an diturunkan. Hal tersebut kemudian melahirkan istilah *asbāb al-nuzūl* pada sebagian ayat al-Qur'an. Namun demikian, al-Qur'an adalah Kitab yang benar, baik di masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang. Jika dikaitkan dengan Terkait dengan masa depan, ada satu keniscayaan bahwa al-Qur'an selalu relevan seiring dengan perubahan waktu dan tempat. Akan tetapi hal tersebut belum terealisasikan dengan baik sehingga dialektikanya seolah terhenti pada masa al-Qur'an diturunkan saja. Al-Qur'an tidak lagi berjalan beriringan dengan realitas sosial yang terus berubah, dari fenomena ini ada kesan seolah al-Qur'an selalu tertinggal beberapa langkah di belakang ketika fenomena sosial selalu hadir dengan nuansa dan warna yang baru. Oleh karena itu perlu ada upaya agar dialektika al-Qur'an tetap terjaga sehingga selalu sesuai dengan realitas yang ada. Penelitian ini ingin mengemukakan di antara langkah menjaga dialektika di atas adalah dengan mengintegrasikan ilmu al-Qur'an dengan ilmu-ilmu sosial seperti; sosiologi, antropologi dan sejarah. Al-Qur'an perlu dipapahami, dimaknai dan ditafsirkan dengan melihat kondisi sosio-kultural dan historis saat diturunkan. Di sinilah teori hermenetik kontemporer dapat digunakan dengan mengkaji keterkaitan antara teks, mufassir dan masyarakat yang menjadi tujuan diturunkannya ayat-ayat al-Qur'an. Kemudian dari gambaran masa lalu tersebut dapat dinarasikan kontekstualisasi ayat al-Qur'an terhadap kondisi masyarakat saat ini.

Keyword: *Integrasi Keilmuan, Dialektika al-Qur'an, Ilmu Sosial*

Pendahuluan

Secara normatif, al-Qur'an diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun kebenaran produk penafsiran al-Qur'an bersifat relatif dan tentatif. Sebab, tafsir adalah respons penafsir (*Mufassir*) ketika memahami teks kitab suci, situasi, dan problem sosial yang dihadapinya. Dengan demikian, hasil penafsiran al-Qur'an tidaklah sama dengan al-Qur'an itu sendiri, karena sebuah penafsiran tidak hanya mereproduksi makna dari sebuah teks, tetapi juga memproduksi makna baru dari sebuah teks.¹

Penelitian dan kajian terhadap al-Qur'an akan selalu mengalami perkembangan yang sangat dinamis seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial budaya dan peradaban manusia. Hal ini terbukti dengan banyak munculnya tafsir-tafsir dengan beraneka ragam corak, metodologi hingga pendekatan, baik itu masa klasik hingga ke era modern. Yang bertujuan untuk memahami al-Qur'an secara kritis, dialektis, reformatif, dan transformatif sehingga produk penafsiran mampu menjawab tantangan dan problematika yang dihadapi umat manusia.²

Interpretasi terhadap al-Qur'an adalah sebuah proses yang tidak pernah mengenal titik henti, ia telah dimulai sejak zaman nabi dan terus berlangsung hingga sekarang. Kebenaran atau validitas sebuah tafsir pun tak pernah mengenal kata mutlak sehingga wajar jika ia terus diperbincangkan dan tidak jarang juga mendapat kritikan tajam, terutama ketika produk-produk penafsiran tersebut mengandung bias ideologis dan terkesan tidak relevan dengan perkembangan zaman. Oleh karena itu dibutuhkan perubahan epistem dan metodologi dalam penafsiran al-Qur'an, sehingga pembacaan al-Qur'an akan bersifat produktif dan prospektif dengan cara demikian maka penafsiran al-Qur'an akan senantiasa kontekstual dan relevan dengan perkembangan zaman.³

Keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan al-Qur'an sebagai teks dengan problem kehidupan sosial dan kemanusiaan yang tidak terbatas merupakan spirit tersendiri bagi dinamika kajian tafsir al-Qur'an. Hal ini karena al-Qur'an meskipun diturunkan dimasa lalu, dengan konteks dan lokalitas budaya tertentu namun ia mengandung nilai-nilai universal yang akan selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat.⁴ Tafsir adalah merupakan ilmu yang belum matang, sehingga selalu terbuka untuk diperbaharui dan diperkembangkan.⁵

Al-Qur'an tidak diturunkan dalam masyarakat yang hampa nilai, melainkan masyarakat yang sudah syarat dengan nilai-nilai kultural dan sosial. Maka dalam pengertian ini, budaya dan sejarah sosial masyarakat Arab sebagai audiens al-Qur'an menjadi suatu wilayah yang harus dikaji untuk menemukan gagasan-gagasan pokok al-Quran. Oleh karena itu, penyebaran nilai-nilai al-Qur'an, mau tak mau langsung

¹ Hasan Hanafi, *al-Yamin wa al-Yasar fi al-Fikr al-Diniy*. Mesir: Madlubi. 1981. 77.

² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: PT LKIS Yogyakarta, 2010), 4.

³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*331

⁴ Memelihara al-Qur'an sebagai dasar keimanan, pemahaman dan tingkah laku moral adalah hal yang esensial, al-Qur'an tetap harus dijadikan sebagai buku bimbingan bagi seluruh umat manusia dan bahkan perlu memandangnya secara kritis sebagai kesatuan dalam kaca mata keilmuan modern, dengan memahami ideal moral dan mengambil darinya ajaran-ajaran yang sesuai dan cocok dalam waktu dan tempat tertentu; lihat: Fazlur Rahman, *The Impact of Modernity dalam Islamic Studies*, (Jilid V, 1996), 121. begitu juga dalam buku yang berjudul *Dirāsāt Islāmīyyah* menyatakan bahwa بتطوره يتطور الزمان داخل بل لا يتغير ثابتا الزمان خارج ليس الوحي konteks yang kokoh tak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan) Hasan Hanafi, *Dirāsāt Islāmīyyah* (Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Miṣriyyah, 2000), 71.

⁵ Amīn al-Khulī, *Manāhij al-Tajdīd fi al-Naḥwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961), 302.

dihadapkan⁶ dengan berbagai nilai sosial dan budaya yang sudah mapan. Selain nilai-nilainya pun harus menerobos batas-batas geografis dan demografis dengan segala implikasinya, juga harus menembus lapisan-lapisan kultural dan sosial dengan segala keragaman dan keunikannya.⁷

Al-Qur'an merupakan dasar penguat reformatif, baik itu Konstruksi Sosial (*Islāh al-Mujtama'*) dan pembaharuan agama (*al-Tajdīd al-Dīnī*) yang dalam kajian ini sejalan dengan para pembaharu Islam seperti Muhammad 'Abduh tapi itu semua harus memiliki multi kekuatan dalam memahami realita kehidupan.⁸

Analisis sosio-kultural terhadap teks Kitab Suci menjadi penting sebagai upaya integrasi dalam rangka memberikan pemahaman yang lebih sesuai dalam menemukan konsepsi-konsepsi al-Qur'an dengan melibatkan analisis sosio-historis yaitu dimana suatu masyarakat yang menjadi audiens pertama al-Qur'an, dalam hermeneutik al-Qur'an kontemporer keterkaitan antara struktur triadik: teks, penafsir, dan audiens sasaran teks. Lalu kemudian menemukan signifikansinya dan dianalisis secara komprehensif.⁹

Integrasi Ilmu dan Agama

Amin Abdullah memandang bahwa integrasi keilmuan mengalami kesulitan, yaitu kesulitan memadukan studi Islam dan umum yang kadang tidak saling akur karena keduanya ingin saling mengalahkan. Oleh karena itu, diperlukan usaha *interkoneksi* yang lebih arif dan bijaksana. *Interkoneksi* yang dimaksud adalah: "Usaha memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia. Sehingga setiap bangunan keilmuan apapun, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri, maka dibutuhkan kerjasama, saling tegur sapa, saling membutuhkan, saling koreksi dan saling keterhubungan antara disiplin keilmuan."¹⁰

Dikotomi dalam struktur ilmu-ilmu terjadi karena pola orang yang memahaminya dengan sikap mengagungkan satu ilmu atas ilmu yang lain, tanpa menunjukkan dan membuktikan apa sesungguhnya peran yang harus dimainkan oleh ilmu tersebut bagi kemanusiaan, jika ilmu Agama lebih berkonsentrasi mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dan hubungan manusia dengan manusia dari prespektif agama, sedangkan ilmu umum banyak mengatur hubungan manusia dengan manusia dan manusia dengan alam dalam prespektif manusia itu sendiri.¹¹

Pada waktu al-Qur'an diturunkan ilmu pengetahuan telah berkembang di Mesir, Yunani, Romawi, India, Cina dan Persia dan lainnya. Namun ilmu-ilmu yang berada di daerah-daerah tersebut mengalami kemandegan atau tidak berkembang karena faktor politik. Pada saat Islam datang, filsafat Yunani sudah tidak

⁶ Nilai-nilai al-Qur'an dihadapkan pada : 1. Kebutuhan mewujudkan tuntunannya melalui penafsiran yang berdasarkan pada realitas budaya lokal dan yang ke 2. Kebutuhan mempertahankan kontinuitas dan keautentikannya sepanjang zaman. Sehingga al-Qur'an bukanlah merupakan barang antik yang harus disakralkan akan tetapi secara kultural diyakini dan secara sosiologis ajarannya diamalkan.

⁷ Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an*. (2005), 38.

⁸ 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al Muḥtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Ashr al-Ḥadīth* (Lubnān: Dār al-Fikr, 1392H), 106

⁹ Islah Gusmain, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika ke Edilogi*. Bandung : Penerbit Teraju : 2002, 204.

¹⁰ Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Cet.I, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar, 2006, VII-VIII.

¹¹ Abuddin Nata, Suwito et al, *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*, Jakarta : UIN Jakarta Press : 2003. viii dalam Pengantar Azyumardi Azra.

berkembang lagi di Athena, melainkan berkembang di negara-negara timur tengah seperti Alexandria, Nissibi, Jundisapur dan sebagainya. Dengan kata lain ilmu pengetahuan yang ada sebelum Islam tengah berada di tepi kehancuran.¹²

Al-Qur'an sesungguhnya tidak membedakan antara ilmu agama dengan ilmu umum, yang termaktub dalam al-Qur'an hanyalah ilmu, dikotomi ilmu-ilmu ini merupakan hasil kesimpulan manusia yang mengidentifikasi ilmu berdasarkan sumber objek kajiannya. Jika objek ontologis yang dibahasnya wahyu (al-Qur'an) termasuk penjelasan atas wahyu (al-Hadis) dengan menggunakan metode Ijtihad maka yang dihasilkan adalah ilmu-ilmu agama seperti Teologi, Fiqih, Tafsir, Hadits, Tasawwuf dan lain sebagainya. Jika objek ontologis yang dibahasnya jagat raya seperti langit bumi serta segala isi yang ada diantara keduanya yakni matahari, bulan bintang, tumbuh-tumbuhan dengan menggunakan metode penelitian eksperimen maka yang dihasilkan adalah ilmu alam seperti Fisika, Biologi, Kimia, Astronomi. Akan tetapi bila objek ontologisnya perilaku sosial, politik, ekonomi, budaya dan juga perilaku Agama dengan menggunakan metode penelitian sosial maka yang akan dihasilkan adalah ilmu-ilmu sosial seperti ilmu politik, ilmu ekonomi, ilmu budaya, sosiologi agama, sosiologi, antropologi dan sebagainya.¹³

Kuntowijoyo berpendapat dalam buku beliau yang berjudul *Islam Sebagai Ilmu* (2005) bahwa Al-Qur'an sesungguhnya menyediakan kemungkinan yang sangat besar untuk dijadikan sebagai cara berpikir. Cara berpikir inilah yang dinamakan paradigma Al-Qur'an, paradigma Islam. Pengembangan eksperimen-eksperimen ilmu pengetahuan yang berdasarkan pada paradigma Al-Qur'an jelas akan memperkaya khazanah ilmu pengetahuan. Jelas bahwa premis-premis normatif Al-Qur'an dapat dirumuskan menjadi teori-teori empiris dan rasional. Struktur transendental Al-Qur'an adalah sebuah ide normatif dan filosofis yang dapat dirumuskan menjadi paradigma teoritis. Ia akan memberikan kerangka bagi pertumbuhan ilmu pengetahuan empiris dan rasional yang orisinal, dalam artian sesuai dengan kebutuhan pragmatis umat manusia sebagai khalifah di muka bumi. Itulah sebabnya pengembangan teori-teori ilmu pengetahuan Islam dimaksudkan untuk kemaslahatan umat Islam itu sendiri.¹⁴

Cara memandang ilmu pengetahuan *vis a vis* agama secara dikotomik sudah sejak lama ditinggalkan orang. Bahkan, dalam sejarah pemikiran Islam, jalan pikiran tersebut ditenggarai menjadi sebab terjadinya kemunduran umat Islam sejak abad ke-12 yang lalu. Umat Islam yang berpandangan bahwa ajaran Islam hanyalah mencakup fiqh, tauhid, akhlaq-tasawwuf, tarikh dan sejenisnya, disadari atau tidak, telah menjadikan ummat Islam tertinggal dari komunitas lainnya. Kemajuan peradaban umat manusia, adalah merupakan hasil teknologi, kedokteran, pertambangan, ilmu perbankan, geologi, astronomi, fisika-kimia, manajemen dan seterusnya, sekalipun ada sumbangan dari ilmu fiqh, tauhid dan akhlaq akan tetapi tidak sebesar yang diberi ilmu pengetahuan & teknologi.¹⁵

Semua ilmu pada hakikatnya berasal dari Allah, karena sumber-sumber ilmu tersebut berupa wahyu, alam jagat raya (termasuk hukum-hukum yang ada didalamnya), manusia dengan perilakunya, akal pikiran dan intuisi batin seluruhnya ciptaan dan anugerah Allah SWT yang diberikan kepada Manusia. Atas dasar

¹² Abuddin Nata, Suwito et al, *Integrasi ...* 70.

¹³ Abuddin Nata, Suwito et al, *Integrasi ...* 69

¹⁴ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, (Cet. II, Jakarta: Penerbit: Teraju, 2005), 25-26.

¹⁵ Zainal Abidin Baqir et al, *Integrasi Ilmu dan Agama : Interpretasi dan Aksi, (Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang; Imam Suprayogo)* Bandung : PT Mizan Pustaka, 2005. 213.

pandangan ini maka tidak ada dikotomi yang mengistimewakan satu ilmu atas ilmu yang lainnya.¹⁶

Islam tidak mengenal dikotomi ilmu pengetahuan, di Indonesia dikotomi ilmu terjadi adalah sebuah rekayasa penjajah Belanda yang berpandangan sekularistik,¹⁷ Belanda telah menerapkan dan mewariskan politik yang sangat diskriminatif terhadap rakyat jajahannya terutama umat Islam, pendidikan Islam sangat dibatasi bahkan dicurigai karena anggapan mereka bahwa pendidikan Islam tidak diperlukan untuk kepentingan pembangunan ekonomi, politik, budaya dan lain-lainnya.¹⁸

Nasr yang dikutip oleh Azra secara meyakinkan berpendapat bahwa ilmu pengetahuan dalam Islam berdasarkan pada ide kesatuan transenden yang merupakan jantung kewahyuan dalam Islam. Sesungguhnya tujuan ilmu keislaman adalah untuk menunjukkan kesatuan dan keterkaitan semua yang ada. Sehingga dalam merenungkan kesatuan kosmos, manusia mampu mencapai kesatuan prinsip ketuhanan. Karena itu, mengapa ilmuwan Muslim percaya bahwa pengetahuan rasional empiris akan mengantarkan pada penegasan kesatuan Ketuhanan.¹⁹

Karakter universal dan kosmopolitan peradaban Islam berasal dari karakter universal wahyu keislaman yang memungkinkannya menciptakan sains pertama yang benar-benar berkarakter universal dalam sejarah manusia. Ilmuwan Muslim menyatukan ini kedalam sebuah kelompok baru keilmuan yang tumbuh sepanjang abad dan menjadi bagian dari peradaban Islam.²⁰

Azyumardi Azra, mengemukakan ada tiga tipologi respon cendekiawan muslim berkaitan dengan hubungan antara keilmuan agama dengan keilmuan umum.

Pertama: *Restorasionis*, yang mengatakan bahwa ilmu yang bermanfaat dan dibutuhkan adalah praktek agama (ibadah). Cendekiawan yang berpendapat seperti ini adalah Ibrahim Musa (w. 1398 M) dari Andalusia. Ibnu Taymiah, mengatakan bahwa ilmu itu hanya pengetahuan yang berasal dari nabi saja. Begitu juga Abu Al-A'la Maudūdi, pemimpin jamaat al-Islam Pakistan, mengatakan ilmu-ilmu dari barat, geografi, fisika, kimia, biologi, zoologi, geologi dan ilmu ekonomi adalah sumber kesesatan karena tanpa rujukan kepada Allah swt. dan Nabi Muhammad saw.²¹

Kedua: *Rekonstruksionis* interpretasi agama untuk memperbaiki hubungan peradaban modern dengan Islam. Mereka mengatakan bahwa Islam pada masa Nabi Muhammad dan sahabat sangat revolutif, progresif, dan rasionalis. Sayyid Ahmad Khan (w. 1898 M) mengatakan firman Tuhan dan kebenaran ilmiah adalah sama-sama benar. Jamal al-Din al-Afgāni menyatakan bahwa Islam memiliki semangat ilmiah.

Ketiga: *Reintegrasi*, merupakan rekonstruksi ilmu-ilmu yang berasal dari *al-ayah al-qur'aniyah* dan yang berasal dari *al-ayah al-kawuniyah* berarti kembali kepada kesatuan transendental semua ilmu pengetahuan.²²

¹⁶ Abuddin Nata, Suwito et al, *Integrasi...* 71 lihat juga dalam Zainal Abidin Baqir *et al*, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* pada makalah berjudul *Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang; Imam Suprayogo*, 2005. 219

¹⁷ Pandangan yang memisahkan antara urusan agama dengan urusan keduniaan. Di kalangan masyarakat barat yang sekularistik berpendapat bahwa Integrasi ilmu agama dan ilmu umum tidak dapat terlaksana karena mereka mengatakan bahwa ilmu umum adalah urusan universitas, politik urusan Istana dan agama urusan geraja.

¹⁸ Abuddin Nata, Suwito et al, *Integrasi ...* 95

¹⁹ Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam", dalam buku *Integrasi ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2005. 209.

²⁰ Azyumardi Azra, *Reintegrasi.....*210

²¹ Azyumardi Azra, *Reintegrasi.....*208

²² Azyumardi Azra, *Reintegrasi ...*206- 211.

M Quraish Shihab mengatakan, membahas hubungan Al-Qur'an dan ilmu pengetahuan bukan dinilai dengan banyaknya cabang-cabang ilmu pengetahuan yang tersimpul di dalamnya, bukan pula dengan menunjukkan kebenaran teori-teori ilmiah. Tetapi pembahasan hendaknya diletakkan pada proporsi yang lebih tepat sesuai dengan kemurnian dan kesucian Al-Qur'an dan sesuai pula dengan logika ilmu pengetahuan itu sendiri. Tidak perlu melihat apakah di dalam Al-Qur'an terdapat ilmu matematika, ilmu tumbuh-tumbuhan, ilmu komputer dll, tetapi yang lebih utama adalah melihat adakah jiwa ayat-ayatnya menghalangi kemajuan ilmu pengetahuan atau sebaliknya, serta adakah satu ayat Al-Qur'an yang bertentangan hasil penemuan ilmiah yang telah mapan?²³

Usaha integrasi ini akan mengalami kecemerlangan bila dihadapi dengan prespektif yang komprehensif, dilihat dari perspektif *ontologis*, bahwa ilmu itu pada hakekatnya, adalah merupakan pemahaman yang timbul dari hasil kajian yang mendalam, sistematis, obyektif dan menyeluruh tentang firman-firman Allah. baik berupa *ayat-ayat qauliyah* yang terhimpun di dalam Al-Qur'an maupun *ayat-ayat kauniyah* yang terhampar dijagat alam raya ini. Karena keterbatasan kemampuan manusia untuk mengkaji ayat-ayat tersebut, maka hasil kajian atau pemikiran manusia tersebut harus dipahami atau diterima sebagai pengetahuan yang relatif kebenarannya, dan pengetahuan yang memiliki kebenaran mutlak hanya dimiliki oleh Allah swt.

Bila kita kaji dari perspektif *Epistemologi*, adalah bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi diperoleh melalui usaha yang sungguh-sungguh dengan menggunakan instrumen penglihatan, pendengaran dan hati yang diciptakan Allah swt. terhadap hukum-hukum alam dan sosial (*sunnatullah*). Karena itu tidak menafikan Tuhan sebagai sumber dari segala realitas termasuk ilmu pengetahuan dan teknologi. Sedangkan dari perspektif *aksiologi*, bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi harus diarahkan kepada pemberian manfaat dan pemenuhan kebutuhan hidup umat manusia. Bukan sebaliknya, ilmu pengetahuan dan teknologi digunakan untuk menghancurkan kehidupan manusia. Perlu disadari bahwa ilmu pengetahuan dan teknologi adalah bagian dari ayat-ayat Allah dan merupakan amanat bagi pemiliknya yang nantinya akan dimintai pertanggungjawaban di sisi-Nya.²⁴

Keterkaitan Islam dengan ilmu umum sebetulnya kelihatan sangat jelas. tetapi anehnya, ada saja sementara orang masih kebingungan. Mereka yang bingung itu mengatakan bahwa, bagaimana mengkaitkan antara fisika dengan fiqh, *masailul fiqh* dengan biologi, kimia dengan perbandingan madhhab, dan lain-lain. Biasanya orang yang kebingungan, atau sengaja membingungkan diri itu membuat contoh-contoh tersebut untuk membenarkan pendapatnya, bahwa tidak ada kaitan antara Islam dengan ilmu pengetahuan modern. Akar masalahnya sebenarnya adalah sederhana, yaitu mereka ingin menunjukkan kecintaannya terhadap ilmu yang selama itu dikembangkan dan digelutinya. Kecintaannya itu ditunjukkan lewat pendapat, bahwa ilmu ke-Islaman tidak bersinggungan dengan disiplin ilmu lainnya. Mereka mengkhawatirkan, ilmu yang dicintai itu terkalahkan oleh disiplin ilmu lainnya.²⁵

²³ M Quraish shihab, *Membumikan Alquran*, (Cet I, Bandung: Penerbit Mizan, 1992) 41

²⁴ Semua usaha integrasi harus dipadu dengan komprehensif supaya tidak ada dikotomi antara satu dengan yang lain, semangat ini terwujud dengan melihat berbagai perspektif. Bandingkan dalam Zainal Abidin Bagir (ed) *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005 begitu juga dalam Abuddin Nata, Suwito et al, *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*, Jakarta: UIN Jakarta Press: 2003

²⁵ Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum, <http://rektor.uin-malang.ac.id/index.php> didownload pada tanggal 16 Juni 2012 jam 16.35

Al-Qur'an dan Ilmu Sosial: Perspektif Epistemologi Kontemporer

Para *mufassir* selalu berusaha mengaktualkan dan mengkontekstualisasikan pesan-pesan universal al-Qur'an ke dalam konteks partikular era kontemporer. Semua hal tersebut dapat dilakukan jika al-Qur'an ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya, berdasarkan nilai dan prinsip-prinsip dasar universal al-Qur'an. Oleh karena itu, seorang *mufassir* senantiasa dituntut untuk mampu menangkap ideal moral yang ada dibalik teks al-Qur'an yang bersifat literal kemudian ditarik ke dalam situasi saat ini.²⁶

Tugas utama pemikiran epistemologi kontemporer adalah bagaimana kita dapat keluar dan terhindar dari keraguan, ketidaktahuan (*ignorance*), dan mengganti kepercayaan (*beliefs*) yang masih mentah dan tidak didukung oleh data yang bagus dan selengkap mungkin, bagaimana kita dapat membedakan kepercayaan yang sehat dan yang tidak sehat, bagaimana kita dapat mencapai kemajuan-kemajuan (*progress*) dalam ilmu pengetahuan, baik yang terkait dengan perluasan dan pengembangan ilmu pengetahuan maupun dalam hal penjernihan dan perbaikan kepercayaan-kepercayaan kita terhadap dunia dalam berbagai cabang dan bidangnya yang hampir-hampir tidak terbatas.²⁷

Islamisasi Ilmu Pengetahuan selalu mengambil semangat kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadis dengan meletakkannya sebagai sumber ilmu pengetahuan. Alasannya adalah disamping al-Qur'an sebagai pedoman hidup kaum Muslim, didalamnya juga banyak ditemukan ayat-ayat yang berbicara fenomena alam dan manusia. Paling tidak ada dua tawaran terkait al-Qur'an sebagai sumber ilmu pengetahuan. *Pertama*: Meletakkan al-Qur'an sebagai konsep dasar atau inspirasi yang kemudian dikembangkan melalui berbagai riset ilmiah. Pandangan ini tidak hanya naif tapi juga berbahaya, dengan membuktikan kebenaran al-Qur'an dengan capaian ilmu pengetahuan karena begitu pengetahuan tersebut ditumbangkan oleh teori baru, al-Qur'anpun menjadi terbantahkan kebenarannya inilah cara berpikir Ziauddin Sardar dengan *Buchailisme* yang sangat membahayakan.²⁸ *Kedua* : meletakkan al-Qur'an (ayat-ayat *Qawliyyah*) dan alam (ayat-ayat *Kawniyyah*) menjadi dua sumber yang "kurang lebih" setara dengan ilmu pengetahuan.²⁹

Kawasan yang memungkinkan untuk dilakukan rekonstruksi integratif adalah pada domain "Islam historis, bukan pada "Islam normatif". Seluruh komponen ilmu-ilmu Keislaman, khususnya kalam, tafsir, hadis, fiqh, filsafat, tasawwuf dan akhlaq adalah masuk dalam kawasan Islam historis. Bangunan pengetahuan tersebut semula dirintis dan diformulasikan oleh manusia-manusia pada masa tertentu dan dipengaruhi oleh masalah-masalah dan tantangan-tantangan yang riil dan valid bagi konteks waktunya saat itu. Maka secara natural kontruksi pengetahuan menjadi selalu terbuka untuk diuji ulang, diteliti, direformulasi dan direkonstruksi oleh para ilmuwan dan peneliti pada setiap kurun waktu.³⁰

²⁶ Fazlu Rahman, *Islam and Modernity*..... 8

²⁷ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2006. 129

²⁸ Bagir, Zainal Abidin, "Pergolakan Pemikiran di Bidang Ilmu Pengetahuan" dalam Taufiq Abdullah, *et. al* (eds.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 6. Jakarta. Ihtiar Baru Van Hoeve. 2002. 150

²⁹ Ahmad Zainul Hamdi, "Menilai Ulang Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan, sebagai *Bluc Print* pengembangan keilmuan UIN, dalam Zainal Abidin Bagir *et.al* (edit) *Integrasi ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2005. 188

³⁰ Amin Abdullah, *Islamic Studies*53

Rahman, Arkoun, dan Ricard C Martin mengatakan bahwa kerinduan yang mendalam dan kebutuhan yang mendesak bagi para sarjana muslim masa kini untuk merekonstruksi secara integratif ilmu-ilmu keislaman dengan cara mencangkok dan menggunakan teori-teori serta metodologi-metodologi yang berasal dari bidang ilmu diluar kalangan sendiri.³¹ Hal tersebut mesti dijalankan dengan sungguh-sungguh seperti yang dilaksanakan oleh Arkoun dengan menggunakan metodologi-metodologi dan teori-teori yang dibangun dalam tradisi ilmu-ilmu sosial sebagai alat analisis ataupun model untuk program riset yang studi Islam yang baru.

Dalam prespektif filsafat ilmu, setiap ilmu, baik itu ilmu alam, humaniora, sosial, agama atau ilmu-ilmu keislaman, harus diformulasikan dan dibangun di atas teori-teori yang berdasarkan pada kerangka metodologis yang jelas. Yang mana teori-teori tersebut sebagai wujud ekspresi intelektual yang seharusnya tidak perlu disakralkan dan dogmatik, yang ke semua itu dapat diuji, dievaluasi, dikritisi dan didiskusikan secara akademik.³²

Kita tahu bahwa ilmu pengetahuan tidak tumbuh dalam kevakuman, pertumbuhan tersebut akan selalu dipengaruhi dan tidak dapat terlepas sama sekali dari pengaruh 'cita-rasa' sejarah, sosial dan politik. Pemikiran seperti ini muncul dari adanya kesadaran bahwa teori-teori ilmu pengetahuan hanyalah merupakan produk hasil karya manusia yang terbatas dan terkondisikan oleh peristiwa-peristiwa kesejarahan yang melingkupinya. Teori-teori, paradigma, ekspresi intelektual dan refleksi filosofis pada umumnya berada dalam batas-batas kesejarahan karena semua itu biasanya secara konsisten berkaitan dengan kepentingan, asumsi dan konteks.³³

Bangunan baru ilmu-ilmu keislaman, setelah diperkenalkan dan dihubungkan dengan wacana filsafat ilmu dan sosiologi ilmu pengetahuan, lebih lanjut harus mempertimbangkan penggunaan sebuah pendekatan dengan tiga dimensi untuk melihat fenomena agama Islam, yakni pendekatan yang berunsur linguistik-historis, teologis-filosofis, dan sosiologis-antropologis pada saat yang sama. Ilmu keislaman yang berdasarkan "Teks" dengan menggunakan pendekatan linguistik dan filologis serta studi keislaman yang berasal dari hasil pemikiran, ide-ide, norma-norma, konsep-konsep dan doktrin-doktrin dengan menggunakan pendekatan teologis-filosofis, kemudian juga studi keislaman yang menekankan pada masalah yang berkaitan dengan interaksi sosial dalam "Konteks" budaya dan kesejarahan dengan pendekatan sosiologis, antropologi dan psikologis.³⁴

Penafsiran al-Qur'an yang bersifat *lexiografis*, kata-perkata, kalimat-perkalimat, ayat dengan ayat, tanpa terlalu memperdulikan konteks sosial, ekonomi, politik dan budaya ketika ayat tersebut turun dan bagaimana konteks sosial, ekonomi, politik, budaya pada era sekarang adalah pola dan metode penafsiran yang sesuai untuk sebuah Kitab Suci yang dianggap sebagai "*corpus*" tertutup, "*ahistoris*". Istilah yang sering dipakai dalam alam hermeneutika kontemporer corak penafsiran

³¹ Lihat Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay" dalam Ricard C Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press. 1985. 196. Lihat juga dalam Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islamy: Naqd wa Ijtihad*, (Terjemahan) London, Dar al-Saqi. 1990. 267-271.

³² Amin Abdullah, *Islamic Studies* 59.

³³ Robert D Amico, *Historicism and knowledge*, London: Routledge, Chapman & Hall Inc. 1989. xii.

³⁴ Charles J Adams, dalam "Islamic Religious Tradition", *The study of The Middle East: Research and scholarsif In the Humanities and social chanc.* (ed), Leonard Binder, New York, John Wiley&Sons. 179. 41-45

kitab suci lebih diwarnai corak penafsiran yang bersifat "*Re-productive*" dan kurang bersifat "*Productive*".³⁵

Farid Essack mengatakan bahwa penafsiran al-Qur'an yang bersifat "*Re-productive*" lebih menonjolkan porsi pengulangan-pengulangan khazanah intelektual Islam klasik yang dianggap sakral, sedang corak penafsiran al-Qur'an yang bersifat "*productive*" lebih menonjolkan perlunya memproduksi makna baru yang sesuai dengan tingkat tantangan perubahan dan perkembangan konteks sosial-ekonomi, politik dan budaya yang melingkupi kehidupan umat Islam kontemporer tanpa meninggalkan misi utama makna moral dan pandangan hidup al-Qur'an. Corak penafsiran yang "*productive*" akan mewarnai pembaharuan dan pergumulan pemikiran ke-Islaman baik di tanah air maupun di luar negeri pada abad-abad mendatang.³⁶

Maka kita harus melihat dan mengkaji apa yang ada di balik teks al-Qur'an dengan melihat lebih jauh menggunakan pagar-pagar metodologi tafsir yang jelas dan normatif,³⁷ kemudian mengeksplor dengan ijtihad yang valid³⁸ apa sesungguhnya yang ingin dituju oleh ungkapan literal ayat-ayat tersebut, dengan kata lain yang seharusnya dicari oleh para mufassir modern adalah ruh atau *spirit* dan *maghza* (maksud dibalik ayat), bukan sekedar makna literal teks akan tetapi juga makna kontekstual yang dapat menjadi penawar bagi strata sosial kehidupan bermasyarakat yang selalu dapat diproduksi dengan positif dan produktif. Mencari titik temu dan relevansi antara *teks* dan *konteks*.

Al-Qur'an dan Ilmu Sosial : Integrasi Aplikatif

Sebagai kitab suci al-Qur'an tidaklah diturunkan sekaligus dalam bentuk buku, ia diturunkan secara berangsur-angsur dan bertahap kepada Rasulullah SAW, selama kurang lebih dua puluh tiga tahun, wahyu yang diturunkan secara berangsur-angsur itu dihafal oleh Nabi dan beberapa sahabat. Wahyu itupun ditulis meskipun penulisannya dengan tahap-tahap yang berbeda. Atas petunjuk Nabi dan Taufiq dari Allah wahyu yang berangsur-angsur diturunkan dan dicatat dengan beberapa tahap dapat disusun kembali dalam bentuk surah-surah yang berjudul sehingga membentuk sistematika seperti terlihat sekarang.³⁹

Al-Qur'an menjadi inspirator dan pemandu gerakan dan dinamika umat Islam sepanjang kurang lebih empat belas abad yang lalu⁴⁰. Maka penelitian dan kajian terhadap al-Qur'an akan selalu mengalami perkembangan yang sangat dinamis seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial budaya dan peradaban

³⁵ Amin Abdullah, *Islamic Studies* 139

³⁶ Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective in Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld Publication. 1997. 83.

³⁷ Untuk mengurangi subjektivitas dan mendekatkan penafsiran kepada kebenaran para pakar menekankan perlunya pagar-pagar metodologis yang diharapkan dapat mencegah atau paling tidak mengurangi subjektivitas itu, pagar-pagar metodologi itu dinamai dengan *Qawāid al-Tafsīr*. Lihat tulisan M. Quraish Shihab "Tafsir, Ta'wil dan Hermeneutika, suatu paradigma baru dalam pemahaman al Qur'an" *Jurnal al Burhan, Jurnal kajian Ilmu dan Pengetahuan Budaya al-Qur'an* No. 10 (2009), Jakarta: Institut Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ).

³⁸ Muhammad 'Abduh menyatakan bahwa pintu Ijtihad akan terus terbuka sampai hari kiamat dengan syarat seorang mujtahid atau mufassir memiliki kapabilitas yang mapan terhadap penafsiran yang dilakukan. 'Abdullah Mahmūd Shahāṭah, *Manhāj al-Imām Muhammad 'Abduh fī al-Tafsīr Qur'an al-Karīm* (Kairo: Nasr al-Rasāil al-Jāmi'ah al-Majlis al-'alā li-ri'āyat al-Funūn wa al-Adab wa al-'Ulūm al-Ijtīmā'iyyah, 2000), 56.

³⁹ M Dawan Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir & Kritik Sosial*, PSAP Muhammadiyah. Jakarta. 2005. 152.

⁴⁰ Hasan Hanafi, *al-Yamīn wa*10.

manusia. Supaya dapat memahami al-Qur'an secara kritis, dialektis, reformatif, dan transformatif sehingga produk penafsiran mampu menjawab tantangan dan problematika yang dihadapi umat manusia.⁴¹ al-Qur'an meskipun diturunkan dimasa lalu, dengan konteks dan lokalitas budaya tertentu namun ia mengandung nilai-nilai universal yang akan selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat.⁴²

Sebuah paradigma dalam disiplin ilmu meniscayakan adanya asumsi metodologis. Asumsi inilah yang akan dipergunakan dalam analisisnya. Demikianlah halnya dalam ilmu-ilmu sosial, termasuk didalamnya tafsir yang dikembangkan di era kontemporer. Diantara asumsi dalam paradigma tafsir kontemporer adalah :

1. Al-Qur'an: *ومكان زمان لكل صالح*

Al-Qur'an adalah kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai *khatam al-anbiya'* sehingga tidak akan turun lagi kitab samawi setelah al-Qur'an, oleh karena itu, sangat logis jika prinsip-prinsip universal al-Qur'an akan senantiasa relevan untuk setiap

2. Teks yang statis dan konteks yang dinamis.

Dengan adanya kodifikasi al-Qur'an membuatnya menjadi kitab suci yang korpus tertutup dan terbatas, padahal problem umat manusia begitu kompleks dan tidak terbatas, korpus al-Qur'an adalah pada penambahan pasca kodifikasi bukan penafsiran, ini meniscayakan para penafsir untuk selalu berusaha mengaktualkan dan mengkontekstualkan pesan-pesan universal al-Qur'an ke dalam konteks partikular dan kontemporer. Hal ini hanya dapat dilakukan jika al-Qur'an ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya, berdasarkan nilai dan prinsip-prinsip dasar universal al-Qur'an.

3. Penafsiran bersikap relatif dan tentatif

Secara normatif al-Quran diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun kebenaran produk penafsiran al-Quran yang bersifat relatif dan tentatif. Sebab tafsir adalah respon mufassir ketika memahami teks kitab suci, situasi, dan problem sosial yang dihadapinya. Jadi sebenarnya ada jarak antara al-Qur'an dan penafsirnya.⁴³

Keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan al-Qur'an sebagai teks dengan problem kehidupan sosial dan kemanusiaan yang tidak terbatas merupakan spirit tersendiri bagi dinamika kajian tafsir al-Qur'an. Hal ini karena Tafsir adalah merupakan ilmu yang belum matang, sehingga selalu terbuka untuk diperbaharui dan diperkembangkan.⁴⁴ Maka Analisis sosio-kultural terhadap teks Kitab Suci ini menjadi penting dalam rangka memberikan pemahaman yang lebih sesuai secara kontekstual.

Tafsir sebagai produk yang merupakan hasil interpretasi dan dialektika antara teks, konteks dan penafsirnya. Dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosio-historis, geo-politik, bahkan juga latar belakang keilmuan serta kepentingan mufassirnya. Sebagai sebuah produk budaya, tafsir tidak hanya boleh dikritik tapi juga direkonstruksi jika tidak sesuai dengan tuntutan masyarakat kontemporer, sebab tafsir sebagai produk pemikiran akan mengalami pluralitas dan bersifat relatif, intersubjektif bahkan juga tentatif.⁴⁵

Tafsir juga sebagai proses yang harus terus menerus dilakukan, tanpa mengenal titik henti, karena al-Qur'an selalu relevan untuk segala ruang dan waktu,

⁴¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*..... 6.

⁴² Hasan Hanafi, *Dirāsāt* 2000. 71.

⁴³ Charles Kurzman (*cd*), *Liberal Islam*, Oxford University Press : New York. 1998. 127, lihat juga dalam Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*.....57

⁴⁴ Amīn al-Khulī, *Manāhij al-Tajdīd*302.

⁴⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*.....x

tetapi harus dibaca secara kreatif dan produktif sehingga ia benar-benar mampu menjadi solusi alternatif bagi pemecahan problem-problem sosial keagamaan umat manusia kontemporer.⁴⁶

Konsepsi yang terbangun dalam teks al-Qur'an dapat menjadi bangunan yang sangat historis dan kultural sifatnya, usaha untuk menemukan konsepsi-konsepsi itu mesti diletakkan dalam medan kesejarahannya, ada banyak hal yang mesti dilibatkan dalam analisis sosio-historis ini, yaitu masalah wilayah geografis dimana suatu masyarakat yang menjadi audiens pertama al-Qur'an itu berada, psikologi dan tradisi yang berkembang didalamnya. Dalam hermeneutika kontemporer keterkaitan antara struktur triadik : Teks, Penafsir dan audiens sasaran teks, kemudian menjadi wilayah penting yang harus dipertibangkan, maka yang terakhir ini, bisa menemukan signifikansinya bila variabel kultur dan sejarah dalam maknanya yang luas, dianalisis secara komprehensif.⁴⁷

Corak tafsir yang berorientasi pada kemasyarakatan cenderung mengarah pada masalah-masalah kemasyarakatan. Penjelasan-penjelasan yang diberikan dalam banyak hal selalu dikaitkan dengan persoalan yang sedang dialami umat, dan uraiannya diupayakan untuk memberikan solusi atau jalan keluar dari masalah-masalah tersebut. Dengan demikian, diharapkan bahwa tafsir yang telah ditulisnya mampu memberikan jawaban terhadap segala sesuatu yang menjadi persoalan umat.⁴⁸ secara sosiologis al-Qur'an menjadi kekuatan sosial, budaya, politik, ekonomi bahkan kekuatan peradaban serta ideologi modern yang hidup.⁴⁹

Toshihiko Izutsu berpendapat bahwa ditilik dari sudut fakta bahwa ajaran al-Qur'an itu ditakdirkan untuk berkembang, tidak hanya sebagai agama saja, tetapi juga sebagai kebudayaan dan peradaban. Maka, kandungan al-Qur'an sebagai suatu yang teramat sempurna dan agung dalam tatanan sosial kemasyarakatan, yang didalamnya terdapat konsep-konsep yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari di dalam kehidupan bermasyarakat.⁵⁰

Islam secara teoritis adalah sebuah sistem nilai dan ajaran Ilahiyah yang bersifat transenden. Nilai dan ajaran yang bersifat transenden tersebut sepanjang perjalanan sejarahnya telah membantu para penganutnya memahami realitas dalam rangka mewujudkan pola-pola pandangan hidup. Pengertian Islam seperti itu lebih bermakna sebagai agama yang diturunkan Allah swt, yang mengajarkan dan mengatur pola hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam sekitarnya, yang meliputi pokok-pokok kepercayaan dan aturan-aturan hukum yang dibawa melalui utusan yang terakhir Nabi Muhammad saw, dan berlaku untuk seluruh umat manusia.⁵¹

Dinamika Islam dalam sejarah peradaban umat manusia dengan demikian sangat ditentukan oleh pergumulan sosial yang pada akhirnya akan sangat

⁴⁶ Sahiron Syamsuddin (cd), *Studi al-Qur'an Kontemporer; Wacana baru berbagai metodologi tafsir*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 2002. 13.

⁴⁷ Islah Gusmain, *Khazanah Tafsir* 204.

⁴⁸ Bandingkan dengan karya M Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al Azhar* (Jakarta, Pustaka Panjimas, 1990), M Quraish Shihab dalam Sekapur sirih buku tersebut menuliskan bahwa corak sastra budaya kemasyarakatan adalah suatu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat serta usaha-usaha menanggulangi problem kemasyarakatan berdasarkan ayat-ayat al Qur'an dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk dalam bahasa yang mudah dimengerti.

⁴⁹ Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris; Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 80.

⁵⁰ Toshihiko Isutzu, *Ethico Religius Concept in the Qur'an* (Mc Gill University Press. (tth), 251.

⁵¹ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 65.

berpengaruh dalam memberi warna, corak, dan karakter Islam.⁵² Secara sosiologis, Islam adalah sebuah fenomena sosio-kultural. Di dalam dinamika ruang dan waktu, Islam yang semula berfungsi sebagai subyek pada tingkat kehidupan nyata berlaku sebagai obyek dan sekaligus berlaku baginya berbagai hukum sosial. Eksistensi Islam antara lain sangat dipengaruhi oleh lingkungan sosial dimana ia tumbuh dan berkembang.⁵³

Untuk itu, dalam menghadapi dinamika sosial yang kian cepat dewasa ini, umat Islam perlu memperkaya diri dengan berbagai pendekatan dalam memahami teks-teks al-Qur'an. Pendekatan teologis, haruslah diimbangi dengan pendekatan sosiologis, antropologis, maupun psikologis. Pendekatan yuridis haruslah diimbangi dengan pendekatan historis, demografis, geografis maupun ekologis, dan begitulah seterusnya.⁵⁴

Jadi, dinamika sosial, tidak cukup dihadapi dengan menggugah etos intelektual dalam memahami al-Qur'an, tanpa didukung oleh kelengkapan metodologis yang memadai. Kelengkapan metodologis pun harus didukung oleh paradigma teologis yang kukuh, agar produk pemikiran tidak kehilangan asas keautentikan dan kesejatiannya.

Masyarakat berkualitas dengan nilai-nilai al-Qur'an adalah masyarakat yang menghayati realitas sosiologis dan teologisnya secara seimbang,⁵⁵ Al-Qur'an lebih tajam mengingatkan kita agar selalu bersikap pluralis, inklusif, egaliter dan kosmopolit⁵⁶ bukan bersikap sebaliknya eksklusif, rasialis, ekstrimis, atau fanatisme kesukuan. Karena hal tersebut bisa menutup jalur komunikasi dengan komunitas lain. Padahal Islam adalah agama yang lapang (ḥanīf).

Maka Islam melalui al-Qur'an dengan tegas menetapkan musyawarah sebagai proses pengambilan keputusan berkaitan dengan nasib dan kepentingan publik yang juga dibarengi dengan sikap lemah lembut dan sopan dalam menyelesaikan problem masyarakat. Oleh karena itu, kemerdekaan berfikir yang impelmentasinya dari prinsip musyawarah adalah berpikir produktif, kreatif, dan inovatif dalam merespons dinamika sosial.⁵⁷

Hasan Hanafi merumuskan delapan langkah yang mesti dilalui ketika seorang menafsirkan al-Qur'an⁵⁸ :

1. Seorang mufassir mesti memiliki keprihatinan dan komitmen untuk melakukan perubahan atas kondisi sosial tertentu;
2. merumuskan tujuan penafsiran;

⁵² Moeslim Abdurrahman, "Ber-Islam Secara Kultural," dalam *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga, 2003), 150.

⁵³ Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer*, ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003), 393.

⁵⁴ Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an*, (2005), 48, lihat juga dalam M Dawam Rahadjo, *Paradigma al-Qur'an Metodologi Tafsir dan Kritik Sosia*, (Jakarta : PSAP Muhammadiyah, 2005), 83.

⁵⁵ Djohan Efendi, *Masyarakat Qur'ani*, edit : Hasan M Noer (Jakarta: Penamadani, 2010), 103.

⁵⁶ Allah swt berfirman يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ لِكَلِّمَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ إِنَّ كِبَارَهُمْ كَاللَّاتِ وَالْعُزَّىٰ (Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.) QS Al Hujurat:13.

⁵⁷ Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an* (2005), 43.

⁵⁸ Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Stefan Wild (ed), *The Qur'an as Text*, EJ. Brill, Leiden-New York, 1996. 204.

3. menginventarisasi ayat-ayat yang terkait dengan tema yang menjadi kebutuhannya;
4. mengklasifikasikan ayat-ayat tersebut atas dasar bentuk-bentuk linguistiknya;
5. membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju;
6. mengidentifikasi problem aktual dalam realitas;
7. menghubungkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual melalui jalur statistik dan ilmu sosial
8. menghasilkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformatif.

Bahkan Hassan Hanafi tidak sepekat apabila tafsir hanya diidentifikasi sebagai sekedar teori memahami teks, menafsirkan menurutnya lebih berarti melakukan gerak ganda dari teks menuju realitas dan dari realitas menuju teks, untuk inilah dia mengajukan tawaran metodologis yang disebut sebagai *al-Manhaj al-Ijtima'i fi al-Tafsir*.⁵⁹

Hassan Hanafi juga mengembangkan metode tafsir realis, di mana yang menjadi pertimbangan dalam menafsirkan al-Qur'an adalah realitas itu sendiri. Oleh karena itu, penafsiran yang dihasilkan pun bersifat temporal sehingga belum tentu pas untuk diterapkan dalam realitas yang berlainan. Hal ini karena penafsiran, menurut Hassan Hanafi penafsiran bukanlah sekedar membaca teks, melainkan ia harus menjadi upaya transformasi dan solusi bagi problem sosial yang terjadi dalam kehidupan.⁶⁰

Menurut Rahman sebagaimana yang ditulis oleh Abdul Mustaqim, al-Qur'an adalah respons Tuhan terhadap realitas yang muncul sehingga setiap ayat yang turun bukanlah kalimat yang berdiri sendiri, melainkan ia terkait dengan konteks sosio-historis, budaya, dan problem yang dihadapi saat itu. Dengan kata lain, al-Qur'an dan asal-usul komunitas Islam muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis.⁶¹

Respons al-Qur'an terhadap situasi tersebut sebagian besar terdiri dari pernyataan-pernyataan moral, religius, dan sosial dan al-Qur'an menanggapi problem-problem spesifik yang dihadapkan kepadanya dalam situasi-situasi yang konkret. Terkadang al-Qur'an memberikan suatu jawaban bagi sebuah pertanyaan atau masalah, namun terkadang jawaban-jawaban ini dinyatakan dalam batasan-batasan suatu *ratio legis* yang eksplisit atau semi eksplisit.⁶² Dengan kata lain al-Qur'an juga memberikan rasionalisasi atau alasan-alasan ketika menetapkan suatu ketentuan hukum.

Kesimpulan

Integrasi al-Qur'an dan Ilmu Sosial perlu dilakukan dengan cara melakukan penafsiran secara terus-menerus terhadap al-Qur'an sehingga tidak kehilangan relevansinya dengan perkembangan zaman. Ide-ide kreatif dan inovatif yang dikembangkan dalam usaha integrasi al-Qur'an dan ilmu sosial penting untuk diapresiasi, meskipun dengan cara kritis tapi tetap pada jalur normatif guna mengembangkan epistemologi yang integratif dengan lebih transformatif dan emansipatoris.

⁵⁹ Hassan Hanafi, *Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Maktabah Anglo Miṣriyyah, Kairo, 1988. 539

⁶⁰ M Mansur, "Metodologi Tafsir Realis" dalam Sahiron Syamsuddin (ed), *Studi al-Qur'an Kontemporer*, PT Tiara Wacana Yogya, Yogyakarta, 2002. 99.

⁶¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*.178

⁶² Fazlur Rahman, *Impact and Modernity*. 5

Masyarakat berkualitas dengan nilai-nilai al-Qur'an adalah masyarakat yang menghayati realitas sosiologis dan teologisnya secara seimbang, al-Qur'an lebih tajam mengingatkan kita agar selalu bersikap pluralis, inklusif, egaliter dan kosmopolit bukan bersikap sebaliknya eksklusif, rasialis, ekstrimis, atau fanatisme kesukuan. Semoga Allah merahmati dan memberkahi kita semua. Amin.

Referensi:

- 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al Muhtasib, 1392H *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣhr al-Hadīth* (Lubnān: Dār al-Fikr)
- 'Abdullah Mahmūd Shahāṭah, 2000 *Manhāj al-Imām Muhammad 'Abduh fī al-Tafsīr Qur'an al-Karīm* (Kairo: Nasr al-Rasāil al-Jāmi'ah al-Majlis al a'alā li-ri'āyat al-Funūn wa al-Adab wa al-'Ulūm al-Ijtīmā'iyah,).
- Abdul Mustaqim, 2010 *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: PT LKIS Yogyakarta.
- Abuddin Nata, 2001 *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada,
- , Suwito et al, 2003 *Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum*, Jakarta: UIN Jakarta Press:
- Amīn al-Khufī, 1961 *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥwi wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Beirut: Dār al-Ma'rifah)
- Amin Abdullah, 2006 *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Azyumardi Azra, 2005 "Reintegrasi Ilmu-Ilmu dalam Islam", dalam buku *Integrasi ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: PT Mizan Pustaka,.
- Bagir, Zainal Abidin, 2002 "Pergolakan Pemikiran di Bidang Ilmu Pengetahuan" dalam Taufiq Abdullah, *et. al* (eds.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 6. Jakarta. Ichtiar Baru Van Hoeve..
- *et.al* (edit) 2005 *Integrasi ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: PT Mizan Pustaka.
- Brian Morris, 2003 *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Komtemporer*, ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group,)
- Charles J Adams, *dalam "Islamic Religious Tradition", The study of The Middle East: Research and scholarsif In the Humanities and social chane.* (ed), Leonard Binder, New York, John Wiley&Sons.
- Charles Kurzman (*ed*), 1998. *Liberal Islam*, Oxford University Press: New York.
- Djohan Efendi, *Masyarakat Qur'ani*, 2010 (*ed*) : Hasan M Noer , Jakarta: Penamadani,
- Farid Esack, 1997. *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Prespective in Interreligious Solidarity Againts Oppression*, Oxford: Oneworld Publication.
- Fazlur Rahman, 1985"Approaches to Islam in Religius Studies: Review Essay" dalam Ricard C Martin, *Approaches to Islam in Religius Studies*, Tucson: The University of Arizona Press.
- , 1996 *The Impact of Modernity* dalam Islamic Studies, Jilid V.
- Hasan Hanafi, 1981 *al-Yamin wa al-Yasar fī al-Fikr al-Diniy*. Mesir: Madlubi.
- , 1988. *Dirāsāt al-Islāmiyyah*, Maktabah Anglo Miṣriyyah, Kairo,
- , 1996 "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an", dalam Stefan Wild (*ed*), *The Qur'an as Text*, EJ. Brill, Leiden-New York,
- Hendar Riyadi, 2005 *Tafsir Emansipatoris; Arah Baru Studi Tafsir al-Qur'an* Bandung: Pustaka Setia,
- Integrasi Ilmu Agama dan Ilmu Umum, <http://rektor.uin-malang.ac.id/index.php>

- Islah Gusmain, 2002. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika ke Ediologi*. Bandung: Penerbit Teraju.
- Jurnal al Burhan, Jurnal kajian Ilmu dan Pengetahuan Budaya al-Qur'an* No. 10 (2009), Jakarta: Institut Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ).
- Kuntowijoyo, 2005 *Islam Sebagai Ilmu*, (Cet. II, Jakarta: Penerbit: Teraju,)
- M Dawam Rahadjo, 2005 *Paradigma al-Qur'an Metodologi Tafsir dan Kritik Sosia*, (Jakarta : PSAP Muhammadiyah,)
- M Quraish shihab, 1992 *Membumikan Alquran*, (Cet I, Bandung: Penerbit Mizan,)
- M Yunan Yusuf, 1990 *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al Azhar* (Jakarta, Pustaka Panjimas,
- Moeslim Abdurrahman, 2003 “Ber-Islam Secara Kultural,” dalam *Islam Sebagai Kritik Sosial* (Jakarta: Erlangga,
- Mohammed Arkoun, 1990 *al-Fikr al-Islamy : Naqd wa Ijtihad*, (Terjemahan) London, Dar al-Saqi..
- Robert D Amico, 1989 *Historicism and knowledge*, London: Routledge, Chapman & Hall Inc.
- Sahiron Syamsuddin (ed), 2002. *Studi al-Qur'an Kontemporer; Wacana baru berbagai metodologi tafsir*, Tiara Wacana, Yogyakarta,
- Toshihiko Isutzu, . (tth), *Ethico Religius Concept in the Qur'an* (Mc Gill University Press.