

KONTRIBUSI ILMU-ILMU SOSIAL DAN HUMANIORA DALAM PENGEMBANGAN KAJIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR DI INDONESIA

Saifuddin

Dosen Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin

saifuddin@stiq.ac.id

Dzikri Nirwana

Dosen Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin

dzikri@stiq.ac.id

Abstrak

Studi al-Qur'an dan tafsir dalam khazanah intelektual Islam tidak pernah mendeg, tetapi terus berkembang secara dinamis seiring dengan perkembangan sosial budaya dan peradaban manusia. Pada periode modern-kontemporer, kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia juga mengalami perkembangan yang dinamis, yang ditandai dengan munculnya berbagai tren penafsiran al-Qur'an, seperti tafsir yang bercorak sastra budaya dan kemasyarakatan (al-adabî al-ijtimâ'î), tafsir ilmi (saintifik), tafsir tematik (maudhû'î), tafsir kontekstual, tafsir feminis, dan sebagainya. Artikel ini membahas tentang tren-tren baru kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia dengan lebih menitikberatkan pada kontribusi ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Kehadiran ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang mulai berkembang sekitar abad XVIII dan XIX turut mempengaruhi perkembangan kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia. Dalam studi ini ditelusuri pemikiran dua belas sarjana muslim Indonesia di bidang kajian al-Qur'an dan tafsir. Mereka pada umumnya telah menggunakan berbagai ragam pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam kajian al-Qur'an dan tafsir dengan memanfaatkan berbagai macam disiplin ilmu, seperti sosiologi, antropologi, ekonomi, psikologi, ilmu politik, ilmu sejarah, filsafat, semantik, semiotika, dan hermeneutika.

Kata kunci: Kajian al-Qur'an, tafsir, ilmu-ilmu sosial, humaniora

Abstract

Study of the Qur'an and its exegesis in Islamic intellectual treasure is never stagnant, but continues to develop dynamically along with socio-cultural development and human civilization. In modern-contemporary period, study of the Qur'an and its exegesis in Indonesia also developing dynamically, indicated by appearance of various trend of interpretation of the Qur'an, for example literary and social interpretation (al-adabî al-ijtimâ'î), scientific interpretation, thematic interpretation, contextual interpretation, feminist interpretation, etc. This article discusses about new trends in the study of the Qur'an and its exegesis in Indonesia with more emphases on the contribution of the social sciences and humanities. The presence of the social sciences and humanities which began to develop eighteenth and nineteenth centuries has influenced the development of the study of the Qur'an and its exegesis in Indonesia. In this study has traced the thoughts of twelve Indonesian Muslim scholars in the study of the Qur'an and its exegesis. In general, they have used a variety of approaches to the social sciences and humanities in the study of the Qur'an and its exegesis by using a variety of disciplines, such as sociology, anthropology, economics, psychology, political science, historical science, philosophy, semantics, semiotics, and hermeneutics.

Keywords: study of the Qur'an, exegesis, social sciences, humanities



© Author(s) 2024

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

PENDAHULUAN

Persoalan kontribusi ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) dan humaniora (*humanities*) dalam kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia menjadi salah satu tema yang menarik didiskusikan seiring dengan perkembangan ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang mulai berkembang sekitar abad XVIII dan XIX. Sebagai sebuah kajian yang multidisipliner, studi al-Qur'an dan tafsir tentu tidak dapat melepaskan diri dari sumbangan ilmu-ilmu pengetahuan lainnya, baik dalam ranah kajian-kajian keislaman maupun dalam rumpun ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Bahkan, seperti diungkapkan Hassan Hanafi, studi tafsir (*'ulûm al-tafsîr*) benar-benar tunduk pada ilmu-ilmu lain, seperti ilmu bahasa, sejarah, filsafat, teologi, tasawuf, dan fikih, yang kemudian melahirkan tafsir lingustik, historis, filosofis, teologis, dan jurisprudensial. Tafsir sosial (*al-tafsîr al-ijtimâ'î*) baru muncul belakangan, terutama di kalangan gerakan-gerakan pembaruan Islam, dan juga tafsir psikologi sosial (*al-tafsîr al-nafsî al-ijtimâ'î*) yang muncul karena desakan untuk mengembalikan wahyu ke dalam hati manusia dan kesadaran jiwa masyarakat.¹

Dalam konteks pembicaraan tentang kontribusi ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam pengembangan kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia, Dawam Rahardjo adalah salah satu sarjana yang pemikirannya layak dikaji di sini. Ia adalah sarjana ekonomi lulusan Universitas Gadjah Mada pada 1969, menjadi Guru Besar Ekonomi Pembangunan Universitas Muhammadiyah Malang (1993), mendapat gelar Doktor Honoris Causa bidang Ekonomi Islam dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2000). Ia pernah menjadi direktur LP3ES (1980-1988) dan menjadi Pemimpin Umum majalah *Prisma* (1980-1986), serta Pemimpin Redaksi jurnal *Ulumul Qur'an* (1989-1998). Di jurnal *Ulumul Qur'an*, ia secara rutin menulis artikel seputar kajian al-Qur'an melalui rubrik "Ensiklopedi al-Qur'an".

Sarjana ilmu-ilmu sosial lainnya yang juga layak dikaji adalah Mahmud Thoha. Ia menyelesaikan pendidikan S1 Fakultas Ekonomi Universitas Brawijaya Malang dan S2 bidang ekonomi di The Victoria of Manchester University, dan kini menjadi ahli peneliti utama pada Pusat Penelitian Ekonomi Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Thoha dalam karyanya berusaha melakukan integrasi antara konsep filsafat Hanacaraka, surah al-Fatihah, dan filsafat ilmu (sains). Menurutnya, konsep manusia seutuhnya versi Hanacaraka adalah kunci duplikat, al-Fatihah sebagai *masterkey*, dan filsafat ilmu (sains) sebagai pisau analisisnya, yang dari sini dapat diturunkan teori-teori dari berbagai cabang ilmu-ilmu sosial dan humaniora.² Di samping itu, kontribusi ilmu-ilmu sosial dan humaniora ini juga dapat dilacak pada pemikiran beberapa sarjana muslim Indonesia,

¹ Tafsir sosial (*al-tafsîr al-ijtimâ'î*) direpresentasikan dalam Tafsir *al-Manar* karya Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridhâ. Sedangkan tafsir psikologi sosial (*al-tafsîr al-nafsî al-ijtimâ'î*) direpresentasikan dalam Tafsir *Fi Zhilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Quthb. Lihat Hassan Hanafi, *Filsafat Islam I: Pembacaan atas Tradisi Islam Kontemporer*, terj. Miftah Faqih, (Yogyakarta: LKiS, 2015), h. 26.

² Mahmud Thoha, *Paradigma Baru Ilmu Pengetahuan Sosial dan Humaniora, Dialog Antarperadaban: Islam, Barat, dan Jawa*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), h. 233.

seperti Kontowijoyo yang mengusung gagasan “al-Qur'an sebagai paradigma”, Syu'bah Asa dengan gagasan “al-Qur'an/tafsir sebagai kritik sosial”, Moeslim Abdurrahman dengan gagasan “tafsir transformatif”, Masdar F. Mas'udi yang menawarkan “pendekatan transformatif” dan “tafsir emansipatoris”, Jalaluddin Rakhmat dengan tafsir kebahagiaannya, Achmad Mubarak dengan psikologi Qur'ani-nya, Abd. Muin Salim dengan konsepsi kekuasaan politik Qur'ani-nya, Nasaruddin Umar dengan tafsir berperspektif gendernya, Yasraf Amir Piliang dengan pendekatan *cultural studies*-nya, dan Sahiron Syamsuddin dkk. dengan studi *living Qur'an*-nya.

Sejauh ini, munculnya pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia masih direspons secara beragam. M. Quraish Shihab, misalnya, keberatan jika tulisan-tulisan Dawam Rahardjo dalam “Ensiklopedi al-Qur'an” dianggap sebagai sebuah tafsir, tetapi lebih tepat disebut sebagai pemahaman terhadap al-Qur'an dari seorang sarjana ilmu-ilmu sosial.³ Meskipun keberatan jika tulisan-tulisan Dawam dianggap sebagai sebuah tafsir, bukan berarti Quraish Shihab menolak kontribusi ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Ia hanya keberatan jika tulisan-tulisan itu disebut sebagai sebuah karya tafsir. Nurcholish Madjid, di sisi lain, mengakui bahwa karya Dawam ini merupakan suatu bentuk sumbangan kreatif terhadap pemahaman ajaran Islam, khususnya al-Qur'an, yang dibentuk oleh lingkungan budaya Indonesia.⁴

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Tren Baru Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial dan Humaniora

Studi al-Qur'an dan tafsir dalam khazanah intelektual Islam tidak pernah mendeg, tetapi terus berkembang secara dinamis seiring dengan dinamika perkembangan sosial budaya dan peradaban manusia. Setiap generasi memiliki tanggung jawabnya masing-masing untuk menyegarkan kembali kajian-kajian yang sudah ada sebelumnya.⁵ Berbagai ragam pendekatan dan pemikiran yang ditawarkan oleh para ulama dan sarjana muslim telah melahirkan tren-tren baru dalam kajian al-Qur'an dan tafsir, baik yang terjadi di Timur Tengah sebagai pusat Islam maupun di Indonesia atau kawasan dunia Islam lainnya.

Oleh karena itu, asal-usul lahirnya tren-tren baru dalam kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia tampaknya tidak bisa dipisahkan dari tren perkembangan kajian al-Qur'an dan tafsir di Timur Tengah. Jika ditelusuri, perkembangan kajian al-Qur'an dan tafsir pada periode modern

³ Sebagaimana disebutkan Dawam Rahardjo sendiri dalam M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. xx.

⁴ Nurcholish Madjid, “Universalisme Agama dan Kenisbian Peradaban”, kata sambutan dalam M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. xxvii.

⁵ M. Nur Kholis Setiawan, “al-Qur'an dalam Kesarjanaan Klasik dan Kontemporer: Keniscayaan *Geisteswissenschaft*”, *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 1, Januari 2006, h. 92; Abdul Mustaqim, “Kata Pengantar Editor”, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), h. ix.

memasuki sebuah era, yang oleh Abdul Mustaqim, disebut dengan era reformatif. Era ini ditandai dengan cara berpikir kritis dan transformatif. Melalui cara berpikir ini, hasil-hasil penafsiran yang sudah ada sebelumnya mulai dikritisi dengan nalar ilmiah, dan tafsir dibangun untuk kepentingan transformasi umat.⁶

Abdul Mustaqim menyebutkan beberapa karakteristik penafsiran al-Qur'an pada era reformatif (modern-kontemporer): *Pertama*, menjadikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk; *Kedua*, bernuansa hermeneutis; *Ketiga*, kontekstual dan berorientasi pada spirit al-Qur'an; *Keempat*, bersifat ilmiah, kritis, dan non-sektarian.⁷ Kemudian Rotraud Wielendt berusaha memetakan tren-tren pokok dalam metodologi penafsiran yang muncul pada masa awal modern hingga kontemporer: *Pertama*, menafsirkan al-Qur'an dari perspektif rasionalisme pencerahan; *Kedua*, penafsiran saintifik (tafsir ilmi) terhadap al-Qur'an; *Ketiga* menafsirkan al-Qur'an dari perspektif kajian-kajian sastra (*literary studies*); *Keempat*, usaha-usaha untuk mengembangkan teori baru penafsiran yang tetap memperhatikan historisitas al-Qur'an; *Kelima*, penafsiran dalam mencari pendekatan baru terhadap al-Qur'an. Upaya penafsiran ini dilakukan oleh para penafsir fundamentalis (*the Islamist exegesis*); *Keenam* konsepsi-konsepsi yang berkaitan dengan penafsiran al-Qur'an secara tematik.⁸

Sebagaimana disebutkan Mukti Ali, sejak beberapa dasawarsa yang lalu, muncul kecenderungan di kalangan ahli ilmu-ilmu sosial di Indonesia untuk membahas dan meneliti agama. Menurutnya, munculnya kecenderungan ini antara lain karena: (1) yang digarap ahli ilmu-ilmu sosial adalah masyarakat, sedangkan masyarakat yang digarap ahli ilmu-ilmu sosial adalah masyarakat agamis. Karenanya, membicarakan masyarakat Indonesia tidak lepas dari membicarakan agama yang dipeluknya; (2) kalau yang diamati oleh ahli ilmu-ilmu sosial adalah aspek-aspek kehidupan masyarakat, tentu mereka juga harus mengetahui dorongan-dorongan apa yang menyebabkan timbulnya tindakan masyarakat itu. Dorongan-dorongan itu berasal dari keyakinan-keyakinan yang ditempa oleh agama yang dipeluknya; (3) melihat agama hanya dari aspek-aspek sosialnya dan sebagai sesuatu yang timbul dari pergaulan sesama manusia ternyata tidak membawa pengertian yang sebenarnya tentang agama itu.

Munculnya kecenderungan di kalangan ahli ilmu-ilmu sosial dan humaniora untuk mengkaji masalah-masalah agama—termasuk di dalamnya kajian al-Qur'an dan tafsir—antara lain diperlihatkan oleh M. Dawam Rahardjo. Dawam mengakui bahwa dia mulai tertarik mempelajari al-Qur'an pada tahun 1980-an, ketika umurnya menginjak empat puluhan tahun dan kala itu dia menjabat sebagai Direktur LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan

⁶ Abdul Mustaqim, "Pergeseran Epistemologi Tafsir: Dari Nalar Mitis-Ideologis Hingga Nalar Kritis", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18, Tahun 2004, h. 102.

⁷ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 82-91; Abdul Mustaqim, "Pergeseran Epistemologi Tafsir", h. 105-107.

⁸ Rotraud Wielandt, "Tafsir al-Qur'an: Masa Awal Modern dan Kontemporer", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18, Tahun 2004, h. 63-85.

Sosial). Minat Dawam untuk mempelajari dan mengkaji al-Qur'an ketika dia sudah banyak mendapatkan pengalaman dalam kajian ilmu-ilmu sosial, penelitian empiris, dan pengembangan masyarakat, termasuk pengembangan pesantren. Dawam mengatakan, minatnya terhadap agama mulai meningkat, mungkin karena faktor umur atau pengaruh pekerjaan yang berkaitan dengan lembaga keagamaan.⁹

B. Beberapa Tren Baru Kajian al-Qur'an dan Tafsir: Menelusuri Kontribusi Ilmu-ilmu Sosial dan Humaniora

Dalam pembahasan berikut ini akan ditelusuri lebih jauh gagasan atau pemikiran dua belas sarjana muslim Indonesia dalam kajian al-Qur'an dan tafsir. Para sarjana muslim yang pemikirannya dikaji di sini pada umumnya menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora dengan memanfaatkan perangkat keilmuan modern, seperti sosiologi, antropologi, ilmu politik, ilmu ekonomi, psikologi, sejarah, filsafat, analisis gender, semantik, semiotika, dan hermeneutika. Dengan menggunakan beberapa pendekatan yang berkembang dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora ini, kajian al-Qur'an dan tafsir menjadi semakin variatif dan kaya.¹⁰

1. Al-Qur'an sebagai Ensiklopedi: M. Dawam Rahardjo

M. Dawam Rahardjo antara lain mengajukan gagasan al-Qur'an sebagai ensiklopedi atau ensiklopedi al-Qur'an. Penggunaan istilah al-Qur'an sebagai ensiklopedi ataupun ensiklopedi al-Qur'an sama-sama ditemukan dalam karya Dawam.¹¹ Dalam pandangan Dawam, al-Qur'an merupakan kitab yang unik dan istimewa. Menurut pengakuannya, al-Qur'an sendiri, bahkan merupakan semacam ensiklopedi. Ketika kita bertanya kepada al-Qur'an tentang apa arti *taqwâ* misalnya, maka ayat-ayat dalam al-Qur'an sendiri bisa menjawabnya. Teknik ini ternyata jarang diketahui orang.¹²

Bagi Dawam, pemahaman al-Qur'an memerlukan proses dan penghayatan yang terus-menerus. Dengan penghayatan yang terus-menerus, suatu istilah akan berkembang dalam persepsi seseorang, semakin meluas dan mendalam. Sehingga benar jika dikatakan seorang muslim seharusnya hidup terus-menerus dengan al-Qur'an.¹³ Ia menambahkan bahwa istilah-istilah al-Qur'an yang menjadi milik umum dan akrab dengan kita, merupakan modal besar bagi kita untuk

⁹ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, (Jakarta: PSAP, 2005), h. 1.

¹⁰ Waryono Abdul Ghafur, "Metodologi Penelitian Kualitatif al-Qur'an dan Tafsir", dalam Sahiron Syamsuddin *et al.*, *Hermeneutika al-Qur'an*, h. 204.

¹¹ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 19-33.

¹² M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 19.

¹³ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 19; M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 56.

bisa memahami dan menghayati al-Qur'an lebih lanjut. Teknik menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, jika dilakukan dengan sadar dan pengertian yang benar, maka akan sangat membantu kita berkomunikasi dengan al-Qur'an. Ini membutuhkan kesabaran dan peralatan, misalnya kamus dan indeks al-Qur'an.¹⁴

Dalam bukunya, *Ensiklopedi al-Qur'an*, Dawam menggunakan metode *maudhû'î* (tematik). Menurutnya, metode penafsiran secara *maudhû'î* memberikan perspektif baru dalam upaya penafsiran al-Qur'an. Dawam menjelaskan bahwa tafsir *maudhû'î* tidak membahas seluruh al-Qur'an, bagian tertentu, atau surah tertentu, melainkan membahas tema tertentu yang didukung oleh ayat-ayat al-Qur'an. Dalam metode tafsir *maudhû'î*, kata Dawam, bisa mengambil tiga macam titik tolak. *Pertama*, bertolak dari konsep ilmu-ilmu sosial dan budaya atau filsafat sosial, kemudian mencari keterangannya dari Kitab Suci al-Qur'an sebagai sumber petunjuk, misalnya konsep tentang demokrasi.

Kedua, bertolak dari istilah-istilah al-Qur'an, kemudian menggunakan perangkat ilmu-ilmu sosial dan budaya untuk membantu memahami ayat-ayat suci al-Qur'an. Sebagai contoh adalah istilah *taqwâ*. Jika dilihat dari asal-usul bahasanya, barangkali makna *taqwâ* itu sederhana saja. Akan tetapi, pemakaian istilah tersebut dalam al-Qur'an menjadi sarat (padat) makna. *Ketiga*, bertolak dari istilah-istilah atau pengertian yang muncul dari kajian ilmu-ilmu keislaman tradisional. Contohnya jika kita membahas ajaran *tauhid*, sebuah istilah dari para ahli ilmu kalam. Istilah itu tidak ditemukan dalam al-Qur'an, tetapi telah menjadi baku.¹⁵

Dawam menuturkan, dari pengalamannya mengasuh rubrik "Ensiklopedi al-Qur'an" di jurnal *Ulumul Qur'an*—yang kemudian diterbitkan menjadi buku dengan judul *Ensiklopedi al-Qur'an*—dia berkesimpulan bahwa istilah-istilah yang menjadi tema dalam al-Qur'an pada umumnya bersifat multi-dimensional. Sehingga kerangka ilmu sosial dan humaniora tidak bisa membatasi makna dan penafsiran atas istilah-istilah tersebut. Istilah *amânah*, misalnya, bisa mengandung makna mental-spiritual, psikologis, politis, sosial, dan ekonomi.¹⁶ Karena itu, meskipun bisa dilakukan, amat sulit membagi-bagi ayat al-Qur'an menurut bidang-bidang ilmu sosial dan humaniora. Konsekuensi dari pembagian ini adalah adanya pengulangan ayat yang sama pada bidang yang berbeda. Ayat yang ditaruh dalam bidang politik, misalnya, bisa diulang dalam bidang ekonomi.¹⁷ Dawam telah menggunakan pendekatan interdisipliner dengan memanfaatkan

¹⁴ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 19-20; M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 56-57.

¹⁵ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 5-10; M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 38-40.

¹⁶ Lihat entri "Amânah", dalam M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 190-207.

¹⁷ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an*, h. 6-7; M. Dawam Rahardjo, *Paradigma al-Qur'an*, h. 33-40.

berbagai macam disiplin ilmu, seperti ilmu ekonomi, ilmu politik, antropologi, sosiologi, psikologi, ataupun ilmu sejarah.

2. Al-Qur'an sebagai Paradigma: Kuntowijoyo

Dalam kajian yang terkait dengan al-Qur'an, Kuntowijoyo mengusung gagasan paradigma al-Qur'an atau al-Qur'an sebagai paradigma. Yang dimaksud dengan paradigma di sini adalah seperti yang dipahami oleh Thomas Kuhn bahwa pada dasarnya realitas sosial itu dikonstruksi oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang pada gilirannya akan menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula. Dari pengertian ini, paradigma al-Qur'an adalah suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana al-Qur'an memahaminya. Konstruksi pengetahuan itu dibangun oleh al-Qur'an pertama-pertama dengan tujuan agar kita memiliki "hikmah" yang atas dasar itu dapat dibentuk perilaku yang sejalan nilai-nilai normatif al-Qur'an, baik pada level moral maupun sosial. Namun, karena konstruksi pengetahuan itu juga memungkinkan untuk merumuskan desain besar mengenai sistem Islam, termasuk sistem pengetahuannya, maka selain memberikan gambaran aksiologis, paradigma al-Qur'an juga dapat berfungsi untuk memberikan wawasan epistemologis.¹⁸

Kuntowijoyo menegaskan bahwa dalam epistemologi Islam, kedudukan "wahyu" sangat penting. Wahyu juga merupakan salah satu sumber pengetahuan. Menurutnya, pengetahuan wahyu menjadi pengetahuan apriori. Wahyu menempati posisi sebagai salah satu pembentuk konstruk mengenai realitas, sebab wahyu diakui sebagai "ayat-ayat Tuhan" yang memberikan pedoman dalam pikiran dan tindakan seorang muslim. Ini yang membedakan epistemologi Islam dengan cabang-cabang epistemologi Barat yang besar seperti rasionalisme yang hanya mengakui sumber pengetahuan berasal dari akal atau empirisme yang mengakui sumber pengetahuan hanya berasal dari observasi.¹⁹

Penggunaan ilmu-ilmu sosial dan humaniora tampak jelas pada tawaran Kuntowijoyo mengenai struktur (strukturalisme) transendental. Ia lebih memilih strukturalisme untuk mendekati al-Qur'an, dan bukan hermeneutika (ilmu tafsir), karena tujuannya bukanlah memahami Islam, tetapi bagaimana menerapkan ajaran-ajaran sosial yang terkandung dalam teks lama pada konteks sosial masa kini tanpa mengubah strukturnya. Strukturalisme lebih cocok untuk tujuan tersebut.²⁰ Ia tampaknya tidak ingin masuk lebih jauh pada wilayah tafsir agama (khususnya al-Qur'an), tetapi lebih pada penerapan ajaran-ajaran sosial agama dalam konteks kehidupan sosial masa kini.

¹⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 2008), h. 548-549.

¹⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 554; Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, h. 17.

²⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, h. 28; Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos, dan Model*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2019), h. 8.

3. Benang Merah al-Fatihah, Filsafat Hanacaraka, dan Ilmu Pengetahuan Sosial-Humaniora: Mahmud Thoha

Mahmud Thoha berusaha mencari benang merah antara surah al-Fatihah, filsafat Hanacaraka, serta ilmu pengetahuan sosial dan humaniora. Menurutnya, konsep manusia yang paling lengkap dan universal, serta tervalidasi oleh kebenaran mutlak ajaran agama adalah filsafat Hanacaraka. Sedangkan *benchmark* atau *validator* kebenaran filosofis dan kebenaran ilmiah itu dapat ditemukan pada surah al-Fatihah. Bagi Thoha, dengan pisau analisis filsafat sains dan paradigma Hanacaraka serta aksioma al-Fatihah dapat diturunkan teori-teori dari cabang ilmu pengetahuan sosial dan humaniora, seperti ilmu manajemen, teori organisasi, sosiologi, ilmu politik, antropologi, psikologi pendidikan, dan lain-lain.²¹

Thoha menjelaskan konsepsi manusia menurut alfabet Hanacaraka. Menurutnya, bagi masyarakat Jawa, alfabet Hanacaraka bukan hanya deretan huruf hidup yang terdiri atas 20 huruf dan pernah menjadi media komunikasi tertulis di kalangan masyarakat terpelajar hingga beberapa dekade yang lalu, melainkan juga mengandung falsafah kehidupan yang sarat makna. Di dalamnya terkandung ajaran moral "*sangkan paraning dumadi*" atau "asal dan tujuan kehidupan manusia".²² Ia menjelaskan makna dari keduapuluh huruf Hanacaraka yang dapat diungkapkan sebagai berikut:

- a. HA : Hurip, urip, hidup, suatu sifat dari Yang Maha Esa
- b. NA : (1) HANA: ada
 - (a) Ada semesta = ontologi
 - (b) Alam semesta = kosmologi(2) Manungsa = manusia, antropologi filsafati
- c. CARAKA : (1) Utusan
 - (2) Tulisan
 - (a) CA = cipta, pikir, nalar, akal (*thinking*)
 - (b) RA = rasa, perasaan (*feeling*)
 - (c) KA = karsa, kehendak (*willing*)
- d. DATASAWALA : nafsu (yang hina, lemah, liar)
- e. PADHAJAYANYA : hati nurani, qalbu
- f. MAGABATHANGA: mati (manunggaling kawula Gusti)

Dia juga menghubungkan makna alfabet Hanacaraka dengan kandungan surah al-Fatihah. Surah al-Fatihah, menurutnya, merupakan surah terpenting dalam al-Qur'an karena beberapa

²¹ Mahmud Thoha, *Paradigma Baru Ilmu Pengetahuan Sosial dan Humaniora, Dialog Antarperadaban: Islam, Barat, dan Jawa*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), h. vii-viii.

²² Mahmud Thoha, *Paradigma Baru*, h. 22.

alasan. *Pertama*, ia merupakan surah pertama dalam al-Qur'an. *Kedua*, ia merupakan surah yang paling sering dibaca oleh umat Islam yang taat, minimal tujuh belas kali sehari semalam. *Ketiga*, dengan mengutip Rangkuti, Bey Arifin, dan Rakhmat, bahwa berdasarkan hadis Nabi surah al-Fatihah merupakan satu-satunya surah yang belum pernah diturunkan kepada umat terdahulu. *Keempat*, ia merupakan intisari al-Qur'an.

4. Tafsir Transformatif: Moeslim Abdurrahman

Dalam konteks kajian al-Qur'an dan tafsir, Moeslim mengajukan gagasan tafsir transformatif. Menurut Abdul Moqsith Ghazali, sesungguhnya ada beberapa pemikir muslim kontemporer yang lebih memusatkan perhatian pada gagasan tafsir transformatif (*al-tafsîr al-taharrurî*), seperti Farid Esack, Asghar Ali Engineer, Abdurrahman Wahid, Masdar Farid Mas'udi, dan Moeslim Abdurrahman.²³

Tafsir transformatif adalah suatu model pembacaan kitab suci yang memandang perubahan (*change*) sebagai sarana untuk mencapai kebaikan kualitatif yang bermuara pada cita kebaikan mutlak—yang dalam bahasa agama disebut Tuhan.²⁴ Dalam kaitannya dengan gagasan tafsir transformatif ini, menurut Moeslim, tafsir al-Qur'an tidak diposisikan sebagai ilmu pengetahuan yang diajarkan dalam kurikulum, tetapi menjadi model teks yang menghidayahi perubahan.²⁵

Dalam pandangan Moeslim, biarpun al-Qur'an sebagai teks telah terpenjara oleh sejarah, tetapi gagasan Tuhan yang diisyaratkan melalui firman-Nya tetap akan hidup selama al-Qur'an bukan hanya dibaca dalam wujudnya yang skriptual, tetapi juga dibaca dalam *double hermeneutics*, artinya teks tersebut sekaligus dikonfrontasikan dengan kenyataan sosial yang aktual. Karena itu, untuk memahami teks al-Qur'an sekurang-kurangnya dibutuhkan tiga wilayah interpretasi: *pertama*, memahami konstruk sosial; *kedua*, membawa konstruk sosial itu berhadapan dengan interpretasi teks al-Qur'an; dan *ketiga*, hasil penghadapan konstruk sosial dengan model ideal teks yang kemudian diwujudkan dalam aksi sejarah yang baru, yaitu transformasi sosial.²⁶

Dalam gagasan tafsir transformatif, Moeslim berusaha mensistesisasikan pendekatan sosiologi, antropologi, dan hermeneutika sosial. Pendekatan hermeneutik terlihat jelas ketika dia menganjurkan al-Qur'an "dibaca" dalam *double hermeneutics*. Bagi Moeslim, tafsir transformatif

²³ Abdul Moqsith Ghazali, "Menuju Tafsir al-Qur'an yang Membebaskan", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18, Tahun 2004, h. 53.

²⁴ Masdar Farid Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 181; Abdul Moqsith Ghazali, "Menuju Tafsir al-Qur'an", h. 51.

²⁵ Moeslim Abdurrahman, "Tauhid Sosial: Perlu Tafsir Transformatif (?)", *Media Inovasi*, No. 1, Th. VII, 1996, h. 21; Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 121-122.

²⁶ Moeslim Abdurrahman, "Tauhid Sosial", h. 20; Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, h. 109, 116.

harus berangkat dari tradisi hermeneutika kritis, yang melihat ketidakadilan dan ketimpangan sosial pada tingkat struktural dan tingkat simbolis. Ia lebih condong kepada hermeneutika sosial. Menurutnya, kita sangat kekurangan dalam melakukan proses hermeneutika sosial ini. Selama ini yang banyak dilakukan adalah hermeneutika teks yang bukan berasal dari proses sosial. Gagasan-gagasan sosial, ide-ide sosial, atau utopia-utopia sosial yang baru, mungkin saja muncul lewat pengembangan tafsir transformatif. Ia menambahkan makna-makna produktif sebaiknya diambil dari konteks objektif apa yang menjadi tantangan umat Islam, bukan makna yang sekadar membuka wawasan terhadap gagasan-gagasan kontemporer yang global.²⁷

5. Dari Pendekatan Transformatif Menuju Tafsir Emansipatoris: Masdar Farid Mas'udi

Sebagaimana Moeslim, Masdar Farid Mas'udi juga pernah mengusulkan pendekatan transformatif atau tafsir transformatif. Ia memahami “transformasi” di sini sebagai terjemahan dari kata *hijriyyah*, yang diambil dari kata *hijrah* berarti perpindahan dari satu posisi ke posisi yang lain untuk mengejar tingkat kualitas yang lebih baik. Dari sini, maka tafsir atau pendekatan transformatif dipahami sebagai suatu pendekatan yang memandang perubahan (*change*) sebagai sarana untuk mencapai cita kebaikan kualitatif yang bermuara pada cita kebaikan mutlak—dalam bahasa agama disebut Tuhan.²⁸

Pendekatan transformatif diusulkan Masdar sebagai alternatif terhadap pendekatan kaum realis-positivis. Masdar dalam hal ini telah mengajukan kritik terhadap pendekatan kaum realis-positivis ini. *Pertama*, kaum realis membiarkan hidup ini tanpa patokan apapun akibat paradigmanya yang selalu mengikuti kecenderungan masyarakat. *Kedua*, secara kualitatif orientasinya adalah *status quo*. Masdar melihat pendekatan kaum realis berakar dari filsafat positivisme yang digagas August Comte yang selalu mendasarkan kebenaran pada sesuatu yang empiris belaka.²⁹ August Comte (1798-1857) sendiri dikenal sebagai “bapak sosiologi”. Dia yang pertama-tama memberi nama pada ilmu tersebut.³⁰

Selain itu, Masdar dan kawan-kawan dari P3M juga mengusung gagasan “tafsir (Islam) emansipatoris”. Masdar mengakui, pemilihan istilah emansipatoris pada dasarnya tidak lepas dari sejarah teori kritis yang berkembang pada era kontemporer, yang rujukannya ada beberapa macam dari aliran yang sangat kiri, kiri dalam dan kiri luar, sehingga disebut sebagai “Islam Kritis”. Kritisisme di sini mencakup dua elemen. *Pertama*, realitas material, yaitu suatu pemikiran yang mempertanyakan ideologi hegemonik yang bertolak pada kehidupan riil dan materiil atau mempertanyakan hegemoni yang bertolak pada realitas empirik. *Kedua*, visi transformatif, yaitu

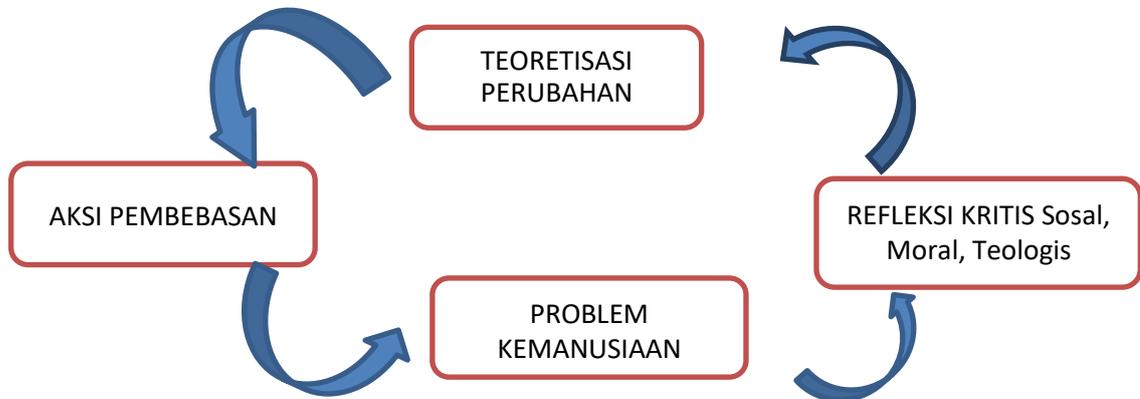
²⁷ Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, h. 200.

²⁸ Masdar Farid Mas'udi, “Memahami Ajaran Suci”, h. 181.

²⁹ Masdar Farid Mas'udi, “Memahami Ajaran Suci”, h. 180.

³⁰ Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), h. 443.

memiliki komitmen pada perubahan struktur (relasi-relasi), baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif (majikan-buruh), relasi hegemonik dalam hubungan pemberi dan penerima narasi (ulama-umat), maupun relasi politik (penguasa-rakyat).³¹ Secara skematis hal itu dapat digambarkan sebagai berikut:



Menurut Masdar, titik tolak tafsir (Islam) emansipatoris adalah problem kemanusiaan, bukan teks suci (ide-ide) sebagaimana pada paradigma Islam skriptualis, ideologis, maupun modernis. Di sini teks-teks suci subordinat terhadap pesan moral, etik, atau spiritual, sehingga ia tidak dipahami sebagai undang-undang, melainkan ditempatkan sebagai sinaran pembebasan. Islam emansipatoris tidak berhenti pada dekonstruksi atau pembongkaran teks, tetapi teks itu dijadikan sebagai wahana untuk pembebasan.³²

Paradigma Islam (tafsir) emansipatoris secara umum telah melibatkan pendekatan atau analisis sosiologis dan antropologis. Ia hendak mengubah strategi *top-down* ala tafsir teosentris menjadi *bottom up*, yang mana tafsir tidak lagi berangkat dari teks, tetapi dari realitas kemanusiaan. Dalam tafsir transformatif, analisis sosial merupakan alat bantu guna memahami problem-problem sentral kemanusiaan. Hal ini disadari karena agama dalam tataran sosiologis dan antropologis merupakan proses akulturasi dengan budaya. Di satu sisi agama membentuk budaya, tetapi di sisi lain budaya juga turut membentuk agama.³³

6. Tafsir Berperspektif Gender: Nasaruddin Umar

Nasaruddin Umar termasuk salah seorang sarjana muslim yang cenderung kepada gagasan tafsir berperspektif gender. Model tafsir berperspektif gender ini terutama diusung oleh kalangan

³¹ Masdar Farid Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Tafsir Emansipatoris", pengantar dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, (Jakarta: P3M, 2004), h. xvi-xvii.

³² Masdar Farid Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi", h. xvii-xviii.

³³ Zuhairi Misrawi, "Islam Emansipatoris: Dari Tafsir Menuju Pembebasan", dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris*, h. xxv.

feminis muslim. Abdullah Saeed bahkan mencatat jika tafsir feminis menjadi satu tren kajian al-Qur'an dan tafsir yang berkembang pada periode modern-kontemporer. Di antara tokoh-tokoh yang mengusung gagasan tafsir feminis ini adalah Fatima Mernissi, Amina Wadud, dan Asma Barlas.³⁴ Di Indonesia terdapat beberapa sarjana muslim yang juga memiliki kecenderungan pada gagasan tafsir feminis, salah satunya adalah Nasaruddin Umar. Nasaruddin telah menawarkan analisis atau perspektif gender dalam kajian tafsir maupun metodologi tafsir. Langkah ini tidak terlepas dari kecenderungan umum tafsir feminis yang menjadikan analisis gender sebagai kerangka kerja penafsiran yang lebih memihak pada kesetaraan laki-laki dan perempuan.³⁵

Nasaruddin telah menulis buku dengan judul *Argumen Kesetaraan Jender*. Menurutnya, pendekatan utama yang digunakan adalah pendekatan ilmu tafsir. Akan tetapi, karena disiplin ilmu tafsir mempunyai hubungan yang erat dengan disiplin ilmu-ilmu sosial, maka selain ilmu tafsir, juga digunakan sejumlah metode lain yang relevan. Apalagi, menurut pengalaman para peneliti ilmu-ilmu sosial, disiplin ilmu-ilmu sosial antara yang satu dengan lainnya bisa saling bersinggungan. Metode-metode dimaksud antara lain metode analisis sejarah (*historical analysis*), hermeneutika (*hermeneutical method*), dan analisis isi (*content analysis*).³⁶

Dalam kaitannya dengan pendekatan ilmu tafsir, Nasaruddin lebih memilih metode *maudhû'î* (tematik) karena dianggap lebih relevan dengan topik yang dibahas, di samping secara substansial metode ini lebih mampu menggambarkan prinsip keadilan gender dalam al-Qur'an.³⁷ Metode tafsir *maudhû'î* secara umum akan menghasilkan penafsiran yang lebih moderat terhadap ayat-ayat gender daripada metode *tahlîlî*, karena metode ini tidak banyak mengintrodusir budaya Timur Tengah yang cenderung memposisikan laki-laki lebih dominan daripada perempuan.³⁸ Ia mencontohkan penafsiran Q.S. al-Nisa'/4: 3. Menurut Nasaruddin, penafsiran dengan metode *tahlîlî* menyimpulkan bahwa teks ayat tersebut mengizinkan poligami, yaitu seorang laki-laki boleh mengawini perempuan lebih dari satu sampai empat, asal yang bersangkutan mampu berlaku adil. Akan tetapi, metode *maudhû'î* bisa menyimpulkan lain, karena adanya ayat lain yang seolah-olah mustahil syarat adil itu dapat dipenuhi. Ayat dimaksud adalah Q.S. al-Nisa'/4: 129. Ayat ini, bagi Nasaruddin, dapat diartikan menolak poligami, atau paling tidak lebih memperketat pelaksanaan poligami. Dalam ayat sebelumnya (Q.S. al-Nisâ'/4: 3) dinyatakan bahwa di antara syarat poligami

³⁴ Abdullah Saeed, Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, (London, New York: Routledge, 2008), h. 213.

³⁵ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, h. 116; Eni Zulaiha, "Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma, dan Standar Validitas Tafsir Feminis", *Al-Bayan*, Vol. 1, No. 1, Juni 2016, h. 21.

³⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), h. 28-32.

³⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 28-30.

³⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 285.

adalah kesanggupan untuk berlaku adil, sementara dalam ayat ini ditegaskan bahwa seseorang tidak akan mampu berlaku adil di antara istri-istrinya.³⁹

Nasaruddin juga menggunakan pendekatan atau metode analisis historis (*historical analysis*). Sebagai contoh, problem kesenjangan sosial-ekonomi dan ketimpangan peran antara laki-laki dan perempuan ditelusuri dari asal-usul kejadian dan perkembangan perannya, sehingga dapat diidentifikasi mana sebab dan mana akibat dalam suatu problem. Metode ini berguna untuk memahami kondisi objektif bangsa Arab menjelang dan ketika al-Qur'an diturunkan. Selain itu, metode atau pendekatan ini juga sangat berguna untuk memahami fluktuasi peran laki-laki dan perempuan dalam sejarah panjang umat manusia. Ia juga berusaha menghubungkan metode ini dengan pendekatan *asbâb al-nuzûl*.⁴⁰

7. Konsepsi Kekuasaan Politik Qur'ani: Abd. Muin Salim

Abd. Muin Salim berusaha mengkaji ayat-ayat yang berkaitan dengan kekuasaan politik dalam al-Qur'an, yang kemudian menghasilkan konsepsi kekuasaan politik Qur'ani. Dia telah menulis buku dengan judul *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*. Buku ini merupakan kajian tafsir, yang menurut penulisnya sendiri menggunakan metode *maudhû'i* (tematik).⁴¹ Menurut Abd. Muin, al-Qur'an mengandung ajaran-ajaran tentang kekuasaan politik. Berbeda dengan terminologi yang berkembang dalam kepustakaan politik, al-Qur'an memperkenalkan beberapa istilah yang relevan dengan kekuasaan politik dengan muatan pengertian yang berbeda-beda. *Pertama, al-hukm*, yaitu "penyelenggaraan ketertiban dalam kehidupan umat manusia dengan pendayagunaan aturan-aturan atau norma-norma hukum yang bersumber dari Allah, Rasulullah saw., dan hasil ijtihad manusia", "aturan atau norma hukum", "pembuatan keputusan". Secara lebih rinci, Abd. Muin menjelaskan bahwa dalam al-Qur'an kata *al-hukm* dan beberapa kata jadinya diulang sebanyak 210 kali, di antaranya terdapat kata kerja dengan pola *hakama* artinya "memutuskan perkara" atau "membuat keputusan" disebutkan sebanyak 45 kali; ada juga dengan pola *ahkama* artinya "mengokohkan" diulang dua kali; serta dengan pola *tahâkama* artinya "bertahkim" atau "mengikuti keputusan seseorang" disebutkan satu kali. Sedangkan kata *al-hukm* sendiri dipergunakan sebanyak 30 kali.

Kedua, sulthan, yaitu "kemampuan fisik untuk melaksanakan pengaruh dan atau paksaan terhadap orang lain atau masyarakat". Kata *sulthan* berakar kata dengan huruf-huruf *sin, lam, dan tha'* dengan makna pokok "kekuatan dan paksaan". Dalam al-Qur'an bentuk kata yang digunakan adalah kata kerja *sallatha-yusallithu* dan kata benda *sulthan*. Kata *sulthan* dipergunakan dengan

³⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 282-284.

⁴⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, h. 30-31.

⁴¹ Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 20.

makna *al-mulk* “kekuasaan, *al-qahr* “kekuatan memaksa”, *al-hujjah* “alasan”, *al-burhan* “bukti, keterangan” dan *al-ilm* “pengetahuan”. Sedangkan kata kerja *sallatha* yang hanya dipergunakan dua kali mengandung makna “memberi kekuasaan atau kekuatan sehingga memperoleh kemenangan”, seperti dalam Q.S. al-Nisa’/4: 90. Ketiga, *al-mulk*, “kekuasaan sebagai objek hak (pemilikan). Kata ini berakar dengan huruf-huruf *mim*, *lam*, dan *kaf*, yang bermakna pokok “keabsahan dan kemampuan”. Dari makna pertama terbentuk kata kerja *malaka-yamliku-milkan* “memiliki”, dan dari makna kedua terbentuk kata kerja *malaku-yamliku-mulkan* “menguasai”. Dari sini diperoleh kata *malik* “raja” dan *mulk* “kekuasaan”. Penggunaannya secara serentak dapat ditemukan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 247.⁴²

Abd. Muin berupaya mengkombinasikan metode *maudhû’î* dengan pendekatan dan analisis semantik,⁴³ atau menurut penulisnya sendiri menggunakan “pendekatan filosofis dengan bertumpu pada analisis semantik yang komprehensif”.⁴⁴ Analisis semantik digunakan karena pada hakikatnya “tafsir” adalah usaha penggalian makna yang terkandung dalam ungkapan-ungkapan bahasa al-Qur’an.⁴⁵ Dalam praktiknya, menurut Abd. Muin, analisis semantik ini mencakup teknik-teknik interpretasi sebagai berikut: (a) interpretasi tekstual; (b) interpretasi linguistik; (c) interpretasi sistematis; (d) interpretasi sosio-historis; (e) interpretasi teleologis; (f) interpretasi kultural; dan (g) interpretasi logis.

8. Tafsir al-Qur’an sebagai Kritik Sosial: Syu’bah Asa

Syu’bah Asa telah menulis buku dalam kajian tafsir dengan judul *Dalam Cahaya al-Qur’an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*. Karya ini membahas ayat-ayat sosial politik atau meminjam istilah K.H. M. Cholil Bisri disebut ayat-ayat *ijtimâ’iyah*.⁴⁶ Di dalamnya menghimpun 57 judul tulisan yang semula berasal dari tulisan-tulisan lepas yang terbit setiap minggu di majalah *Panji Masyarakat*.

Menurut Islah Gusmian, dalam karya ini Syu’bah telah menawarkan sebuah model tafsir al-Qur’an yang bukan hanya sebatas memahami teks-teks al-Qur’an, tetapi sekaligus mengaitkan dengan masalah-masalah sosial politik yang terjadi. Dalam tafsirnya, ia tidak hanya memaparkan proses pemaknaan atas teks-teks al-Qur’an, tetapi juga melakukan praktik kritik sosial dan pewacanaan yang seringkali berlawanan dengan wacana dominan yang dibangun dan didesakkan oleh rezim yang berkuasa untuk mengukuhkan *status quo*. Dengan demikian, model tafsir yang diajukan Syu’bah bukan sekadar menangkap gagasan Tuhan yang terkandung dalam teks-teks al-

⁴² Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 159-166.

⁴³ Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 21.

⁴⁴ Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 291.

⁴⁵ Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah*, h. 21.

⁴⁶ Syu’bah Asa, *Dalam Cahaya al-Qur’an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), h. 481.

Qur'an, tetapi juga meletakkan tafsir sebagai arena mengkonstruksi sikap kritis dan perlawanan terhadap berbagai ketimpangan dan problem sosial politik yang terjadi di tengah masyarakat.⁴⁷

Syu'bah juga menggunakan pendekatan sejarah (historis). Menurut Konto, pendekatan historis artinya menyatu dengan waktu. Setiap ayat yang dikemukakan disesuaikan dengan kejadian waktu itu dan di situ, karena tafsir ini pada mulanya dimuat di majalah *Panji Masyarakat*. Karena itu, setiap ayat merupakan respons terhadap peristiwa yang terjadi. Setiap ayat adalah cahaya yang menyoroti kejadian yang sedang populer, sehingga tidak berlebihan jika karya ini disebut sesuai dengan jiwa-zaman (*Zeitgeist*).⁴⁸

9. Tafsir Kebahagiaan: Jalaluddin Rakhmat

Jalaluddin Rakhmat telah menulis beberapa karya tafsir, salah satunya adalah *Tafsir Kebahagiaan*. Dalam *Tafsir Kebahagiaan*, Jalal berusaha mengkaji tema kebahagiaan dalam al-Qur'an secara *maudhû'î* (tematik), dengan pendekatan psikologi. Selama ini, menurutnya, sudah banyak yang mengupas tema kebahagiaan dari sisi hukum dan teologis al-Qur'an, tetapi sangat jarang yang mengulasnya secara psikologis. Padahal, banyak sekali ayat al-Qur'an yang memberi inspirasi dan petunjuk untuk hidup bahagia.⁴⁹

Menurut Jalal, di antara kata yang paling tepat menggambarkan kebahagiaan dalam al-Qur'an adalah *aflaha*. Kata *aflaha* adalah turunan dari akar kata *falâh*. Pada empat ayat dalam al-Qur'an—yaitu Q.S. 20: 64, Q.S. 21: 1, Q.S. 87: 14, Q.S. 91: 9—kata itu selalu didahului kata penegas *qad* (yang memiliki arti “sungguh”), sehingga artinya “sungguh telah berbahagia”. Selain itu, al-Qur'an menggunakan kata *tuflihûna* yang diulang sebanyak sebelas kali dan selalu didadului dengan kata *la'allakum*, sehingga artinya “supaya kalian berbahagia”. Dengan memperhatikan ayat-ayat yang berujung kalimat *la'allakum tuflihûna*—Q.S. 2: 189, Q.S. 3: 130, Q.S. 3: 200, Q.S. 5: 35, Q.S. 5: 90, Q.S. 5: 100, Q.S. 7: 69, Q.S. 8: 45, Q.S. 22: 77, Q.S. 24: 31, Q.S. 62: 10—akan diperoleh pelajaran bahwa semua perintah Tuhan dimaksudkan agar kita hidup bahagia. Ayat-ayat itu tidak saja menunjukkan bahwa tujuan akhir semua perintah Tuhan adalah supaya kita bahagia, tetapi juga perincian perbuatan yang bisa membawa kita kepada kebahagiaan.⁵⁰

Jalal menjelaskan bahwa dalam kamus-kamus bahasa Arab klasik, kata *falâh* bisa mengandung makna: kemakmuran, keberhasilan, atau pencapaian apa yang kita inginkan atau kita cari; sesuatu yang dengannya kita berada dalam keadaan bahagia atau baik; terus-menerus dalam

⁴⁷ Islah Gusmian, “Tafsir al-Qur'an dan Kritik Sosial: Syu'bah Asa dalam Dinamika Tafsir al-Qur'an di Indonesia”, *Maghza*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2016, h. 68, 78.

⁴⁸ Kuntowijoyo, “Tafsir Kontekstual”, h. ix-x.

⁴⁹ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Kebahagiaan: Pesan al-Qur'an Menyikapi Kesulitan Hidup*, (Jakarta: Serambi, 2010), h. 11-13.

⁵⁰ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Kebahagiaan*, h. 17-21.

keadaan baik; menikmati ketenteraman, kenyamanan, atau kehidupan yang penuh berkah; keabadian, kelestarian, terus-menerus, keberlanjutan.

Bagi Jalal, rincian dari makna *falâh* tersebut adalah komponen-komponen kebahagiaan. Kebahagiaan, menurutnya, bukan sebatas ketenteraman dan kenyamanan. Kenyamanan atau kesenangan sesaat tidak melahirkan kebahagiaan. Mencapai keinginan saja juga tidak dengan sendirinya memberikan kebahagiaan. Kesenangan dalam mencapai keinginan biasanya bersifat sementara. Karena itu, perlu ditambahkan satu syarat lagi, yaitu kelestarian atau menetapnya perasaan itu dalam diri kita.⁵¹

Menurut Jalal, itulah terapi berpikir positif yang diajarkan al-Qur'an untuk menyikapi musibah agar tidak menjadi derita. Ada tokoh psikologi kebahagiaan dari mazhab psikologi positif. Dia menulis buku tentang apa yang bisa kita ubah dan yang tidak bisa kita ubah. Dia mengatakan, sesuatu yang terjadi tanpa bisa kita mengubahnya, maka sikap kita pasrah saja. Sebab, jika kita melawan sementara sesuatu itu sesungguhnya tak bisa dilawan, maka perlawanan itu akan melahirkan derita.⁵²

10. Psikologi Qur'ani: Achmad Mubarak

Achmad Mubarak mengkaji konsep jiwa (*nafs*) dalam al-Qur'an. Ia berusaha menggali gagasan psikologi dalam al-Qur'an, yang kemudian dikenal dengan konsep "Psikologi Qur'ani". Ia telah menulis buku *Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern: Jiwa dalam al-Qur'an dan Psikologi Qur'ani*. Mubarak, dari sudut pandang psikologis, berusaha mengungkap krisis kejiwaan manusia modern. Ketidaberdayaan manusia bermain di pentas peradaban modern yang terus melaju tanpa dapat dihentikan, menyebabkan sebagian besar manusia modern terperangkap dalam situasi yang menurut istilah Psikolog Humanis terkenal, Rollo May, sebagai "manusia dalam kerangkeng", satu istilah yang menggambarkan salah satu derita manusia modern.⁵³

Manusia modern yang digambarkan seperti itu, lanjut Mubarak, adalah manusia yang sudah kehilangan makna, manusia kosong, *The Hollow Man*. Ia resah setiap kali harus mengambil keputusan, ia tidak tahu apa yang diinginkan, dan tidak mampu memilih jalan hidup yang diinginkan. Para sosiolog menyebutnya sebagai gejala keterasingan atau alienasi.⁵⁴ Manusia modern menderita gangguan kejiwaan antara lain: (a) kecemasan; (b) kesepian; (c) kebosanan; (d) perilaku menyimpang; dan (e) psikosomatik.⁵⁵

⁵¹ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Kebahagiaan*, h. 17-18.

⁵² Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Kebahagiaan*, h. 64.

⁵³ Achmad Mubarak, *Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern: Jiwa dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 6.

⁵⁴ Achmad Mubarak, *Solusi Krisis Kerohanian*, h. 6.

⁵⁵ Achmad Mubarak, *Solusi Krisis Kerohanian*, h. 8.

Mubarok kemudian membahas solusi yang ditawarkan, yaitu kesehatan mental (psikologi) dan tasawuf (sufisme). Pada masyarakat Barat modern atau masyarakat yang mengikuti peradaban Barat yang sekuler, solusi yang ditawarkan untuk mengatasi problem kejiwaan itu adalah dengan menggunakan pendekatan psikologis, dalam hal ini Kesehatan Mental (*Mental Health*). Sedangkan pada masyarakat muslim, karena dalam sejarah awalnya mereka tidak mengalami problem-problem psikologis seperti yang dialami oleh masyarakat Barat modern, maka solusi yang ditawarkan lebih bersifat religius-spiritual, yakni tasawuf atau akhlak. Keduanya menawarkan solusi bahwa manusia itu akan memperoleh kebahagiaan pada zaman apa pun jika hidupnya bermakna.⁵⁶

Dalam perspektif psikologi, Mubarok menjelaskan bahwa jiwa lebih dihubungkan tingkah laku, sehingga yang diselidiki psikologi adalah perbuatan-perbuatan yang dipandang sebagai gejala-gejala dari jiwa. Teori-teori psikologi, baik Psikoanalisis, Behaviorisme, maupun Humanisme memandang jiwa sebagai sesuatu yang berada di balik tingkah laku.⁵⁷

Mubarok menghubungkan *nafs* (jiwa) dengan pendorong tingkah laku dan tingkah laku itu sendiri. Menurutnya, tingkah laku manusia tidak mudah dipahami tanpa mengetahui apa yang mendorongnya. Manusia bukanlah boneka yang digerakkan dari luar dirinya, tetapi di dalam dirinya ada kekuatan yang menggerakkan sehingga seseorang mengerjakan suatu perbuatan tertentu. Faktor-faktor yang menggerakkan tingkah laku manusia itulah yang dalam ilmu jiwa disebut sebagai “motif”.⁵⁸

Selain itu, Mubarok juga menjelaskan hubungan *nafs* (jiwa) dengan tingkah laku manusia. Menurut petunjuk al-Qur'an, tingkah laku manusia memiliki karakteristik-karakteristik sebagai berikut: (a) terkendali; (b) mengandung unsur tanggung jawab; (c) mengandung dimensi lahir dan batin; (d) berkategori tingkah laku individu dan tingkah laku kelompok.⁵⁹

Mubarok, ketika membahas perubahan tingkah laku, menghubungkannya dengan teori *wa'd-wa'id* (janji dan ancaman) atau *reward and punishment*. Menurutnya, pekerjaan mengubah tingkah laku manusia adalah pekerjaan mengubah cara berpikir, mengubah mental, mengubah karakter. Cara berpikir, perilaku, mental, dan karakter manusia memang bisa diubah, tetapi tidak mudah karena menyangkut aspek *nafs* manusia. Menurut teori psikologi, ada dua pendekatan yang dapat dilakukan untuk mengubah tingkah laku: hukuman dan ganjaran. Teori pertama menyebutkan bahwa manusia yang bertingkah laku buruk dihukum setiap kali melakukan kejahatan dengan asumsi bahwa ia akan merasa jera dan kemudian takut melakukan kejahatan. Teori kedua

⁵⁶ Achmad Mubarok, *Solusi Krisis Kerohanian*, h. 13-24.

⁵⁷ Achmad Mubarok, *Solusi Krisis Kerohanian*, h. 26.

⁵⁸ Achmad Mubarok, *Solusi Krisis Kerohanian*, h. 143-144.

⁵⁹ Achmad Mubarok, *Solusi Krisis Kerohanian*, h. 219-228.

mengatakan bahwa untuk merangsang manusia melakukan kebaikan justru dengan memberikan penghargaan kepada orang yang berprestasi atau yang terbaik.⁶⁰

11. Tafsir *Cultural Studies*: Yasraf Amir Piliang

Yasraf Amir Piliang telah menawarkan pendekatan yang khas dalam kajian agama, yaitu pendekatan *cultural studies*. *Cultural studies* sendiri bukanlah sebuah kesatuan disiplin yang utuh dan mapan, tetapi merupakan kecenderungan cara berpikir, model analisis, dan model pemahaman yang berkembang dengan mengombinasikan berbagai teori dan metode yang telah ada. *Cultural studies* mengombinasikan secara eklektik berbagai pendekatan dan metode analisis yang telah ada, seperti semiotika, teori budaya, teori kritis, teori ideologi, antropologi, etnometodologi, psikoanalisis, analisis teks, analisis wacana, dekonstruksi, genealogi, dan lain-lain.⁶¹

Dalam kajian teks al-Qur'an, Yasraf menawarkan model pembacaan (tafsir) *cultural studies*. Al-Qur'an sebagai teks memiliki dua orientasi pemaknaan. *Pertama*, orientasi vertikal-transendental-teologis, yaitu orientasi makna ke arah makna awal (*original meaning*). *Kedua*, orientasi pemaknaan horizontal-imanen-humanis, yaitu orientasi pemaknaan yang terbentuk secara sosial dan kultural dalam kehidupan sehari-hari manusia.⁶² Dikaitkan dengan dua orientasi pemaknaan ini, menurutnya, *cultural studies* merupakan kecenderungan cara berpikir, model analisis, atau model pemahaman yang dapat digunakan untuk membaca cara pembacaan masyarakat terhadap al-Qur'an, bukan sebagai fenomena teologis, melainkan sebagai fenomena sosial budaya.⁶³

Yasraf menyebutkan beberapa model pembacaan *cultural studies* dalam memahami pembacaan masyarakat terhadap al-Qur'an, di antaranya: (a) pembacaan strukturalisme; (b) pembacaan poststrukturalisme; (c) pembacaan semiotika; (d) pembacaan fetisisme; dan (e) pembacaan dekonstruksi. Ia tampak jelas menggunakan model pembacaan semiotika dalam kajian al-Qur'an dan tafsir. Cabang ilmu semiotika yang secara khusus menelaah teks-teks keagamaan disebut semiotika teologis (*theological semiotics*). Semiotika teologis merupakan bagian dari bidang semiotika teks yang bersifat lebih umum.⁶⁴

Dia menjelaskan, semiotika teks pada dasarnya beroperasi pada dua jenjang analisis. *Pertama*, analisis tanda secara individual misalnya jenis tanda, mekanisme atau struktur tanda, dan makna tanda secara individual. *Kedua*, analisis tanda sebagai sebuah kelompok atau kombinasi,

⁶⁰ Achmad Mubarak, *Solusi Krisis Kerohanian*, h. 230-233.

⁶¹ Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*, (Bandung: Mizan, 2011), h. 116, 138.

⁶² Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan*, h. 115.

⁶³ Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan*, h. 116.

⁶⁴ Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan*, h. 159.

yaitu kumpulan tanda-tanda yang membentuk apa yang disebut sebagai “teks”. Analisis tanda-tanda di dalam kelompok atau kombinasinya tersebut disebut “analisis teks”.⁶⁵

Selain itu, ia juga menyajikan model pembacaan dekonstruktif, yaitu pembacaan yang melepaskan sebuah teks dari konteks komunikatifnya dengan cara menetralkan pesan-pesan komunikatif yang dibawanya (*textual message*), bukan dalam rangka memuatnya dengan sebuah kekuatan mistik, tetapi menjadikannya sebagai sebuah penanda baru tanpa henti dan dengan konteks yang baru dalam rangka menghasilkan perbedaan dan permainan kultural semata (*free play of sign*). Dalam hal ini, sebuah penanda dalam konteks tertentu didekonstruksi relasi pertandanya dan ditransformasikan ke dalam berbagai penanda baru dengan konteks dan makna yang tanpa akhir. Misalnya, bagaimana berbagai ayat atau simbol dalam al-Qur'an digunakan sebagai penanda atau ikon di dalam fenomena budaya populer, dunia hiburan, dan subkultur (*punk, underground*).⁶⁶

12. *Living Qur'an*: Sahiron Syamsuddin dkk.

Gagasan *living Qur'an* ditawarkan oleh Sahiron Syamsuddin dkk., terutama para dosen Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kajian *living Qur'an*, menurut Sahiron, memusatkan perhatian pada respons masyarakat terhadap teks al-Qur'an dan hasil penafsiran seseorang. Termasuk dalam “respons masyarakat” adalah resepsi mereka terhadap teks tertentu dan hasil penafsiran tertentu. Resepsi sosial terhadap al-Qur'an dapat ditemui dalam kehidupan sehari-hari, seperti pentradisian bacaan surat atau ayat tertentu pada acara dan seremoni sosial keagamaan tertentu. Sementara itu, resepsi sosial terhadap hasil penafsiran terjelma dalam dilembagakannya bentuk penafsiran tertentu dalam masyarakat, baik dalam skala besar maupun kecil. Teks al-Qur'an yang “hidup” di masyarakat itulah yang disebut dengan *the living Quran*, sementara pelembagaan hasil tafsiran tertentu dalam masyarakat dapat disebut dengan *the living tafsir*.⁶⁷

Kajian *living Qur'an*, menurut Sahiron, merupakan bentuk kajian yang menggabungkan antara cabang ilmu al-Qur'an dengan cabang ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi dan antropologi.⁶⁸ Kontribusi ilmu-ilmu sosial ini penting, karena pada dasarnya *living Qur'an* adalah kajian al-Qur'an yang tidak bertumpu pada eksistensi tekstualnya, melainkan studi tentang fenomena sosial-budaya yang muncul terkait dengan kehadiran al-Qur'an dalam suatu wilayah geografis tertentu. Menurut Muhammad Yusuf, *living Qur'an* masuk dalam wilayah kajian keislaman yang bukan hanya mengkaji aspek-aspek yang normatif dan dogmatis, tetapi juga menyangkut aspek sosiologis dan

⁶⁵ Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan*, h. 161-162.

⁶⁶ Yasraf Amir Piliang, *Bayang-bayang Tuhan*, h. 128.

⁶⁷ Sahiron Syamsuddin, “Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadis”, dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: TH Press dan Teras, 2007), h. xiv.

⁶⁸ Sahiron Syamsuddin, “Ranah-ranah Penelitian”, h. xiv.

antropologis.⁶⁹ Pendekatan atau metode yang bisa digunakan, antara lain fenomenologi, etnometodologi, etnografi, psikoanalisis, dan hermeneutika.⁷⁰

Ada beberapa fenomena sosial-budaya yang menjadi objek kajian *living Qur'an* dan dapat didekati dengan menggunakan pendekatan sosiologis. Sebagai contoh, di dunia politik terlihat fenomena menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai "bahasa agama", sebagai media justifikasi atau slogan agar memiliki daya tarik politis, terutama bagi parpol-parpol yang bernuansa atau berasaskan keislaman. Contoh lainnya adalah fenomena ayat-ayat al-Qur'an dibaca oleh para *qari'* (pembaca profesional) dalam acara-acara khusus yang berkaitan dengan peristiwa-peristiwa tertentu, khususnya dalam acara hajatan (pesta perkawinan, khitan, aqiqah) atau peringatan-peringatan hari besar Islam. Selain itu, ada juga fenomena al-Qur'an dilombakan dalam bentuk tilawah dan tahfizh al-Qur'an pada berbagai even, baik di tingkat lokal, nasional, maupun internasional.⁷¹

Pendekatan antropologis tampaknya juga berperan dalam kajian *living Qur'an*. Hal ini misalnya dapat ditelusuri penelitian disertasi Ahmad Rafiq tentang resepsi masyarakat terhadap al-Qur'an, terutama di kalangan masyarakat Banjar. Rafiq antara lain menjelaskan keberadaan al-Qur'an sebagai fenomena sosial-budaya di kalangan masyarakat Banjar, khususnya yang berhubungan dengan upacara daur hidup, pada masa kehamilan, kelahiran, *tasmiyah* (pemberian nama anak yang baru lahir), *basunat* (khitan), *batamat* (khataman), akad nikah dan resepsi perkawinan, *batajak tihang* (membangun rumah baru), maupun kematian.⁷² Dalam disertasinya, Rafiq menggunakan pendekatan fenomenologis.⁷³

Kajian *living Qur'an* dengan pendekatan antropologis juga dapat ditemukan pada fenomena pemakaian potongan-potongan ayat satu atau beberapa ayat tertentu dikutip dan dijadikan hisan dinding rumah, masjid, dan makam, atau fenomena di kalangan sebagian umat Islam yang menjadikan al-Qur'an sebagai "jampi-jampi", atau potongan ayat tertentu dijadikan "jimat" yang dibawa ke mana saja pergi oleh pemiliknya sebagai perisai/tameng, tolak bala, atau menangkis serangan musuh dan unsur jahat lainnya.⁷⁴

⁶⁹ Muhammad Yusuf, "Pendekatan Sosiologi dalam Penelitian Living Qur'an", dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Metodologi Penelitian*, h. 52.

⁷⁰ Muhammad Yusuf, "Pendekatan Sosiologi", h. 50-62.

⁷¹ Contoh-contoh tersebut diajukan oleh Muhammad Yusuf, meskipun dia tidak menyebutkan secara eksplisit bahwa itu adalah contoh-contoh *living Qur'an* dengan pendekatan sosiologis. Lihat Muhammad Yusuf, "Pendekatan Sosiologi", 44-45.

⁷² Ahmad Rafiq, "The Reception of Qur'an in Indonesia: A Case Study of Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community", Disertasi tidak diterbitkan, (Philadelphia: The Temple Univesity, 2014), h. 64-184.

⁷³ Ahmad Rafiq, "The Reception of Qur'an", h. 21.

⁷⁴ Lihat Muhammad Yusuf, "Pendekatan Sosiologi", h. 43-45.

KESIMPULAN

Dari hasil penelitian ini diketahui bahwa Dawam Rahardjo telah menggunakan pendekatan interdisipliner dengan memanfaatkan berbagai macam disiplin ilmu, antara lain ilmu ekonomi, ilmu politik, antropologi, sosiologi, psikologi, dan ilmu sejarah. Kuntowijoyo berusaha mensintesis antara pendekatan sejarah, sosiologi, dan antropologi. Mahmud Thoha menawarkan pendekatan holistik yang dibangun berdasarkan konsepsi manusia seutuhnya. Muslim Abdurrahman berusaha mensintesis pendekatan antropologi, sosiologi, dan hermeneutika sosial. Masdar F. Mas'udi menggunakan pendekatan sosiologi, antropologi, dan hermeneutika. Nasaruddin Umar menggunakan pendekatan sejarah, sosiologi, antropologi, hermeneutika, semantik, dan semiotika. Abd. Muin Salim mensintesis pendekatan semantik dan ilmu politik. Syu'bah Asa menggunakan pendekatan semantik, sosiologi, dan sejarah. Sahiron Syamsuddin dkk. menawarkan pendekatan sosiologi dan antropologi. Jalaluddin Rakhmat menggunakan pendekatan psikologi. Achmad Mubarak berusaha mensintesis pendekatan tasawuf dan psikologi. Yasraf Amir Piliang menawarkan pendekatan *cultural studies*, dengan menggunakan metode semiotika, dekonstruksi, dan lain-lain.

Rekomendasi

Studi ini masih menyisakan beberapa persoalan krusial yang patut dikaji dan ditindaklanjuti. *Pertama*, penelusuran tentang kontribusi ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia di sini dibatasi pada pemikiran dua belas sarjana muslim Indonesia, dan belum menjangkau para sarjana muslim lainnya yang juga menggunakan pendekatan yang sama. Padahal, jika ditelusuri masih banyak sarjana muslim yang juga menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang pemikirannya juga layak untuk dikaji. Karena itu, masih terbuka peluang bagi para peneliti lainnya untuk mengkaji lebih lanjut seputar masalah ini dengan menelusuri pemikiran para sarjana sarjana muslim yang belum dibahas dalam penelitian ini.

Kedua, studi ini lebih diarahkan untuk menelusuri kontribusi ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia dengan mengkaji pemikiran dua belas sarjana muslim, dan tidak secara khusus membahas tentang bentuk, metode, ataupun corak penafsiran. Dalam penelitian ini, munculnya berbagai tren baru kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia dilihat dari adanya pengaruh ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) dan humaniora (*humanities*), dan bukan dari segi bentuk, metode, dan corak penafsiran, atau aspek lainnya seperti epistemologi tafsir. Dengan demikian, terbuka peluang bagi para peneliti lainnya untuk meneliti dinamika kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia dari segi bentuk, metode, dan corak penafsiran, serta epistemologi tafsir.

Ketiga, studi ini pun lebih difokuskan pada kontribusi ilmu-ilmu sosial dan humaniora dalam pengembangan kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia, dan tidak secara khusus mengkaji kontribusi ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*) atau biasa juga disebut dengan sains. Padahal, dalam beberapa dasawarsa terakhir ini kajian al-Qur'an dan tafsir dengan nuansa ilmiah (saintifik) juga mengalami perkembangan yang pesat. Karena itu, penelitian ini masih mungkin ditindaklanjuti dengan menelusuri kontribusi ilmu-ilmu kealaman atau sains dalam pengembangan kajian al-Qur'an dan tafsir di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. "Kata Pengantar", dalam Sahiron Syamsuddin *et al.*, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Sebagai Kritik Sosial*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- _____. *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- _____. "Tauhid Sosial: Perlu Tafsir Transformatif (?)". *Media Inovasi*, No. 1, Th. VII, 1996.
- Ali, Mukti. "Penelitian Agama: Suatu Pembahasan tentang Metode dan Sistem", dalam dalam M. Amin Abdullah *et al.* *Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*. Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- Anwar, Wan. *Kuntowijoyo: Karya dan Dunianya*. Jakarta: Grasindo, 2007.
- Asa, Syu'bah. *Dalam Cahaya al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Ghafur, Waryono Abdul. "Metodologi Penelitian Kualitatif al-Qur'an dan Tafsir", dalam Sahiron Syamsuddin *et al.* *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- Ghazali, Abdul Moqsith. "Menuju Tafsir al-Qur'an yang Membebaskan", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18, Tahun 2004.
- Gusmian, Islah. "Tafsir al-Qur'an dan Kritik Sosial: Syu'bah Asa dalam Dinamika Tafsir al-Qur'an di Indonesia". *Maghza*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2016.
- Hanafi, Hassan. *Filsafat Islam I: Pembacaan atas Tradisi Islam Kontemporer*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2015.
- Hidayat, Komaruddin. "Pengantar Penerbit", dalam Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 2008.
- _____. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- _____. *Muslim Tanpa Masjid*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- _____. "Tafsir Kontekstual, al-Qur'an sebagai Kritik Sosial", kata pengantar dalam Syu'bah Asa. *Dalam Cahaya al-Qur'an: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Madjid, Nurcholish. "Universalisme Agama dan Kenisbian Peradaban", kata sambutan dalam M. Dawam Rahardjo. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996.

Saifuddin, Dzikri Nirwana: Kontribusi Ilmu-Ilmu Sosial dan Humaniora dalam Pengembangan Kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia

- Mas'udi, Masdar Farid. "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.). *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- _____. "Paradigma dan Metodologi Tafsir Emansipatoris", pengantar dalam Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, (Jakarta: P3M, 2004).
- Misrawi, Zuhairi. "Islam Emansipatoris: Dari Tafsir Menuju Pembebasan", dalam Very Verdiansyah. *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M, 2004.
- Mubarok, Achmad. *Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern: Jiwa dalam al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- _____. *Psikologi Qur'ani*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- _____. *Meraih Kebahagiaan dengan Bertasawuf: Pendakian Menuju Allah*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 2005.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- _____. "Kata Pengantar Editor", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.). *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- _____. "Pergeseran Epistemologi Tafsir: Dari Nalar Mitis-Ideologis Hingga Nalar Kritis". *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18, Tahun 2004.
- Piliang, Yasraf Amir. *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*. Bandung: Mizan, 2011.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa-. *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi Etos dan Model*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2019.
- Rachman, Budhy Munawar-. "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia", dalam Asep Gunawan (ed.). *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- _____. *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: LSAF dan Paramadina, 2010).
- Rafiq, Ahmad. "The Reception of Qur'an in Indonesia: A Case Study of Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community", Disertasi tidak diterbitkan. Philadelphia: The Temple Univesity, 2014.
- Rahardjo, M. Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996.
- _____. *Paradigma al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*. Jakarta: PSAP, 2005.
- _____. "Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat", Kata Pengantar dalam Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 2008.
- _____. "Hipotesa Nalar Jawa Modern", kata pengantar dalam Mahmud Thoha. *Paradigma Baru Ilmu Pengetahuan Sosial dan Humaniora, Dialog Antarperadaban: Islam, Barat, dan Jawa*. Jakarta: Penerbit Teraju, 2004.
- Rahmat, M. Imdadun. *Ideologi Politik PKS: Dari Masjid Kampus ke Gedung Parlemen*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- _____. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2007).
- Saeed, Abdullah. *The Qur'an: An Introduction*. London, New York: Routledge, 2008.

Saifuddin, Dzikri Nirwana: Kontribusi Ilmu-Ilmu Sosial dan Humaniora dalam Pengembangan Kajian Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia

Salim, Abd. Muin. *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Setiawan, M. Nur Kholis. "al-Qur'an dalam Kesarjanaan Klasik dan Kontemporer: Keniscayaan *Geisteswissencgaften*", *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 1, Januari 2006.

Soekanto, Soerjono. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers, 1992.

Syamsuddin, Sahiron. "Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadis", kata pengantar dalam Sahiron Syamsuddin (ed.). *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH-Press dan Penerbit Teras, 2007.

Thoha, Mahmud. *Paradigma Baru Ilmu Pengetahuan Sosial dan Humaniora, Dialog Antarperadaban: Islam, Barat, dan Jawa*. Jakarta: Penerbit Teraju, 2004.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999.

_____. "Kata Pengantar", dalam Abd. Muin Salim, *Fiqh Siyasah: Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Verdiansyah, Very. *Islam Emansipatoris: Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M, 2004.

Wielandt, Rotraud. "Tafsir al-Qur'an: Masa Awal Modern dan Kontemporer". *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18, Tahun 2004.

Yusuf, Muhammad. "Pendekatan Sosiologi dalam Penelitian Living Qur'an", dalam Sahiron Syamsuddin (ed.). *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH-Press dan Penerbit Teras, 2007.

Zulaiha, Eni. "Tafsir Feminis: Sejarah, Paradigma, dan Standar Validitas Tafsir Feminis", *Al-Bayan*, Vol. 1, No. 1, Juni 2016.