

INTEGRASI ILMU TAFSIR DAN ILMU SOSIAL: SEBUAH CATATAN AWAL TENTANG SOSIOLOGI AL-QUR'AN

Wardani

Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin
mwardanibjm@gmail.com

Diterima 15 Oktober 2020 | Direview 30 November 2020 | Diterbitkan 21 Desember 2020

Abstract

The scientific explanation of society, as Western sociology offers, has been criticized by some Muslim scholars for some limitedness. But, unfortunately, they cannot reconstruct what they propagated as the 'Islamic sociology'. One of main factors of their failure is neglecting the Qur'an as the starting point of the reconstruction. Employing a thematic interpretation, focusing on the issues of norm, tradition, and social change, this article is aimed to reconstruct the so-called 'sociology of the Qur'an'. The discussion will be started from initiating the 'philosophy' or the rationale for the integration between Qur'an interpretation and social sciences, then it will discuss those issues, and finally will draw some main points in the term of the Qur'anic sociology and idealized methods for the integration. This article arrives at the conclusion that a society in the Qur'anic perspective are characterized by being prophetic in the term of seeking ideals and by involving of closely related elements of God, man, and 'history' (man's creativity) in the term of social change. It is suggested to employ a scientific and thematic interpretation applying semantic approach in interpreting Quranic verses to reconstruct Quranic concept of society.

Keywords: *Sociology of the Qur'an, Integration, Scientific Interpretation (al-tafsir al-'ilmî)*

Abstrak

Penjelasan ilmiah tentang masyarakat, sebagaimana yang ditawarkan oleh sosiologi Barat, telah dikritik oleh sebagian intelektual Muslim karena beberapa kelemahan. Akan tetapi, sayangnya, mereka tidak bisa merekonstruksi apa yang mereka serukan sebagai 'sosiologi Islam'. Salah satu faktor utama kegagalan mereka adalah mengabaikan al-Qur'an sebagai titik-tolak rekonstruksi. Dengan menerapkan penafsiran tematik, berfokus pada persoalan tentang norma, tradisi, dan perubahan sosial, artikel ini dimaksudkan untuk merekonstruksi yang apa yang disebut 'sosiologi al-Qur'an'. Diskusi akan dimulai dari upaya menjelaskan 'filosofi' atau alasan yang mendasari pentingnya integrasi antara penafsiran al-Qur'an dan ilmu-ilmu sosial, kemudian akan mendiskusikan isu-isu itu, dan terakhir akan menarik beberapa point utama dalam hal sosiologi and metode yang diidealisasikan untuk integrasi. Artikel ini sampai pada kesimpulan bahwa suatu masyarakat dalam perspektif al-Qur'an memiliki ciri bersifat profetik dalam hal mencari yang ideal dan dengan keterlibatan elemen-elemen yang terkait erat antara Tuhan, manusia, dan 'sejarah' (keaktivitas manusia) dalam hal perubahan sosial). Disarankan untuk menerapkan penafsiran saintifik dan tematik dengan menggunakan pendekatan semantik dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an untuk merekonstruksi konsep al-Qur'an tentang masyarakat.

Kata Kunci: *Sosiologi Al-Qur'an, Integrasi, Interpretasi Ilmiah*

Pendahuluan

Hubungan antara agama dan sains atau ilmu pengetahuan merupakan isu yang selalu diperdebatkan sepanjang sejarah pemikiran manusia. Hingga kini telah banyak upaya untuk menjelaskan, ternyata isu ini masih saja menggelayuti perdebatan intelektual, dari era klasik hingga kontemporer. Di kalangan pemikir Islam pun, isu ini begitu menarik perhatian. Para filosof Islam, misalnya, yang tidak hanya yang mendalami ilmu-ilmu keislaman, melainkan filsafat, kedokteran, fisika, dan matematika, seperti Ibn Sînâ, Fakh al-Dîn al-Râzî, dan Ibn Rusyd, mencoba mencari titik-temu antara agama (*syar'at*) dan filsafat serta ilmu pengetahuan.¹

Mempertemukan antara Islam dan ilmu pengetahuan, baik ilmu pengetahuan alam maupun ilmu pengetahuan sosial, tentu saja menghadapi kendala mendasar jika

¹Lihat, misalnya, Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl Fîmâ Bayn al-Hikmah wa al-Syar' ah min al-Ittishâl*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.)

tidak bertolak dari al-Qur`an, karena berbicara tentang Islam, tentu saja, berbicara tentang al-Qur`an sebagai sumber utama ajaran.² Oleh karena itu, persoalan yang paling fundamental adalah menjelaskan hubungan antara ajaran al-Qur`an dengan ilmu pengetahuan. Pertalian antara al-Qur`an yang ajaran-ajarannya dijelaskan melalui media tafsir akan lebih dilihat dari kaitannya dengan persoalan sosiologis, karena sebagai kitab suci, al-Qur`an banyak berbicara tentang masyarakat.

Mungkinkah mengintegrasikan antara doktrin al-Qur`an tentang masyarakat dengan sosiologi? Artikel ini mengkaji isu integrasi ilmu antara ilmu tafsir dan ilmu sosial, khususnya sosiologi dengan fokus pertama, pada alasan fundamental tentang pentingnya integrasi itu, menjelaskan beberapa konsep-konsep kunci dalam konsep al-Qur`an tentang masyarakat, seperti tentang tradisi, norma sosial, dan perubahan sosial, dan terakhirnya menarik model integrasi yang bisa dikembangkan sebagai cikal-bakal bagi apa yang di sini disebut sebagai sosiologi al-Qur`an.

Kajian tentang masyarakat, khusus yang diidealisasikan, telah banyak dilakukan. Salah satu wacana yang berkembang di Barat adalah tentang masyarakat sipi (*civil society*) di Barat. Dalam Islam sendiri, pemikiran tentang masyarakat dikemukakan, antara lain oleh al-Fârâbî, tentang masyarakat utama (*al-madînah al-fâdhilah*).

Khusus sosiologi dari perspektif ajaran Islam, antara lain adalah Ali Syariati, *On the Sociology of Islam*.³ Bertolak dari kritiknya terhadap sosiologi Barat ia mencoba menawarkan sosiologi yang dikembangkan dari Islam sendiri melalui konsep *ummah*. Sosiologi di tangan Ali Syariati menjadi alat untuk menggerakkan kesadaran kritis manusia akan kesenjangan dan penindasan yang terjadi, sehingga ilmu ini diorientasikan untuk pergerakan. Ia banyak diilhami oleh sosiologi Perancis, yaitu "sosiologi dialektis", lalu tergerakembangnya dari ajaran Islam.⁴ Kritiknya atas liberalisme adalah dalam konteks upayanya memposisikan Islam bukan sebagai agama dalam negara teokratik, melainkan Islam sebagai agama yang mengatur hubungan kesadaran individu ke individu dalam hubungannya dengan kebijakan negara. Ide-ide ini tidak baru. Sosiolog Barat banyak yang membahas, semisal Jean Bodin. Barbara Celarent mengkritik bahwa jika Syariati mengontraskan dengan sejarah liberalisme di Eropa, maka dalam sejarahnya, absolutisme mungkin terjadi, namun, menurut klaimnya, di dunia Kristen tidak terjadi.⁵

Beberapa kelemahan kajian ini, antara lain tidak sistematis dalam pembahasan dan tidak konsisten, misalnya dalam sikapnya terhadap agama-agama Ibrahim.⁶ Tentu saja, kajian ini, meski meminjam istilah al-Qur`an, tidak bekerja dari metode tafsir, karena karya ini tidak menafsirkan al-Qur`an. Tentu saja, berbicara tentang konsep Islam, meski bertolak dari al-Qur`an sebagai kitab suci umat Islam. Dari kitab suci ini, dibangun apa yang dimaksud "sosiologi al-Qur`an". Meskipun sebagian bertolak dari ayat-ayat al-Qur`an, kajian Ali Syariati tidak bisa dipertanggungjawabkan validitasnya dari aspek metodologi, terutama dari aspek keabsahan klaimnya sebagai konsep al-Qur`an, karena tidak ditopang dengan metodologi tafsir, semisal tafsir tematik, yang menjamin proses pemahaman yang utuh dan komprehensif dari al-Qur`an.

²Lihat kritik Fazlur Rahman terhadap berbagai perkembangan ilmu-ilmu Islam, seperti ilmu Kalâm dan Tashawwuf, yang telah berkembang telah jauh dari spirit al-Qur`an, sehingga perlu dilakukan apa yang disebutnya "rekonstruksi sistematis" ilmu-ilmu Islam itu dengan mengembalikan ke ajaran sejati al-Qur`an. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982), 156.

³Ali Syariati, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar, (Berkeley: Mizan Press, 1979).

⁴Lihat lebih lanjut Wardani, *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profitik*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2014), 149-171.

⁵Barbara Celarent, "On the Sociology of Islam by Ali Shari'ati and Marxism and Other Western Fallacies by Ali Shari'ati" *American Journal of Sociology*, vol. 117, no. 4 (2012), 1289.

⁶Celarent, "On the Sociology of Islam...", 1290

Kesadaran akan pentingnya sosiologi Islam juga menyeruak pada tahun 2000 melalui semisal tulisan Sulaiman Khalid, “*Sociology, Islam, and Islamic Sociology*”. Dalam tulisan ini, dijelaskan berbagai keberatan atas sosiologi Barat. Auguste Comte, sebagai orang yang pertama menggunakan istilah “sosiologi” untuk sebuah kajian sistematis tentang masyarakat, ketika ia merasakan situasi di Eropa yang ditandai dengan kemenangan sains atas agama. Dikotomi antara kedua perdebatan itu muncul sejak abad ke-17. Para ilmuwan segala yang tidak bisa diukur dengan pengalaman tidak bisa diterima.

Penjelasan teologis atas fenomena fisik dan alam ketika itu ditolak.⁷ Point ini adalah salah satu fokus penulis yang tidak dibahas cukup oleh Sulaiman Khalid. Kajian terakhir (2011) tentang sosiologi Islam ditulis oleh Farid Younos, *Principles of Islamic Sociology*. Kajian ini, antara lain, membahas tawhīd sebagai prinsip dasar masyarakat Islam, di samping contoh masyarakat Nabi Muhammad di Madinah. Beberapa uraian tentang prinsip-prinsip masyarakat Islam ditimba dari al-Qur`an. Namun, kajian ini, dari aspek metodologi tafsir, tidak bisa dipertanggungjawabkan karena penafsiran ayat tidak didasarkan atas sumber dan metode tafsir yang jelas.⁸

Kajian tentang sosiologi al-Qur`an ditulis Murtadha Muthahhari dengan judulnya, *Jam'ie wa Tarik* (Masyarakat dan Sejarah yang diterbitkan dengan judul *Sociology of the Qur'an*).⁹ Karya ini membahas masyarakat dari perspektif al-Qur`an dengan pendekatan filosofis, misalnya, keberadaan masyarakat adalah wujud yang esensial dan independen, determinisme, hakikat masyarakat (homogenitas atau heterogenitas). Klarifikasi atau bahkan kritik beberapa pandangan sosiologi Barat, semisal dikemukakan oleh Auguste Comte, dicocokkan dan terkadang dikontraskan dengan pandangan al-Qur`an yang ditarik kesimpulan penafsirannya melalui penafsiran *tahlili* secara parsial.¹⁰

Konsep dari al-Qur`an sendiri di tengah wacana *mainstream* dari sosiologi Barat perlu ditawarkan. Keyakinan untuk membangun sosiologi berbasis al-Qur`an kurang lebih sama dengan keyakinan sebagian para filosof Muslim untuk membangun filsafat Islam. Keyakinan Seyyed Hosein Nasr, ketika menawarkan “filsafat profetik”, yaitu filsafat Islam yang digali dari sumber-sumber kenabian, patut diberi apresiasi. Sebagaimana penulis kutip, sementara para filosof muslim mengkritik ide tentang filsafat profetik, para filosof Amerika justru bergabung dalam filsafat Kristen. Begitu juga, ketertarikan terhadap filsafat Yahudi meningkat di Barat.¹¹ Kajian Muhammad Khan Malik¹² membahas beberapa prinsip dasar sosiologi al-Qur`an, seperti terminologi-terminologi, seperti *qawm*, *firqah*, dan sebagainya, dan juga konsep-konsep kunci, seperti pengaturan kehidupan sosial, masyarakat yang ideal. Kajian-kajian ini sangat terbatas.

⁷Sulaiman Khalid, “Sociology, Islam, and Islamic Sociology” dalam *Islamic Quarterly* (vol. 44, no. 4 2000), 619.

⁸Lihat, lebih lanjut, Farid Younos, *Principles of Islamic Sociology* (Bloomington: Author House, 2011)

⁹Murtadha Mutahhari, “Sociology of the Qur`an Part I” *al-Tawhid* (vol. 1, no. 3) dalam islam.org/al-tawhid/vol1-n3/sociology-quran-part-I-murtadha-mutahhari (7 Oktober 2020); Murtadha Mutahhari, *Sociology of the Qur`an Part II*, (California: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014).

¹⁰Lihat komentar Mutahhari atas beberapa pandangan tentang keberadaan masyarakat secara esensial dan independen, dalam *Sociology of the Qur`an Part I* n.p.

¹¹Wardani, “Posisi al-Qur`an dalam Integrasi Ilmu”, *Jurnal Nun*, Vol. 4, No. 1 2018) 157.

¹²Muhammad Khan Malik, “The Sociology of Islamic Culture”, dalam *European Scientific Journal* (vol. 1, no. 1, 2014) 355-367.

Metode

Kajian ini adalah kajian kepustakaan dengan menerapkan metode tematik, khususnya dalam menjelaskan konsep-konsep kunci tentang masyarakat, dengan menelusuri ayat-ayat al-Qur`an yang relevan, namun dengan menunjuk satu ayat paling representatif dan menghadirkan ayat-ayat lain, begitu juga hadits dan sumber penafsiran lain, sebagai penjelas terhadap ayat tersebut. Pendekatan yang diterapkan adalah pendekatan semantik (*ilm al-dilalah*) dengan menelusuri makna akar kata dan makna relasionalnya.

Uraian dimulai dengan merumuskan alasan mendasar atau filosofi yang menjadi alasan mengapa integrasi antara ilmu tafsir dan ilmu sosial menjadi keniscayaan, lalu memetakan berbagai kemungkinan integrasi antara keduanya dan menentukan pilihan yang paling ideal, mengemukakan contoh-contoh telaah tematik-semantik atas konsep-konsep kunci dalam al-Qur`an tentang masyarakat, dan terakhir menarik unsur fundamental--dari dasar filosofi dan pilihan integrasi antara kedua hingga pembuktian dalam bentuk kajian tafsir ini--tentang karakteristik sosiologi al-Qur`an yang secara distingtif berbeda dengan sosiologi Barat dan yang menjadi model integrasi ilmu antara tafsir dan ilmu sosial.

Sumber-sumber dalam kajian ini adalah karya-karya yang memuat prinsip-prinsip moral ajaran al-Qur`an yang menjadi kitab suci memiliki segi universalitas yang mungkin diaktualisasikan dalam konteks modern, karya-karya tentang ilmu tafsir, karya-karya tafsir, dan karya sosiologi yang dikembangkan oleh intelektual muslim dan Barat.

Hasil dan Pembahasan

1. Universalitas Pesan al-Qur`an: Dasar Filosofi Integrasi

Ajaran al-Qur`an tidak hanya memuat persoalan-persoalan keyakinan dan ibadah, melainkan persoalan kemasyarakatan, termasuk dasar filosofi yang harus ada, seperti prinsip keimanan sebagai dasar spiritualitas, prinsip hidup sebagai berdampingan (*peaceful co-existence*) di era kemajemukan sekarang, dan berdinamika mengikuti perkembangan peradaban meniscayakan perubahan di tengah masyarakat yang semakin canggih.

Relevansi teks al-Qur`an untuk setiap zaman dan tempat (*shalâhiyyat al-nashb li kulli zamân wa makân*) yang sejak dahulu dinyatakan oleh lisan seorang Imam al-Syâfi`i dalam *al-Risâlah* bahwa“ tidak adasatu persoalan pun yang dihadapi oleh seorang penganut agama Allah swt (Islam), melainkan dalam al-Qur`an sudah ada petunjuk dalam bentuk petunjuk berkaitan dengannya (*falaysat tanzîlu bi ahâdin min ahl dîn Allâh nâzilâtun illâ wa fî kitâb Allâh al-dalîl ‘alâ sabil al-budâ fîhâ*)”.¹³ Tentu tidak terbayang bagi kita bahwa al-Qur`an akan menjawab semua persoalan secara rinci. Imam al-Syâfi`i sendiri mengatakan jawaban al-Qur`an terhadap permasalahan itu berupa dalil sebagai petunjuk. Dalam perspektif ushul al-fiqh, mekanisme mengambil dalil untuk menyikapi kasus-kasus baru dilakukan dengan metode silogisme (*qiyâs*). Al-Qur`an hanya memuat prinsip-prinsip dasar yang bisa dikembangkan untuk menjawab persoalan-persoalan baru.

Meskipun al-Qur`an diturunkan di masyarakat Arab pada abad ke-6 M dan dalam konteks spesifik, dengan kultur yang berbeda dengan kultur di tempat lain, namun al-Qur`an sendiri berdiiktum tentang dirinya bahwa ia adalah “petunjuk bagi manusia (*budân li al-nâs*) bahkan kitab suci ini berisi “bukti-bukti yang jelas dari petunjuk itu” (*bayyinât min al-budâ*), dan “standar, patokan, pembeda (*al-furqân*) antara yang benar dan yang keliru”.¹⁴ Seorang intelektual asal Pakistan, Fazlur Rahman, juga pernah

¹³Al-Syâfi`i, *al-Risâlah*, ed. Ahmad Muhammad Syâkir (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 20.

¹⁴Q.S. al-Baqarah: 185.

memformulasi tujuan al-Qur`an ini lebih lanjut, “al-Qur`an adalah dokumen yang ditujukan kepada manusia”.¹⁵ Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa, al-Qur`an bukanlah risalah tentang Tuhan dan sifat-Nya saja. Kenapa? Itu artinya, al-Qur`an bukan sekadar kitab suci yang berisi uraian tentang ketuhanan melulu, karena ditinjau dari aspek keyakinan pun, adanya Tuhan itu fungsional, tegas Fazlur Rahman. Dia adalah zat Pencipta dan pemelihara alam semesta dan manusia, dan memberi petunjuk kepada mereka dan memberi keputusan (memberi pahala dan menghukum. Jadi dua hal ini (memberi petunjuk dan memberi keputusan) adalah dua hal hal yang terkait. Sempelnya, ini adalah wujud “keadilan yang ditempa oleh rasa kasih sayang” (*justice tempered by mercy*) dalam istilah penulis modern. Akan tetapi, konsep al-Qur`an bahkan melebihi kedua hal ini, karena ada lima yang saling terkait dan menyatu dalam ajaran al-Qur`an, yaitu kreativitas, pemeliharaan, memberi petunjuk, keadilan, dan kasih sayang.¹⁶

Petunjuk al-Qur`an kepada manusia tidak hanya menyangkut soal teologis dan eskatologi, yaitu soal tentang Tuhan yang berhak disembah dan soal tentang kehidupan di akherat nanti, melainkan juga soal tentang bagaimana manusia hidup secara layak di dunia ini. Tujuan al-Qur`an, tegas Fazlur Rahman, adalah membentuk tatanan sosial yang berlandaskan etis dan egaliter.¹⁷ Jadi, segmen yang dibidik oleh al-Qur`an bukan hanya manusia sebagai individual, melainkan manusia secara kolektif. Dari ini, kita bisa menyimpulkan bahwa ajaran tentang masyarakat juga menjadi *concern* al-Qur`an. Bahkan dikatakan, sebagaimana dikutip dalam buku ini, seseorang dianggap saleh secara individual adalah jika ia juga saleh secara sosial.

Tidak hanya al-Qur`an bersifat universal dilihat dari persoalan-persoalan yang dikandungannya, melainkan juga universal dilihat dari gerak atau pergeseran kandungannya. Teks al-Qur`an memang terbatas, 6.236 ayat, yang sudah merupakan teks final, sejauh yang kita yakini, meski di kalangan Barat, berkembang berbagai wacana lain. Bagaimana teks yang terbatas itu diproyeksikan untuk menghadapi berbagai problema yang dihadapi oleh kaum muslimin dalam berbagai kondisi dan tempat yang berbeda dan bahkan semakin kompleks, padahal al-Qur`an diyakini sebagai petunjuk bagi manusia secara luas? Pertama, ajaran-ajaran al-Qur`an harus dipahami prinsip-prinsip dasarnya.

Al-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât* sudah lama menyatakan bahwa ajaran-ajaran pokok-pokok yang tidak mungkin termakan oleh waktu, bahkan tidak pernah bisa dianggap dibatalkan oleh ajaran lain dari perspektif teori *nash* sekalipun.¹⁸ Ajaran pokok tentang keyakinan dan moral, misalnya, tidak mungkin tergerus oleh waktu dan tempat. Ada dimensi teologis dan moral yang tidak bisa terlepas dari formulasi-formulasi ajaran al-Qur`an. Para ulama telah menyebutkan aspek terdalam ajaran al-Qur`an dengan berbagai istilah: al-Syâthibî dan beberapa *ushûliyyun* sehaluan dengan ini, bahkan di era modern semisal Maḥmūd Muḥammad Thâḥâ menyebutnya dengan

¹⁵Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur`an* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1999), 1.

¹⁶Rahman, *Major Themes* 1. Kelima elemen ini menjadi elemen-elemen yang saling terkait, misalnya, tampak dalam surat al-Fâtiḥah, di mana di dalamnya (ayat: *Alḥamd li Allâh rabb al-`âlamîn*) Allah swt diperkenalkan sebagai Tuhan dengan kreativitas penciptaan, Dia telah menciptakan seluruh jagat raya ini dengan ketatanan dan keserasian serta kreativitas yang luar biasa. Konsep *rabb*, Tuhan sang Pemelihara dan Pelindung, dilekatkan kepada sosok Allâh sebagai Tuhan. Jika Dia adalah kreatif menciptakan, Dia juga melindunginya. Tuhan juga memberi petunjuk dengan adanya keharusan manusia berkomitmen beribadah dan meminta pertolongan (ayat: *iyâka na`budu wa iyâka nasta`nu*) serta meminta petunjuk (*ihdinâ asb-shirâṭh al-mustaqîm*), dan membedakan antara “jalan yang lurus dan jalan yang menimbulkan murka Tuhan dan jalan yang sesat” (ayat terakhir: *shirâṭh alladzîna an`amta ‘alayhim ḡayr al-maḡḥbûb ‘alayhim wa lâ al-dhâḥkû*).

¹⁷Rahman, *Major Themes*, 37-38.

¹⁸Abû Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syâh`ab*, vol. 2, ed. ‘Abdullâh Dirâz (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), 77-78.

(*kullīyyât*) prinsip-prinsip universal, (*ushûl*) prinsip-prinsip, Fazlur Rahman menyebutnya dengan ajaran ideal-moral.¹⁹ Kedua, dalam konteks penafsiran, kita harus menggeser dari ajaran-ajaran al-Qur`an yang tampak insidental ke esensial dengan memahami prinsip-prinsip dasarnya. Itulah sebabnya mengapa seorang penafsir terkenal asal Tunis, Muḥammad al-Thâhir ibn Âsyûr, dalam mukadimah tafsirnya, *al-Tabrîr wa al-Tanwîr*, pernah mengatakan bahwa tugas penafsiran bukan hanya mengungkap kandungan ajaran dari ayat, melainkan juga kaedah-kaedah ajaran.²⁰

Hal ini sejalan dengan bermunculan karya-karya tentang kaedah tafsir, baik di masa klasik maupun modern, yang tidak hanya bermanfaat untuk kepentingan menafsirkan ayat bagi penafsir, seperti kaedah kebahasaan, melainkan juga bermanfaat bagi kita semua, yaitu melalui prinsip-prinsip ajaran al-Qur`an tentang diri dan kehidupan. Karya ‘Abd al-Rahmân bin Nâshir bin ‘Abdullâh al-Sa’dî (1307-1376 H), *al-Qawâ'id al-Hisân*, misalnya, membahas juga ajaran al-Qur`an tentang moderasi dan keseimbangan (*al-tawassuth wa al-îtidâl*).²¹ Bahkan, di era modern, ‘Umar bin ‘Abdullâh al-Muqbil, menulis *Qawâ'id Qur`âniyyah: Khamsûn Qâ'idatan Fî al-Nafs wa al-Hayâb* (Kaedah-kaedah Qur`ani: 50 kaedah tentang Diri dan Kehidupan).²²

Kebanyakan dari kaum muslimin hanya memperlakukan al-Qur`an lebih cenderung hanya sebagai kitab suci untuk keyakinan dan ibadah saja, bukan tentang hidup dan kehidupan, hanya tentang individu, bukan tentang sosial kemasyarakatan. Mona Shiddiqui dalam *How to Read the Qur`an*, sebagaimana dikutip oleh Ziauddin Sardar, mengatakan bahwa al-Qur`an adalah “kitab tertutup yang hanya dapat dibaca, dilafalkan, dan dipatuhi”.

Lebih lanjut, sebagaimana ditulis oleh Ziauddin Sardar, “Namun, kitab itu menyampaikan berbagai prinsip penting, termasuk pengetahuan tentang masyarakat yang diidealkan al-Qur`an, tentang menghargai perbedaan antara yang universal dan yang partikular, dan tentang cara suatu masyarakat membentuk dan memelihara pandangan dasarnya dalam menghadapi perubahan sosial, budaya, dan lingkungan yang cepat. Kekuatan dan petunjuk al-Qur`an, sebagaimana ditulis Shiddiqui, muncul ketika ia dibaca dan ditafsirkan sesuai dengan situasi aktual yang tengah berubah. Hanya saja, membaca al-Qur`an dari sudut pandang perubahan situasi sangat jarang dilakukan. Secara umum, tafsir-tafsir tradisional al-Qur`an kurang menaruh perhatian terhadap perubahan di tengah masyarakat”.²³

Filosofi yang mendasari perlunya integrasi antara ilmu tentang al-Qur`an dan tafsirnya dengan ilmu-ilmu sosial adalah kesadaran akan perlu menafsirkan al-Qur`an dengan semangat perubahan zaman. Sebagaimana dinyatakan oleh Shiddiqui itu, dengan integrasi tersebut, al-Qur`an tidak lagi menjadi kitab suci tertutup, melainkan menjadi kitab suci yang aktual dan mampu merespon isu-isu hangat. Hal yang perlu dilakukan adalah membuka diri untuk mengintegrasikan antara ilmu tafsir dan ilmu sosial-humaniora.

¹⁹Tentang *ushûl* dan *furû'*, *kullî* dan *juz'î*, menurut Thaha dan al-Syâhibî, lihat Wardani, *Ayat Pedang versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an*. (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020), 66-80; Thaha, *The Second Message of Islam*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), 145. Tentang ideal-moral, lihat Fazlur Rahman, “Islam: Challenges and Opportunities”, dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 325-327.

²⁰Muhammad al-Thâhir ibn Âsyûr, *al-Tabrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1 (Tunis: al-Dâr al-Tûnisīyah li al-Nsyir, 1984), 83.

²¹‘Abd al-Rahmân bin Nâshir bin ‘Abdullâh al-Sa’dî, *al-Qawâ'id al-Hisân* (T.th: Dâr Ibn al-Jawzî, t.th.), 68-70.

²²‘Umar bin ‘Abdullâh al-Muqbil, *Qawâ'id Qur`âniyyah: Khamsûn Qâ'idatan Fî al-Nafs wa Hayâb* (Riyadh: Markaz Tadabbur li al-Istisyrâat at-Tarbawīyah wa at-Ta'limīyah, 2012).

²³Ziauddin Sardar, *Ngaji Quran di Zaman Edan: Sebuah Tafsir untuk Menjawab Persoalan Mutakhir* (Jakarta: Serambi, 2014), 61-62.

2. Model Integrasi Tafsir dan Ilmu Sosial

Posisi al-Qur`an dalam konteks integrasi ilmu, atau dalam konteks lebih umum, integrasi ilmu keislaman dengan ilmu agama memang bervariasi.²⁴ Pertama, “ayatisasi”, yaitu sekadar membubuhkan ayat-ayat dalam penafsiran al-Qur`an, atau dalam penelitian eksak, seperti fisika dan kimia, ayat sekadar dibubuhkan. Ayat lalu terkesan hanya menjadi semacam “stempel” pembenar terhadap temuan yang didapat, atau menjadi sarana justifikasi bahwa temuan ilmu pengetahuan ini sudah ada dalam al-Qur`an tanpa melakukan klarifikasi penafsiran yang mandiri dan mendalam. Jika hanya “mengekor” temuan ilmu pengetahuan yang kemudian diberi “stempel” ayat, maka perilaku ini menimbulkan kritik yang justru menjadi bomerang bagi kaum muslimin sendiri. Mereka dicap sebagai kalangan apologis.

Kalangan Barat paling suka menuduh para penulis yang mengklaim seenaknya saja bahwa temuan-temuan ilmu pengetahuan moden telah didahului oleh al-Qur`an. Ayatisasi ini bermacam-macam bentuknya; ada yang sekadar menempatkan ayat al-Qur`an sebagai inspirasi, seperti dianjurkan oleh Imam Suprayogo (mantan rektor UIN Malang). Integrasi ilmu di perguruan tinggi keagamaan Islam ini telah menghasilkan berbagai karya tafsir, bahkan metode tafsir saintifik, yang telah melangkah jauh dari patok keilmuan rektornya, yaitu tidak sekadar menempatkan ayat sebagai inspirasi lagi melainkan lebih jauh, menempatkan ayat sebagai asumsi/hipotesis yang harus dibuktikan.²⁵ Noeng Muhajir, seperti halnya Imam Suprayogo, adalah tokoh yang juga menyarankan hal yang sama.

Kedua, melakukan kajian klarifikatif. Klarifikasi dilakukan dengan melakukan pertama, telaah atas temuan-temuan ilmu pengetahuan secara independen, kedua, melakukan penafsiran yang “adil” terhadap teks, yaitu tidak memaksakan pemahaman-pemahaman (pra-konsepsi), sesuai dengan kaedah tafsir yang diusulkan oleh Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlîdî dalam *Mafâhîl li al-Ta’âmul ma’ al-Qur`ân* (Kunci-kunci Berinteraksi dengan al-Qur`an), “memasuki dunia al-Qur`an tanpa pra-konsepsi-pra-konsepsi” (*dukbûl ‘âlam al-Qur`ân duna muqarrarâtsâbiqab*).²⁶ Selanjutnya, dilakukan

²⁴Wardani, “Posisi al-Qur`an “, 107-157.

²⁵Karya-karya tafsir saintifik yang diterbitkan di UIN Malang adalah sebagai berikut: (1) *Ekonomi Qur`ani: Doktrin Reformasi Ekonomi dalam al-Qur`an* karya Mishbahul Munir dan A. Djalaluddin, (2) *Filsafat Sains dalam al-Qur`an* karya M. Hadi Masruri dan Imron Rossidy, (3) *Analisis Matematis terhadap Filsafat al-Qur`an* karya Abdul Aziz dan Abdussakir, (4) *Ada Matematika dalam al-Qur`an* karya Abdussakir, (5) *Indahnya Matematika dalam al-Qur`an* karya Hairur Rahman, (6) *Inspirasi al-Qur`an dalam Algoritma* karya Fatchurrochman, M. Faisal, Amin H., dan Suhartono, (7) *Rahasia al-Qur`an dalam Biometrik* karya Suhartono dan Totok Chamidy, (8) *al-Qur`an dan Semut: Inspirasi al-Qur`an dalam Membangun Algoritma Ant* karya M. Amin Hariyadi, (9) *Lempung: Menguk Rhabasia Keagungan Allah* karya Anton Prasetyo dan Novi Avisena, (10) *Besi: Material Istimewa dalam al-Qur`an* karya Diana Candra Dewi, Himmatul Baroroh, dan Tri Kustono Adi, (11) *Embriologi dalam al-Qur`an: Kajian pada Proses Penciptaan Manusia* karya Kiptiyah, (12) *Siapakah Penentu Jenis Kelamin Bayi?* karya Bayyinatul Muchtaromah, (13) *Fisika dan al-Qur`an* karya Agus Mulyono dan Abtokhi, *Ayat-ayat Kauniyah* karya Abbas Arfan Baraja, (14) *Manajemen Qur`ani: Menerjemahkan Idarah Ilahiyah dalam al-Qur`an* karya Ahmad Djalaluddin, (15) *Konservasi Sumber Daya Alam: Perspektif Islam dan Sains* karya Ulfa Utami, (16) *Ekologi Serangga* karya Dwi Suheriyanto, (17) *Gizi dan Kesehatan: Perspektif al-Qur`an dan Sains* karya Eko Budi Minarno dan Lilik Hariani, (18) *Matematika (1) Kajian Integratif* karya Abdussakir, (19) *Tarbiyah Qur`aniyah* karya M. Samsul Ulum dan Triyo Supriyatno, (20) *Pendidikan Berparadigma al-Qur`an* karya Imam Suprayogo, (21) *Pembelajaran Bahasa Inggris* karya Rina Sari, (22) *Filsafat Ilmu* karya Mudjia Raharjo et., (23) *al-Qur`ân wa ad-Dzâka` al-Lughawî* karya Ahmad Dini Hidayatullah, (24) *Realitas dan Metode Penelitian dalam Perspektif al-Qur`an* karya M. F. Zentrif, (25) *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat* karya Muhammad Mahpur dan Zainal Habib, (26) *Di Bawah Cahaya al-Qur`an: Cetak Biru Ekonomi Keluarga Sakinah* karya M. F. Zentrif, (27) *Kemiskinan dalam Perspektif al-Qur`an* karya M. Sa`ad Ibrahim, (28) *Membaca Konsep Arsitektur Vitruvius dalam al-Qur`an* karya Aulia Fikriani Muchlis dan Yulia Eka Putrie, dan (29) *Berkaca pada Kota Alam: Menuju Kota Berkelanjutan Perspektif al-Qur`an* karya Tarranita Kusumadewi dan Elok Mutiara.

²⁶Shalâh ‘Abd al-Fattâh al-Khâlîdî, *Mafâhîl li al-Ta’âmul ma’ al-Qur`ân*, Zarqa, Yordania: Maktabat al-Manâr, 1985), 89.

persandingan antara kedua fakta, yaitu fakta ilmiah dan fakta dari al-Qur'an. Dengan cara begini, kesimpulan yang dihasilkan tidak semata klaim yang bernada apologis yang tidak berdasar. Kajian seperti ini bukanlah hal yang *naive* jika dilakukan secara ilmiah yang didasarkan pada fakta. Sebagai kitab suci, al-Qur'an memang bukan seperti buku ilmu pengetahuan yang dari segi tujuannya menjelaskan teori ilmiah.

Al-Qur'an dari tujuannya adalah kitab suci yang berisi petunjuk (hidayah). Fungsi ini (*kitab hidayah*) telah diingatkan oleh para penulis, seperti al-Zarqânî.²⁷ Akan tetapi, meski tujuannya adalah menjadi petunjuk bagi manusia, ketika menjelaskan fenomena alam semesta sebagai bukti keberadaan Tuhan, penjelasannya tentu berdasarkan fakta, bukan fiksi, seperti hal ketika menjelaskan peristiwa-peristiwa. Fakta-fakta itulah yang menjadi titik-tolak dilakukannya kajian sains untuk membuktikannya dan sekaligus kajian tafsir dengan menggunakan teori-teori atau temuan-temuan ilmu pengetahuan. Dalam konteks seperti ini, ayat menjadi titik-tolak kajian ilmiah. Kajian ini memang berpotensi memverifikasi kebenaran al-Qur'an. Namun, dari beberapa kajian semacam ini, ditemukan aspek-aspek kemukjizatan al-Qur'an (*al-îjâz al-'ilmî*). Di sisi lain, teori ilmiah bisa berfungsi sebagai kacamata atau kerangka (*framework*) untuk membongkai data yang dicari dari al-Qur'an.

Salah satu bentuk tafsir, di mana integrasi antara ilmu tafsir dan ilmu pengetahuan dilakukan, adalah tafsir saintifik (*al-tafsîr al-'ilm*). Meski tafsir ini dahulu banyak ditentang oleh para ulama seperti al-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât*²⁸ tapi "diamini" oleh ulama lain, seperti al-Ghazâlî dalam *Jawâhir al-Qur'ân*. Sebagian ulama, seperti M. Quraish Shihab, memilih sikap yang katanya berhati-hati, yaitu dengan menggunakan istilah "isyarat ilmiah", untuk menghindari "teori ilmiah" atau "teori ilmu pengetahuan." Namun, sikap ini adalah sikap yang tidak berani, sikap ragu-ragu, antara mengklarifikasi lebih mendalam dengan mengkaji pandangan-pandangan al-Qur'an atau menolaknya sama sekali.

Tafsir saintifik ini memang meniscayakan penafsiran yang luas, secara interdisipliner dan multidisipliner. Menurut Ibn 'Âsyûr, setidaknya, ada tiga model penafsiran. Pertama, penafsiran literal dengan hanya berpatokan pada makna awal kebahasaan. Menurutnya, prinsip ini adalah prinsip awal, yaitu bahwa para ulama menganggap cukup menafsirkan secara kebahasaan dengan pemaknaan awal, selama bisa dipahami. Dalam konteks upaya mempertemukan antara makna ayat dengan temuan ilmu umum, berdasarkan pendirian ini, dilakukan perluasan makna, namun dengan anggapan bahwa makna perluasan itu tidak dianggap sebagai yang secara mutlak dipahami sebagai kehendak Allah swt.

Kedua, penafsiran yang memperluas cakupan makna ayat dengan menguraikan terapan-terapan yang tercakup di dalamnya. Perluasan makna itu adalah dalam konteks menguraikan tujuan-tujuan pokok al-Qur'an (*maqâshid al-Qur'ân*) seperti yang dilakukan oleh al-Ghazâlî dalam *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*. Misalnya, ketika menafsirkan firman Allah swt., "*wakallama Allâh Mûsâ taklîman*" (Q.s. 4: 164), dengan menguraikan berbagai pandangan kalangan teolog untuk menguatkan ide yang terkandung di dalam ayat tentang *al-kalâm al-nafî*.

Ketiga, menafsirkan ayat al-Qur'an dengan menguraikan kandungan-kandungan ilmiah yang sesuai dengan maksud ayat. Dalam konteks penunjukkan ayat terhadap kandungan ilmiah itu ada dua jenis. Ada kandungan ilmiah yang dipahami hanya melalui isyarat pada ayat, seperti penafsiran kata "*hikmah*" dalam al-Qur'an (Q.s. 2: 269). Meskipun sebutan "*hikmah*" yang umumnya digunakan sebagai istilah alternatif untuk filsafat bukan representasi atau paling mewakili dari makna sesungguhnya yang dimaksud dalam ayat, makna awalnya sendiri tetap bisa memuat pengertian ini. Di sisi

²⁷Muhammad 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî, *Manâbil al-'Irfân*, vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 24.

²⁸Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 60-61.

lain, penjelasan secara rinci tentang hikmah seperti yang berkembang bisa menjelaskan makna awal itu. Begitu juga, ilmu ekonomi bisa ditarik dari penafsiran terhadap ayat “agar harta kekayaan tidak beredar di kalangan orang-orang kaya saja di antara kalian (Q.s. 59: 7).

Di samping melalui isyarat dalam ayat, Ibn ‘Āsyūr memang mengakui bahwa banyak cabang ilmu pengetahuan umum yang memiliki kaitan erat dengan penafsiran al-Qur`an, seperti dalam argumen-argumen yang dikembangkan dalam teologi Islam. Misalnya, argumen *tamānu’* (*mutual hindering*) saling dipertentangkan²⁹ bisa menjelaskan tentang argumen logika dalam al-Qur`an tentang ketidakmungkinan secara logika akan keberadaan tuhan lebih dari satu yang mengatur tatanan langit dan bumi (Q.s. 21: 22). Dalam konteks sikap ketiga ini, para penafsir al-Qur`an berupaya mengkompromikan antara ilmu-ilmu umum dengan segala perangkat keilmuannya dengan makna-makna ayat al-Qur`an. Sikap ketiga ini menjadi anutan para ulama, seperti Ibn Rusyd al-Hafid, al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dan Abū Bakr ibn al-‘Arabī.³⁰

Menurut Ibn ‘Āsyūr, sejauh mana suatu ayat mengandung kandungan ilmu pengetahuan bisa dibedakan dalam empat kategori. Pertama, ilmu-ilmu yang terkandung dalam al-Qur`an sendiri, seperti ilmu sejarah perjalanan hidup para nabi dan umat-umat terdahulu, ilmu etika, ilmu fiqh, ilmu sejarah legislasi hukum Islam (*tasyrī’*), ilmu keyakinan dan ajaran-ajaran mendasar lain, ilmu bahasa Arab, dan *balāghah*. Kedua, ilmu-ilmu yang bisa membekali pengetahuan yang lebih mendalam yang bisa mendukung penafsiran, seperti ilmu (*hikmah*) filsafat dan ilmu pengetahuan tentang makhluk ciptaan Tuhan, seperti dunia flora dan fauna. Ketiga, ilmu-ilmu yang disebutkan dalam al-Qur`an yang bisa digunakan untuk menopang penafsiran, seperti ilmu geologi, kedokteran, dan logika. Keempat, ilmu-ilmu yang sama sekali tidak terkait dengan penafsiran al-Qur`an karena dilarang dalam Islam, seperti mitologi, atau karena tidak bisa difungsikan untuk penafsiran al-Qur`an, seperti ilmu *’arūdh* dan *qawāfi*.³¹

Kajian tafsir integratif tidak seharusnya berpretensi untuk mengklaim ilmu umum Barat adalah persis sama dengan ide-ide al-Qur`an. Oleh karena itu, kajian semacam ini tidak dimaksudkan untuk memberi “stempel” pembenaran dengan ayat atas teori di Barat, seperti pembagian kerja (*division of labour*) Emile Durkheim, melainkan teori ini hanya dijadikan sebagai kerangka untuk membingkai data dari al-Qur`an sendiri. Oleh karena itu, seluruh kerja penelitian tentu bertumpu sepenuhnya pada kerja penafsiran, sehingga tidak terjadi pemaksaan penafsiran yang melampaui makna yang terkandung dalam ungkapan.

Konsep-konsep Kunci Sosiologi al-Qur`an

Dalam kenyataannya, al-Qur`an memang berbicara banyak tentang masyarakat, baik dari kekayaan kosa-katanya maupun dari persoalan yang dikembangkannya. Al-Qur`an menggunakan kosa-kata *ummah*, *firqah*, *thâ’ifah*, dan *syā’b* dalam ruang-lingkup yang lebih luas. Al-Qur`an berbicara tentang bangun dan runtuhnya masyarakat, karakteristik sebuah masyarakat yang ideal, tentang perubahan sosial, kontrol sosial, dan norma sosial. Ayat-ayat al-Qur`an yang berbicara tentang hal ini bervariasi dengan penekanan berlainan. Berikut dikemukakan contoh isu-isu sosiologis yang dibicarakan oleh al-Qur`an, tidak hanya untuk menunjukkan contoh-contohnya, melainkan juga

²⁹Metode ini adalah dengan mencari pertentangan atau kontradiksi dalam sebuah pernyataan atau keyakinan keliru yang dianut, lalu menarik kesimpulan yang berimplikasi batalnya pernyataan atau keyakinan itu.

³⁰Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrîr wa al-Tammîr*, vol.1 (Tunis: Dâr Suḥnûn li al-Nasyr wa al-Tawzî’, t.th), 42-45.

³¹Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrîr wa al-Tammîr*, vol. 1, 45.

untuk menarik point-point penting dalam konteks membangun ide sosiologi al-Qur`an dan model integrasi yang perlu dikembangkan.

a. *Tradisi Masyarakat (tradition)*

Ayat al-Qur`an yang relevan dengan hal ini, antara lain, adalah Qs. al-A`râf: 199 dan Âli `Imrân: 104 sebagai berikut:

الجاهلین عن أعرض و بالعرف وأمر العفو خذ

(Jadikan engkau pemaaf, perintahkan orang lain mengerjakan 'urf, dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh).

هم أولئك و المنكر عن وينهون بالمعروف ويأمرون الخير إلى يدعون أمة منكم ولتكن
المفلحون.

(Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyerukan kepada kebaikan, menyuruh kepada yang *ma`rûf* dan mencegah dari yang *munkar*. Mereka itulah orang-orang yang beruntung).

Ayat pertama dan kedua, sebagaimana dikemukakan, secara tegas dan eksplisit mengandung perintah untuk mengerjakan 'urf atau yang *ma`ruf*. Apa yang dimaksud dengan *al-ma`rûf* dalam ayat tersebut? *Al-ma`rûf* yang berakar kata dari 'ayn, râ', dan fâ' bermakna dasar "barisan" sesuatu yang bagian-bagiannya saling bersambung" dan "ketenangan dan ketentraman". Dari makna dasar pertama tersebut, muncul ungkapan 'urf (*al-faras*) bulu leher kuda sedangkan dari makna dasar kedua, muncul kata kerja 'arafa-ya`rifu mengenal.³² Kata *urf* semakna dengan *ma`rûf*.³³ Jika dilihat dari bentuk derivatifnya sebagai *ism maf'ûl* kata *maf'ûl* bermakna "sesuatu yang dikenal atau sesuatu yang diakui". Menurut ar-Râghib, *ma`rûf* adalah nama bagi setiap perbuatan yang nilai kebaikannya dapat diketahui dengan rasio dan syara'.³⁴

Berdasarkan penjelasan al-Râghib tersebut, tolok-ukur untuk menentukan sesuatu sebagai *ma`rûf* di samping berdasarkan syara' *al-tahsîn wa al-taqbîh al-syar'î*, juga berdasarkan nalar rasional masyarakat (*al-tahsîn wa al-taqbîh al-'aqlî*). Hal ini berarti bahwa *ma`rûf* mengandung pengertian adanya tolok-ukur kebaikan masyarakat, kebiasaan, dan tradisi. Konotasi makna ini menjadi sulit untuk diterima karena *moral judgement* akan jatuh ke dalam pertimbangan moral yang subjektif yang tanpa batas. Akan tetapi, pertimbangan ini bukan merupakan satu-satunya tolok-ukur kebaikan, melainkan "penyeimbangan", bagaimana nilai-nilai dasar agama ditafsirkan dan "diterjemahkan" ke dalam fenomena-fenomena sosial yang berbeda dengan konteks masyarakat Arab ketika al-Qur`an turun. Di samping itu, karena bertolak dari pertimbangan kolektif, subjektivitas memiliki sisi universalitasnya (intersubjektivitas). Hamka memiliki kesimpulan yang hampir sama dalam kutipan berikut:

Agama datang menuntun manusia dan memperkenalkan mana yang makruf itu dan mana yang munkar. Sebab itu, maka makruf dan munkar itu tidaklah terpisah dari pendapat umum. Kalau ada orang berbuat makruf, maka seluruh masyarakat umumnya menyetujui, membenarkan, dan memuji. Kalau ada perbuatana munkar, seluruh masyarakat menolak, membenci, dan tidak

³²Ibn Fâris, *Mu`jam Maqâyîs al-Lughab*, juz 4 (Mesir: Masthafâ al Bâbî al-Halabî wa Syirkah 1972), 281.

³³Ibrâhîm Unais et al., *al-Mu`jam al-Wasîth*, juz 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 595.

³⁴al-Râghib, *Mufradât Alfâzih al-Qur`ân* Beirut: Dâr al-Syâmiyyah dan Damaskus: Dâr al-Qalam, 1992), 561.

menyukainya. Sebab itu bertambah tinggi kecerdasan beragama, bertambah kenal akan yang makruf dan bertambah benci orang kepada yang munkar.³⁵

Kutipan di atas menunjukkan bahwa *ma'rûf* berkaitan pula dengan persepsi umum dan tradisi masyarakat atas dasar kepantasan dan pertimbangan akal sehat (*common sense*). Hal ini diperkuat dengan argument bahwa dari segi sejarah perkembangan bahasa, *ma'rûf* merupakan bagian dari terminologi etika kesukuan, menurut Toshihiko Izutsu, yang dijadikan oleh al-Qur'an sebagai bagian yang integral dari sistem etika barunya. Masyarakat kesukuan dalam kondisi peradaban yang sejajar dengan suku Arab Jahiliyah menganggap sesuatu yang dikenal, diketahui, dan diterima secara social sebagai hal yang baik.³⁶ Jika ungkapan *ma'rûf* pada Qs. Ali 'Imrân (3/89): 104 dilihat dengan pendekatan *munâsabat bayna al-â'yât* dapat dikatakan bahwa tradisi yang berakar dari budaya masyarakat tersebut harus sesuai dengan *al-khayr*.

Ajaran-ajaran Islam sebagai *das sollen* ketika bersentuhan dengan realitas social masyarakat sebagai *das sein* menghendaki penjabarannya yang lebih aplikatif. Perbedaan realitas menyebabkan adanya perbedaan penjabaran antara suatu masyarakat dibandingkan masyarakat lain. Penjabaran berdasarkan tradisi dan pandangan umum masyarakat yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam disebut dengan *'urf* atau *ma'rûf*. Hal ini diperkuat dengan kenyataan bahwa Islam mengakui adanya tradisi dan kebiasaan masyarakat yang perlu dipertimbangkan ketika mengambil keputusan hukum Islam. Ketentuan tersebut terformulasikan dalam bentuk kaidah fihiyyah bahwa *al-âdat muhakkamah* adat dapat dijadikan dasar pertimbangan hukum.³⁷

Uraian yang telah dikemukakan terfokus pada kata *'urf* dan *ma'rûf* sebagai kata tunggal. Sedangkan, kata *ma'rûf* yang penggunaannya dalam al-Qur'an terulang sebanyak 39kali (38 kali dalam bentuk *mudzakkar* / maskulin dan sekali dalam bentuk *mu'annats* / feminin)³⁸ dengan konteks yang berbeda-beda dan sebagai bagian integral dari terminologi *al-amr bi al-ma'rûf wa an-nahy 'an al-munkar* yang akan diuraikan dalam bahasan selanjutnya.

b. Norma Sosial (*social norms*)

Setiap masyarakat memiliki sistem nilai (*value system*) yang terwujud dalam bentuk norma-norma sosial yang mengatur interaksi antar individu dalam masyarakat. Norma sosial tersebut merupakan manifestasi dari pola pikir masyarakat yang dianggapnya terbaik yang berkaitan dengan tingkah laku. Oleh karena itu, di samping berlandaskan hukum agama, norma sosial berkaitan erat dengan tradisi dan pandangan hidup masyarakat. Ayat yang dianggap relevan dengan hal ini adalah Q.s. al-An'âm: 108 berikut:

أمة لكل زينا كذلك . علم بغير عدا الله فيسبوا الله دون من يدعون الذين تسبوا ولا
يعملون كانوا بما فينبئهم مرجعهم ربهم إلى ثم . عملهم

(Dan janganlah kalian mencaci orang-orang yang menyembah selain Allah, karena mereka juga akan mencaci Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan perbuatan setiap umat terlihat indah (di mata mereka). Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitahukan kepada mereka tentang apa yang mereka kerjakan.)

³⁵Hamka, *Tafsir al-Azhar*, juz 4 (Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas, 1982), 40.

³⁶Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concept in the Qur'an* (Montreal: McGill University, 1966), 213.

³⁷Jalâl al-Dîn al-Suyûthî *al-Ayâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû'* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 63.

³⁸Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufabras li Alfâz al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 458-459.

Ayat di atas turun karena latar belakang persoalan teologis, yaitu sikap kaum muslimin yang mencaci berhala orang kafir sehingga pihak terakhir ini kemudian mencaci Allah.³⁹ Berdasarkan latar belakang itu, ayat tersebut secara tegas menyatakan larangan mencaci orang-orang kafir. Terjadinya saling mencaci sebagai konsekuensi logis dari perbuatan tersebut adalah alasan larangan itu, sebagaimana dapat dipahami dari penggunaan *fâ' al-sababiyyah* yang menunjukkan adanya hubungan kausal.⁴⁰ Mengetahui alasan tersebut menjadi penting karena klausa *kadzâlika zayyannâ likulli ummatin 'amalabum* yang disebut sesudahnya sebagai keterangan lanjutan merupakan fokus bahasan ini. Kata kerja *zayyannâ* berasal dari *zayyana* yang berakar dari *zây, yâ'* dan *nûn*. Struktur kata ini bermakna dasar "indah (baiknya) sesuatu dan menjadikan sesuatu indah (baik)".⁴¹

Penggunaan kata dengan strukturnya seperti ini dalam al-Qur'an terulang sebanyak 36 kali; 27 kali di antaranya dalam bentuk kata kerja dan 19 kali dalam bentuk kata benda.⁴² Menurut al-Râghib, apa yang dalam persepsi orang dianggap sebagai sesuatu yang indah (baik) dalam konteks al-Qur'an dikaitkan dengan tiga hal, yaitu (1) yang berkaitan dengan dimensi psikis manusia, seperti pengetahuan dan keyakinan yang benar, (2) yang berkaitan dengan dimensi fisik, seperti kekuatan dan postur tubuh, dan (3) yang berkaitan dengan dimensi luar manusia, seperti kekayaan dan status sosial.⁴³ Ditinjau dari segi subyeknya (yang menjadikan manusia mempunyai persepsi keindahan atau kebaikan) tentang sesuatu, ayat al-Qur'an menghubungkannya kepada (1) Allah swt sebagai subyeknya (misalnya, Qs. al-Shâffât; 6 dan al-Hujurât: 7), (2) syetan sebagai subyeknya (misalnya, Qs. al-An'âm: 43 dan 137 dan al-Anfâl: 48, dan (3) yang tidak disebut subyeknya (misalnya, Qs. Âli 'Imrân: 212).⁴⁴

Jika penjelasan al-Râghib ini diterapkan, klausa di atas memberikan keterangan bahwa penyembahan selain Allah tersebut berkaitan dengan dimensi psikis manusia berupa pandangan atau pola pikir yang dipengaruhi oleh banyak faktor, seperti kondisi psikologis, latar belakang kehidupan, kecenderungan, sejarah, latar belakang pendidikan, dan lingkungan sosial.⁴⁵ Bahkan, pola pikir maupun tindakan masyarakat berakar dari tradisi generasi terdahulu Qs. al-Baqarah: 170).⁴⁶ Uraian ini semakin jelas jika ayat tersebut dilihat dengan pendekatan sistematis. Ayat 109 surat al-An'âm menyatakan bahwa keengganan orang-orang kafir untuk beriman bukan ditentukan oleh bukti kerasulan berupa mukjizat, tetapi berkaitan dengan kondisi akal-budi (*fu'âd*) dan penglihatan mereka ayat 110. Sedangkan, akal-budi dan penglihatan merupakan sarana untuk menyerap pengetahuan baru (Qs. an-Nahl: 78) yang kemudian membentuk suatu pola pikir.

Bertolak dari uraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa setiap kelompok sosial atau masyarakat tidak dapat melepaskan diri dari ikatan norma sosial dan sistem nilai dalam masyarakat dengan berdasarkan tinjauan sosiologis bahwa adanya pola pikir masyarakat, sebagaimana diuraikan, mesti berimplikasi pada terbentuknya seperangkat norma dan sistem nilai.

Norma sosial sebagai bagian integral dari sebuah masyarakat ditemukan pula dalam Qs. al-Mâ'idah: 48 berikut:

³⁹Al-Wâhidî, *Asbâb an-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 127.

⁴⁰Mushthaf Ghalâyainî, *Jâm' al-Durûs al-'Arabiyyah*, juz 2 (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1987), 177.

⁴¹Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz 3, 41-42; Ibrâhîm Unais et.al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, jilid 1, 410.

⁴²Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî *al-Mu'jam*, 335-336.

⁴³Al-Râghib, *Mufradât*, 223.

⁴⁴Al-Râghib, *Mufradât*, 223.

⁴⁵Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran: Text, Translation, and Commentary*. (Beirut: Dâr al-'Arabiyyah, 1968), 321

⁴⁶Lihat Muhammad Rasyîd Ridhâ', *al-Manâr* juz 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 668.

منهاجا و شرعة منكم جعلنا لكل

(Untuk setiap umat, Kami buat aturan dan jalan yang terang)

Secara global, ayat di atas menjelaskan kedudukan al-Qur'an yang menempati fungsi korektif dan rujukan bagi kitab-kitab suci lain yang diturunkan kepada umat-umat terdahulu dalam prosedur putusan hukum. Ada dua pendapat berkenaan dengan siapa (objek) yang dimaksud dalam klausa ayat yang dikutip di atas. Pendapat pertama menyatakan bahwa yang dimaksud adalah umat Rasulullah saw, sedangkan pendapat kedua menyatakan bahwa yang dimaksud adalah semua umat yang juga mencakup umat-umat terdahulu.⁴⁷ Pendapat pertama yang agaknya berpijak pada teks ayat secara lahiriah berimplikasi makna bahwa Allah menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup dan aturan yang jelas bagi setiap umat Rasulullah saw. Pendapat kedua yang, antara lain, dianggap sebagai pendapat yang terkuat oleh Ibn Katsîr,⁴⁸ Sayyid Quthb,⁴⁹ dan mayoritas penafsir lain berimplikasi makna di samping penegasan kedudukan al-Qur'an, sebagaimana dikemukakan, juga pengakuan terhadap adanya perbedaan syari'at yang menyangkut hukum-hukum spesifik, karena perbedaan kondisi masyarakat, baik umat terdahulu maupun umat Rasulullah saw. Argumen yang dikemukakan berlandaskan analisis ayat secara sistematis.

Ayat sebelumnya menjelaskan keharusan umat terdahulu untuk merujuk kepada kitab suci yang diturunkan kepada mereka, baik umat Yahudi (ayat 42-44) maupun umat Nabi 'Isâ (ayat 46-47). Klausa *wa law syâ' Allâh lajâ' alakum ummatan wâhidah* yang mengiringi klausa yang dikutip di atas memperkuat argumen dimaksud. Penggunaan partikel *law* yang berfungsi sebagai *harf al-îmtinâ'* (pengandaian sesuatu yang tidak mungkin terjadi)⁵⁰ menunjukkan ketidakmungkinan mempersatukan umat manusia dalam satu aturan tanpa memperhatikan perbedaan antara satu umat dengan umat lain. Hal ini berarti bahwa klausa yang dikutip menyatakan bahwa setiap umat (masyarakat) memiliki aturan dan norma yang sesuai dengan tuntutan kondisinya yang berbeda, namun mengacu kepada satu prinsip umum agama Islam yang sama.⁵¹

Klausa yang dikutip memuat dua istilah kunci yang harus ditelusuri lebih jauh, yaitu *syir'ah* dan *minhâj*. Secara etimologis, *syir'ah* yang berakar dari *shân*, dan *'ayn* memiliki makna dasar sesuatu yang terbuka dengan perluasan.⁵² Secara leksikal, *syir'ah* bermakna "apa yang disyari'atkan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya, baik yang berkaitan dengan akidah maupun hukum *Minhâj*⁵³ yang berakar dari *nûn*, *ha* dan *jam* mempunyai dua makna etimologis yang berlawanan, yaitu "jalan" dan "terputus".⁵⁴ Secara leksikal, *minhâj* adalah "jalan yang jelas."⁵⁵ Frekuensi penggunaan kata dengan struktur *sy-r-* dalam al-Qur'an berjumlah lima kali.⁵⁶

Dua tempat penggunaan (Qs. al-Syûrâ: 13 dan 21) di antaranya mengungkapkan secara eksplisit bahwa *syir'ah* atau *syar'ah* adalah bagian dari (*dîn*) agama, dan satu kali diungkapkan secara implisit (Qs. al-Jâtsiyah: 18 dengan berdasarkan penggunaan partikel *min*⁵⁷ yang berfungsi di sini sebagai (*tab' idh*) penunjuk sebagian.⁵⁸ Hal ini sesuai

⁴⁷Ibn Katsîr, *Tafsîr ibn Katsîr*, juz 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 67.

⁴⁸Ibn Katsîr, *Tafsîr ibn Katsîr*, juz 2, 67.

⁴⁹Sayyid Quthb, *Fî hilâl al-Qur'ân*, juz 4 (Beirut: Dâr al-'Ilm dan Dâr al-Syurûq, t.th.), 749.

⁵⁰Al-Suyûthî, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur'ân*, juz 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 174.

⁵¹M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), 335-336.

⁵²Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz 3, 262.

⁵³Ibrâhîm Unais *et.al.*, *al-Mu'jam al-Wasîth* jilid 1, 479; al-Fayyûmî, *al-Mishbâh*, 310.

⁵⁴Ibn Fâris, *Mu'jam*, juz 5, 361.

⁵⁵Ibrâhîm Unais *et.al.* *al-Mu'jam al-Wasîth* jilid 2, 957.

⁵⁶Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam*, 378.

⁵⁷Lihat Yayasan penyelenggara penerjemah/penafsir al-Qur'an, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Kementerian Agama, 1993), 817.

⁵⁸Mushthafâ Ghalâyaini *Jâm'*, juz 3, 172.

dengan analisis Muḥammad Rasyîd Ridhâ' terhadap pernyataan Qatâdah bahwa *syarî'ah* sebagai bagian dari agama mencakup hukum-hukum dan aturan-aturan praktis (amaliah) yang berbeda karena perbedaan kondisi yang dihadapi oleh sebuah masyarakat (ummat).⁵⁹ *Syarî'ah* sebagai hukum yang menyangkut hal-hal yang spesifik disebut *minhâj*. Kesimpulan ini berdasarkan beberapa riwayat yang sebagian besar berasal dari Ibn 'Abbâs yang menafsirkan kata *minhâj* dengan *al-sunnah*.⁶⁰

Menurut al-Râghib, hukum yang ditetapkan oleh Allah seperti yang tersirat dalam klausa yang sedang dibahas menyentuh dua aspek. Pertama, hukum Allah yang berkaitan dengan kemasyarakatan yang harus ditempuh oleh manusia untuk mencapai kemaslahatan dan kemakmuran, seperti keharusan melaksanakan interaksi sosial dalam bentuk kerja sama untuk mencapai kesejahteraan (Qs. al-Zukhruf: 32). Kedua, hukum Allah yang berbentuk agama.⁶¹ Klasifikasi Tuhan dalam pandangan ar-Râghib tersebut memperjelas adanya dimensi sosial dalam *syarî'ah*, di samping sebagai sebuah ajaran agama yang harus sesuai dengan kondisi masyarakat.

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan bahwa setiap masyarakat memiliki seperangkat norma-norma sosial (*social norms*), baik yang lahir dari pola pikir masyarakat maupun yang merupakan bagian dari hukum Tuhan. Kategori pertama memunculkan konsep norma sosial sebagai bagian dari kebudayaan (*culture*) yang dalam term sosiologi dalam bentuk *mores*, yaitu norma sosial berupa hukum adat yang lebih berat sanksinya jika terjadi pelanggaran maupun dalam bentuk *folkways* atau *convention*, yaitu norma sosial berupa tradisi-tradisi yang secara moral harus diikuti. Kategori kedua memunculkan konsep norma sosial dalam bentuk *law*, baik berupa produk manusia (hukum positif) maupun produk Tuhan *syarî'ah*. Qs. al-Mâ'idah: 48 yang terakhir dikutip berkaitan dengan norma sosial dalam bentuk *law* sebagai aturan Tuhan.

Uraian yang dikemukakan telah menyentuh beberapa konsep dasar dalam rumusan al-Qur'an tentang filsafat sosial. Sebagai konsep dasar, uraian ini tidak menyuguhkan filsafat sosial al-Qur'an dalam bentuk rumusan yang komprehensif dan utuh yang sebenarnya layak bagi sebuah penelitian baru. Hal ini yang perlu disadari bahwa meskipun al-Qur'an memuat konsep-konsep tentang masyarakat, karena sifat dialogis ayat-ayatnya dengan realitas sosial masyarakat. Akan tetapi, al-Qur'an bukanlah buku ilmu pengetahuan sosiologi yang membahas secara rinci tentang masyarakat. Di samping itu, beberapa konsep dasar al-Qur'an tentang masyarakat akan dikemukakan dalam bahasan tentang masyarakat yang diidealisasikan oleh al-Qur'an.

c. Perubahan sosial (*social change*)

Perubahan sosial juga tidak luput dari pembicaraan al-Qur'an, seperti tampak dalam Q.s. al-Ra'd: 11 berikut:

بأنفسهم ما يغيروا حتى بقوم ما يغير لا الله إن

(Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah apa (keadaan) yang ada pada suatu kaum, sehingga mereka mengubah dengan diri mereka sendiri).

Riwayat al-Thabrânî yang bersumber dari Ibn 'Abbâs menyatakan bahwa ayat tersebut diturunkan berkenaan dengan kasus Arbad ibn Qays dan 'Amir ibn al-Thufayl yang menghadap Rasulullah untuk meminta hak istimewa dan jabatan jika mereka berdua masuk Islam. Rasulullah menjawab bahwa mereka berdua akan diberi hak dan kewajiban yang sama dengan kaum muslimin lainnya. Persengkongkolan jahat terjadi di antara mereka berdua untuk membunuh Rasulullah. Namun, niat jahat tersebut gagal

⁵⁹Muḥammad Rasyîd Ridhâ', *al-Manâr* juz 6, 413.

⁶⁰Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, juz 2, 67.

⁶¹Al-Râghib, *Mufradât*, 255.

ketika tangan Arbad yang menghunuskan pedang menjadi tidak berdaya. Ketika tiba di Raqm, Allah mengirim petir untuk menyambar Arbad hingga meninggal.

Berdasarkan latar belakang dan konteks ayat sebelum dan sesudahnya, ayat di atas semula menjelaskan secara eksplisit bahwa Allah tidak akan mengubah kemuliaan menjadi kehinaan kecuali jika hukum-hukum Allah dilanggar. Sebaliknya, dengan memahami secara logis, perubahan dari kondisi yang buruk kepada kondisi yang lebih baik tidak akan terwujud dalam masyarakat, kecuali jika didahului dengan perubahan pandangan dan sikap positif masyarakat sendiri. Penggunaan partikel *hattâ* yang berfungsi *li al-ghâyah* penunjuk akhir atau tujuan sesuatu⁶² menunjukkan bahwa perubahan tidak akan terjadi sampai masyarakat sendiri yang mengadakan perubahan tersebut. Pengertian yang hampir sama juga ditemukan dalam Qs. al-Anfâl (8/88): 53.

عليم سميع الله أن و , بأنفسهم ما يغيروا حتى قوم على أنعمها نعمة مغيرا يك لم الله بأن ذلك

(Demikian itu karena Allah tidak mengubah suatu nikmat yang Dia Anugerahkan kepada suatu kaum, sehingga mereka sendiri yang mengubahnya. Dan bahwasanya Allah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui).

Menurut Muḥammad ‘Izzah Darwazah, ayat di atas mengandung dorongan terhadap munculnya perubahan-perubahan sosial dengan motivasi yang timbul dari diri mereka sendiri sesuai dengan tuntunan al-Qur’an.⁶³ Dengan melihat redaksinya yang umum, Darwazah menggolongkan ayat tersebut sebagai ayat yang berbicara tentang hukum Allah yang berkaitan dengan kemasyarakatan (*nâmus ilâhî ijtimâ’î* إلهي ناموس الاجتماعي),⁶⁴ atau *sunnat Allâh al-ijtimâ’iyyah*—الاجتماعية الله سنة— hukum sosial (dalam istilah Muḥammad ‘Alî ash-Shâbûnî yang berlaku bagi setiap manusia dalam masyarakat, lingkungan, generasi, keyakinan dan pemikiran, kondisi sosial, ekonomi, dan politik.⁶⁵

Perubahan yang dimaksud dalam ayat tersebut meliputi dua macam perubahan. Pertama, perubahan yang pelakunya adalah Allah. Kedua, perubahan sosial yang pelakunya adalah manusia. Penggunaan dhamîr him pada kata *anfusihi* yang merujuk kepada *qawm* yang disebut sebelumnya menunjukkan bahwa manusia yang dimaksud sebagai *agent* perubahan tersebut adalah manusia sebagai totalitas, bukan dalam kedudukannya sebagai wujud individual, melainkan sebagai wujud yang tidak terpisahkan dari anggota-anggota masyarakat lain secara integral.⁶⁶ Hal ini berarti bahwa setiap anggota masyarakat harus mempunyai kesadaran untuk mengadakan perubahan-perubahan sosial yang positif dalam masyarakat.

Ayat tersebut menekankan faktor manusia sebagai pelaku perubahan yang diungkapkan dengan kata *anfus*. Gerakan atau perubahan yang dilakukan manusia dapat terjadi jika muncul dari unsur dinamika manusia tersebut yang meliputi dua aspek, yaitu nilai-nilai yang dihayati dan motivasi. Dengan demikian, *anfus* dalam ayat tersebut berkaitan dengan sikap mental manusia.⁶⁷

Konseptualisasi Sosiologi al-Qur`an, Merangkai Integrasi Ilmu

Dari uraian secara teoretik dan contoh-contoh penafsiran yang dikemukakan tentang isu-isu tentang masyarakat, di mana penafsiran integratif semaksimal yang dimungkinkan oleh batas-batas penafsiran, maka di sini dicoba untuk direkonstruksi model integrasi yang dikembangkan.

⁶²Mushthafâ Ghalâyainî *Jâm’*, juz II, 180 dan juz III, 175, al-Suyûthî *al-Itqân*, juz I, 162.

⁶³Muḥammad ‘Izzah Darwazah, *al-Tafsîr al-Ḥadîts* juz 7 (Mesir: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1963), 50.

⁶⁴Darwazah, *al-Tafsîr al-Ḥadîts*, juz 7, 50.

⁶⁵Muḥammad ‘Alî ash-Shâbûnî *Shafwat at-Tafâsîr*, juz 2 (Beirut: Dâr al-Fîkr, t.th.) 76.

⁶⁶M. Quraish Shihab, “Membumikan” *al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1995), 247.

⁶⁷Shihab, “Membumikan” *al-Qur’an*, 246.

1. Refleksi sosiologis

Tiga isu tentang masyarakat yang telah dikemukakan, yaitu tradisi, norma dan perubahan sosial, bisa ditarik beberapa hal yang distingtif yang merupakan ciri khas konsep al-Qur`an. Pertama, berorientasi profetik dalam pengertian konsep-konsep itu selalu dikaitkan dengan agama sebagai sumbernya. Sebagai contoh, tradisi (*urf, ma`rûf*) tidak berarti kebiasaan atau kepercayaan yang diterima oleh masyarakat secara turun-temurun yang dianut dan dipraktikkan hingga kini, melainkan menurut al-Qur`an sesuatu yang dianggap baik oleh masyarakat dan tidak bertentangan dengan agama. Bahkan, tradisi Qur`ani adalah penjabaran secara kultural atas ajaran wahyu. Dalam pandangan al-Qur`an, sesuatu yang dianggap secara sosial, sebagai penjabaran dari atau setidaknya yang tidak bertentangan dengan agama, adalah sesuatu yang dianggap baik, baik dari perspektif agama maupun akal.

Di samping berbicara pada level seharusnya (*ought*), secara normatif, sebagaimana pada tradisi di atas, al-Qur`an juga berbicara pada level apa yang terjadi (*is*) Ketika berbicara tentang norma sosial (*social norm*), al-Qur`an juga menyinggung adanya sekelompok masyarakat yang merasa “indah” baik pekerjaan atau praktik mereka. Norma sosial memang secara ideal bersendikan agama. Akan tetapi, secara faktual, masyarakat juga menganut norma yang hidup, yang sesungguhnya juga merupakan bagian dari tradisi, bertolak dari persepsi mereka. Dalam hal ini, ayat dikutip di atas tidak bermakna mengiyakan (mengafirmasi), karena ayat ini tidak berbicara pada konteks normatif ajaran, melainkan menjelaskan norma sosial.

Ungkapan “Kami jadikan perbuatan setiap umat terlihat indah (di mata) mereka” menunjukkan bahwa dalam pandangan al-Qur`an, bahwa norma sosial yang hidup yang dianut oleh suatu masyarakat adalah sesuatu yang memang dikehendaki Tuhan. Secara teologis, memang terjadi perdebatan di kalangan teolog, jika dikatakan bahwa Tuhan menghendaki keburukan pada masyarakat, seperti dikritik oleh aliran Mu`tazilah melalui doktrin mereka tentang al-shalâh wa al-ashlah (kebaikan dan yang terbaik). Akan tetapi, dalam konteks norma sosial, dalam pandangan al-Qur`an, Tuhan telah menjadikan potensi pada manusia yang memungkinkannya mempersepsikan kebaikan atau “keindahan”, dalam konteks pertimbangan moral (*moral judgement*) apa yang dianggapnya baik bagi lingkungan. Secara teologis, jika diterima asumsi Mu`tazilah, Tuhan tidak secara serta merta menciptakan keburukan, atau bahkan kesesatan bagi suatu masyarakat, melainkan hanya menciptakan potensi berpikir yang digunakan secara bebas untuk mempersepsikan kebaikan dan keburukan. Dengan demikian, norma sosial tercipta bukan karena campur tangan langsung Tuhan, melainkan kreasi manusia.

Ketika berbicara tentang perubahan sosial (*social change*), ayat yang dikutip memang tidak secara langsung berbicara dalam konteks perubahan secara positif dalam pengertian bahwa ayat itu sebenarnya berisi sanggahan bahwa perubahan dari keadaan mendapat nikmat (hidayah)⁶⁸ menjadi kebinasaan (kesesatan) bukanlah kehendak Tuhan, melainkan karena masyarakat sendiri yang merubahnya. Oleh karena itu, penggunaan ayat ini dalam konteks perubahan sosial yang tentu bergerak ke arah positif adalah model penggunaan dengan logika terbalik (*mashûm al-mukhâlafah*), yaitu dalam pengertian bahwa jika keadaan buruk tidak akan terjadi, kecuali jika masyarakatnya sendiri yang menciptakan atau merubah keadaan, begitu juga sebaliknya, yaitu perubahan menjadi lebih baik tidak akan terjadi, kecuali jika mereka sendiri merubahnya. Sebagaimana dijelaskan, perubahan di sini ditekankan pada peran masyarakat, meskipun tentu ada andil Tuhan di dalamnya. Perubahan sosial itu juga tidak terjadi, kecuali jika manusia manusia merubah “apa yang ada pada diri mereka

⁶⁸Q.s. al-Anfâl: 53.

sendiri". Kata *anfusihim* (diri mereka) mengandung makna totalitas, tidak hanya *mindset* atau cara berpikir, melainkan semua hal yang terkait dengan potensi diri.⁶⁹

Sosiologi Barat tidak mengenal ada peran Tuhan dalam perubahan sosial, karena penelitian sosiologis mereka lahir dari penelitian tentang masyarakat sekuler, di samping tentu saja, standar keilmiah dalam pandangan mereka tidak memberi ruang bagi kebenaran dari kitab suci, karena ini dianggap lebih bersifat teologis (keyakinan) dibandingkan ilmiah dan juga karena tidak bisa diverifikasi. Akan tetapi, sosiologi Qur`ani menganggap bahwa perubahan pada masyarakat disebabkan oleh perubahan yang dilakukan oleh manusia sendiri dan oleh campur tangan Tuhan. Fakta al-Qur`an yang bisa memperkuat hal ini antara lain adalah bangun-runtuh masyarakat dan peran rasul dalam perubahan sosial. Banyak sekali ayat al-Qur`an yang berbicara tentang bangun-runtuhnya masyarakat, seperti pada kaum 'Ad, dengan menyebut contoh-contoh kehancuran umat-umat terdahulu.

Dalam konteks ini, al-Qur`an berbicara pada tingkat hukum sosial tentang bangun-runtuh itu, seperti dalam firman-Nya, "Jika kalian kembali (membuat kerusakan), maka Kami juga akan kembali menghancurkannya" (Q.s. al-Isrâ': 8). Dalam hal ini, bangun-runtuh dijelaskan oleh al-Qur`an sebagai "kausalitas sosial", hukum sebab-akibat, perbuatan maksiat yang disebutkan dengan "membuat kerusakan di muka bumi" sebagai sebab dan kehancuran sebagai akibatnya. Kausalitas di dunia sosial, sama hal "kausalitas" dalam metafisika sama efektifnya dalam konteks al-Qur`an dengan kausalitas di dunia fisika. Hanya saja, kausalitas di dunia sosial tidak secepat time-responsenya pada kausalitas pada dunia fisika.⁷⁰

Kausalitas ini tidak hanya berisi ancaman, melainkan juga berisi janji kenikmatan dan kemakmuran. Dalam hal kedua ini, misalnya, al-Qur`an menjelaskan "Barangsiapa yang beramal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, dan ia adalah seorang mukmin, maka kami jadikan kehidupannya dengan kehidupan yang baik" (Q.s. al-Nahl: 97). Di samping argumen berupa hukum bangun-runtuh masyarakat, al-Qur`an juga menunjukkan bahwa perubahan sosial itu juga disebabkan oleh peran para rasul.⁷¹ Meminjam istilah Thoms Carlyle, sejarah adalah milik para pahlawan (hero), maka perubahan sosial meski tidak ditentukan semata-mata oleh peran rasul sebagai pahlawan, namun mereka sangat berperan dalam perubahan sosial, bahkan perubahan dunia.⁷²

2. Refleksi metodologis

Pertama, kerangka berpikir. Dalam mengungkap konsep al-Qur`an tentang isu-isu kemasyarakatan, kita memerlukan kerangka berpikir sebagai "kaca mata" untuk melihat aspek-aspek apa saja yang bisa digali dari al-Quran berkaitan dengan masyarakat. Teori sosiologi bisa difungsikan sebagai kerangka berpikir atau sebagai "kaca mata" dalam hal ini, seperti tentang tiga isu yang dibahas di sini.

Kedua, secara filosofis, karena al-Qur`an adalah kitab suci yang di samping berisi petunjuk (*kitâb hidâyah*), melainkan juga berisi kemukjizatan (*kitâb i'jâz*), maka wajar kemudian dilakukan penafsiran yang mengungkap sisi-sisi cakupan kandungan al-Qur`an secara lebih luas, yaitu melalui tafsir saintifik (*al-tafsîr al-'ilmî*) secara tematik (*mawdhû'î*). Dalam hubungannya dengan penafsiran secara saintifik-tematik (*al-tafsîr*

⁶⁹*Shibab*, "Membumikan" al-Qur`an, 247.

⁷⁰*Libat Komaruddin Hidayat*, "Taqdîr dan Kebebasan", Muhammad Wahyuni Nafis (ed), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 120-124.

⁷¹Lihat kajian Munzir Hitami, *Revolusi Sejarah Manusia: Peran Rasul sebagai Agen Perubahan Sosial* (Yogyakarta: LKIS, 2009)

⁷²Lihat Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, ed. David R. Sorensen dan Brent E. Kinser (New Haven dan London: Yale University Press, 2013)

al-'ilmî al-mawdhû'î), teori sosiologi Barat bisa diterapkan dengan dua model yang bisa dikembangkan, yaitu penafsiran tematik yang seluruhnya penafsir "bekerja" dari dalam ayat-ayat al-Qur`an, lalu merumuskan teori-teori yang mungkin dibangun yang berkaitan dengan masyarakat. Meminjam klasifikasi kerja tafsir tematik, sebagaimana dikemukakan oleh al-Daghâmîn, model penafsiran ini bertolak dari teks (*nash*) ke isu atau realitas (*wâqi'*).⁷³ Teori-teori yang dikembangkan dari dalam al-Qur`an itu akan diproyeksikan menjawab isu-isu tentang masyarakat, seperti perubahan dan transformasi sosial. Proyeksi dari teks ke isu memiliki kelebihan, yaitu menghasilkan konsep yang secara genuine dari al-Qur`an karena berbasis dari ayat-ayat al-Qur`an. Selama ini, penafsiran saintifik, baik sains alam maupun sains sosial, rentan sekali hanya menjadi justifikasi dari teori Barat yang ada yang kemudian dicarikan pembenarannya dalam al-Qur`an, seperti yang dilakukan oleh penulis Tafsir al-Manâr berkaitan dengan teori evolusi Darwin.⁷⁴ Kelemahannya adalah jika penafsiran itu tidak didialogkan dengan isu-isu di masyarakat secara faktual dan aktual, maka penafsiran itu hanya bergerak dari satu arah, di mana suatu rumusan konsep al-Qur`an yang sebenarnya hasil dari rekonstruksi penafsir belum tentu relevan dengan konteks masyarakat yang dinamis. Sebagai contoh, kesimpulan bahwa bumi adalah datar yang semata bertolak dari pemahaman atas dasar penafsiran literal Q.s. al-Ghâsyiyah: 20.

Model kedua, sebagaimana diusulkan oleh al-Daghâmîn, adalah bertolak dari isu atau realitas (*wâqi'*) ke teks (*nash*). Isu-isu tentang masyarakat dicari jawabannya dari telaah tafsir al-Qur`an. Yang dimaksud dengan "realitas" tidak hanya realitas empiris, melainkan juga isu-isu dan teori-teori yang berkembang dalam wilayah ilmu-ilmu sosial. Kelemahan model telaah ini adalah bahwa tidak semua isu atau persoalan dalam wacana keilmuan modern ditemukan jawabannya dalam al-Qur`an, karena sebagai kitab suci yang memiliki kemukjizatan yang dari bahasanya ringkas dan padat, al-Qur`an tidak menjelaskan persoalan secara rinci. Kelebihannya adalah penafsiran bertolak dari jawaban terhadap isu-isu yang benar-benar terjadi.

Dari contoh yang dibahas di atas, tiga isu tersebut dibahas dalam sosiologi Barat. Untuk menghindari dari pemaksaan penafsiran, maka konsepsi Barat hanya ditempatkan sebagai kerangka berpikir untuk mencari isu-isu itu dalam pembahasan al-Qur`an. Maka kerja penelitian selanjutnya harus berfokus pada penjelasan al-Qur`an sendiri. Dalam konteks itu, teori Barat tidak boleh ditempatkan sebagai pra-konsepsi yang mendahului penafsiran yang akan mengakibatkan penafsiran menjadi pembenar bagi teori-teori yang ada. Di sisi lain, penafsiran seperti itu juga menimbulkan klaim-klaim apologetik. Oleh karena itu, model hubungan antara teks (*nash*) dan isu atau realitas (*wâqi'*), maka kedua harus bersifat dialogis, bukan satu arah (linear).

Ketiga, sejalan dengan universalitas kandungan al-Qur`an, maka untuk menafsirkannya secara saintifik, sehingga bisa dijelaskan konsep-konsep al-Qur`an tentang kemasyarakatan, maka diperlukan penafsiran yang kreatif, aktual, dan multi-perspektif. Salah satu perangkat analisis yang menyediakan penafsiran seperti ini adalah analisis semantik. Dengan analisis ini, makna suatu ungkapan bisa ditafsirkan melalui mekanisme perluasan makna (*tawsî' al-ma'nâ*).

⁷³Ziyad Khalîl Muhammad al-Daghâmîn, *Manhajîyyat al-Bahts fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î li al-Qur`ân al-Karîm Yordania: Dâr al-Basyâr, 1995*, 30. Lihat edisi terbaru: *al-Daghâmîn, al-Tafsîr al-Mawdhû'î wa Manhajîyyat al-Bahts Fî Amman: Dâr 'Imâr, 1995*, 83-86.

⁷⁴Beberapa penafsiran 'Abduh tentang hukum sosiologis, termasuk dalam kaitannya dengan teori evolusi, telah diterjemahkan ke bahasa Inggris, Muhammad 'Abduh, "The Sociological Laws of the Qur`an", trans. Kamran Talattof, in Mansoor Moaddel dan Kamran Talattof (eds.), *Contemporary Debates in Islam* (New York: Macmillan, 2000, 41-43; online: https://doi.org/10.1007/978-1-349-61955-9_5). Lihat kajian kritis atas pandangan ini dalam M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 100-105.

Dari perspektif semantik, suatu kosa-kata harus dipahami dari makna akar atau makna asalnya (*ashl*), seperti kosa-kata dengan konstruk qâf-râ`-hamzah memiliki makna asalnya “mengumpulkan” (*al-dhamm wa al-jam*). Meskipun suatu kosa-kata telah bertransformasi maknanya setelah digunakan dalam konteks tertentu dalam kalimat dan dalam konteks tertentu, makna asalnya masih mendasari dan masih makna dasar yang kemudian dianalogikan dengan makna-makna yang berkembang secara leksikal dan relasional.

Kata *'urf* dan *ma'ruf*, sebagaimana dicontohkan, memiliki makna “sesuatu yang dikenal” Makna awal ini lebih ekstensif yang menjadi dasar untuk perluasan makna, sehingga bagian dari makna-makna itu juga terkait dengan pengertian tradisi sebagai sesuatu (kebaikan) yang dikenal oleh masyarakat, baik secara rasional maupun doktrinal. Hal ini tidak ubahnya bahwa tradisi adalah bagian dari kultur, karena ia hidup, baik dalam bentuk pikiran maupun praktik, yang hidup di masyarakat yang diterima secara turun-temurun.

Hal yang membedakan antara tradisi dalam konsepsi al-Qur`an dan tradisi dalam konsep sosiologi adalah bahwa al-Qur`an menekankan adanya benang-merah, berupa kebenaran yang diakui oleh masyarakat, di mana agama menjadi bagian penting dari standarnya, maka tradisi yang Qur`ani adalah tradisi yang berupa penjabaran yang hidup di masyarakat dari wahyu dan yang berkembang atas pertimbangan rasional yang tidak bertentangan dengan wahyu. Hamka, sebagaimana dikemukakan, menggarisbawahi konsepsi al-Qur`an seperti ini. Oleh karena itu, relativisme dan nihilisme nilai dalam tradisi akan ditolak oleh al-Qur`an.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut. Secara filosofis, integrasi antara ilmu tafsir dan ilmu pengetahuan, baik ilmu alam (*natural sciences*) maupun ilmu sosial dan humaniora (*social sciences and humanities*), harus dilakukan karena al-Qur`an berfungsi sebagai kitab suci yang berisi petunjuk secara universal bagi semua manusia dan berisi kandungannya yang tidak hanya memuat doktrin, melainkan juga ilmu pengetahuan.

Kedua, salah satu cara untuk mengintegrasikan antara keduanya adalah melalui tafsir saintifik (*al-tafsîr al-'ilmi*) dengan berupaya “mendialogkan” antara teks dan isu ilmiah. Dengan cara ini teori Barat tidak dijadikan sebagai teori yang kemudian dijustifikasi dengan ayat al-Qur`an yang kemudian berakibat pada munculnya tafsir apologetik, melainkan hanya sebagai “kacamata” untuk melihat isu-isu ilmiah dalam al-Qur`an. Selanjutnya, yang menjadi tumpuan sesungguhnya adalah kerja penafsiran secara objektif. Penafsir harus bekerja dari dalam teks.

Ketiga, integrasi tersebut harus dilakukan juga antara ilmu tafsir dan ilmu sosial untuk merumuskan apa yang kita sebut di sini sebagai “sosiologi al-Qur`an,” karena kitab suci banyak berbicara isu-isu kemasyarakatan. Dari tiga isu kemasyarakatan yang dikaji secara titik tolak perumusan, yaitu tentang tradisi, norma, dan perubahan sosial, sosiologi ini bercirikan (1) profetik, yaitu mengaitkan persoalan kemasyarakatan dalam keterkaitannya dengan agama sebagai sumber yang tidak terpisahkan, seperti tradisi; (2) mengaitkan perubahan sosial secara sistemik dengan berbagai elemen, tidak hanya peran rasul sebagai agen perubahan itu, melainkan secara totalitas terkait dengan mindset manusia, dan secara teologis terkait dengan Tuhan sebagai sumber perubahan; (3) di samping menekankan sisi teologis tentang Tuhan sebagai penentu perubahan, al-Qur`an juga berbicara tentang manusia yang secara kreatif menjadi faktor dalam perubahan itu.

Dengan demikian, ada tiga elemen yang saling terkait, yaitu (1) manusia, baik sebagai individu yang merupakan makhluk sosial maupun sebagai anggota masyarakat,

(2) Tuhan yang secara teologis memang menjadi penentu final, dan (3) hukum sosial yang objektif, yaitu hukum yang menentukan bangun-runtuhnya yang terkait dengan bagaimana hukum Tuhan diindahkan atau dilanggar. Kita bisa menyebut unsur ketiga ini sebagai “sejarah”. Manusia, Tuhan, dan sejarah adalah tiga hal yang terkait dengan masyarakat.

Keempat, dalam konteks metodologi, kajian tafsir santifik secara tematik (*al-tafsîr al-'ilmî al-mawdhû'î*) menjadi pilihan yang dianggap paling tepat. Telaah tematik memungkinkan penafsiran yang komprehensif dan tidak parsial, sehingga dimensi subjektivitas penafsir bisa ditekan secara minimal. Penafsiran tematik perlu dilakukan secara aktual, sehingga “mendialogkan” penafsiran dengan isu-isu ilmu pengetahuan diperlukan. Penafsiran tematik juga perlu dilakukan secara ekstensif, untuk menggali makna-makna terdalam yang tidak hanya dikandung al-Qur`an, berupa ajaran normatif, melainkan juga kemukjizatannya yang terkait dengan aspek keilmiah (*al-i'jâz al-'ilmî*), aspek kebahasaan (*al-i'jâz al-lughawî*), aspek hukumnya (*al-i'jâz al-tasyrî'î*), dan aspek-aspek lain. Penafsiran seperti itu, antara lain, disediakan secara kreatif melalui analisis semantik (*ilm al-dilâlâh*).

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Bâqî, Muhammad Fu’âd (1986). *Al-Mu’jam al-Mufabras li Alfâzih al-Qur`ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ali, Abdullah Yusuf (1968). *The Holy Quran: Text, Translation, and Commentary*. Beirut: Dâr al-‘Arabiyah.
- Al-Asfahaânî, al-Râghib (1992). *Mufradât Alfâzih al-Qur`ân*. Beirut: Dâr al-Syâmiyyah dan Damaskus: Dâr al-Qalam.
- Carlyle, Thomas (2013). *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*. ed. David R. Sorensen dan Brent E. Kinser. New Haven dan London: Yale University Press.
- Celarent, Barbara (2012). “On the Sociology of Islam by Ali Shari’ati and Marxism and Other Western Fallacies by Ali Shari’ati”, *American Journal of Sociology*, vol. 117, no. 4.
- Al-Daghâmîn, Ziyad Khalîl Muhammad (1995). *Manhajyyat al-Bahth fî al-Tafsîr al-Mawdhû’î li al-Qur`ân al-Karîm*. Yordania: Dâr al-Basyîr.
- Al-Daghâmîn (1995). *Al-Tafsîr al-Mawdhû’î wa Manhajyyat al-Bahth Fîh*. Amman: Dâr ‘Imâr.
- Darwazah, Muhammad ‘Izzah (1963). *Al-Tafsîr al-Ḥadîth*, juz 7. Mesir: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabiyah.
- Al-Ghalâyainî, Mushthafâ (1987). *Jâmi’ al-Durûs al-‘Arabiyah*, juz 2 Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah.
- Hamka (1982). *Tafsîr al-Azhar*, juz 4 Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas.
- Hidayat, Komaruddin. "Taqdîr dan Kebebasan" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (eds.) *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam Jakarta: Paramadina*, 1996.
- Hitami, Munzir (2009). *Revolusi Sejarah Manusia: Peran Rasul sebagai Agen Perubahan Sosial*. Yogyakarta: LKIS.
- Ibn ‘Âsyûr, Muhammad al-Thâhir (1984). *Al-Tabrîr wa al-Tanwîr*, vol. 1. Tunis: al-Dâr al-Tûnisyyah li al-Nsyir,
- Ibn Fâris. *Mu’jam Maqâyîs al-Lughah*, juz 4. Mesir: Masthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Syirkah, 1972.
- Ibn Katsîr. *Tafsîr ibn Katsîr*, juz 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Ibn Rusyd. *Fashl al-Maqâl Fîmâ Bayn al-Hikmah wa al-Syarî’ah min al-Ittishâl*. Mesir: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- Izutsu, Toshihiko (1966). *Ethico-Religious Concept in the Qur`an*. Montreal: McGill University.

- Khalid, Sulaiman (2000). "Sociology, Islam, and Islamic Sociology", dalam *Islamic Quarterly*, vol. 44, no. 4.
- Al-Khâlîdî, Shalâh 'Abd al-Fattâh (1985). *Mafâtîh li al-Ta'âmul ma' al-Qur`ân*. Zarqa, Yordania: Maktabat al-Manâr.
- Malik, Muhammad Khan (2014). "The Sociology of Islamic Culture", dalam *European Scientific Journal*, vol. 1, no. 1.
- Muhammad 'Abduh, "The Sociological Laws of the Qur`an", trans. Kamran Talattof, in Mansoor Moaddel dan Kamran Talattof (eds.). *Contemporary Debates in Islam*. New York: Macmillan, 2000. https://doi.org/10.1007/978-1-349-61955-9_5.
- Al-Muqbil, 'Umar bin 'Abdullâh (2012). *Qawâ'id Qur`âniyyah: Khamsûn Qâ'idatan Fî al-Nafs wa Hayâh* (Riyadh: Markaz Tadabbur li al-Istisyârât at-Tarbawiyah wa at-Ta'limiyah).
- Mutahhari, Murtadha. "Sociology of the Qur`an Part I", *al-Tawhid*, vol. 1, no. 3 (n.d), dalam al-islam.org/al-tawhid/vol1-n3/sociology-quran-part-I-murtadha-mutahhari.
- Mutahhari, Murtadha (2014). *Sociology of the Qur`an Part II*. California: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Rahman, Fazlur (1979). "Islam: Challenges and Opportunities", dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (eds.) *Islam: Past Influence and Present Challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Rahman, Fazlur (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago University Press.
- Rahman, Fazlur (1999) *Major Themes of the Qur`an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Ridhâ', Muḥammad Rasyîd. *Al-Manâr* juz 7. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Al-Sa'dî, 'Abd al-Rahmân bin Nâshir bin 'Abdullâh. *Al-Qawâ'id al-Hisân*. T.t.: Dâr Ibn al-Jawzî, T.th.
- Sardar, Ziauddin. *Ngaji Quran di Zaman Edan: Sebuah Tafsir untuk Menjawab Persoalan Mutakhir*. Jakarta: Serambi, 2014.
- Sayyid Quthb. *Fî Zhilâl al-Qur`ân*, juz 4. Beirut: Dâr al-'Ilm dan Dâr al-Syurûq, t.th.
- Al-Shâbûnî, Muḥammad 'Alî. *Shafvat at-Tafâsîr*, juz 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur`an*. Bandung: Mizan, 1996.
- Shihab, M. Quraish. "Membumikan" al-Qur`an . Bandung: Mizan, 1995.
- Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad 'Abdub dan M. Rasyid Ridha*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Al-Suyûthî Jalâl al-Dîn. *Al-Asyâb wa al-Nazhâ'ir fî al-Furû'*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Al-Suyûthî. *Al-Itqân fî Ulûm al-Qur`ân*, juz 1. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Al-Syâfî'î, *al-Risâlah*, ed. Aḥmad Muḥammad Syâkir. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Syariati, Ali. *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.
- Al-Syâthibî, Abû Ishâq. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, vol. 2, ed. 'Abdullâh Dirâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Thaha, Mahmûd Muhammad. *The Second Message of Islam*. Syracuse: Syracuse University Press, 1987.
- Unais, Ibrâhîm et al. *Al-Mu'jam al-Wasîth*, juz 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Al-Wâhidî. *Asbâb an-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Wardani, "Posisi al-Qur`an dalam Integrasi Ilmu", *Jurnal Nun* vol. 4, no. 1 (2018).
- Wardani. *Ayat Pedang versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020.
- Wardani. *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik*. Banjarmasin: Antasari Press, 2014.

- Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir al-Qur'an. Al-Qur'an dan Terjemahnya. Jakarta: Kementerian Agama, 1993.
- Younos, Farid. *Principles of Islamic Sociology*. Bloomington: AuthorHouse, 2011.
- Al-Zarqânî, Muhammad 'Abd al-'Azhîm. *Manâbil al-'Irfân*, vol. 1. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.