

**ARGUMEN TEORITIS EPISTEMOLOGIS  
TAFSIR AYAT SOSIAL**

**Andi Rosadisastra**

Dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN SMH Banten

**Abstrak**

*Artikel ini telah membuktikan bahwa diperlukan sebuah epistemologi tafsir yang holistik dan kolaboratif. Karena itu kemudian ditawarkan sebuah sistematika tafsir ayat sosial integrative yang merupakan pengembangan dari tafsir integrative yang pernah digagas sebelumnya oleh peneliti, yaitu: [a]. Konsepsi tafsir (dâim al-tafsîr); [b]. Pokok-pokok tafsir (ushûl al-tafsîr); [c]. Prinsip-prinsip tafsir (mabâdiu al-tafsîr); dan, [d]. Tujuan tafsir (ahdâf al-tafsîr); [e]. Langkah metodologis (tharîqatu al-tafsîr). Penulis mengelaborasinya dalam kajian tafsir tekstual, tafsir kontekstual, tafsir sosial, tafsir integratif, dan selanjutnya dinyatakan pentingnya epistemologi tafsir ayat sosial integratif.*

**Kata kunci:** *Tafsir tekstual; tafsir kontekstual; Epistemologi Tafsir Ayat Sosial Integratif.*

**Pendahuluan**

Urgensi paradigma integrasi ilmu sosial dengan tafsir Al-Qurân yang kemudian disebut dengan nama “tafsir ayat sosial integratif” ini berdasarkan kepada “tafsir kontekstual” (*al-tafsîr al-siyâqî*), dan “tafsir sosial” (*al-tafsîr al-ijtimâ’î; tafsîr al-adab al-ijtima’î*). Tafsir sosial merupakan kelanjutan atau pengembangan dari tafsir kontekstual, karena ia merupakan tafsir kontekstual yang memiliki nuansa ilmu-ilmu sosial. Demikian juga “metode tafsir integratif” merupakan sebuah metode tafsir yang dapat digunakan untuk mendapatkan nuansa keilmuan sosial dalam penafsirannya, baik pada level proses maupun hasil. Adapun pembahasan tentang tafsir tekstual, merupakan cara untuk membuktikan bahwa tafsir jenis ini sudah tidak lagi relevan dengan perkembangan Ulumul Qurân dewasa ini dan konteks perkembangan postmodern ke dalam dunia tafsir Al-Qurân. Walaupun demikian, ketiga istilah tafsir dimaksud,

merupakan jalinan perjalanan tafsir Al-Qur'an yang saling melengkapi berdasarkan perspektif zamannya.

### Tafsir Tekstual dalam kajian Ulumul Qur'an

Sesuai dengan namanya "tafsir tekstual" adalah tafsir yang lebih menekankan kepada teks tidak kepada konteks kekinian. Tafsir jenis ini, tidak melakukan proses kontekstualisasi teks ke dalam kondisi kekinian saat Al-Qur'an ditafsirkan. Walaupun di satu sisi, ia juga memanfaatkan *asbâb nuzûl* ayat sebagai perangkat memahami teks, tetapi ia lebih mendahulukan paradigma penafsiran: "*al-ibratu bi khushûshi al-sabab la bi 'umûmi al-lafadz*". Ungkapan tersebut hanya dipahami, oleh para penganutnya bahwa dalam memahami teks harus didasarkan kepada kondisi latar belakang ayat itu, ditujukan untuk kondisi apa dan tidak dipahami dengan menggunakan proses *qiyâs* (analogi) misalnya, sebagaimana yang digagas oleh para ulama *ushûl al-fiqh* diantaranya Imam Hanafi, Imam al-Syâfi'î, al-Syathibi, dan ulama lainnya.

Dalam perspektif yang lebih luas, diperlukan pemahaman sejarah terkait kondisi teks Al-Qur'an, sehingga apa yang dikawatirkan oleh Umar bin Khattab tidak terjadi. Ia pernah menyatakan sebagai berikut: "*yurwa 'an 'Umar ra, annahu qâla: innama tanqudlu 'ura al-islâm 'urwatan 'urwatan idza nasyaa fî al-islâm man lâ ya'rifu al-jâhiliyyah*". (diriwayatkan dari Umar bin Khattab ra, bahwa ia berkata: "tali pengikat Islam akan terputus sepotong-demi sepotong bila dalam Islam berkembang orang yang tidak mengerti keadaan zaman Jahiliyyah").<sup>1</sup> Dengan demikian, Umar bin Khattab, sebagai sahabat kebanggaan nabi Muhammad saw, lebih memilih untuk memahami teks Al-Qur'an dengan berdasarkan kepada spirit dari teks, yang sekarang dikenal dengan istilah ijtihad atau tafsir kontekstual.

Contoh ijtihad kontekstual dari para shahabat yang dipelopori oleh Umar bin Khattab dan diikuti oleh Ali bin Abi Thalib serta Utsman bin Affan, adalah ketika tentara Islam pada masa kepemimpinan Khalifah Umar bin Khattab mampu membebaskan negeri Syam, Irak, dan Parsi. Kemudian Umar bin Khattab membagi harta *ghanîmah* yang bergerak sesuai dengan ketentuan ayat Al-Qur'an (Q.S. al-Anfâl: 41), tetapi ia tidak membagi-bagi harta *ghanîmah*

---

<sup>1</sup> M.Rasyid Ridla; *Tafsîr al-Manâr*, (Dâr al-Manâr; Mesir, 1373/1954), cet ke.4, h. 24

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

yang tidak bergerak untuk para tentara, tetapi malah menjadikan tanah dimaksud sebagai tanah Negara yang dibiarkan dikelola oleh pemilik lama dengan kewajiban menyerahkan pajak (*kharaġ*) kepada *bayt al-mâl* umat Islam atau perbendaharaan negara. Tentu saja ijtihad Umar bin Khattab ini, secara tersurat berbeda dengan perintah dalam ayat Al-Qurġān dimaksud (Q.S. al-Anfâl: 41) agar membagi-bagi harta *ghanîmah* kepada para tentara atau siapapun yang terlibat dalam perang.<sup>2</sup>

Penggunaan tafsir tekstual biasanya dikenal di kalangan dari *madzhab Dâwud zhâhiri* yang digagas oleh al-Imam Abu Sulaiman Dawud bin Ali (202-270 H). Ia mendirikan mazhab-nya dengan menggunakan atau mengamalkan makna *zhâhir* dari Al-Qurġān dan *al-Sunnah*, juga dengan *al-ijmâ'*<sup>3</sup> tetapi menolak semua bentuk *al-Qiyâs*.<sup>4</sup> Penganut terkenal mazhab ini adalah Ibnu Hazm al-Andalusi

---

<sup>2</sup> Lihat: Nurcholish Madjid; *Pertimbangan Kemaslahatan dalam menangkap makna dan semangat ketentuan keagamaan: Kasus Ijtihad Umar bin Khattab*, dalam buku; *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Pustaka Panjimas; Jakarta, 1988), cet. 1, h. 12-20.

<sup>3</sup> Makna *al-ijmâ'* menurut mazhab ini adalah adanya keyakinan pada suatu masalah bawa semua shahabat Nabi saw mengetahuinya dan tidak ada seorang pun shahabat yang berbeda pendapat. Syarat *al-ijmâ'* bagi Ibnu Hazm adalah: *Pertama*; tidak terjadi kecuali di zaman shahabat masa Nabi saw. *Kedua*; mereka semua mengetahui perkara dimaksud; *Ketiga*; tidak ada perbedaan pendapat di kalangan shahabat Nabi saw. *Kempat*; adanya keyakinan terhadap adanya syarat-syarat tersebut secara mutawatir. Dengan demikian Ibnu Hazm, nampaknya memustahilkan adanya *ijmâ'* setelah zaman shahabat, dan *ijmâ'* diakui sebagai sumber hukum jika sesuai dengan teks atau hadis shahih dari Nabi saw, demikian menurut pentahkik kitab. Tetapi di sisi lain, bahwa pentingnya adanya keyakinan yang kuat tersebut dalam ber-*ijma'* menurut Ibnu Hazm didasari pada Q.S. al-Isrâ': 36, juga Hadis Nabi saw: "*lan tazâlu thâifatun min ummatî zhâhiratun 'ala al-ġaġ lâ yadlurruhum man khazalahum hatta yaġtiya amrullâh..*" Lihat: Abu Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm al-Andalusî (384 H/994 M); *al-muġalla bi al-âtsâr*; (Dâr al-fikr; Beirut, 1984/1405 H), juz.1, ditahkik oleh: Abdul Gaffar Sulaiman al-Bandarî, h. 72, 75-77

<sup>4</sup> Adapun argumentasi kebenaran pendapat kami tentang *ijmâ'* shahabat Nabi saw atas batalnya *qiyâs*, adalah bahwa mustahil para shahabat Nabi saw yang mengetahui dan mengimani Q.S. al-Mâidah:3 dan an-Nisâ: 59, kemudian mereka menolak *al-qiyâs* dan *al-ra'yu* ketika terjadi pertentangan. Hal ini adalah sesuatu yang sudah tidak diasumsikan lagi oleh orang yang berakal. Bagaimana penggunaan keduanya bisa terjadi di kalangan shahabat Nabi saw, padahal telah nyata (*tsabata*) dari Abu Bakar Siddiq, bahwasanya ia berkata: "bumi mana yang bisa aku pijak dan langit mana yang bisa menaungiku, jika aku menyatakan tentang suatu ayat dalam Al-Qurġān dengan berdasarkan rakyi-ku atau dengan sesuatu yang aku tidak ketahui." Juga sebuah riwayat shahih dari Umar bin Khattab (al-farûq), bahwasanya

(384 H), yang menulis buku tentang *ushûl al-fiqh* yaitu *al-ihkâm fî ushûl al-ahkâm*,<sup>5</sup> juga kitab *al-muḥalla bi al-âtsâr* yang membahas berbagai permasalahan agama, termasuk permasalahan *al-ushûl* dengan menggunakan pendekatan teks Al-Qur'an dan hadis Nabi saw, juga pendapat para shahabat Nabi saw.

Mazhab *Zhâhiri* ini memfatwakan hukum sesuai dengan fenomena yang terjadi pada masa turunnya wahyu atau fenomena yang dilakukan oleh para Nabi saw dan shahabat-nya, tanpa memberikan ruang dialog yang memadai antara fenomena realitas kekinian dengan konteks pewahyuan dimaksud. Karena itu ijtihad atau tafsir tekstual ini dapat dimasukkan ke dalam klasifikasi tema konseptual, sedangkan tafsir kontekstual merupakan tema yang bersifat kontekstual. Tema konseptual merupakan tema yang masih bersifat konsep secara umum, baik dalam bentuk aplikatif atau teoritis dengan hanya dikaitkan pada konteks pewahyuan dan belum dikaitkan dengan konteks sosio-kultural dan konteks realitas pembaca secara umum. Dilihat dari aspek kedalaman makna tafsir, maka kita dapat mengklasifikasikan dua karakter tema yaitu: tema konseptual dan tema kontekstual. Kedua karakter tema tersebut seharusnya tidak dikotomis atau tidak bertentangan.

Bagaimana jika terjadi adanya pertentangan dalam dua *nash* yang *zhâhir*? Secara umum menurut ulama *ushûl al-fiqh*, jika terjadi adanya pertentangan dalam *nash* secara *zhâhir* maka diperlukan mengkompromikan antar dalil dimaksud (*al-jam'u wa al-tawfiq*), jika tidak memungkinkan maka dicari dalil yang paling kuat (*al-tarjîh*), kemudian jika tidak memungkinkan juga dan setelah dilakukan penelitian historis ternyata salah-satu dalil lebih dahulu muncul maka diberlakukan teori "*nâsikh-mansûkh*", tetapi jika tidak diketahui historisitas *nash* dimaksud maka (untuk sementara, pen) mujtahid

---

ia berkata: "curigailah suatu pendapat (rakyu) tentang agama, karena sesungguhnya rakyu diantara kita adalah asumsi (*al-zhann*) dan *takalluf* (persesuaian-persesuaian) belaka. Juga riwayat dari Usmân bin Affân ketika ia berfatwa ia menyatakan bahwa "hal itu hanyalah pendapat menurutku, maka siapa saja yang mau mengambil pendapat itu silahkan dan siapa yang mau meninggalkan pendapat itu silahkan." Juga dari Ali bin Abi Thalib, yang menyatakan: "seandainya agama (*al-dîn*) itu dengan berdasarkan rakyu atau akal, maka pasti membasuh *khuf* sepatu bagian bawah lebih utama dari bagian atasnya." Demikian Ibnu Hazm, berargumen. Lihat: Abu Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Sa'îd bin Hazm al-Andalusî (384 H/994 M); *al-muḥalla bi al-âtsâr*, juz.1, h. 81-82.

<sup>5</sup> Kamil Musa; *al-madkhal ilâ al-tasyrî' al-islâmî*, (Muassasah al-Risâlah; Beirut, 1310/1989), cet.1, h. 164

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

melakukan “*al-tawaqquf*” (berhenti) untuk tidak meng-amalkan norma hukum dari kedua dalil dimaksud.<sup>6</sup> Demikian ketentuan umum dalam kajian ilmu *ushûl al-fiqh*, namun dalam konsepsi tafsir Al-Qurân, adanya pertentangan dalam tafsir merupakan sebuah penafsiran yang perlu ditinjau ulang, dengan berbagai ketentuan. Berikut elaborasi konsep dimaksud.

### Konsep tafsir tentang ayat Al-Qurân yang terkesan bertentangan

Al-Qurân telah menyatakan bahwa sebagai kitab suci, ia terbebas dari kontradiktif (*al-tanâqud*), yaitu dalam Q.S. an-Nisâ/4:82:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا.

Artinya: “Maka apakah mereka (orang munafik) tidak memperhatikan Alquran? kalau sekiranya Alquran itu bukan berasal dari Allah, tentulah mereka mendapati berbagai pertentangan di dalamnya”.

Walaupun demikian, secara tekstual (*manthûq; lafzhi*), kita dapat membaca bahwa di dalam ayat-ayat Al-Qurân terdapat berbagai ayat yang terkesan bertentangan.<sup>7</sup>

Misalnya, Q.S. Alu Imrân/3:85<sup>8</sup> memiliki kesan pertentangan dengan Q.S. al-Baqârah/2:62.<sup>9</sup> Ayat pertama mengemukakan bahwa: “Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, Maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) oleh Allah, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi”. Sementara di ayat kedua, dinyatakan: “Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin (orang yang tidak mendapati ajaran Al-Qurân), siapa saja diantara mereka yang benar-

---

<sup>6</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *ilm ushûl al-fiqh*, (al-majlis al-a’lâ al-indunisi li al-dawah al-islâmiyah; Jakarta, 1972), cet. 9, h. 229

<sup>7</sup> Di dalam bahasa Arab, lafal yang digunakan untuk arti “bertentangan” disini ada beberapa lafal, diantaranya “*al-tanâqud*, *al-tâarudl*, dan *al-ikhtilâf*”. Walaupun pemaknaan “bertentangan” pada ketiga lafal tersebut, sangat bergantung kepada konteks, karena bisa jadi ketiganya memiliki makna “berbeda”, sesuai dengan penggunaannya atau sesuai dengan kehendak pengguna bahasa/pembicara (*mutakallim*).

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ  
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ<sup>9</sup>

*benar beriman kepada Allah, hari Kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati”.*

Pada ayat pertama secara khusus dinyatakan bahwa orang yang tidak “Islam” akan tidak diterima keberagamaannya. Tetapi pada ayat kedua dikemukakan bahwa siapapun yang beriman kepada Allah swt dan hari akhir meskipun dia seorang Yahudi, Nasrani, atau agama lain, maka mereka tetap akan diterima keberagamaannya disisi Allah swt. Mensikapi adanya dua teks tersebut yang termaktub dalam Al-Qurân, para ulama tafsir Al-Qurân misalnya telah menetapkan konsep “*qathî dilâlat wa zhannî al-dilâlat*”. Maka Q.S. Alu Imrân/3:85 dijelaskan oleh Q.S. al-Hujurât/49:14,<sup>10</sup> menyatakan bahwa keislaman di ayat pertama harus dibarengi dengan keimanan, dan yang dimaksud dengan beriman kepada Allah swt adalah adalah mentaati Allah swt dan Rasul-Nya (dengan bentuk tunggal/ *mufrad*) yakni nabi Muhammad saw. Ajaran nabi Muhammad saw tentang “Islam” adalah menjalankan “rukun Islam yang lima”.<sup>11</sup> Maka Q.S. Alu Imrân/3:85 dapat menjadi ayat *qathî dilâlat* dan ayat kedua, yakni Q.S. al-Baqârah/2:62 adalah ayat yang bersifat *zhanni dilâlat*.

Pada aturan penafsiran ini terdapat ketentuan bahwa ayat-ayat Al-Qurân yang bersifat *zhannî al-dilâlat (interpretable)* harus mendasari kepada ayat-ayat yang bersifat *qathî dilâlat* (bermakna pasti dan lebih terukur dengan jelas). Karena pada ayat *qathî dilâlat* terdapat ketentuan sebagai berikut: *Pertama*, ayat-ayat Al-Qurân yang mempunyai pernyataan makna yang sama karena ada ayat lain yang memperkuat maknanya itu. Seperti, ayat tentang perintah wajibnya shalat fardlu oleh surah Al-Baqarah/2:277 mendapatkan penguatan di ayat lain, yaitu Q.S. Al-Baqarah/2:176, al-Nisâ’/4:101, dan sebagainya. *Kedua*, ketika makna ayat menunjukkan tidak mungkin untuk beragamnya makna (*musytarak al-ma’nâ*) karena adanya *qarînat* (alasan kebahasaan dan konteks ayat). Seperti, pada Q.S. al-Mâidah/5:6:

---

قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلٌّ لِّمَ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>10</sup>

<sup>11</sup> Sabda nabi Muhammad saw: *Buniyya al-islâmu alâ khamsin: syahâdatu an lâ ilâhâillallâh wa anna muhammadan al-rasûlullâh, wa iqâmu al-shalât, wa itâ’u al-zakât, wa shaumu al-ramadlâna, wa al-hajj* (Hadis Riwayat Bukhari, Muslim, Tirmidzi, dan Nasâ’î)

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ  
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ  
مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا  
مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

Lafal فَاغْسِلُوا pada ayat tersebut tidak mungkin bermakna lain, karena setelah lafal tersebut terdapat lafal: وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ yang merupakan *qarīnat* atau sebagai alasan yang jelas untuk memberikan makna tertentu pada lafal فَاغْسِلُوا di atas.

Disamping argumentasi dengan konsep “*qathī al-dilālat wa zhannī al-dilālat*” tersebut. Para ulama tafsir, dalam mensikapi adanya ayat Alquran yang terkesan bertentangan, telah menyatakan bahwa:

”Dalam melakukan takwil<sup>12</sup> yang perlu diperhatikan adalah ketika terjadi pertentangan antar lafal, maka lafal yang tingkat kejelasan maknanya lebih tinggi senantiasa akan dimenangkan. Lafal nash (makna utuh dari suatu teks) akan dimenangkan atas lafal *zhâhir* (makna yang *râjih*, kuat), lafal *mufassar* (makna teks yang memiliki penjelasan) akan dimenangkan atas lafal *nash*, dan lafal *muhkam* (makna universal) akan dimenangkan atas lafal *mufassar*.”<sup>13</sup>

Sedangkan lafal nash minimal terdiri atas satu ayat, sedang lafal *zhâhir* terdapat pada bahagian dari satu ayat atau ia berada

---

<sup>12</sup> Takwil jika dikaitkan dengan istilah tafsir, maka takwil merupakan tafsir *bi al-rayf* dan istilah tafsir sendiri merupakan tafsir *bi al-riwâyat*. Tafsir merupakan kafabilitas keilmuan yang mesti dimiliki oleh sang mufassir, sedangkan takwil adalah “mengalihkan ayat kepada makna yang dapat dikandungnya”. Secara lebih khusus “tafsir” merupakan dimensi umum dan eksternal dari teks (ayat) seperti pengetahuan *asbâb al-nuzûl*, kisah Al-Qurân, *makkî-madani*, *nâsikh-mansûkh*. Ilmu-ilmu Al-Qurân tersebut bukan merupakan kajian ijtihad, kecuali dapat dilakukan *tarjih* atau mengkompromikan (*al-jamû*) antar berbagai riwayat. Oleh karena itu “tafsir” merupakan bagian dari proses takwil. Hubungan antara keduanya adalah hubungan khusus dan umum di satu segi, atau hubungan antara “penukilan sumber tafsir” dengan “ijtihad”, atau hubungan dalam bahasa para ulama klasik dengan hubungan “*riwâyat*” (penukilan) dengan “*dirâyat*” (proses analisis, ijtihad). Lihat: Nashr Hamid Abu Zaid; *Mafhûm al-nash: Dirâsat fî ulûm Al-Qur’ân*, (Kairo, al-haiat al-Mishriyyat al-‘ammiyyat li al-kuttâb, 1993), cct.4, h. 263-264.

<sup>13</sup> Andi Rosadisatra; *Metode Tafsir ayat sains dan sosial pada teks Al-Qurân*, (Tesis UIN Syarif Hidayatullah; Jakarta; 2005), h. 87-88. Lihat Pula: Abdullah bin Muhammad al-Manshûr; *Musykil al-Qur’ân*, (Dâr Ibn al-Jawziyyat: Saudi Arabia, 1426 H), cct.1, h. 47

dalam satu kalimat, morfem, yang merupakan bagian dari potongan satu ayat. Sedang lafal *mufassar* adalah satu ayat yang memiliki penjelasan di ayat yang lain. Adapun makna *muhkam* yang penulis tawarkan atau teliti adalah “makna substantif Al-Qurân”, yaitu:

Terdapat Sepuluh makna substantif Al-Qurân dan makna ini merupakan makna sentral Al-Qurân. Sepuluh makna substantif dimaksud adalah *al-tawhîd* (konsep tauhid atau keesaan Tuhan) sebagai pokok utama semua makna substantif ini, *al-îmân* (ajaran tentang keimanan; komitmen) yang berdasarkan tauhid, *al-islâm* (ajaran tentang loyalitas sebagai muslim) yang berdasarkan keimanan, *al-wâdu wa al-wâid* (ajaran tentang konsekuensi transendental atas perintah dan larangan dalam hukum) yang berdasarkan konsep keislaman, *al-ilm* (makna keilmuan dalam Islam) yang berdasarkan *al-wâdu wa al-wâid* (*punishment and reward*), *al-syûrâ* (musyawarah) yang berdasarkan konsep *al-ilm* (ilmu dan teknologi), *al-jihâd* (kerja keras individu dalam suatu komunitas sosial) yang berdasarkan hasil konsep *al-syûrâ*, *al-khilâfat* (nilai-nilai empirik dari konsep kepemimpinan) berdasarkan *al-jihâd*, *al-adâlat* (keadilan) berdasarkan *al-khilâfat*, dan *al-rahmat* (kasih sayang Tuhan) berdasarkan *al-khilâfat*.<sup>14</sup> Keempat makna pertama merupakan makna doktriner, sedangkan enam makna terakhir merupakan makna universal. Makna doktriner untuk umat muslim, dan makna universal dapat berlaku untuk semua umat manusia.

Kemudian apa relasi antara makna substantif tersebut dengan tema-tema Al-Qurân? Peneliti sebagaimana tersebut di atas mengklasifikasikan tema Al-Qurân kepada dua hal: a. Tema konseptual (global); b. Tema Kontekstual;. Jika terdapat tema dalam tafsir Al-Qurân itu bersifat global atau konseptual, maka ia tidak boleh bertentangan dengan “makna substantif” yang universal itu. Kemudian jika tema itu berkaitan dengan akidah atau ibadah *mahdlah* maka ia tidak boleh bertentangan dengan makna substantif yang doktriner. Seluruh tema apapun dalam Al-Qurân tidak boleh bertentangan dengan *maqâshid al-syarfat*.<sup>15</sup> Demikian juga *maqâshid*

---

<sup>14</sup> Lihat: Andi Rosadisastra; *Mencari Teologi Makna Doktriner dan Universal dalam Al-Qurân: Perspektif Ulum al-Tafsir*, (Jurnal al-Fath; IAIN Banten, 2011), vol.05, no.01, h. 24

<sup>15</sup> Kajian kontemporer menyebutkan bahwa terdapat enam hirarki *maqâshid al-syarfat*, yaitu: memelihara agama (*al-dîn*), memelihara jiwa (*al-nafs*), memelihara akal (*al-‘aql*), memelihara keturunan (*al-nasl*), memelihara lingkungan Al-Fath, Vol. 06 No. 02 (Juli-Des) 2012

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

*al-syarfāt* tidak boleh bertentangan dengan makna substantif Al-Qur'an tersebut, karena yang terakhir merupakan makna *muḥkam*. "Makna substantif Al-Qur'an" merupakan tujuan *nash* dan *maqâshid al-syarfāt* merupakan maksud *nash*. Sehingga dengan demikian, akan tercapai sebuah jaringan makna Al-Qur'an yang organis dan tidak saling bertentangan satu-sama lain, baik dalam bentuk tema atau dalam bentuk analisis tafsir.

### Tafsir Kontekstual

Tafsir kontekstual secara sederhana adalah kegiatan untuk mengeksplanasi firman Allah swt dengan memperhatikan indikasi-indikasi dari susunan bahasa dan keterkaitan kata demi kata yang tersusun dalam kalimat, serta memperhatikan pula penggunaan susunan bahasa itu oleh masyarakat, sesuai dengan dimensi ruang dan waktu.<sup>16</sup> Sehingga tafsir jenis ini memiliki aneka ragam konteks, baik konteks bahasa, konteks waktu, konteks tempat, maupun konteks sosial budaya.<sup>17</sup> Dengan demikian, paling tidak, terdapat dua hal yang perlu ditekankan dalam proses tafsir kontekstual, yaitu: aspek kebahasaan, dan aspek ruang dan waktu; baik masa terciptanya teks pada suatu masyarakat atau lingkungan tertentu (*milieu*), maupun masa sekarang yang menjadi ruang dan waktu dari penafsir suatu teks.

Al-Qur'an sebagai sebuah teks, mengandung makna yang memuat ayat-ayat *muḥkamāt* (ajaran doktrin dan universal yang merupakan *welstanschauung* Al-Qur'an) serta *mutasyâbihât* (ayat-ayat ilustratif), di dalamnya terdapat perintah kepada Muhammad saw sebagai Rasulullah untuk menjelaskan Al-Qur'an ini kepada umat manusia.<sup>18</sup> Tugas tersebut oleh para pengikutnya, di era klasik maupun modern<sup>19</sup> dan selanjutnya tentu saja diemban oleh para ulama

---

(*al-biât*), dan memelihara harta (*al-mâl*). Lihat: Andi Rosadisastro; *Metode Tafsir Ayat sains dan sosial*, h. 75-76.

<sup>16</sup> Abdur Rachim; *Tafsir Kontekstual*, (majalah al-Jami'ah; IAIN Sunan Kalijaga, 1989), no. 39, h.41. Definisi tersebut didasarkan kepada makna "konteks" dalam kamus *oxford*, yaitu: susunan kata yang dipahami secara khusus, karena keterkaitan kata demi kata dalam susunan bahasa dan keterkaitannya pula dengan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Lihat: *The new oxford Illustrated Dictionary*, (Oxford Univ. Press, USA, 1978), vol.1, h.359.

<sup>17</sup> Lihat: Abdur Rachim; *Tafsir Kontekstual*, no. 39, h.56

<sup>18</sup> Q.S. an-Nahl [16]:44

<sup>19</sup> Sejak munculnya modernisasi dalam kehidupan agama, yang ditandai dominasi ilmu-ilmu empirik, muncullah dikotomi antara kebenaran ilmu

sebagai pewaris Nabi saw, agar mereka melakukan ijtihad atau upaya ilmiah berdasarkan aturan dalam perspektif “Ulumul Qur’an”<sup>20</sup> terhadap teks Al-Qur’an.

Pemaknaan Al-Qur’an, akibat adanya perkembangan zaman kemodernan<sup>21</sup> menuju postmodernisme,<sup>22</sup> mengharuskan mengikuti

pengetahuan dengan kebenaran berdasarkan agama. Bahkan berlanjut kepada dekadensi moral dan kekacauan kemanusiaan (dalam bahasa agama; *fitnah*). Adanya nilai negative tersebut, kemudian datanglah paradigma post-modernisme yang mengkritik nilai-nilai modern. Tentang kemodernan dan agama, Lihat: Dadang Kahmad; *Sosiologi Agama*, (Rosda Karya: Bandung, 2006), cet. 4, h.194.

<sup>20</sup> Ulumul Qur’an secara gramatikal merupakan bentuk *idlâfi* (*genetive construction*) yang bermakna: “ilmu-ilmu yang berasal dari dan ditujukan untuk mengkaji Al-Qur’an. Dalam pengertian ini, ulumul Qur’an dipahami sebagai suatu antologi pengetahuan yang berkaitan dengan Al-Qur’an. Makna kedua, ulumul Qur’an dipahami sebagai sebuah bangunan disiplin keilmuan yang berdiri sendiri. Yaitu berbagai pembahasan tentang Al-Qur’an dilihat dari berbagai tema kajian dan sudut pandang pemikiran sebagai satu kesatuan perspektif dalam bingkai ke-Qur’an-an. Meskipun perspektif yang digunakan beragam, karena tidak hanya terbatas pada perspektif keagamaan dan kebahasaan saja, tetapi keseluruhannya tetap terikat dalam satu paradigma keilmuan “ulumul Qur’an”. Ulumul Qur’an dalam pengertian kedua ini menjangkau keseluruhan keilmuan yang tak terbatas. Jalaluddin al-Suyûthî misalnya memperluas wilayah kajian Ulumul Qur’an ini hingga termasuk ilmu astronomi, geometri, kedokteran, dan sebagainya. Jalâluddin al-Suyûthî; *al-Itqân fi ‘ulûm al-Qur’ân*, (Dâr al-fîkr: Beirut, tt), jilid.2, h.128. ‘Ulûm al-Qur’ân terkadang disebut sebagai ‘*ulûm al-tafsîr* atau *ushûl al-tafsîr*. Tetapi Abdurrahman al-‘Ak, menyatakan bahwa ‘ulûmul Qur’ân mencakup ‘*ulûm al-tafsîr*, karena yang terakhir lebih khusus dalam bidang kajiannya. Sedangkan *ushûl al-tafsîr*, dipandang sebagai ilmu tentang berbagai metode dan kaidah yang harus ditempuh oleh mufassir (penafsir Al-Qur’an) dalam menafsirkan ayat Al-Qur’an. Biasanya ilmu ini juga disebut dengan nama ilmu *Qawâ’id al-tafsîr*. Perbedaannya dengan ‘*ulûm al-tafsîr* sebetulnya terletak pada metode dan kaidah yang digunakan dalam penafsiran. Artinya, kalau *ushûl al-tafsîr* menjelaskan tentang metode atau kaidah yang ditempuh dalam penafsiran, maka ‘ulûm al-tafsîr adalah penafsiran yang menggunakan metode dan kaidah tafsir. Dengan demikian, *ushûl al-tafsîr* merupakan bagian dari ‘*ulûm al-tafsîr* karena masih berada dalam ruang lingkup penjelasan kandungan makna ayat Al-Qur’an. Lihat: Abdurrahman al-‘Ak; *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ’idûhu*, (Dâr al-Nafâis: Beirut, 1986), cet.2, h. 30-31. Lihat juga dalam: Izzah Faizah Siti Rusydati Khaerani; *Epistemologi Ilmu-ilmu Al-Qur’an dengan pendekatan kritik wacana*, (Tesis UIN Bandung: 2004), h.50-51.

<sup>21</sup> Menurut Sztompka, untuk memahami kehidupan modern, hendaknya mengetahui ciri masyarakat urban, industrial, dan demokratis. Tetapi akibat dari gaya hidup masyarakat modernisme, terjadi beberapa karakter berikut: a. individualisme, misalnya setiap individu bebas menentukan keanggotaan sosial yang diinginkannya; b. diferensiasi, misalnya penyempitan definisi pekerjaan dan profesi sesuai dengan keragaman keterampilan, kecakapan, dan latihan; c. rasionalitas, Al-Fath, Vol. 06 No. 02 (Juli-Des) 2012

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

pola zamannya saat ini atau ke depan. Karena dalam modernisme dapat melahirkan pemisahan dan pemandirian gejala sosio-kultural dengan agama, maka didapati di zaman modern yang berparadigma positivisme ini bahwa ekonomi lepas dari agama, politik lepas dari agama, seni lepas dari agama, pendidikan lepas dari agama, ilmu lepas dari agama, dan begitu efek negatifnya. Kemudian dengan datangnya era posmo-dernisme, melahirkan peradaban yang berbalik

---

artinya manajemen efisien dan efektif atau rasional; d. ekonomisme, artinya masyarakat modern didominasi oleh aktivitas ekonomi dan uang sebagai ukuran umum dan alat tukar; e. masyarakat modern cenderung mengglobal, termasuk menjangkau bidang kehidupan privat atau pribadi. Akibat modernisme menghasilkan beberapa fenomena berikut, misalnya: perluasan bidang pekerjaan dan pemisahannya dari kehidupan keluarga; pertumbuhan kemandirian (privatization) keluarga dan pemisahannya dari control sosial komunitas atau masyarakat luas; pemisahan antara waktu untuk bekerja dan waktu untuk santai, dan waktu untuk bersantai semakin banyak; peningkatan konsumerisme. Lebih detail, lihat: Piötr Sztompka; *Sosiologi Perubahan Sosial*, h. 81-114. Kehidupan modern di Jepang, telah menerima gagasan ekonomi dan teknologi Barat, tetapi demokrasiya berbeda dengan di USA. Bukan hanya kerajaannya yang masih bertahan, tetapi juga struktur hirarkie dalam masyarakat Jepang dan penghargaan terhadap tradisinya yang masih dipegang teguh. Termasuk di Iran atau beberapa Negara muslim yang mengadopsi modernisme dalam wilayah ekonomi dan teknologi tanpa menerima lembaga politik Barat modern. Lihat: Seyyed Hossein Nasr; *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan untuk Kaum muda muslim*, (Mizan: Bandung: 1994), cet.1, terj dari: *A Young muslim's guide to the modern world* (1993), cet.1, h. 204

<sup>22</sup> Istilah postmodern di bidang filsafat menunjuk kepada segala bentuk refleksi kritis atas paradigma modern dan atas metafisika pada umumnya. Oleh karenanya postmodern dapat merupakan kelanjutan dari proses modern, sehingga ia bisa juga disebut sebagai most-modern. Menurut Bambang Sugiharto, terdapat beberapa kategori terhadap batasan postmodernisme, tetapi ada kategori yang menurutnya luas sekaligus luwes, yaitu segala pemikiran yang berupaya membuat kritik imanen atas pola berfikir modern. Yang dimaksud dengan kritik imanen adalah kritik yang sambil tetap mempertahankan ideal-ideal modernisme tertentu mencoba pula mengatasi segala konsekuensi buruk dari modernisme itu. Dalam dunia hermeneutika atau penafsiran, paradigma postmodern dapat diwakili oleh teori Dekonstruksi Derrida dengan langkah-langkah sebagai berikut: a. mengidentifikasi hirarkie oposisi dalam teks di mana biasanya lantas terlihat peristilahan mana yang diistimewakan secara sistematis; b. oposisi-oposisi itu dibalik, misalnya dengan menunjukkan adanya saling ketergantungan diantara yang berlawanan itu, atau dengan mengusulkan privilese secara terbalik; c. memperkenalkan sebuah istilah atau gagasan baru yang ternyata tak bisa dimasukkan ke dalam kategori posisi lama. Derrida ingin membuat tulisan yang tak memiliki ketertutupan filosofis dan berusaha menghidupkan kekuatan tersembunyi yang membangun sebuah teks. Lihat: I. Bambang Sugiharto; *Postmodernisme: Tantangan bagi filsafat* (1996), (Kanisius: Jogjakarta: 2006), cet.9, h. 28, 32, 46-47.

arah dari paradigma modernisme kepada kritik efek modernisme sehingga terjadi penyatuan kembali (*integralism*) yang sebelumnya terpisah.<sup>23</sup> Menurut Kuntowijoyo, disinilah pentingnya *dedifferentiation* (rujuk kembali), *deautonomization* (keterkaitan kembali), dan *deseccularization* (penyatuan kembali) menuju paradigma keilmuan islam.<sup>24</sup>

Maka mensikapi perkembangan realitas tersebut, dalam bahasa agama terkait Al-Qurân disebut dengan istilah *al-tajdid* (reformulasi) pemahaman ayat-ayat Al-Qurân.<sup>25</sup> Untuk melakukan *tajdid* ini, diperlukan kontekstualisasi terhadap konteks makna ayat Al-Qurân dengan menjadikan perkembangan teori ilmu pengetahuan mutakhir serta kondisi sosial masyarakat mutakhir, sebagai satu bagian piranti analisis dalam proses menafsirkan makna konteks Al-Qurân.<sup>26</sup> Inilah yang dimaksud dengan tafsir kontekstual, yang menurut Abdullah Saeed, merupakan pendekatan yang diarahkan

---

<sup>23</sup> Sehingga agama menjadi *dependent* variabel semata-mata. Dengan kata lain, modernisme menghendaki *secularization* yaitu, proses melepasnya dominasi agama atas masyarakat dan budaya. Terdapat dua macam sekulerisasi, yaitu sekulerisasi objektif dan sekulerisasi subjektif. Sekulerisasi objektif tingkat sosio-struktural itu kemudian masuk ke dalam, yakni ke tingkat kesadaran berupa sekulerisasi subjektif. Sekulerisasi subjektif pada gilirannya menimbulkan sekulerisme dalam ideologi kemasyarakatan dan ateisme ilmiah dalam ilmu yang secara agresif memprogandakan masyarakat sekuler. Lihat: Kuntowijoyo; *Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam*, dalam buku: *Integrasi sains-Islam; Mempertemukan epistemologi islam dan sains*, (Pilar Religia; Jogjakarta, 2004), cet.1, h. 77.

<sup>24</sup> Kuntowijoyo; *Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam*,... h.78

<sup>25</sup> Terkait dengan geneologi istilah *tajdid* dalam agama, terdapat hadis Nabi saw yang cukup dikenal: *inna Allâh yab'atsu li hâ dzihî al-ummah 'alâ ra'si kulli miah sanah man yujaddidu laha dînahâ*. (sesungguhnya Allah swt pada setiap seratus tahun akan membangkitkan orang yang mampu mereformulasi agamanya untuk kepentingan umat ini). Lihat: Abi Dawud Sulaiman ibn al-Asy'ats al-Sijistâni (w.275 H) ; *Sunan Abî Dâwud, taḥqîq* oleh Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, (al-Tijariyah Kubrâ; Kairo: 1953), cet.iv, h.109. Penjelasan makna *tajdid* dalam hadis tersebut, adalah "usaha untuk mendekatkan antara realitas masyarakat muslim pada masing-masing zaman dengan zaman masyarakat hasil didikan Nabi saw." Lihat: Bushâmî Muhammad Sa'id; *Mathûm tajdid al-dîn*, ( Dâr al-Da'wah: Kuwait: 1404 H), h.249

<sup>26</sup> Hal ini dimungkinkan karena menurut para peneliti bahwa Al-Qurân sebagai teks dapat bersifat *shâlihun li kulli al-zaman wa al-makân* (mampu melakukan interaksi harmonis dengan konteks, dimensi ruang dan waktu dimana ia berada).

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

lebih fleksibel dalam menafsirkan suatu teks, dengan mempertimbangkan konteks sosio-historis masa diturunkannya wahyu Al-Qur'an dan memperhatikan masa sekarang (*contemporary*) serta keinginan muslim dewasa ini (*today*).<sup>27</sup>

Maka proses melakukan kegiatan tafsir kontekstual dimaksud, terdapat dua hal yang perlu diperhatikan, yaitu: *Proses Pertama*; memahami konteks Al-Qur'an. *Proses Kedua*; melakukan kontekstualisasi atas ayat Al-Qur'an atau tema terkait. Dalam bahasa Hasan Hanafi, yang pertama tersebut merupakan suatu teori pemahaman teks, dan kedua merupakan ilmu yang menjelaskan wahyu dari tingkat perkataan ke tingkat dunia, atau dari huruf ke kenyataan, dan dari logos ke praksis yang dapat mengantarkan wahyu Al-Qur'an kepada tujuan akhirnya dalam kehidupan real manusia.<sup>28</sup>

### Proses Pertama: Memahami Konteks Al-Qur'an

Tafsir pada prinsipnya adalah mendialogkan antara teks dengan konteks. Menurut Nur Ichwan, ketika ia mengutip Nasr Hamid Abu Zaid, bahwa untuk mendekatkan teks dengan konteks ini ada lima macam pendekatan, yaitu:

*Pertama*, konteks sosio-kultural, yakni aturan-aturan konvensional kolektif yang bersandar pada kerangka kultural waktu teks lahir. *Kedua*, konteks eksternal, yakni konteks percakapan (*siyâq al-takhâthub*) yang diekspresikan dalam struktur bahasa suatu teks. Disebut juga "konteks pewahyuan", yang dalam ilmu Al-Qur'an, ini disebut "sebab-sebab pewahyuan" (*asbâb al-nuzûl*). Level *ketiga* adalah konteks internal yang berkaitan dengan "ketakintegralan" struktur teks dan pluralitas level wacananya. Struktur teks tidak integral, karena adanya perbedaan antara urutan teks (*tartîb al-mushafî*) dan urutan pewahyuan (*tartîb al-nuzûl*). Lebih dari itu, teks bersifat plural karena beragamnya wacana yang dihadapi oleh

---

<sup>27</sup> Abdullah Saeed; *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*, (Routledge: USA and Canada), cet.1, h. 1

<sup>28</sup> Terhadap yang pertama dapat dijelaskan dengan kesadaran historis (*al-syu'ûr al-târikhî*) dan dengan kesadaran deduktif (*al-syu'ûr al-ta'ammulî*), sedangkan terhadap yang kedua dapat dijelaskan dengan kesadaran induktif (*al-syu'ûr al-'amalî*). Lihat: Hasan Hanafi; *Dialog agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h.1-2. Lihat pula: Ahmad Hasan Ridwan; *Fiqh al-Ta'wil: Tafsir Hermeneutis Ayat-ayat Hukum*, dalam buku: *Mengerti Quran: Pencarian Hingga Masa Senja 70 Tahun Prof H.A.Chozin Nasuha*, (Pusat Penjaminan Mutu dan Program Pascasarjana: UIN SGD Bandung, 2011), cet.1, h. 272.

pembaca, seperti wacana cerita (*siyâq al-qashshah*), wacana perintah dan larangan (*al-amr wa al-nahy*), hiburan dan ancaman (*al-targhîb wa al-tarhîb*), dsb. *Kecempat*, konteks linguistik yang berkaitan dengan suatu kalimat juga yang berkaitan dengan yang implisit dalam struktur wacana. *Kelima*, konteks pembacaan (*siyâq al-qirâah*) yang berusaha mendekonstruksi kode. Ada dua macam konteks pembacaan: internal dan eksternal. Internal adalah Tuhan, sebagai pengirim pesan atau pembicara sekaligus penerima pesan ketika pesannya dibaca oleh “pembaca eksternal”. Variasi level pembacaan disebabkan oleh: kondisi yang berbeda dari setiap diri pembaca dan oleh perspektif pembacaan yang berbeda, seperti linguistik, teologis, filosofis, dsb.<sup>29</sup>

Terhadap konteks yang kelima, yaitu konteks pembacaan (*siyâq al-qirâat*), menurut penulis buku tafsir ayat sains dan sosial, dapat dimanfaatkan ketika seseorang hendak mengkaji suatu karya tafsir. Hal ini dapat diaplikasikan, ketika seseorang hendak menggunakan metode hermeneutika, sebagai perangkat analisisnya, karena tujuan hermeneutika pada dasarnya adalah ingin mengkritik teks dan mendapatkan makna yang lebih baik sesuai dengan pemahaman mufassir. Singkatnya kelima konteks tersebut adalah: konteks sosio-kultural, konteks pewahyuan, konteks relasi antar ayat/surat dan stilistika Al-Qurân (*ilm al-uslûb*), konteks linguistik, dan konteks pembacaan.

Proses memahami konteks tersebut dapat dilakukan melalui penjelasan *asbâb al-nuzûl* dari ayat yang dikaji dan historisitas teks.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Moch. Nur Ichwan; *Meretas kesarjanaan kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Teraju; Jakarta, 2003), cet.1, h. 90-93

<sup>30</sup> Menurut Nasr Abu Zaid, kemampuan mufassir untuk memahami makna teks harus didahului dengan pengetahuan tentang realitas-realitas yang memproduksi teks. Mengetahui *asbâb al-nuzûl* bertujuan memahami teks dan menghasilkan maknanya, karena pengetahuan mengenai sebab menghasilkan pengetahuan mengenai akibat (*musabab*), juga pada ayat hukum akan memberikan pemahaman tentang hikmah *al-tasyri'*. Pemahaman atas “sebab” atau “hikmah” tentunya dapat membantu ahli fikih mentransformasikan hukum dari realitas partikular atau sebab khusus dan menggeneralisasikannya ke peristiwa dan kondisi yang menyerupainya melalui *qiyâs* (analogi). Akan tetapi, harus disadari bahwa transformasi dari “sebab” ke “musabab”, atau dari realitas khusus ke realitas yang menyerupainya, harus didasarkan pada “tanda-tanda” yang terdapat dalam struktur teks itu sendiri. Tanda-tanda inilah yang akan membantu mentransformasikan makna dari “yang khusus” dan partikular ke “yang umum” dan menyeluruh. Lihat: Nasr Hamid Abu Zaid; *Tekstualitas Al-Qurân: Kritik terhadap ulumul Qur'an*, terj Al-Fath, Vol. 06 No. 02 (Juli-Des) 2012

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

Juga dipahami dalam konteks keterkaitan antar ayat dimaksud dengan menggunakan teori *munâsabat al-âyat*,<sup>31</sup> yang dielaborasi dengan pendekatan semantik melalui medan makna dari ayat dimaksud. Bahkan tujuan ilmu *munâsabat* menurut Burhanuddin Abu Hasan Al-Biqâ'î (809-885 H) adalah untuk mewujudkan kesesuaian makna berdasarkan konteksnya.<sup>32</sup>

Penggunaan *asbâb al-nuzûl* mengindikasikan adanya proses resiprokasi atau timbal balik antara wahyu dengan realitas. Seakan wahyu memandu dan memberikan solusi terhadap problem sosial yang muncul saat itu.<sup>33</sup> Disinilah pentingnya mengeksplorasi *asbâb al-nuzûl*. Terkait dengan teori “*asbâb al-nuzûl*”, di kalangan para ahli tafsir (mufasssir) terdapat dua kaedah penafsiran yang terkenal: 1. “*al-ibratu bi umûm al-lafzhi, lâ bi khushûshi al-sabab*” (yang dijadikan pegangan ialah keumuman lafal, bukan kekhususan sebab); 2. “*al-ibratu bi khusûshi al-sabab lâ bjumûmi al-lafzhi*” (yang dijadikan pegangan ialah kekhususan sebab bukan keumuman lafal); Penjelasan singkatnya, dari kaedah kedua ini adalah: pema-haman atas *illat* atau sebab dapat membantu dalam mentransformasikan hukum dari sebab khusus atau realitas-realitas partikular kemudian menggeneralisasikannya ke peristiwa-peristiwa dan kondisi-kondisi

---

dari “*Mathûm al-nash:Dirâsat fî ulûm al-Qur’ân*”, (LKIS: Jogjakarta, 2003), cet.3, h. 115-116. Menurut Al-Zarqânî, bahwa fungsi mengetahui asbabun nuzul, yaitu: a. memahami hikmah Allah swt dalam penentuan hukum agama; b. membantu untuk memahami ayat dan mendukung dalam pemahaman ayat-ayat yang ambigu (*musykil*); c. menolak adanya dugaan pembatasan makna ayat, terhadap teks yang pada lahiriahnya berbentuk lafal yang mengandung makna “pembatasan”; d. mengkhususkan hukum agama (*al-hukm*) dengan adanya “sebab” d. memahami terhadap psikologi seseorang yang terkait dalam penentuan maksud ayat, sehingga tidak tertukar dengan individu lain; e. memudahkan penghapalan, pemahaman, dan peneguhan wahyu Al-Qurân ke dalam sanubari atau jiwa yang mendengarnya. Tentang contoh, lihat: Muhammad Abdul Azim al-Zarqânî; *Manâhil al-‘irfân fî ‘ulûmi al-Qur’ân*, (Dâr al-kutub al-‘ilmiyyah: Beirut, 1996/1416), juz.1, h.110-115

<sup>31</sup> Adapun makna *munâsabah* secara leksikal adalah: keserasian, korelasi, pertalian, hubungan, dan alasan, kemiripan, keterkaitan, atau adanya persamaan *illat* (sebab, sifat). Lihat: Hans Wehr; *Dictionary of Modern Written Arabic*, (London, ed. J. Milton Cowan, cet 3, 1971), h 960. Jalaluddin Al-Suyûthî (911 H); *Al-Itqân*, (Dâr Al-Fikr; Beirut), 1979/1399, juz 1, h. 108. Terdapat Sembilan contoh dari pola *munâsabah al-âyat*, yaitu:....

<sup>32</sup> Burhanuddin Abu Hasan Al-Biqâ'î; *Nazm Al-Durar fî tanâsub al-âyat wa suwar*, (*Dar al-kutub al-‘ilmiyyah* ;Beirut,1995 ), h. 3

<sup>33</sup> Ali Sodiqin; *Antropologi Al-Qurân: Model Dialektika wahyu dan budaya*, (Arruz Media: Jogjakarta, 2008), cet.1, h.12-13

yang menyerupainya melalui metode *al-qiyâs* (analogi). Tetapi menurut, Nasr Hamid Abu Zaid, pengetahuan sebab akan menghasilkan pengetahuan mengenai akibat (*musabab*). Transformasi dari sebab ke akibat (*musabab*) didasarkan pada berbagai petunjuk tanda yang terdapat dalam struktur teks. Tanda dalam teks itulah yang membantu mentransformasikan makna dari yang partikular ke universal.<sup>34</sup> Kaedah kedua digunakan untuk ayat Al-Qurân yang memiliki *asbâb al-nuzûl*.<sup>35</sup>

Selanjutnya dikenal kaedah ketiga, yaitu: “*al-ibratu bi maqâshidihâ*” (yang dijadikan pegangan adalah maksud utuh dari suatu atau beberapa ayat). Kaedah ketiga inilah yang lebih argumentatif dalam memahami makna utuh dari maksud Al-Qurân secara keseluruhan (*weltanschauung Al-Qurân*). Oleh karenanya diperlukan pengaplikasian teori *munâsabat al-âyat* dan kemudian berkembang menjadi teori *al-wahdah al-maudlûiyah*.<sup>36</sup> Dalam teori ini, berlaku ketentuan:

“ketika terjadi pertentangan antar lafal, maka lafal yang tingkat kejelasan maknanya lebih tinggi senantiasa akan dimenangkan. Lafal nash (makna utuh dari suatu teks) akan dimenangkan atas lafal *dzâhir* (makna yang *râjih*, kuat), lafal *mufassar* (makna teks yang memiliki penjelasan di teks lain) akan dimenangkan atas lafal *nash*, dan lafal *muhkam* (makna universal) akan dimenangkan atas lafal *mufassar*. Lafal nash minimal terdiri

---

<sup>34</sup> Lihat: Nasr Hamid Abu Zaid; *Maḥmûm al-nash: Dirâsat fî ulûm al-Qur’ân*, h.102-103

<sup>35</sup> Terdapat dua kitab *asbâb al-nuzûl* yang ditulis masa pertengahan islam, yakni: *Lubâb al-nuqûl fî asbâb al-nuzûl* disusun oleh Imam Al-Suyûthî (911 H), *Asbâb al-Nuzûl* yang disusun oleh Al-Wâhidî (468 H). Al-Wâhidî hanya mengungkap sekitar 472 ayat (7,5%) terkait dengan riwayat *asbâb al-nuzûl*, dan as-Suyûthî hanya merekam riwayat *asbâb al-nuzûl* sekitar 888 ayat (14 %). Lihat: Jalaluddin Al-Suyûthî; *Lubâb al-nuqûl fî asbâb al-nuzûl*, (Dâr Al-Fikr; Beirut), tth. Juga kitab: Ahmad al-Wâhidî al-Nisâburî; *Asbâb al-Nuzûl*, (Dâr Al-Fikr; Beirut), 1994.

<sup>36</sup> Lihat: Islahudin; *Teori al-wahdah al-maudlûiyah li al-Qur’ân al-karîm dalam Penafsiran Sa’id Hawwâ: Studi atas Penafsiran surat Al-Fatihah dan al-Sab’u al-Thiwâl*, (Tesis UIN Jakarta: 2008). Dalam kitab *ahdâf kulli sûrah wa maqâsiduha fî al-Qur’ân*, Abdullah Maḥmûd Syahâtah menyatakan bahwa terdapat kesatuan tema bagi setiap surat, dan bahwasanya adanya pemikiran suatu surat yang menjadi tema surat mewajibkan menjadi dasar/asas dalam memahami ayat-ayatnya. Lihat: Abdullah Maḥmûd Syahâtah; *Ahdâf kulli sûrah wa maqâsiduha fî al-Qur’ân al-karîm*, (al-Haiyah al-mishriyyah al-’âmmah li al-kuttâb; Kairo, 1986), cet.3, h. 5

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

atas satu ayat, sedang lafal *dzâhir* dapat terjadi pada bahagian dari satu ayat atau ia berada dalam satu kalimat, morfem, yang merupakan bahagian dari potongan satu ayat. Sedang lafal *mufassar* adalah satu ayat yang memiliki penjelasan di ayat yang lain.<sup>37</sup>

Menurut Manna Khalil Qatthan, apabila *munâsabah*-nya memiliki makna yang dalam, adanya konteks yang harmonis, sesuai dengan dasar-dasar bahasa arab, maka *munâsabah*-nya relatif dapat diterima. Juga ada beberapa segi yang dapat dijadikan pedoman untuk mencari bentuk *munâsabah*, antara lain: 1. segi makna; baik berbentuk umum ('*âm*), khusus (*khâsh*), *aqlî* (ada kesesuaian), *hissî* (dapat diterima oleh indera), *khayâlî* (imajiner). 2. *talazzum al-zikhni* (adanya hubungan yang dapat dijelaskan oleh akal fikiran), seperti hubungan sebab akibat (*illah wa ma'lûl*), adanya dua hal yang berlawanan, dan sebagainya. 3. *Talazzum kharjî*, yaitu dengan menelaah susunan kata-kata suatu ayat atau surat Al-Qurân.<sup>38</sup> Maka penentuan adanya *munâsabah* atau keterkaitan antar ayat, secara sederhana, terdapat tiga cara yaitu: a. *Munâsabah* berdasarkan derivasi lafadz; b. *Munâsabah* berdasarkan keterkaitan makna; c. *Munâsabah* berdasarkan konteks ayat (*khithâb*) yang sama.

Proses pencarian atau pemahaman konteks Al-Qurân tersebut, merupakan sebuah bentuk dari *tafsîr bi al-matsûr*.<sup>39</sup> Terkait dengan *tafsîr bi al-matsûr*, maka peneliti dalam hal sumber tafsir akan bersandar kepada: Al-Qurân, Sunnah nabi saw, Linguistik Arab yang berdasarkan kepada makna leksikal dan tidak berkembang kepada pemaknaan berdasarkan takwil (tentang takwil merupakan pembahasan kontekstualisasi ayat), mengambil petunjuk dari tujuan umum Al-Qurân dan prinsipnya yang universal (*muhkam*), serta

---

<sup>37</sup> Lihat: Abdullah bin Muhammad al-Manshûr; *Musykil al-Qur'ân*, (Dâr Ibn al-Jawziyyat: Saudi Arabia, 1426 H), cet.1, h. 47

<sup>38</sup> Manna Khalil Qatthan; *Mabâhith fi 'ulûm Al-Qurân*, (Beirut; Mansyurât al-'ashr al-hadîts; 1973 M /1393 H), h. 97

<sup>39</sup> Yaitu: menafsirkan Al-Qurân dengan rakyi yang didasari oleh dalil Al-Qurân, *al-sunnah* (sunnah nabi saw, pen), pendapat shahabat, kemudian pendapat thabi'in. Dan untuk mendapatkan batas yang tegas antara *tafsîr bi al-matsûr* tersebut dengan *tafsîr bi al-rakyi al-mahmûd* maka ditetapkanlah rambu-rambu berikut: *Pertama*, *istidlâl* (pengambilan dalil ) tidak boleh diawali prakonsepsi. *Kedua*, dalam ber-*istidlâl* mufassir tidak boleh terpaku pada teks melainkan juga pada konteks. Dadang Darmawan; *Sejarah Tafsîr bi al-matsûr*, (Jakarta; Tesis UIN Syarif Hidayatullah, 2003), h. 130-131. Lihat: Muhammad Ali al-Shâbûni; *al-Tibyân fi 'ulûm al-Qur'ân*, (Muassasah Manâhil al-'irfân, 1981), h.67

dengan memperhatikan *rûh* dan *qarînah* atas metode di kalangan shahabat nabi saw yang senior dan para pemuka *thâbi'in*. Dengan demikian *tafsîr bi al-matsûr* tidak bisa dipadankan sebagai tafsir tekstual, dan *tafsîr bi al-matsûr* bukan antonim dari tafsir kontekstual.

Secara epistemologis, pola tafsir *bi al-matsûr* tersebut, dapat juga dilakukan dengan menggunakan pendekatan *bayânî* (kajian sastra) ala Amin al-Khûli dalam menafsirkan Al-Qurân, yang menurut Bintus Syâthî' murid sekaligus istrinya, adalah sebagai berikut:<sup>40</sup>

*Pertama*, Asal dalam metode, adalah pencarian tematik terhadap ayat yang hendak dipahami dari "kitab Islam" (Al-Qurân). Dimulai dengan mengumpulkan semua ayat dan surat di dalam Al-Qurân dalam tema yang hendak dipelajari.

*Kedua*, Di dalam memahami tentang sesuatu di sekitar teks: ayat-ayat disusun berdasarkan turunnya, untuk mengetahui situasi waktu dan tempat. Termasuk di dalamnya *asbâb al-nuzul*, yang dapat menjadi argumen langsung (*qarâin lâbisat*) bagi turunnya suatu ayat. Tanpa menghilangkan pemahaman dari *al-'ibratu bi 'umum al-lafadz lâ bi khushûshi al-sabab*. Bahwasanya "sebab" disini adalah bukan makna hukum (*hukmiyat*; pasti) atau transenden ('*uliyyat*) yang tanpanya ayat tidak akan turun. Per-bedaan dalam *asbâb al-nuzûl* biasanya kembali kepada orang-orang yang sezaman dengan turunnya ayat atau surat, mengikatnya dengan apa yang mereka pahami bahwa sebab itulah merupakan sebab turunnya ayat.

*Ketiga*, Di dalam memahami makna lafal (*dilâlatu al-alfâzh*): kita mengapresiasi bahwasanya bahasa Arab adalah bahasa Al-Qurân. Maka kita mencari makna asal kebahasaan, yang dapat memberikan kepada kita tentang rasa bahasa Arab tentang tema dalam berbagai penggunaannya, baik rasa bahasa (*hissî*) atau makna konotatif (*majâzî*). Kemudian kita menyimpulkan tentang inti (*mukh*) makna Al-Qurân dengan cara induktif (*istiqrâ'*) terhadap semua bentuk (*shigat*) lafal Al-Qurân, kemudian menelaah konteks khusus dalam ayat dan surah, dan konteks umum dalam Al-Qurân secara keseluruhan (global).

---

<sup>40</sup> Aisyah Abdurrahman bintus Syati'; *al-tafsîr al-bayânî li al-Qur'ân al-karîm*, juz 1, Dâr al-ma'ârif, cet.7, Kairo, 1397/1977, h.10-11  
Al-Fath, Vol. 06 No. 02 (Juli-Des) 2012

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

Selanjutnya Bintus Syâthî' juga menyatakan bahwa dalam memahami rahasia ungkapan (*asrâr al-ta'bir*) Al-Qurân, kita menentukan pemahaman kepada konteks *nash* dalam koridor Al-Qurân yang *muhkam* (makna doktrin dan peradaban; pen), dengan memperhatikan kandungan makna yang dibawa oleh *nash* itu, secara tekstual dan implisit (spirit teks: *rûh al-nash*, pen). Tentang makna tersebut, kita dapat menyodorkan pendapat para ahli tafsir yang dapat diterima oleh teks yang dibahas. Juga dapat menyingkirkan pendapat yang berdasarkan riwayat israiliyat, takwil yang dibuat-buat, atau penafsiran yang mendahulukan fanatisme mazhab tertentu (*syawâib al-ahwâ al-madzhabiyyat*).<sup>41</sup>

Karena itu, seorang pengkaji Al-Qurân, menurut Bintus Syathî', dituntut untuk memahami kosakata (*mufradât*) dan gaya bahasa (*uslûb*) Al-Qurân dengan bertumpu pada kajian metodologis-induktif dan menelusuri rahasia ungkapan Al-Qurân.<sup>42</sup> Tafsir model Amin al-Khuli, pada dasarnya berkisar pada pencarian makna awal berdasarkan gramatika bahasa saat Al-Qurân turun, dan lafal yang digunakan dalam Al-Qurân itu.<sup>43</sup> Dengan demikian, pendekatan *bayânî* dari Aisyah Bintus Syathî' adalah pengembangan dari tafsir *bi al-matsûr*, karena secara epistemologis ia juga menggunakan sumber-sumber *bi al-matsûr* (termasuk eksplorasi makna kebahasaan) yang oleh Ibnu Taymiyyah tafsir *bi al-matsûr* dinamakan juga sebagai tafsir dengan pendekatan terbaik (*min ahsan thurûq al-tafsîr*).

---

<sup>41</sup> Aisyah Abdurrahman bintus Syati'; *al-tafsîr al-bayânî li al-Qur'ân al-karîm*, juz 1, h.11

<sup>42</sup> Aisyah Abdurrahman bintus Syati'; *al-tafsîr al-bayânî li al-Qur'ân al-karîm*, juz 1, h. 11 dan 15

<sup>43</sup> Lihat: Amin al-Khuli; *manâhij tajdîd fi al-naḥwi wa al-balâghat wa al-tafsîr wa al-adab*, (Mesir: Haiat Mishriyyah:al-ammah li al-kitâb, h.233

## Proses Kedua: Kontekstualisasi atas Ayat Al-Qur'an atau Tema Terkait

Kontekstualisasi dalam tafsir Al-Qur'an dapat dikelompokkan ke dalam bentuk tafsir *bi al-ra'yi*, yang menekankan penguasaan sang mufassir atas berbagai macam disiplin ilmu. Tafsir ini dipandang sebagai kajian interdisipliner.<sup>44</sup> Hal tersebut, dalam kajian metodologi tafsir klasik dapat menggunakan metode takwil.<sup>45</sup>

Takwil adalah bahagian dari tafsir Al-Qur'an. Makna "takwil" menurut M. Bakar Ismail, merupakan tafsir batin dari lafal/lafadz (Al-Qur'an), dan secara kebahasaan bermakna: kembali ke perkara yang paling terdahulu atau yang menjadi sebab pertama. Takwil merupakan informasi tentang hakikat yang dimaksud, sedangkan tafsir adalah informasi tentang dalil yang dimaksud, karena lafadz dapat menyingkap sesuatu yang dimaksud, dan subjek yang me-

---

<sup>44</sup> Lihat: Dadang Darmawan; *Ortodoksi Tafsir: Respon ulama terhadap tafsir KH. Ahmad Sanusi*, (Disertasi UIN Jakarta: 2009), h.115

<sup>45</sup> Di dalam kamus bahasa, didapati makna takwil yaitu: *raja'a, âda* (pulang atau kembali). Ibnu Manzûr; *lisân al-ârab*, bab *awl*. lihat juga dalam kamus *mukhtar al-shahâh*. Menurut *al-Râghib al-Ashfahânî*, takwil dapat bermakna: "kembali ke asal, mengembalikan sesuatu kepada tujuan yang diinginkan secara teori atau praktek (*ilman kâna au filan*), penjelasan yang merupakan tujuan yang diinginkan, strategi untuk menjaga tempat asalnya." *al-Râghib al-Ashfahânî; al-mufradât fî gharîb al-Qur'ân*. Sedangkan menurut terminologi ulama ahli ushul, seperti Imam Ghazali (550 H) takwil adalah: "ungkapan dalil yang mengandung pertentangan dan dapat menjadikan lebih kuatnya asumsi (*zhan*) dari maknanya yang *zhâhir* (jelas), dan setiap takwil memiliki keserupaan dalam pengalihan lafal dari makna hakikat ke *majâzî* (metafora)." Abu Hamid al-Ghazali (w.550 H); *al-mustashfâ*, juz 1, h.378. Jelaslah dari definisi tersebut, bahwa takwil dan *majâz* dapat bertemu dalam satu makna, yaitu: "Pengalihan" dari ungkapan *zhâhir* (yang jelas) berbagai lafal atau frase (*al-ibârât*). Tetapi takwil: "mengalihkan kalimat (*kalâm*) dari makna *zhâhir* (yang jelas) ke aspek makna [lain] yang diembannya, sedangkan *majâz* (metafora) adalah: setiap lafal yang melampaui dari tema-nya". Takwil lebih umum dari *majâz*. Lihat: Muhammad Sâlim Abû Âshî; *maqâlatâni fî al-ta'wil: maâlim fî al-manhaj wa rashdu li al-inhîrâf*, (Dâr al-bashâir; Kairo, 2003/1424), h.15. Adapun definisi dari kitab *Jamû al-jawâmi*, yaitu: "membawa makna yang jelas (*zhâhir*) kepada kandungan makna yang memungkinkan (*al-marjûh*), karena jika dalilnya dapat terbawa oleh makna tersebut maka hal itu adalah benar (*shâhîh*) atau jika dalilnya diasumsikan (*zhan*) saja maka hal itu adalah keliru (*fâsid*) atau tidak mengandung takwil, maka permainan [makna] bukan takwil." Lihat: *syarh jamû al-jawâmi*, juz 2, h. 52. Sedangkan menurut ulama fiqih kontemporer, takwil adalah: "mengeluarkan lafal dari maknanya yang jelas (*zhâhir*) kepada makna lain yang diembannya dan makna itu bukan makna yang jelas (*zhâhir*) dari lafal dimaksud." Abu Zahrah; *Ushûl fiqh*, h.126.

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

nyingkap (*al-kâsyif*) makna lafadz itulah yang disebut dengan dalil (*al-dalil*)”.<sup>46</sup> Takwil juga mencakup analisis (*taḥlīl*) dan argumentasi (*ta’līl*), tidak hanya menyingkapkan makna lafadz saja tetapi juga memperhatikan susunan (*tarkīb*) dan gaya bahasa sastra (*uslûb bayâniyah*), termasuk argumentasi agama (*syari’at*) dan rasionalitas, juga kebahasaan. Serta argumentasi yang bisa membenarkan dan menguatkan, seperti lingkup konteks dan kesatuan tema yang keduanya dapat mengikat makna.<sup>47</sup>

Proses pentakwilan tersebut, menurut para ulama ushûl dan tafsir, memiliki ketentuan berikut:

- a. Bahwasanya makna yang hendak ditakwilkan dari suatu lafal, adalah termasuk makna yang dikandung/dimiliki (*iḥtimâl*) oleh lafal dimaksud. Hal ini dapat ditunjukkan melalui metode *manthûq-mafhûm*, juga di saat yang sama sesuai (*muwâfaqan*) dengan aturan-aturan kebahasaan, budaya baik suatu masyarakat (*urf*), dan ketentuan syariat (*shâḥibu al-syari*).
- b. Terpenuhinya dalil yang menjadikan makna yang diunggulkan/dimungkinkan (*al-marjûḥ*) oleh lafal yang jelas (*zhâhir*) kepada makna yang unggul (*râjih*) dan member-lakukan makna yang unggul (*râjih*) dari makna yang *marjûḥ* karena lemahnya makna *marjûḥ*. Hal itu disebabkan karena asal di dalam teks agama adalah bolak-balik (*qawâlib*) disebabkan ada dalil *zhâhir*, dan wajib mengamalkan yang *zhâhir* tersebut kecuali jika dalilnya mengharuskan meng-alihkan kepada makna lain.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Muhammad Bakar Ismail; *Ibnu Jarir al-Thabari wa manhajuhu fi al-tafsir*, (dâr al-Manâr: kairo: 1991/1441), h.34. Lebih lanjut ia memberikan contoh berikut: ayat “*inna rabbaka la bil mirshâd*”; tafsirnya adalah: bahwasanya lafadz *al-mirshâd* berasal dari akar kata *al-rashad* bermakna “mengawasi dan mengikuti”, maka *al-mirshâd* merupakan “alat atau instrumen” (*mif’âlun minhu*) dari pengawasan dimaksud. Sedangkan takwil ayatnya adalah: “agar berhati-hati untuk tidak melalaikan perintah Allah, dan mempersiapkan terhadap sesuatu yang disodorkan atau yang mungkin akan datang.” Maka dalil yang menentukan maknanya itu merupakan sesuatu yang membawanya kepada penjelasan yang diinginkan oleh lafadz dimaksud, yang bisa berbeda dengan objek lafadz dari segi kebahasaan.

<sup>47</sup> Muhammad Bakar Ismail; *Ibnu Jarir al-Thabari wa manhajuhu fi al-tafsir*, h.34-35.

<sup>48</sup> Lebih detail, lihat: Muhammad Sâlim Abû Āshî; *maqâlatâni fi al-ta’wil: ma’âlim fi al-manhaj wa rashdu li al-inḥirâf*, (Dâr al-bashâir; Kairo, 2003/1424), h. 25-30

Maka teks agama, petunjuk bahasa, dan rasionalitas, telah memberikan petunjuk bahwasanya tidak boleh suatu ungkapan atau kalimat ditakwilkan dengan mengalihkan dari makna *zhâhir* kepada makna lain kecuali jika disandarkan kepada pentakwilan di atas. Adapun *dalîl* atau *qarînat* yang dapat mengalihkan makna *zhâhir* atau makna hakikat (*al-haqîqât*) adalah hukum syariat berdasarkan dalil firman Allah swt, sunah nabi saw, dan dalil kebahasaan atau petunjuk *urf* yang umum.

Menurut ulama ahli ushul terdapat beberapa kriteria lain yang harus diperhatikan dalam melakukan takwil, yaitu: [c] Arti yang dipilih sesuai dengan hakikat kebenaran (*al-haq min Allâh*), yakni takwilnya didasarkan kepada pandangan tentang tauhid atau kesucian Tuhan, kemaslahatan, keseimbangan, keadilan, dan kemanusiaan. [d] Arti yang dipilih sesuai dengan bahasa Arab klasik. [e] Makna yang dipilih sebagai takwil merupakan satu kemungkinan makna yang dimiliki oleh nash/teks. [f] Penetapan makna sebagai takwil atas nash/teks didasarkan kepada dalil yang memiliki validitas yang kuat (*shahîh*).<sup>49</sup>

Takwil menurut Hasan Hanafi, merupakan pencarian tujuan umum dari teks dan memberikan makna kontemporer bagi teks menjadi sistem dengan mengubah realitas model ideal. Sebagaimana pernyataannya berikut ini:<sup>50</sup>

“sesungguhnya teks hanyalah bentuk umum yang memerlukan isi. Isi ini adalah sebuah cetakan kosong yang dapat diisi dengan berbagai kebutuhan dan keperluan zaman sebagai bangunan hidup manusia, yang oleh wahyu disebut “tujuan umum”. Karena itu takwil terhadap teks adalah sesuatu yang niscaya. Semua teks dapat ditakwilkan dalam rangka mewujudkan realitas yang sesuai dengannya. Takwil disini bukan berarti melencengkan teks dari makna hakiki ke makna *majâzî* (metaforis) dengan suatu keterkaitan, tetapi memberikan isi kontemporer terhadap teks, sebab teks adalah sebuah cetakan tanpa isi. Takwil disini merupakan urgensi sosiologis

---

<sup>49</sup> Lihat: Abu Ishâq al-Syâthibî; *al-muwâfaqât fî ushûl al-syarîat*, (Kairo; al-Tijariyah al-kubrâ, tth), jilid.2, h.100. Muhammad bin Ali al-Syaukanî; *Irsyâd al-fuhûl ilâ tahqîq al-haq min ilmi al-ushûl*, (Maktabah Tijariyyah; Makkah al-Mukarromah, 1993), h.300-301

<sup>50</sup> Lihat: Hassan Hanafi; *Dari akidah ke revolusi: sikap kita terhadap tradisi lama*, (Paramadina, Jakarta, 2003), cet.1, h.185

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

untuk mengubah wahyu menjadi sistem dengan mengubah realitas menjadi realitas model ideal.”

Selanjutnya Hasan Hanafi menyatakan, bahwa dalam proses pentakwilan tersebut dapat digunakan *qiyâs syarî'at* (analogi dalam bidang agama).<sup>51</sup> Jadi hubungan yang ada bukan hanya antara akal dan *naql* (teks agama; Al-Qurân dan hadis nabi saw), tetapi hubungan segitiga dengan memasukan kenyataan atau realitas sebagai rujukan kebenaran dan pembuktian jika terjadi kontradiksi antara akal dan *naql*.<sup>52</sup>

Menurut Abed al-Jabiri, kontekstualisasi teks adalah untuk menumbuhkan tingkat objektivitas teks, dan hal ini dapat digunakan dengan tiga langkah pendekatan. *Pertama*; penggunaan metode strukturalis.<sup>53</sup> *Kedua*; analisis historis, dengan cara: [a]. memahami geneologi pemikiran yang sedang dikaji. [b]. menguji validitas suatu teks melalui tiga aspek: apa yang ingin dinyatakan oleh teks (*said*), apa yang tidak ingin dinyatakan dalam pemahaman suatu teks (*not said*), dan apa yang belum dinyatakan oleh teks (*never said*). *Ketiga*;

---

<sup>51</sup> Terkait dengan kajian bidang politik, sebagai bagian dari ilmu sosial yang utama terdapat definisi tentang *qiyâs* atau analogi dari Muhammad Syahrur, menurutnya “*qiyâs*” adalah analogi yang didasarkan atas bukti-bukti material dan pembuktian ilmiah yang diajukan oleh ahli ilmu alam, sosiolog, ahli statistik, dan ekonomi. Pemilik ilmu-ilmu tersebut merupakan penasihat otentik bagi otoritas pembentukan undang-undang dan otoritas politik. Lihat: Muhammad Syahrur; *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (eLSAQ Press; Jogjakarta: 2004), terj. oleh: Sahiron Syamsuddin, dari: *Naḥwa uṣhûl jadīdat li al-fiqh al-islāmī*, h. 282

<sup>52</sup> Hasan Hanafi; *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap kita terhadap tradisi lama*, (Paramadina: Jakarta: 2003), cet.1, h. 185-186

<sup>53</sup> Strukturalisme berbeda dengan strukturalisme fungsional. Strukturalisme terutama memusatkan perhatian pada struktur linguistik. Pergeseran dari struktur sosial ke struktur linguistik inilah yang secara dramatis mengubah sifat dasar ilmu sosial. Karena, menurut penganutnya, kehidupan sosial dibentuk oleh struktur bahasa, sedangkan realitas sosial bukan realitas yang sebenarnya tetapi logika yang mendasari sistem dan melaluinya aturan yang tampak dapat dijelaskan. Perhatian tentang struktural telah dikembangkan melampaui bahasa ke studi tentang seluruh sistem tanda. Bahkan melahirkan juga strukturalisme antropologi, dan marxisme struktural. Lihat: George Ritzer, dkk; *Teori Sosiologi Modern*, (Prenada Media Goup: Jakarta, 2008), cet.5, edisi keenam, h. 603-605. Langkah pertama tersebut, setingkat dengan epistemologi yang dikemukakan oleh Amin al-Hûlî, sebagaimana tersebut dalam proses pertama: memahami konteks ayat.

kritik ideologi, yaitu mengungkap fungsi ideologis, termasuk sosial politik yang dikandung dalam teks.<sup>54</sup>

Fazlur Rahman merumuskan sebuah teori penafsiran Al-Qurân, yang disebutnya dengan "*The Double Movement*". *Gerakan Pertama*, memahami arti atau makna umum dari suatu ayat dengan mengkaji situasi atau problem historis masa turunnya wahyu. Gerakan pertama ini, terdiri atas dua langkah, yaitu: *Langkah pertama*; memahami makna Al-Qurân sebagai sesuatu yang organis disamping dalam batas-batas ajaran-ajaran khusus yang merupakan respon terhadap situasi-situasi khusus saat ayat dimaksud turun kepada Muhammad saw. *Langkah kedua*; Melakukan generalisasi jawaban-jawaban atas ayat-ayat spesifik yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum. Jadi pada Gerakan Pertama tersebut, terjadi dari hal-hal yang spesifik dalam Al-Qurân ke penggalian dan sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai, dan tujuan jangka panjang Al-Qurân.<sup>55</sup> Inilah yang kemudian melahirkan *welstanchauung* Al-Qurân, yang nampaknya telah dicontohkan atau dimanipulasikan melalui bukunya yang lain yaitu *major themes of the Qur'an*. Gerakan pertama inilah yang menjadi tafsir kontekstual, dan selanjutnya pada gerakan kedua termasuk ke dalam kategori tafsir sosial, karena mengharuskan pemahaman oleh para ilmuwan atau sosiolog dalam hal ini. Sebagaimana pernyataan fazlur Rahman berikut :

...jika kedua "gerakan ganda" tersebut berhasil dilakukan, maka perintah-perintah Al-Qurân akan menjadi hidup dan efektif kembali. Tugas pada langkah pertama adalah kerja para ahli sejarah (membutuhkan ilmu sejarah, pen), sedang tugas pada langkah kedua adalah memerlukan instrumen dari para saintis atau sosiolog (membutuhkan ilmu sesuai substansi dari ayat yang dikaji, baik ilmu sosial atau ilmu alam/sains, pen).<sup>56</sup>

Dalam perspektif fikih, yang merupakan kajian hasil ijtihad terhadap ayat-ayat hukum normatif, untuk melakukan kontekstualisasi, menurut Sahal Mahfudh, diperlukan pengembangan

---

<sup>54</sup> Lihat: M.Abed Al-Jabiri; *Tradisi dan Problem metodologi*, dalam buku; *Post Tradisionalisme Islam*, (Jogjakarta: LKiS, 2000), terj. oleh: Ahmad Baso (Ed), h.18-23

<sup>55</sup> Lihat: Fazlur Rahman; *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*, (Chicago Press: 1982).

<sup>56</sup>Lihat: Fazlur Rahman; *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*, (Chicago Press: 1982).

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

mazhab *qauli* (kompedium yurisprudensi) dan *manhaji* (metodologis) dari para ulama fikih klasik. Terhadap yang pertama, dapat dilakukan dengan pengembangan contoh aplikasi kaidah ushul fikih dan *qawâ'id fiqhiyyah*. Sedangkan pengembangan metodologis (*manhaji*) dilakukan dengan cara pengembangan teori *masâlik al-ilat* sesuai dengan *maslahat al-âmmat* atau dengan mengintegrasikan antara illat hukum dengan hikmah hukum.<sup>57</sup> Demikian beberapa pendapat para pakar terkait dengan proses kontekstualisasi ayat Al-Qurân, ke dalam konteks yang kehendaki oleh sang mufassir berdasarkan konteks ayat yang melingkupinya.

### Tafsir Ayat Sosial

Tafsir Ayat sosial dalam konteks tafsir Al-Qurân bisa dibaca secara ringkas menjadi Tafsir Sosial, termasuk bahagian dari aliran jenis “tafsir ilmi”, yang menurut Mohd Wan Daud, untuk memberikan kepada masyarakat muslim dorongan dalam membuktikan bahwa agama mereka, karena berasal dari Tuhan, tidak hanya memberikan petunjuk bagi kehidupan sosio-moral dan spritual saja, tetapi juga bagi semua bidang usaha manusia, termasuk ilmu dan teknologi.<sup>58</sup> Definisinya, yaitu tafsir yang menggunakan teori ilmu sosial dan filsafat ilmu sebagai *tools* untuk mengetahui konteks realitas yang hendak dipahami dan sebagai bahan untuk verifikasi ayat Al-Qurân yang relevan untuk selanjutnya dilakukan proses kontekstualisasi ayat-ayat Al-Qurân, dengan metode analisis yang sudah baku.<sup>59</sup>

Menurut Ali Iyyazi: bahwa *al-tafsîr al-ilmî* terhadap Al-Qurân dalam perjalanan waktunya seringkali ditandai dengan munculnya para pembahas yang mengkaitkan ayat-ayat Al-Qurân dengan teori ilmiah yang berubah-ubah, dan mereka mengambil faedah dalam keterasingan mereka terhadap tafsir ayat Al-Qurân dengan pembahasan ilmiahnya secara umum. Seakan mereka selalu ingin mengkaitkan seluruh yang berkaitan dengan ilmu dalam medan hipotesa (*huqûl al-dzanniyât*) terhadap Al-Qurân sebagai kitab

---

<sup>57</sup> Lihat: M.A.Sahal Mahfudh; *Nuansa Fiqih Sosial*, ( LKiS; Jogjakarta, 2004), cet.4, h. li

<sup>58</sup> Lihat: Wan Mohd. Nor Wan Daud; *Konsep Pengctahuan dalam Islam*, (Pustaka; Bandung, 1997), terjemah dari: *the concept of knowledge nd its implication for eduction in developing country*,h.48.

<sup>59</sup> Tentang metode analisis dalam tafsir, lihat di bab I.

petunjuk dan mukjizat.<sup>60</sup> Adapun menurut kami demikian Ali Iyyazî yang shahih/valid adalah: mengambil faedah dari perkembangan ilmu dan pengetahuan guna memahami berbagai ayat tentang alam (*kauniyyah*) atau ayat tentang psikologi yang terdapat dalam Al-Qurân, lalu berusaha untuk menyingkap petunjuk ayat yang dimaksud dengan hakikat ilmu dan teori ilmiah yang membatasi para ahli.<sup>61</sup>

Menurut Husain al-Dzahabî, *al-tafsîr al-'ilmî* bermakna: “ tafsir yang menetapkan istilah-istilah ilmiah ke dalam ungkapan-ungkapan Al-Qurân, dan berusaha untuk mengeluarkan berbagai ilmu dan ide/pendapat filsafat dari ungkapan teks Al-Qurân.”<sup>62</sup> Selanjutnya Hasan Hanafi menyatakan, bahwa tafsir Al-Qurân yang benar adalah tafsir yang merupakan anak zamannya dengan ditandai adanya pergumulan kekuatan sosial, dan mengkaji teks mengharuskan memahami psikologi sosial.<sup>63</sup>

Muhammad Kâmil Abdus Shamad dalam kitabnya itu, yakni: “*Al-i'jâz al-'ilmî fî al-islâm fî Al-Qur'ân al-Karîm*” ia mendefinisikan tafsir ilmu pengetahuan dengan menggunakan istilah *i'jâz 'ilmî*, yaitu: “memperluas petunjuk ayat Al-Qurân dan mendalami makna-maknanya dalam realitas alam (*fî al-wijdân*) dan ide kemanusiaan (*al-fikr al-insânî*), dengan mempergunakan cara-cara ilmiah modern (*mu'âshir*) dalam perluasan petunjuk ayat yang dimaksud.”<sup>64</sup> Pendalaman makna-makna ini melalui cara menarik atau menghubungkan (tertulis dalam buku, lafadz *isti'nâs* tetapi hemat penulis yang dimaksud *isti'nâf*) serta membandingkannya dalam (bingkai) kesepakatan-kesepakatan (*muwâfaqât*) ilmu yang valid/shahih yang dilakukan oleh para ulama sesuai bidangnya, juga oleh para peneliti yang membahas bidang kajian alam dan kehidupannya dalam ber-

---

<sup>60</sup> Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî (1333 H); *Al-Mufasssîrûn: Hayâtuhum wa manhajuhum*, (wizarat al-tsaqâfah wa al-irsyâd al-islâmî; Teheran), cet.1, 1373 H, h. 93-94

<sup>61</sup> Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî (1333 H); *Al-Mufasssîrûn: Hayâtuhum wa manhajuhum*, h. 94

<sup>62</sup> Muhammad Husein al-Dzahabî; *al-Tafsîr w al-mufasssîrûn*, h. 474

<sup>63</sup> Hasan Hanafi; *Metode Tafsîr dan Kemashabatan Umat*, (Nawesca Press: Jogjakarta, 2007), diterjemahkan dari *manâhij al-tafsîr wa mashâlih al-ummat* dan dari makalah *qadlâyâ 'Arâbiyah*, cet.1, h. 69 & 72

<sup>64</sup> Muhammad Kâmil Abdus Shamad; *Al-I'jâz al-'ilmî fî Al-Islam fî Al-Qur'ân Al-Karîm*, (Dâr al-Mishriyyah al-lubnâniyyah, Kairo), cet. 3, 1996/1416, h. 24

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

bagai bidang ilmu dan pengetahuan yang diinginkan.<sup>65</sup> Dari penjelasan tersebut, Muhammad Kâmil Abdusshamad telah melangkah lebih maju dari pendahulunya dalam mendefinisikan *al-tafsîr al-'ilmî*, karena ia sudah berani menetapkan metode ilmiah modern dalam ilmu-ilmu alam atau empiris sebagai metode gabungan dalam mencari makna petunjuk ayat yang dimaksud.<sup>66</sup> Dalam konteks perluasan makna tafsir ilmi yang mencakup tafsir sosial, itu berarti ia sudah memberikan langkah awal dalam konsepsi fungsi *istikhrâj al-'ilmi* sebagai aksiologi tafsir sosial. Rumusan tafsir ini juga telah dikemukakan dalam buku “metode tafsir sains dan sosial”,<sup>67</sup> sebagaimana yang akan dianalisis di sub “Tafsir Integratif Bidang Ayat-Ayat Sosial”.

Penggunaan istilah “tafsir sosial” ini jika diruntut ke buku *al-tafsîr wa al-mufasssîrûn* ditemukan dengan istilah *al-lawn al-adabî al-ijtimâ'î* (tafsir dengan corak sastra kemasyarakatan). Yaitu tafsir dengan menangani atau memperhatikan teks Al-Qurân berdasarkan ketelitian pengungkapan teks Al-Qurân (*al-diqqat fî al-ta'bîr al-qur'ânî*), kemudian meletakkan makna yang menjadi tujuan ayat Al-Qurân dimaksud pada konteks kekinian yang hendak diambil, selanjutnya menerapkan ayat Al-Qurân dimaksud kepada fenomena yang terjadi di masyarakat dan sistem sosial suatu bangsa.<sup>68</sup>

Sedangkan dalam bukunya Ali Iyazi, dikemukakan istilah *al-tafsîr al-ijtimâ'î* (tafsir sosial). Istilah ini memiliki dua makna: *Pertama*; tafsir yang dilakukan oleh mufasssîr yang berusaha menganalisis kondisi manusia dalam peran, manajemen (*idârah*), serta berbagai perkembangannya baik dari segi potensi fisik (*al-quwwah wa al-da'fî*), potensi politik (*izzun wa dzullun*), potensi akademik (*'ilmun wa jahlan*), juga potensi keberagamaan (*îmânun wa kufrun*) mereka, kemudian sang mufasssîr membaca petunjuk Tuhan (yakni Al-Qurân yang terkait fenomena tersebut, penulis) atau juga memperbaiki kondisi kemanusiaan tersebut atau dengan menetapkan hukum (*al-*

---

<sup>65</sup> Muhammad Kâmil Abdus Shamad; *Al-I'jâz al-'ilmî fî Al-Islam fî Al-Qurân Al-Karîm*, h.24

<sup>66</sup> Andi Rosadisastra; *Metode Tafsir Ayat sains dan sosial*, h. 34. Walaupun, dalam hal ini, Abdusshamad hanya berbicara dalam konteks tafsir ayat-ayat kawaniyyah.

<sup>67</sup> Lihat: Andi Rosadisastra; *Metode Tafsir Ayat sains dan sosial*, h. 46-157 (pada bab III)

<sup>68</sup> M. Husein ad-Dzahabî; *al-tafsîr wa al-mufasssîrûn*, juz.2, h. 547

*tasyrî*) yang relevan, dan sang mufassir cenderung kepada ilmu-ilmu sosial dan sejarah.

*Kedua*; tafsir sosial dengan makna “tunduk kepada pemahaman masyarakat dan kebutuhan zaman.” Mufassir juga menegaskan dalam metode ini, dengan mengkolaborasi (*mumâzajatu*) tujuan agama yang ada dalam Al-Qurân dengan tujuan sosial masyarakat (*al-hadaf al-ijtimâ’î*). Mufassir berpegang teguh untuk menerapkan teori yang berasal dari Al-Qurân (*nadzâriyah qur’âniyyah*) di bidang sosial. Juga mendirikan kehidupan kelompok manusia berdasarkan asas Al-Qurân sesuai dengan tuntutan hubungan sosial, ekonomi, politik, dengan memperhatikan penerapan teori-teori ini dalam kehidupan privat tetapi yang penting bagi mufassir adalah menyesuaikan antara ajaran agama islam dan ketentuan kemanusiaan kontemporer (*al-qadlâyâ al-insân al-mu’âshirah*) dari aspek pengajuan ketentuan Al-Qurân terhadap ketentuan masyarakat untuk meneguhkan aqidah yang benar dan Al-Qurân dapat berguna bagi kehidupan kelompok manusia (*jamâ’ah al-insân*) iantara karakteristik metode ini adalah menerapkan pemikiran teks terhadap lingkup masa modern dan mengkaitkannya dengan lingkungan masyarakat, juga memperhatikan realitas peradaban tempat mufassir berada, serta meneguhkan kesesuaian, keserasian, dan keharmonisan tuntutan zaman dengan pemahaman Al-Qurân.<sup>69</sup>

### **Tafsir Integratif (*al-tafsîr ‘ilmî al-tawhîdî*).**

Sebagaimana telah disebutkan bahwa tafsir integratif merupakan sebuah metode yang digunakan dalam tafsir sosial, dengan demikian tafsir integratif merupakan epistemologi dari tafsir sosial. Istilah tafsir integratif ini, jika hendak mengkaitkannya dengan pemikiran tafsir klasik semisal tafsir Ibnu Jarir al-Thabari (w.310 H), dapat dinyatakan bahwa istilah ini merupakan model dari *al-ittijâh al-jama’î* yakni wawasan dan orientasi gabungan berbagai cabang keilmuan dan pendekatan dalam menafsirkan Al-Qurân.<sup>70</sup> Bahkan Aisyah Abdurrahman bintus Syâthi’ menamainya dengan

---

<sup>69</sup> Sayyid Muhammad Ali Iyyâzî; *al-mufasssîrûn: hayâtuhum wa manhajuhum*, cet. 1, h. 53

<sup>70</sup> Lihat: Muhammad Bakar Ismail; *Ibnu Jarîr al-Thabari wa manhajuhu fi al-tafsîr*; (dâr al-Manâr: kairo: 1991/1441), h.31-33.

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

istilah *al-tafsîr al-jama'î* (tafsir holistik).<sup>71</sup> Adapun langkah-langkahnya adalah sebagai berikut:

[1] Menentukan sub topik pembahasan; [2] Memahami hakikat ilmu pengetahuan atau realitas atas sub topik pembahasan; [3] Melakukan kerja penelitian di lapangan atau di laboratorium atas sub topik pembahasan, agar lebih aktual (jika diperlukan); [4] Menentukan ayat-ayat yang relevan dengan sub topik pembahasan; [5] Memilah metode tafsir; [6] Sintesa atas pemahaman kontekstual ayat terkait dengan hakikat ilmu dan realitas sub pembahasan melalui fungsi tafsir ilmi, yaitu: a. *al-Tabyîn* (mendeskripsikan ilmu pengetahuan sebagai bagian penjelasan ayat Al-Qurân); b. *al-I'jâz* (membuktikan kemukjizatan Al-Qurân di bidang ilmu pengetahuan); c. *Istikhrâj al-'ilmî* (adanya isyarat penemuan teori ilmu pengetahuan baru), dan jika didapatkan adanya *Istikhrâj al-'ilm* dimaksud, maka ditawarkan kepada publik atau kepada para pakar ilmu pengetahuan (saintis atau sosiolog) untuk ditindak lanjuti, (tugas peneliti selanjutnya).<sup>72</sup>

Sebagai sebuah metodologi, tafsir integratif dimaksud masih memerlukan pengkayaan dan penyempurnaan dari sisi epistemologinya.

## Sistematika Tafsir Ayat Sosial Integratif

Jika sistematika metode tafsir integratif atau yang disebut juga dengan sistematika metode tafsir ayat sains dan sosial, maka peneliti disini akan mengemukakan tentang perlunya merekonstruksi kembali sistematika dimaksud ke dalam sebuah sistematika baru sesuai dengan pembatasan bidang kajian epistemologinya pada tafsir ayat-ayat sosial, yaitu: sistematika Tafsir Ayat Sosial Integratif. Sistematika ini mengandung lima komponen yang berbeda dengan Tafsir Integratif.<sup>73</sup> Adapun kelima komponen tafsir ayat sosial

---

<sup>71</sup> Dalam perkuliahan di UIN "Syarif Hidayatullah" Jakarta, bersama Faizah Ali Sibromalisi, seorang doktor alumnus al-Azhar Kairo Mesir, dan sekarang sebagai dosen di Pascasarjana UIN Jakarta.

<sup>72</sup> Andi Rosadisastra; *Metode Tafsir Ayat sains dan sosial*, h. 12.

<sup>73</sup> Sistematika metode tafsir integratif atau "metode tafsir ayat-ayat sains dan sosial" sebagaimana tersebut di muka adalah: *pertama*, konsepsi dan prinsip; konsepsi adalah syarat, sedang prinsip merupakan rukunnya. *Kedua*, konsepsi dan metode; konsepsi merupakan teori dan kriteria sedang metode adalah praktik dari teori dan kriteria tersebut. *Ketiga*, prinsip dan metode; prinsip adalah rambu-rambu,

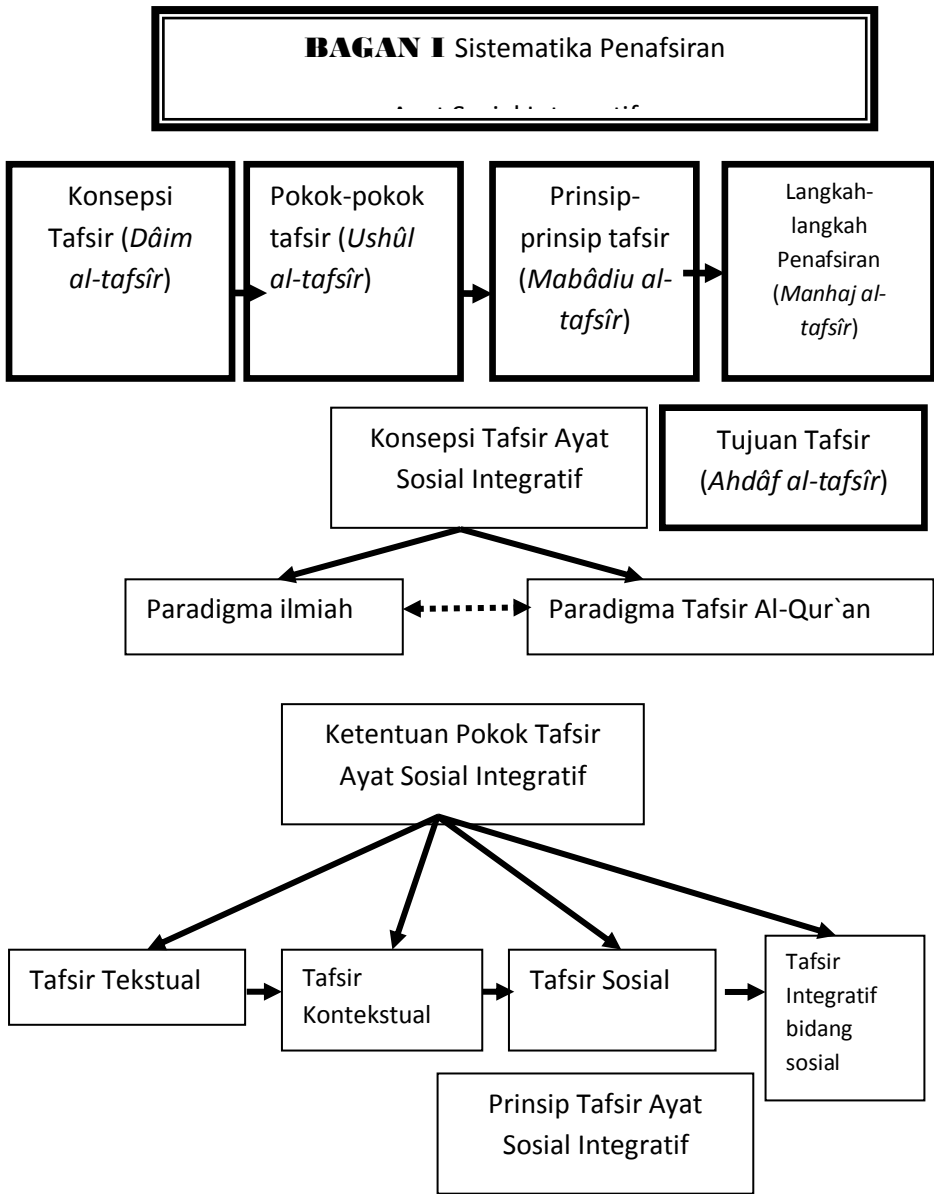
integratif, yang berbeda dengan tafsir integratif itu, yaitu: [a]. Konsepsi tafsir (*dâim al-tafsîr*); [b]. Pokok-pokok tafsir (*ushûl al-tafsîr*); [c]. Prinsip-prinsip tafsir (*mabâdiu al-tafsîr*); dan, [d]. Tujuan tafsir (*ahdâf al-tafsîr*); [e]. Langkah metodologis (*tharîqatu al-tafsîr*).

*Pertama*; Konsepsi tafsir (*dâim al-tafsîr*) ayat sosial integratif ini merupakan kolaborasi paradigma ilmiah dengan paradigma tafsir Al-Qurân. *Kedua*; Pokok-pokok atau ketentuan dasar penafsiran (*ushûl al-tafsîr*) ayat sosial integratif ini berdasarkan ketentuan dalam tafsir kontekstual, tafsir sosial, dan tafsir integratif. *Ketiga*; Prinsip-prinsip tafsir (*mabâdiu al-tafsîr*) ayat sosial integratif ini, yaitu: a. Prinsip Teologi Ilmu Sosial; b. Prinsip *Bayânî*; c. Prinsip Stratifikasi Sumber Tafsir. *Keempat*; Tujuan tafsir (*ahdâf al-tafsîr*) ayat sosial integratif ini adalah: fungsi *al-tabyîn*, fungsi *al-i'jâz*, dan fungsi *istikhrâj al-'ilm*. *Kelima*; Langkah-langkah tafsir (*tharîqat al-tafsîr*) ayat sosial integratif ini ada tujuh langkah, sebagaimana tersebut.

Secara sederhana, ketentuan di atas dapat digambarkan dalam Bagan I: Sistematika Penafsiran Ayat Sosial Integratif, sebagai berikut:

---

sedang metode merupakan jalur yang tidak boleh menyalahi dari rambu-rambu yang telah ditetapkan...Lihat: Andi Rosadisastra; *Integrasi metodologi dalam tafsir Al-Qur'an: memahami ilmu sosial dan alam melalui ayat Al-Qur'an*" (PPS UIN Jakarta: 2005), bagian abstrak.



**Struktur *Ushûl al-Fiqh* dalam Sistematika Tafsir Ayat Sosial Integratif.**

*Ushûl al-fiqh* menurut ulama di era pertengahan islam, adalah “dalil-dalil fiqh, aspek-aspek penunjukan dalil atas hukum-hukum syar’i atau agama, dan bagaimana perihal orang yang menggunakan

dalil-dalil itu, secara garis besar dan tidak kasuistis (bukan tentang dalil tertentu yang digunakan untuk kasus tertentu)".<sup>74</sup> Sedangkan menurut ulama era modern, seperti Abdul Wahhab Khallaf, *ushûl fiqh* adalah: "Ilmu mengenai kaidah-kaidah, dan pembahasan-pembahasan yang dengan itu bisa diperoleh hukum-hukum syar'i praktis dari dalil-dalil kasuistis atau ushul fiqh adalah kumpulan kaedah dan pembahasan yang dengan itu bisa memperoleh hukum-hukum syar'i praktis dari dalil-dalil kasuistis".<sup>75</sup> Ushûl al-fiqh secara ringkas merupakan ilmu untuk menginterpretasi dalil-dalil hukum yang bersifat *zhanni al-dilâlat*, sedangkan kaidah *ushûliyah* adalah prinsip-prinsip dasar/ pokok yang dijadikan cermin bagi peng-*istinbat*-an hukum islam.<sup>76</sup> Dengan demikian, *ushûl fiqh* adalah ilmu yang membahas berbagai dalil fikih, metode menafsirkan dalil dimaksud, pemahaman aneka pendapat para ulama dalam menafsirkan dalil itu, serta produk hukum yang berhasil mereka eksplorasi. Ringkasnya epistemologi *ushûl fiqh* adalah pengkajian dalil hukum islam terhadap *nash* agama, sedangkan epistemologi fikih adalah pengkajian produk hukum islam dari *nash* agama.

Memahami ushul fikih, tidak terlepas dari pemaknaan dua kata yaitu "fikih" dan "ushul". Makna *al-fiqhu* secara bahasa adalah: Pemahaman mendalam dan ekspansive (*al-nâfidz*) yang dapat mengenal tujuan suatu ucapan dan perbuatan manusia.<sup>77</sup> Lafadz yang seakar kata dengan "*al-fiqhu*" ini, juga disebutkan dalam Q.S. an-Nisâ: 78:

فَمَالِ هَتُولَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

Juga dalam hadis Nabi saw: "*man yurîdu Allahu bihi khairan yufaqqihu fi al-dîn*". Sedangkan dalam istilah agama, Fiqih adalah: "*ilmu tentang hukum agama yang bersifat praktek* ( tidak hanya bersifat keyakinan saja) *dan berasal dari dalil-dalil agama yang*

<sup>74</sup> Lihat: As-Syaikh al-Imam al-'Allamah Sayf al-Din Abi al-Hasan 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad al-Amidi; *al-Ihkam fi Ushûl al-Ahkam*, (Dar al-Fikr; Beirut, 1996), juz.1, h.10.

<sup>75</sup> Lihat: Abdul Wahab Khallaf; *Ilm Ushul Fiqh*, (Dar al-'Ilm; Mesir, 1978/1494), cet.12, h.12

<sup>76</sup> Nampak terlihat adanya kekeliruan definitif yang dikemukakan dalam buku: "metode tafsir ayat sains dan sosial. Lihat: Andi Rosadisastra; *Metode Tafsir.....*, h.75

<sup>77</sup> Imâm Muhammad Abu Zahrah; *Ushûl al-fiqh*, (Dâr al-fikr al-'arabî; Kairo, tt), h.5

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

*terperinci.*” Objek ilmu fikih, adalah ilmu tentang dalil-dalil yang terperinci tentang masing-masing ketentuan dari berbagai ketentuan agama. Maka Ilmu fikih merupakan hukum tentang segala bagian aspek dari aktivitas manusia, baik halal, haram, makruh, atau wajib, serta dalil setiap masing-masing dari berbagai aktivitas dimaksud. Menurut Abu Hamid al-Ghazali, fikih adalah ungkapan dari mengetahui (*al-‘ilmu*) dan memahami (*al-fiqhu*) tentang asal peletakan sesuatu. Tetapi yang dimaksud oleh para ulama dengan *al-fiqh* adalah mengetahui tentang hukum agama yang mapan (*al-tsâbitah*).<sup>78</sup>

Adapun makna *ushûl al-fiqh* secara bahasa adalah sesuatu yang disandarkan kepadanya permasalahan fikih. Menurut Kama-luddin al-Hamâm, sebagaimana yang dikutip oleh Abu Zahrah, fikih adalah: Pengetahuan teoritis dan praktik (*al-idrâk*) tentang kaidah-kaidah yang menggambarkan metode-metode dalam mengeksplorasi hukum-hukum praktik dari dalil-dalil hukum yang terperinci.<sup>79</sup> Definisi ini menunjukkan tentang kaidah kaidah yang menjelaskan cara mengeksplorasi hukum dari berbagai dalil. Misalnya dalam ushul fikih, dinyatakan bahwa bentuk perintah dalam nash agama dapat menunjukkan kepada kewajiban hukum, dan larangan menunjukkan kepada hukum haram, dan sebagainya. Dengan demikian perbedaan fikih dengan ushul fikih adalah bahwa ushul fikih adalah metode untuk mendapatkan dan menjelaskan cara yang mengharuskan seorang ahli hukum dalam mengeksplorasi produk hukum dari dalilnya, serta menyusun berbagai potensi dalil hukum. Sedangkan fikih adalah pengeksplorasian hukum dengan pembatasan yang sesuai dengan metode-metode dimaksud.

Maka objek fikih adalah hukum-hukum yang bersifat praktik (tidak sekedar sesuatu yang diyakini) dan dalil-dalilnya yang terperinci, yakni dari dalil masing-masing hukum secara mandiri. Sedangkan objek ushul fikih, adalah: penjelasan cara pengeksplorasian hukum. Sedangkan objek ushul fikih adalah semua yang berkaitan dengan dengan metode yang dapat menggambarkan bagi ahli hukum dalam mengeksplorasi suatu hukum yang tidak keluar dari ketentuan susunan dalil dan bagaimana penerapan dalil, serta penjelasan tentang kaidah kebahasaan yang dapat membimbing ahli

---

<sup>78</sup> Abu Hamid al-Ghazali; *al-mustashfâ fî ushûl al-fiqh*, (Dâr al-kutub al-‘ilmiyyah; tt, 1993), jilid:1, h.5

<sup>79</sup> Lihat: Imâm Muhammad Abu Zahrah; *Ushûl al-fiqh*, (Dâr al-fikr al-‘arabî; Kairo, tt), h.7

hukum dalam mengeksplorasi hukum dari teks agama (nash), juga menjelaskan neraca yang dapat menetapkan qiyas dan argumentasi hukum, serta penetapan kemaslahatan dan kaidah umum dalam hukum.<sup>80</sup> Menurut Abu Hamid al-Ghazali, ushul fikih berkaitan dengan dalil-dalil hukum dan pengetahuan tentang bentuk-bentuk dalil fikih tentang hukum dari aspek global (*al-jumlah*) tidak dalam rincian dalil (*al-tafshil*). Karena perbedaan dalam fikih mencakup juga dalil-dalil hukum dan bentuk dalil itu tetapi dari aspek perincian dalil dimaksud, seperti dalam petunjuk dalil hadis khusus mengenai pernikahan tanpa wali. Ushul fikih tidak mengungkap dalil-dalil hukum tentang permasalahan hukum tetapi mengungkap tentang dalil-dalil hukum bagi kedudukan Al-Qur'an, sunnah, dan ijma' sebagai pondasi hukum, serta dalil-dalil hukum bagi syarat-syarat keabsahan dan ketetapan hukum, juga untuk mewujudkan dalil-dalil hukum yang indah baik dari aspek bentuk (*shighat*) dalil, pemahaman terhadap lafadz nash, pemberlakuan lafadz dan rasionalitas lafadz dari nash, tetapi tanpa ada pengungkapan tentang permasalahan hukum tertentu.<sup>81</sup>

Sebagaimana telah disebutkan ketika membahas epistemologi tafsir sosial integratif, bahwa pembahasan *ushûl al-fiqh* dan kaidah *ushûliyah* termasuk ke dalam “prinsip-rinsip” tafsir ayat sosial integratif, jelasnya pada prinsip *bayânî*. Tetapi pembahasan ilmu *ushûl al-fiqh* yang dipilah oleh peneliti dalam buku “metode tafsir ayat sains dan sosial” dikategorikan sebagai bagian penting dalam penguasaan syarat-syarat menafsirkan ayat sosial dimaksud, dengan empat kaidah, yaitu: *Point pertama: Kaidah al-muhâfazhah al-sittah, Point Kedua: Kaidah al-Dlarûrah tubîhu al-mahdzurah, Point ketiga: Kaidah Mafhûm Mukhâlafah* (Makna kebalikan), dan *Point Keempat: Kaidah Al-Qiyâs* (analogi).<sup>82</sup> Pemilahan dalil hukum dan kaidah *'ushûliyah* yang dinukil oleh penulis buku tersebut, menurutnya adalah berdasarkan sifatnya yang dapat melengkapi dari beberapa persyaratan terdahulu yang harus dikuasai oleh mufassir *al-tafsîr al-'ilmî* ini khususnya digunakan pada ayat yang memiliki aspek sosialnya. Tentu saja pemilahan kaidah-kaidah atau teori tersebut, nampaknya perlu mendapat sorotan kembali untuk ditelaah lebih

---

<sup>80</sup> Lihat: Imâm Muhammad Abu Zahrah; *Ushûl al-fiqh*, (Dâr al-fikr al-'arabî; Kairo, tt), h.7

<sup>81</sup> Abu Hamid al-Ghazali; *al-mustashfâ fi ushûl al-fiqh*, h.5

<sup>82</sup> Lihat: Andi Rosadisastra; *Metode Tafsir.....*, h.75-96

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

lanjut, sehingga perlunya ada masukan kembali dari kaidah atau teori-teori *ushûl al-fiqh* lain yang lebih realibel sesuai dengan karakter ayat-ayat sosial dan mampu mendialogkan *nash* dengan realitas sosial secara lebih intensif. Proses pemilahan kaidah ini tentu saja tidak dengan alasan eklektik tetapi didasarkan kepada karakter kaidah dimaksud yang mampu berdialog antara teks dengan realitas sosial.

Karena kaidah *ushûl al-fiqh* sebagai dalil hukum bagi realitas kontemporer tentu saja memerlukan perkembangan teoritis sejalan dengan perkembangan realitas sosial. Menurut Satria Effendi bahwa: "...tidak ada satu ushul fiqh yang dapat dianggap terbaik karena masing-masing memiliki keunggulan dan kelemahan. Ushul fiqh terbaik adalah gabungan berbagai aliran, dengan memilih aspek-aspek yang dipandang terbaik dari tiap-tiap aliran. Untuk itu, sikap keterbukaan perlu dikembangkan."<sup>83</sup> Termasuk dalam hal ini bagi terciptanya keseimbangan kajian dalam tafsir ayat sosial, baik secara *bayânî*, *burhânî*, juga pemanfaatan aspek empirik (*istiqrâî*) dalam penelitian tentang realitas dan fenomena sosial.

Tafsir ayat sosial sebagaimana tersebut berkaitan erat dengan realitas atau fenomena sosial dan ilmu-ilmu sosial yang hakikat keduanya menjadi alat bantu bagi penentuan ayat dan pendekatan analisis ayat dimaksud. Dalam khazanah keilmuan klasik hingga sekarang dalam dunia Islam, pengkajian tentang realitas sosial dimaksud yang dikaitkan dengan teks utama dalam agama islam (*nash*) yakni Al-Qurân dan sunnah nabi saw, telah dikenal dalam penggunaan ilmu *ushûl al-fiqh*.

Terkait dengan dialog teks Al-Qurân dengan realitas (sosial) dalam *ushûl al-fiqh*, Imam al-Ghazali (w.1111 M) menawarkan tiga teori besar:<sup>84</sup> teori *dilâlah al-mafhûm*,<sup>85</sup> dan *dilâlah al-ma'qûl* dan

---

<sup>83</sup> Satria Effendi M.Zain; *Metodologi Hukum Islam*, dalam Amrullah Ahmad, dkk (Ed); *Dimensi Hukum Islam dalam system Hukum Nasional*, (Jakarta; Gema Insani Press, 1996), h. 127

<sup>84</sup> Lihat: Abu Hamid al-Ghazali; *al-mustashfâ min 'ilmi al-ushûl*, (al-Muassasah al-Risâlah, Beirut, 1997/1417), cet.1, jilid 2, h. 7.

<sup>85</sup> Konsep *dilâlah al-mafhûm* al-Ghazali, terdiri atas lima teori, yakni: 1. *Dilâlah al-iqtidâlâ* (mencari makna tersembunyi dari teks); 2. *Dilâlah al-isyârah* (mencari isyarat implisit dari teks); 3. *Dilâlah al-munâsib* (pengembangan makna eksplisit yang relevan); 4. *Mafhûm al-muwâfaqah (dilâlah al-nash*: makna substansi dari teks); 5. *Mafhûm al-mukhâlafah* (mengkontraskan makna eksplisit dari teks). Lihat: Abu Hamid al-Ghazali; *al-mustashfâ min 'ilmi al-ushûl*, jilid 2, h. 192-234.

disebut juga *al-qiyâs*,<sup>86</sup> disamping *dilâlah al-manzhûm* (tetapi teori ketiga ini digunakan untuk mengkaji *nash* dengan menggunakan pendekatan kebahasaan dalam Al-Qur'an dan nampaknya lebih fokus kepada pengkajian karakteristik internal teks Al-Qur'an).<sup>87</sup> Termasuk juga ulama Andalusia yang terkenal dengan kitab *al-muwâfaqat*-nya, yakni al-Syâthibî (w.1388 M) yang menawarkan konsep *al-istintâj* atau *qiyâs Jâmî* (silogisme) yang didasarkan kepada *maqâsid al-syarî'ah*, disamping konsepnya yang lain dalam memahami *nash* yakni *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Berbagai teori dimaksud telah menawarkan dialog antara teks (*nash* agama) dengan realitas dan fenomena sosial.

Karena itu nampaknya teori-teori tersebut dapat digunakan sebagai pelengkap bagi kaidah-kaidah *ushûl al-fiqh* yang terdapat dalam struktur TASIF (Tafsir Ayat Sosial Integratif). Bersamaan dengan masuknya teori-teori ini ke dalam TASIF, ternyata kaidah *al-Dlarûrah tubîhu al-mahdzurah* nampak tidak kuatnya teori ini melakukan proses dialog antara realitas sosial dengan *nash*, sehingga tidak beralasan jika tetap digunakan dalam bahagian sistematika TASIF. Demikian juga kaidah *al-muhâfazhah al-sittah* dalam kajian *istinbâth* hukum islam, dapat menjadi bahagian utama dari penggunaan pendekatan *al-istishlâh*. Dengan demikian kaidah-kaidah atau teori *ushûl al-fiqh* yang menjadi bagian struktur TASIF, adalah: *Pertama*: Teori *al-istishlâh*; *Kedua*: Teori *dilâlah al-mafhûm* (termasuk di dalamnya *Mafhûm Mukhâlafah*); *Ketiga*: Teori *dilâlah al-maqûl*; *Keempat*: Teori *Al-Qiyâs* (analogi); *Kelima*: Teori *al-istiqrâ' al-ma'nawî*. Plus teori *Qawâ'id al-tafsîr* sebagai bahagian dari prinsip *bayânî* dari prinsip-prinsip tafsir ayat sosial integratif.

Sebagaimana dijelaskan di muka bahwa pembahasan '*ilm ushûl al-fiqh*, dan *qawâ'id ushûliyah*, dikategorikan ke dalam prinsip-prinsip tafsir (*mabâdiu al-tafsîr*) jelasnya prinsip *bayânî*. Kedua bidang ilmu atau teori ini memang sejak mula kelahirannya bahkan hingga sekarang digunakan sebagai perangkat dalam proses memahami ayat-ayat hukum, sehingga kedudukannya sebagai prinsip

<sup>86</sup> Lihat: Abu Hamid al-Ghazali; *al-mustashfâ min 'ilmi al-ushûl*, jilid 2, h.235-278

<sup>87</sup> Imam al-Ghazali membahas *dilâlah al-manzhûm* ini kepada empat bagian, yaitu: *Pertama*: pembahasan tentang *al-Mujmal dan al-Mubayyan*; *Kedua*: *al-Zhâhir dan al-Muawwal*; *Ketiga*: *al-Amr dan an-Nahyu*; *Keempat*: *al-'Âm dan al-Khâsh*. Lihat: Abu Hamid al-Ghazali; *al-mustashfâ min 'ilmi al-ushûl*, jilid 2, h. 8-191

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

*bayâni* dalam proses penafsiran suatu tema sosial akan lebih tepat, karena setiap ketentuan sosial dalam islam, mengharuskan adanya aspek hukum.

Adapun terkait dengan prinsip *bayâni*, teori *Qawâ'id al-tafsîr* dapat lebih bersifat umum digunakan dalam kategori prinsip dimaksud, baik ayat terkait sosial maupun ayat yang akidah, ibadah, atau *Kauniyyah*. Dengan demikian, ia tetap dapat digunakan sebagai bahagian dari prinsip dimaksud, dengan terlebih dahulu diperlukan pemilahan berdasarkan kategorisasi teori dimaksud berdasarkan penggunaan dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Tentang hal ini, memerlukan ruangan tersendiri dalam kerangka teori *Qawâ'id al-tafsîr* dalam prinsip *bayâni* pada ayat-ayat sosial.

### Penutup

Dengan demikian sisematika tafsir ayat sosial integratif merupakan sebuah tawaran epistemologi tafsir yang merekomendasikan perlunya integrasi metodologi dalam praktek tafsir Al-Qur'an bidang ayat-ayat sosial. Integrasi metodologi ini mencakup berbagai aspek keilmuan, yakni filsafat ilmu sosial tertentu (sesuai bidang kajian ayat yang dibahas), *ilm ushûl al-fîqh*, dan tentu saja tetap mempertahankan berbagai bidang kajian yang menjadi *core* dari *'ulûm al-tafsîr* masa klasik, sebagaimana diketahui bersama.

**Daftar Pustaka**

- M.Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Manâr*; (Dâr al-Manâr; Mesir, 1373/1954).
- Nurcholish Madjid; *Pertimbangan Kemaslahatan dalam menangkan makna dan semangat ketentuan keagamaan: Kasus Ijtihad Umar bin Khattab*, dalam buku; Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam, (Pustaka Panjimas; Jakarta, 1988).
- Abu Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Sa'îd bin Hazm al-Andalusî (384 H/994 M); *al-muḥalla bi al-âtsâr*, (Dâr al-fikr; Beirut, 1984/1405 H), juz.1,
- Abu Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Sa'îd bin Hazm al-Andalusî (384 H/994 M); *al-muḥalla bi al-âtsâr*, juz.1
- Kamil Musa; *al-madkhal ilâ al-tasyrî' al-islâmî*, (Muassasah al-Risâlah; Beirut, 1310/1989), cet.1
- Abdul Wahhab Khallaf; *ilm ushûl al-fiqh*, (al-majlis al-a'lâ al-indunisi li al-dqawah al-islâmiyah; Jakarta, 1972), cet. 9
- Nashr Hamid Abu Zaid; *Mafhûm al-nash:Dirâsat fî ulûm Al-Qur'ân*, (Kairo, al-haiat al-Mishriyyat al-'âmmiyat li al-kuttab, 1993), cet.4
- Andi Rosadisastra; *Metode Tafsir ayat sains dan sosial pada teks Al-Qurân*, (Tesis UIN Syarif Hidayatullah; Jakarta; 2005),
- Abdullah bin Muhammad al-Manshûr; *Musykil al-Qur'ân*, (Dâr Ibn al-Jawziyyat: Saudi Arabia, 1426 H), cet.1
- Andi Rosadisastra; *Mencari Teologi Makna Doktriner dan Universal dalam Al-Qur'an: Perspektif Ulum al-Tafsir*, (Jurnal al-Fath; IAIN Banten, 2011), vol.05, no.01
- Andi Rosadisastra; *Metode Tafsir Ayat sains dan sosial*, h. 75-76.
- Abdur Rachim; *Tafsir Kontekstual*, (majalah al-Jami'ah; IAIN Sunan Kalijaga, 1989), no. 39
- The new oxford Illustrated Dictionary*, (Oxford Univ. Press, USA, 1978), vol.1
- Abdur Rachim; *Tafsir Kontekstual*, no. 39
- Dadang Kahmad; *Sosiologi Agama*, ( Rosda Karya: Bandung, 2006), cet. 4
- Jalâluddin al-Suyûthî; *al-Itqân fî 'ulûm al-Qur'ân*, (Dâr al-fikr: Beirut, tt), jilid.2
- Abdurrahman al-'Ak; *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'idûhu*, (Dâr al-Nafâis: Beirut, 1986), cet.2,

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

- Izzah Faizah Siti Rusydati Khaerani; *Epistemologi Ilmu-ilmu Al-Qurân dengan pendekatan kritik wacana*, (Tesis UIN Bandung: 2004).
- Piötr Sztompka; *Sosiologi Perubahan Sosial*,  
Seyyed Hossein Nasr; *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan untuk Kaum muda muslim*, (Mizan: Bandung: 1994), cet.1, terj dari: *A Young muslim's guide to the modern world* (1993), cet.1
- I. Bambang Sugiharto; *Postmodernisme: Tantangan bagi filsafat* (1996), (Kanisius: Jogjakarta: 2006), cet.9
- Kuntowijoyo; *Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam*, dalam buku: *Integrasi sains-Islam; Mempertemukan epistemologi islam dan sains*, (Pilar Religia; Jogjakarta, 2004), cet.1
- Kuntowijoyo; *Epistemologi dan Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora dalam Perspektif Pemikiran Islam*
- Abi Dawud Sulaiman ibn al-Asy'ats al-Sijistâni (w.275 H) ; *Sunan Abi Dâwud, tahqîq* oleh Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, (al-Tijariyah Kubrâ; Kairo: 1953), cet.iv,
- Busthâmi Muhammad Sa'id; *Mafhûm tajdîd al-dîn*, ( Dâr al-Da'wah: Kuwait: 1404 H),  
Abdullah Saeed; *Interpreting the Qur'ân: Towards a contemporary approach*, (Routledge: USA and Canada), cet.1,
- Hasan Hanafi; *Dialog agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991),
- Ahmad Hasan Ridwan; *Fiqh al-Ta'wil: Tafsir Hermeneutis Ayat-ayat Hukum*, dalam buku: *Mengerti Quran: Pencarian Hingga Masa Senja 70 Tahun Prof H.A.Chozin Nasuha*, (Pusat Penjaminan Mutu dan Program Pascasarjana: UIN SGD Bandung, 2011), cet.1,
- Moch. Nur Ichwan; *Meretas keserjanaan kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Teraju; Jakarta, 2003), cet.1,
- Nasr Hamid Abu Zaid; *Tekstualitas Al-Qurân: Kritik terhadap ulumul Qur'an*, terj dari "*Mafhûm al-nash:Dirâsat fî ulûm al-Qur'ân*", (LKIS: Jogjakarta, 2003), cet.3
- Muhammad Abdul Azim al-Zarqâni; *Manâhil al-'irfân fî 'ulûmi al-Qur'ân*, (Dâr al-kutub al-'ilmiyyah: Beirut, 1996/1416), juz.1,
- Hans Wehr; *Dictionary of Modern Written Arabic*, (London, ed. J. Milton Cowan, cet 3, 1971),

- Burhanuddin Abu Hasan Al-Biqâ'î; *Nazm Al-Durar fî tanâsub al-âyât wa suwar*, (*Dar al-kutub al-‘ilmiyyah*; Beirut, 1995 ),
- Ali Sodiqin; *Antropologi Al-Qurân: Model Dialektika wahyu dan budaya*, (Arruz Media: Jogjakarta, 2008), cet.1,
- Nasr Hamid Abu Zaid; *Mafhûm al-nash:Dirâsat fî ulûm al-Qur’ân*,  
 Jalaluddin Al-Suyûthî; *Lubâb al-nuqûl fî asbâb al-nuzûl*, (Dâr Al-Fikr; Beirut), tth. Juga kitab: Ahmad al-Wâhidî al-Nisâburî; *Asbâb al-Nuzûl*, (Dâr Al-Fikr; Beirut), 1994.
- Islahudin; *Teori al-wahdah al-maudlûiyah li al-Qur’ân al-karîm dalam Penafsiran Sa’id Hawwâ: Studi atas Penafsiran surat Al-Fatihah dan al-Sab’u al-Thiwâl*, (Tesis UIN Jakarta: 2008).
- Abdullah Maḥmûd Syahâtah; *Ahdâf kulli sûrah wa maqâsiduha fî al-Qur’ân al-karîm*, (al-Haiyah al-mishriyyah al’-‘âmmah li al-kuttâb; Kairo, 1986), cet.3
- Abdullah bin Muhammad al-Manshûr; *Musykil al-Qur’ân*, (Dâr Ibn al-Jawziyyat; Saudi Arabia, 1426 H), cet.1,
- Manna Khalil Qatthan; *Mabâhith fî ‘ulûm Al-Qur’ân*, (Beirut; Mansyurât al-‘ashr al-hadîts; 1973 M /1393 H),
- Muhammad Ali al-Shâbûnî; *al-Tibyân fî ‘ulûm al-Qur’ân*, (Muassasah Manâhil al-‘irfân, 1981),
- Aisyah Abdurrahman bintus Syati’; *al-tafsîr al-bayâni li al-Qur’ân al-karîm*, juz 1, Dâr al-ma’ârif, cet.7, Kairo, 1397/1977, h.10-11
- Aisyah Abdurrahman bintus Syati’; *al-tafsîr al-bayâni li al-Qur’ân al-karîm*, juz 1,
- Aisyah Abdurrahman bintus Syati’; *al-tafsîr al-bayâni li al-Qur’ân al-karîm*, juz 1,
- Amin al-Khuli; *manâhij tajdîd fî al-naḥwi wa al-balâghat wa al-tafsîr wa al-adab*, (Mesir: Haiat Mishriyyah:al-ammah li al-kitâb,
- Dadang Darmawan; *Ortodoksi Tafsir: Respon ulama terhadap tafsir KH. Ahmad Sanusi*, (Disertasi UIN Jakarta: 2009), h.115
- Muhammad Sâlim Abū Āshî; *maqâlatâni fî al-ta’wîl: maḡâlim fî al-manhaj wa rashdu li al-inḥirâf*, (Dâr al-bashâir; Kairo, 2003/1424),
- Muhammad Bakar Ismail; *Ibnu Jarîr al-Thabari wa manhajuhu fî al-tafsîr*, (dâr al-Manâr: kairo: 1991/1441),
- Muhammad Bakar Ismail; *Ibnu Jarîr al-Thabari wa manhajuhu fî al-tafsîr*,

## Argumen Teoritis Epistemologis Tafsir Ayat Sosial

- Muhammad Sâlim Abū Āshî; *maqâlatâni fî al-ta'wîl: maâlim fî al-manhaj wa rashdu li al-inhîrâf*, (Dâr al-bashâir; Kairo, 2003/1424),
- Abu Ishâq al-Syâthibî; *al-muwâfaqât fî ushûl al-syarî'at*, (Kairo; al-Tijariyah al-kubrâ, tth), jilid.2
- Muhammad bin Ali al-Syaukanî; *Irsyâd al-fuhûl ilâ tahqîq al-haq min 'ilmi al-ushûl*, (Maktabah Tijariyyah; Makkah al-Mukarromah, 1993),
- Hassan Hanafi; *Dari akidah ke revolusi: sikap kita terhadap tradisi lama*, (Paramadina, Jakarta, 2003), cet.1
- Muhammad Syahrur; *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (eLSAQ Press; Jogjakarta: 2004), terj. oleh: Sahiron Syamsuddin, dari: *Nahwa ushûl jadîdat li al-fiqhi al-islâmî*,
- Hasan Hanafi; *Dari Akidah ke Revolusi: Sikap kita terhadap tradisi lama*, (Paramadina: Jakarta: 2003), cet.1, h. 185-186
- George Ritzer, dkk; *Teori Sosiologi Modern*, (Prenada Media Goup: Jakarta, 2008), cet.5
- M.Abed Al-Jabiri; *Tradisi dan Problem metodologi*, dalam buku; *Post Tradisionalisme Islam*, (Jogjakarta: LKiS, 2000), terj. oleh: Ahmad Baso (Ed),
- Fazlur Rahman; *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*, (Chicago Press: 1982).
- Fazlur Rahman; *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*, (Chicago Press: 1982).
- M.A.Sahal Mahfudh; *Nuansa Fiqih Sosial*, ( LKiS; Jogjakarta, 2004), cet.4,
- Wan Mohd. Nor Wan Daud; *Konsep Pengetahuan dalam Islam*, (Pustaka; Bandung, 1997),
- Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî (1333 H); *Al-Mufasssîrûn: Hayâtuhum wa manhajuhum*, (wizarat al-tsaqâfah wa al-irsyâd al-islâmî; Teheran), cet.1, 1373 H
- Sayyid Muhammad 'Ali Iyâzî (1333 H); *Al-Mufasssîrûn: Hayâtuhum wa manhajuhum*,
- Muhammad Husein al-Dzahabî; *al-Tafsîr w al-mufasssîrûn*
- Hasan Hanafi; *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, (Nawesea Press: Jogjakarta, 2007),
- Muhammad Kâmil Abdus Shamad; *Al-I'jâz al-'ilmî fî Al-Islam fî Al-Qurân Al-Karîm*, (Dâr al-Mishriyyah al-lubnâniyyah, Kairo), cet. 3, 1996/1416

- Muhammad Kâmil Abdus Shamad; *Al-I'jâz al-'ilmî fî Al-Islam fî Al-Qurân Al-Karîm*,  
M. Husein ad-Dzahabî; *al-tafsîr wa al-mufasssîrûn*, juz.2  
Sayyid Muhammad Ali Iyyâzî; *al-mufasssîrûn: hayâtuhum wa manhajuhum*, cet. 1  
Muhammad Bakar Ismail; *Ibnu Jarîr al-Thabarî wa manhajuhu fî al-tafsîr*, (dâr al-Manâr: kairo: 1991/1441)  
Andi Rosadisastra; *Integrasi metodologi dalam tafsir Al-Qurân: memahami ilmu sosial dan alam melalui ayat Al-Qurân* (PPS UIN Jakarta: 2005)  
As-Syaikh al-Imam al-'Allamah Sayf al-Din Abi al-Hasan 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad al-Amidi; *al-Ihkam fî Ushûl al-Ahkam*, (Dar al-Fikr; Beirut,1996)  
Abdul Wahab Khallaf; *Ilm Ushul Fiqh*, (Dar al-'Ilm; Mesir, 1978/1494), cet.12  
Imâm Muhammad Abu Zahrah; *Ushûl al-fiqh*, (Dâr al-fikr al-'arabî; Kairo, tt  
Abu Hamid al-Ghazali; *al-mustashfâ fî ushûl al-fiqh*, (Dâr al-kutub al-'ilmiyyah; tt, 1993), jilid:1  
Imâm Muhammad Abu Zahrah; *Ushûl al-fiqh*, (Dâr al-fikr al-'arabî; Kairo, tt),  
Imâm Muhammad Abu Zahrah; *Ushûl al-fiqh*, (Dâr al-fikr al-'arabî; Kairo, tt),  
Abu Hamid al-Ghazali; *al-mustashfâ fî ushûl al-fiqh*,  
Satria Effendi M.Zain; *Metodologi Hukum Islam*, dalam Amrullah Ahmad, dkk (Ed); *Dimensi Hukum Islam dalam system Hukum Nasional*, (Jakarta; Gema Insani Press, 1996),  
Abu Hamid al-Ghazali; *al-mustashfâ min 'ilmi al-ushûl*, (al-Muassasah al-Risâlah, Beirut, 1997/1417), cet.1, jilid 2