

Laporan Penelitian Individual

**PERUBAHAN SOSIAL DALAM PERSPEKTIF AL-QUR`AN:
STUDI KOMPARATIF *TAFSIR AL-THABARI* DAN *TAFSIR AL-AZHAR***



Oleh :

Dr. Muhammad Amin, Lc, MA

**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2013**

KATA PENGANTAR

Dengan karunia Allah SWT penelitian ini bisa dirampungkan sesuai dengan jadwal waktu yang ditentukan. Penelitian yang berjudul “Perubahan Sosial Dalam Perspektif Al-Qur`an: Studi Komparatif *Tafsir al-Thabarī* dan *Tafsir Al-Azhar*” ini tentunya bisa diselesaikan dengan baik berkat bantuan banyak pihak.

Pada kesempatan ini, peneliti ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada mereka yang telah ikut andil dalam penyelesaian penelitian ini, yaitu:

1. Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan staf yang telah memberikan kesempatan dan bantuan serta memiliki perhatian yang baik sekali pada program-program penelitian semacam ini.
2. Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga dan Ketua Jurusan Sosiologi Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah memberi dorongan bagi peneliti untuk segera merampungkan penelitian ini;
3. Kepada seluruh pihak yang telah membantu jalannya penelitian ini yang tidak dapat kami sebutkan satu persatu pada tulisan ini.

Sekali lagi, kepada mereka yang membantu penelitian ini kami haturkan terima kasih. Semoga Allah membalas kebaikan mereka dengan kebaikan yang lebih banyak lagi. Saran dan kritik konstruktif dari pembaca untuk penyempurnaan hasil penelitian ini sangat dinanti.

Yogyakarta, November 2013.

Peneliti

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	ii
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan Penelitian.....	6
D. Tinjauan Pustaka	8
E. Landasan Teori.....	9
F. Metode Penelitian.....	11
G. Sistematika Pembahasan	13
BAB II: RIWAYAT HIDUP HAMKA DAN AL-THABARĪ	15
A. Hamka	15
B. <i>Tafsir al-Azhar</i> Karya Hamka	27
C. Al-Thabarī	34
D. Kitab <i>Tafsir al-Thabarī</i>	38
BAB III: PERUBAHAN SOSIAL DALAM AL-QUR`AN	42
A. Pengertian Perubahan Sosial	43
B. Keniscayaan Perubahan Sosial Menurut al-Quran	46
C. Faktor Penyebab Perubahan Sosial	48
D. Peranan Kelompok Elit Dalam Perubahan Sosial	51
E. Agen Perubahan Sosial	52
D. Masyarakat Ideal Menurut al-Qur`an	54
BAB IV: PERUBAHAN SOSIAL DALAM <i>TAFSIR AL-AZHAR DAN TAFSIR AL-THABARĪ</i>	59
A. Pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang Keniscayaan Perubahan Sosial.....	59

B. Pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang Faktor Perubahan Sosial	66
C. Pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang Agen Perubahan Sosial	80
D. Pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang Pengaruh Elit terhadap Perubahan Sosial.....	83
E. Kesamaan dan Perbedaan Pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang Perubahan Sosial.....	88
F. Relevansi Pandangan Hamka dan Al-Thabarī terhadap Upaya Mendorong Perubahan Sosial yang Positif di Indonesia	92
BAB V: PENUTUP.....	95
A. Kesimpulan.....	95
B. Saran	96
DAFTAR PUSTAKA	97

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Ayat al-Qur`an yang sering dikemukakan untuk menunjukkan pandangan dan pesan al-Qur`an tentang perubahan sosial adalah surah al-Ra`d (13): 11. Jika diperhatikan pendapat para ulama dalam memahami makna yang terkandung dalam surah Q. S. al-Ra`d (13): 11 tentang perubahan sosial itu, akan ditemukan pendapat-pendapat yang cukup beragam.

Sebagai contoh tentang keragaman pemahaman makna perubahan sosial yang terkandung dalam Q.S. al-Ra`d (13): 11 ini dapat dilihat pada terjemahan ayat itu yang tercantum pada terjemahan Kementerian Agama dan terjemahan yang ditulis oleh M. Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya, *Tafsīr al-Mishbāh*. Terjemahan penggalan Q.S. al-Ra`d (13): 11 yang tercantum dalam kitab *Al-Qur`an dan Terjemahnya* adalah sebagai berikut: “*Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri*”.¹

Dalam buku *Tafsīr al-Mishbāh*, Quraish Shihab menterjemahkan penggalan Q.S. al-Ra`d (13): 11 tersebut dengan sedikit perbedaan. Menurut Quraish Shihab,

¹ *Al-Qur`an dan Terjemahnya*, Riyadh, Darussalam, t.th, hlm. 337-338. Terjemahan ayat al-Qur`an dalam buku ini bersumber dari terjemahan Kementerian Agama RI. Bunyi penggalan Q.S. al-Ra`d yang diterjemahkan di atas adalah sebagai berikut:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

terjemahan yang tepat untuk penggalan ayat 12 surah al-Ra'd itu adalah sebagai berikut: “*Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka*”.²

Perbedaan di atas terutama terletak pada perbedaan pemahaman mengenai makna kata *مَا بِأَنْفُسِهِمْ* yang tercantum pada Q.S al-Ra'd itu. Tafsir Kementerian Agama cenderung memahami kata *mā bi anfusihim* (*مَا بِأَنْفُسِهِمْ*) dengan makna “*keadaan diri mereka sendiri*”. Sedangkan M. Quraish Shihab memahami kata *mā bi anfusihim* (*مَا بِأَنْفُسِهِمْ*) dengan makna “*apa yang ada pada diri mereka*”. Menurut Quraish Shihab, *mā bi anfusihim* (*مَا بِأَنْفُسِهِمْ*) adalah sisi dalam mereka atau apa yang terdapat dalam diri mereka, seperti pola pikir, etos kerja, sikap mental, dan sebagainya. Sisi dalam yang ada di masyarakat inilah yang mampu membuat perubahan pada *mā bi qawm* (*مَا بِقَوْمٍ*) yang merupakan sisi luar atau sisi lahiriah masyarakat yang menyangkut sejumlah hal, seperti kekayaan atau kemiskinan, kesehatan atau penyakit, dan sebagainya.³

Perbincangan tentang perubahan masyarakat merupakan suatu perbincangan yang menarik. Setiap anggota masyarakat tentunya memiliki impian agar masyarakat tempat mereka menetap merupakan masyarakat yang ideal. Pada umumnya warga masyarakat ingin agar perubahan yang terjadi pada masyarakat mereka merupakan perubahan yang positif menuju kondisi

² M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, jilid 6, hlm. 565

³ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, jilid 6, hlm. 569

yang lebih baik.

Masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam sudah selayaknya senantiasa mengupayakan agar selalu terjadi perubahan yang positif dalam masyarakat mereka. Untuk mengupayakan perubahan yang positif itu tentunya pesan-pesan ilahi mengenai perubahan sosial perlu dicermati secara lebih seksama untuk mengubah kondisi sosial yang masih memprihatinkan ini.

Jika diperhatikan kondisi sosial yang ada di masyarakat Indonesia dewasa ini, tidak jarang kita melihat kesenjangan yang cukup tajam antara kondisi ideal suatu masyarakat dengan kondisi riil yang ada di tengah masyarakat. Media massa di Indonesia, seperti televisi, radio, dan surat kabar, tidak jarang menayangkan peristiwa-peristiwa-peristiwa yang bertentangan dengan kondisi ideal masyarakat muslim. Peristiwa-peristiwa yang bertentangan dengan nilai luhur agama itu banyak terjadi dalam bentuk yang beragam, seperti tawuran antarpelajar atau antarmahasiswa, tawuran antarkampung, korupsi, kolusi antara pejabat dan pengusaha, perselingkuhan dan sebagainya. Jika dibandingkan antara kondisi ideal masyarakat Islam dengan kondisi riil yang betul-betul terjadi dalam kehidupan nyata, kita akan melihat perbedaan yang cukup mencolok. Terdapat kesenjangan yang cukup memprihatinkan antara nilai-nilai luhur yang diajarkan oleh agama Islam dan perilaku sehari-hari yang ditunjukkan oleh umat Islam.

Kondisi sosial yang kurang baik ini justru terjadi di tengah maraknya

dakwah Islam di kalangan masyarakat Islam. Pengajian atau majelis taklim banyak tumbuh di kalangan umat Islam Indonesia. Televisi dan radio juga banyak menayangkan ceramah-ceramah agama atau *talk show* keagamaan, terutama di bulan Ramadan. Buku-buku tentang agama Islam banyak diterbitkan dan tampaknya cukup banyak diminati. Namun di tengah semaraknya dakwah di majelis taklim, televisi, radio dan buku, nilai-nilai islami tampaknya masih belum tertanam dengan baik di kalangan umat, ditandai dengan banyaknya peristiwa dan perilaku yang terjadi di kalangan umat Islam yang bertentangan dengan nilai-nilai luhur agama sebagaimana dikemukakan di atas.

Selain ceramah-ceramah keagamaan yang berlangsung di “darat”, seperti di masjid, mushalla, rumah warga, perkantoran dan sebagainya, masyarakat juga menyaksikan ceramah-ceramah keagamaan yang berlangsung di “udara” melalui televisi dan radio. Bahkan materi ceramah-ceramah keagamaan yang berbicara tentang nilai-nilai keislaman juga dapat ditemukan dengan mudah di jaringan internet.

Pertanyaan yang menggoda untuk muncul adalah: kenapa terjadi kesenjangan yang cukup mencolok antara kondisi ideal dan kondisi riil di tengah masyarakat Islam? Bagaimana cara memacu perubahan sosial yang lebih positif di tengah masyarakat Islam Indonesia?

Sehubungan dengan itu, terasa ada kebutuhan terhadap penelitian

mengenai cara memacu perubahan sosial yang lebih positif di tengah masyarakat Islam Indonesia, terutama cara-cara yang berasal atau berupa pesan-pesan agama yang cocok dengan kondisi masyarakat Islam Indonesia dewasa ini. Penelitian seperti ini dapat terwujud, antara lain, dengan cara meneliti makna ayat-ayat al-Qur`an yang berbicara tentang perubahan sosial yang tercantum dalam kitab-kitab tafsir, baik kitab klasik yang bercorak tafsir *bil ma'tsur*, seperti kitab *Tafsīr al-Thabarī*, maupun kitab tafsir kontemporer yang bercorak *tafsir bir ra'y*, seperti *Tafsir al-Azhar*.

Kitab *Tafsīr al-Thabarī* merupakan salah satu kitab tafsir klasik yang paling terkenal. Nama lengkap buku tafsir yang lebih dikenal dengan nama *Tafsīr al-Thabarī* ini adalah *Jāmi' al-Bayān 'an Ta`wīl Ay al-Qur`ān. Tafsīr al-Thabarī* merupakan kitab tafsir bercorak tafsir *bi-l ma`tsūr* yang merupakan corak yang pertama kali muncul pada era klasik. Penulis kitab tafsir ini, Muhammad Ibn Jarīr al-Thabarī, dianggap sebagai salah satu tokoh pewaris terpenting dalam sejarah perkembangan tafsir.

Buku *Tafsir al-Azhar* ini merupakan salah satu karya tafsir yang dihasilkan di Indonesia dan disusun oleh Hamka, seorang ulama dan pujangga Indonesia ternama. Kitab tafsir ini, yang sebagian penulisannya dilakukan oleh Hamka pada saat ia mendekam dalam rumah tahanan politik orde lama, mendapat tempat yang baik di hati umat Islam Indonesia dan Malaysia. Selain sebagai seorang ulama, Hamka juga merupakan salah seorang tokoh

masyarakat Indonesia yang sangat peduli terhadap perkembangan sosial masyarakat Indonesia agar menuju perubahan yang lebih baik.

B. Rumusan Masalah

Dengan latar belakang tersebut di atas, peneliti merasa tertarik untuk melakukan penelitian tentang perubahan sosial dalam perspektif al-Qur`an pada kitab tafsir klasik dan kontemporer, dengan identifikasi masalah sebagai berikut:

- a. Bagaimana pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang perubahan sosial sebagaimana tercantum dalam buku tafsir mereka, *Tafsir al-Azhar* dan *Tafsīr al-Thabarī*?
- b. Apa relevansi pandangan Hamka dan al-Thabarī dengan upaya mendorong perubahan sosial yang positif di Indonesia?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian yang hendak dicapai secara umum adalah untuk mengetahui pemahaman ahli tafsir klasik dan kontemporer mengenai makna dan pesan ilahi yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur`an yang berbicara tentang perubahan sosial, terutama pemahaman al-Thabarī dan Hamka

mengenai ayat-ayat perubahan sosial itu. Dengan mengetahui pendapat mereka, diharapkan akan muncul masukan berharga bagi upaya-upaya untuk memacu perubahan sosial di Indonesia secara lebih positif. Secara khusus penelitian ini bertujuan untuk:

- a. Mengetahui pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang perubahan sosial sebagaimana tercantum dalam buku tafsir mereka, *Tafsir al-Azhar* dan *Tafsir al-Thabarī*.
- b. Mengidentifikasi relevansi pandangan al-Thabarī dan Hamka dengan upaya mendorong perubahan sosial yang positif di Indonesia.

Sedangkan kegunaan atau manfaat yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah:

- a. Secara teoritis hasil penelitian ini diharapkan berguna untuk mengetahui konsep perubahan sosial menurut Al-Thabarī dalam *Tafsir al-Thabarī* dan menurut Hamka dalam *Tafsir al-Azhar* serta untuk mengetahui pandangan Al-Thabarī dan Hamka mengenai cara memacu perubahan sosial ke arah yang lebih positif dan mengetahui relevansi pandangan keduanya dengan konteks Indonesia.
- b. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan masukan atau dapat dijadikan pedoman bagi upaya-upaya pengembangan

masyarakat Indonesia ke arah perubahan sosial yang lebih baik dan positif.

D. Tinjauan Pustaka

Sejauh penelusuran peneliti, belum ditemukan penelitian tentang perubahan sosial dalam *Tafsīr al-Thabarī* dan *Tafsir al-Azhar*. Dari sekian banyak tulisan tentang *Tafsīr al-Thabarī* dan *Tafsir al-Azhar*, belum ada yang membahas tentang perubahan sosial dalam pandangan *Tafsīr al-Thabarī* dan *Tafsir al-Azhar* itu.

Tafsir al-Thabarī telah diteliti dari berbagai aspek. Ada yang meneliti tafsir ini dari segi semantik, dalam sebuah tesis yang berjudul "*Analisis Semantik Penafsiran al-Thabarī Terhadap Fitnah Dalam al-Qur'an*", karya Lathifah.⁴ Hubungan antar umat beragama telah diteliti oleh Kusnadi dalam tesisnya, *Hubungan Antar Umat Beragama, Studi Komparatif Tafsīr al-Tabari dan Tafsir Fakhr al-Rāzī*.⁵ Sedangkan unsur Israiliyat dalam *Tafsīr al-Thabarī* juga telah dibahas oleh Rosikhan Anwar dalam karyanya yang berjudul "*Unsur-unsur Israiliyat Dalam Tafsīr al-Thabarī dan Tafsir Ibn Katsir*".⁶

Tafsir al-Azhar juga telah diteliti dari berbagai macam aspek. Aspek pemikiran teologis dalam *Tafsir al-Azhar*, misalnya, telah diteliti oleh M.

⁴ Lathifah, *Analisis Semantik Penafsiran al-Tabari Terhadap Fitnah Dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: tesis Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2006.

⁵ Kusnadi, *Hubungan Antar Umat Beragama, Studi Komparatif Tafsīr al-Tabari dan Tafsir Fakhr al-Rāzī*, Yogyakarta: tesis Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2012

⁶ Rosikhan Anwar, "*Unsur-unsur Israiliyat Dalam Tafsīr al-Thabarī dan Tafsir Ibn Katsir*", Yogyakarta: tesis Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 1999

Yunan Yusuf.⁷ Aspek Pendidikan dalam *Tafsir al-Azhar* telah diteliti oleh Syamsuddin.⁸ Karel A. Steenbrink pernah melakukan studi komparatif antara penafsiran Hamka dalam *Tafsir al-Azhar* dengan penafsiran Hamzah Fansuri mengenai ayat-ayat al-Qur'an tentang tasawuf.⁹ Di samping itu, terdapat penelitian-penelitian lain yang mengkaji *Tafsir al-Azhar* dari beragam aspek. Dari sejumlah penelitian yang ada, sepanjang pelacakan penulis, tampaknya belum ada penelitian tentang perubahan sosial menurut al-Thabarī dalam *Tafsīr al-Thabarī* dan menurut Hamka dalam *Tafsir al-Azhar*.

Dari tinjauan pustaka terhadap sejumlah penelitian sebagaimana disebutkan di atas, dapat dikemukakan bahwa belum ditemukan penelitian yang membahas perubahan sosial menurut al-Thabarī dalam *Tafsīr al-Thabarī* dan menurut Hamka dalam *Tafsir al-Azhar*. Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa penelitian tentang perubahan sosial dalam perspektif al-Qur'an ini dapat dikategorikan sebagai penelitian yang baru dan layak diangkat sebagai sebuah penelitian.

E. Landasan Teori

Sebagaimana dikemukakan di atas, tulisan ini akan berupaya untuk mengungkapkan konsepsi perubahan sosial menurut al-Thabarī dalam *Tafsīr al-Thabarī* dan menurut Hamka dalam *Tafsir al-Azhar*. Mengingat bahwa

⁷ Lihat M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar: Sebuah Telaah tentang Pemikiran Hamka Dalam Teologi Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990. Buku ini berasal dari disertasi yang diajukan ke Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta

⁸ Syamsuddin, *Dimensi Edukatif Pemikiran Tafsir al-Azhar*, tesis yang diajukan ke Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: 1995.

⁹, Karel A. Steenbrink, "Qur'an Interpretation of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982), a Comparison", dalam *Studia Islamica*, volume II, no. 2, 1998.

penelitian ini akan membahas masalah perubahan sosial dalam *Tafsīr al-Thabarī* dan *Tafsir al-Azhar*, sudah selayaknya dalam penelitian ini digunakan teori-teori tentang tafsir dan teori-teori tentang perubahan sosial.

Dalam memahami makna-makna yang terkandung dalam al-Qur`an, sejumlah ulama menyusun rambu-rambu yang diharapkan dapat meminimalisir penyimpangan-penyimpangan atau kesalahan-kesalahan yang mungkin saja terjadi dalam upaya manusia dalam memahami al-Quran itu. Sehubungan dengan itu, di kalangan ulama dikenal apa yang disebut sebagai kaidah-kaidah tafsir (*qawa'id al-tafsīr*), latar belakang turunnya suatu ayat (*sabab al-nuzūl*), pengetahuan tentang keragaman bacaan al-Qur`an (*qira'at al-Qur'an*), tentang cara penulisan al-Qur`an (*rasm al-Qur'an*), hubungan atau keselarasan (*munasabah*) antara suatu ayat atau suatu surah al-Qur`an, dan sebagainya.

Pembahasan tentang *qawa'id al-tafsīr*, *sabab al-nuzūl*, *qira'at al-Qur'an*, *rasm al-Qur'an* dan *munasabah* itu merupakan pembahasan yang cukup panjang yang, karena keterbatasan ruang, tidak dapat dikemukakan secara rinci di sini. Teori-teori atau pengetahuan tentang *qawa'id al-tafsīr*, *sabab al-nuzūl*, *qira'at al-Qur'an*, *rasm al-Qur'an* dan *munasabah* itu layak digunakan sebagai landasan teori dalam penelitian ini untuk lebih memahami makna ayat-ayat tentang perubahan sosial.

Di samping itu, penelitian ini juga akan menggunakan teori holistik. Menurut teori holistik ini, setiap penafsiran senantiasa terkait dengan sejumlah

persoalan sosial, politik, ekonomi dan moral, termasuk terkait dengan perubahan sosial yang ada pada saat penulisan tafsir itu. Sehubungan dengan teori holistik ini, dalam penelitian ini juga dikaji kondisi sosial, budaya dan politik yang ada pada masa kehidupan al-Thabarī dan Hamka, perjalanan intelektual mereka, dan karya-karya mereka. Di samping teori-teori tentang tafsir yang biasa dikenal di kalangan ahli tafsir dan ulumul Qur`an, dalam penelitian juga akan digunakan teori-teori yang berkenaan dengan perubahan sosial yang biasa dikenal di kalangan ahli sosiologi.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*) dengan fokus penelitian pada kitab *Tafsīr al-Thabarī* karya Ibn Jarir al-Thabarī dan kitab *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Ayat-ayat yang akan diteliti ialah ayat-ayat tentang perubahan sosial.

Metode yang digunakan untuk memahami pandangan al-Thabarī dalam dan Hamka mengenai perubahan sosial adalah metode tematis (*maudhu'ī*). Di samping itu, dalam penelitian ini juga digunakan metode komparatif (*muqārin*). Ada beberapa pengertian tentang metode tafsir komparatif ini. Yang dimaksudkan dengan metode komparatif di sini adalah metode yang membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an.¹⁰

¹⁰ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hlm. 65

Dengan demikian, ciri utama dalam metode komparatif ini adalah perbandingan. Dengan metode ini diungkapkan pendapat mufasir yang diteliti dan dibandingkan segi-segi dan kecenderungan-kecenderungan masing-masing yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur'an.

Langkah yang penting dalam penerapan metode komparatif ini adalah pemusatan perhatian peneliti pada sejumlah ayat-ayat tertentu yang berbicara tentang perubahan sosial. Setelah itu, peneliti menelusuri berbagai pendapat mufasir yang diteliti tentang pemahaman mereka mengenai ayat-ayat tersebut, dan membandingkan pendapat-pendapat yang mereka kemukakan agar dapat diketahui aliran-aliran yang mempengaruhi para mufasir itu, keahlian mereka, serta kecenderungan-kecenderungan mereka. Jika ditemukan pendapat yang kontradiktif di antara pendapat para mufasir yang diteliti, akan diupayakan untuk dicari titik temu antara pendapat-pendapat yang kontradiktif tersebut.

2. Sumber Data

Data yang diperlukan dalam penelitian ini bersumber dari dokumen perpustakaan. Data tersebut terdiri dari dua jenis, yaitu data primer dan data sekunder. Sumber primer adalah rujukan utama yang akan dipakai, yaitu kitab *Tafsīr al-Thabarī* karya Ibnu Jarir al-Thabarī dan *Tafsīr al-Azhar* karya Hamka. Selain sumber primer itu, untuk melengkapi data penelitian, akan digunakan pula sumber primer, seperti buku-buku tentang metodologi tafsir, kitab-kitab tafsir yang lain, seperti *Fi Zhīlāl al-Qur'ān*, *Tafsīr al-Mishbāh*, dan *Tafsīr Ibnu Katsīr*, serta sumber lain-lain yang berkaitan dengan bahasan penelitian ini

3. Analisis Data

Untuk menganalisis data yang diperoleh, maka yang akan digunakan metode sebagai berikut:

- a. Metode deskriptif dengan cara menggambarkan keadaan dan fenomena. Dengan metode deskriptif ini akan dikemukakan gambaran secara jelas tentang pendapat yang tercantum dalam kitab *Tafsīr al-Thabarī* karya Ibnu Jarir al-Thabarī dan *Tafsir al-Azhar* karya Hamka berkenaan dengan perubahan sosial.
- b. Metode komparatif dengan membandingkan pendapat-pendapat yang berhasil ditelusuri oleh peneliti. Dengan metode komparatif ini akan dikemukakan perbedaan dan persamaan pandangan para mufasir yang diteliti, terutama pandangan mereka mengenai perubahan sosial.

G. Sistematika Pembahasan

Tulisan dalam penelitian ini dibagi ke dalam lima bab. Bab pertama merupakan bab pendahuluan yang bertujuan mengantarkan pada pembahasan secara keseluruhan. Adapun pendahuluan berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua membahas biografi al-Thabarī dan Hamka yang diharapkan dapat memberikan data yang memadai tentang latar belakang budaya dan intelektual kedua penulis tafsir itu. Sehubungan dengan itu, dalam pembahasan tentang biografi al-Thabarī dan Hamka ini akan dikemukakan kondisi sosial politik yang ada pada masa kehidupan mereka, perjalanan intelektual mereka, dan karya-karya mereka. Di samping itu, akan dibahas pula metode penafsiran yang dipergunakan al-Thabarī dan Hamka untuk mendapatkan gambaran pemikiran mereka secara lebih utuh.

Bab ketiga berisi beberapa teori yang terkait dengan penelitian dan tentunya menjadi landasan dari penelitian ini. Isi dari bab III berkaitan dengan perubahan sosial dalam perspektif al-Qur`an. Pembahasan mengenai perubahan sosial dalam perspektif al-Qur`an juga akan disertai dengan pembahasan perubahan sosial dalam perspektif sosiologi, mengingat bahwa perubahan sosial merupakan inti kajian sosiologi.

Bab keempat merupakan salah satu bagian inti dari penelitian ini. Pada bab ini dikemukakan pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang perubahan sosial dalam buku tafsir mereka, *Tafsir al-Azhar* dan *Tafsīr al-Thabarī*. Pada bab ini diharapkan dapat diungkapkan persamaan dan perbedaan pendapat al-Thabarī dan Hamka dalam memahami ayat-ayat Al-Qur`an mengenai perubahan sosial serta relevansi pandangan keduanya dengan upaya mendorong perubahan sosial yang positif di Indonesia

Bab kelima merupakan bab penutup yang berisikan kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

RIWAYAT HIDUP HAMKA DAN AL-THABARĪ

Untuk dapat memahami pemikiran al-Thabarī dan Hamka mengenai perubahan sosial, terutama untuk dapat menggali pendapat-pendapat al-Thabarī dan Hamka dalam buku tafsirnya mengenai perubahan sosial, dirasa perlu untuk memaparkan riwayat hidup keduanya. Pemaparan tentang riwayat hidup mereka dianggap mampu memberikan pemahaman yang memadai tentang latar belakang pemikiran mereka, suasana yang melingkupi mereka ketika menelurkan pendapat atau gagasan mereka serta budaya yang ada dalam kehidupan mereka. Sehubungan dengan itu, di bawah ini akan dikemukakan selintas riwayat hidup al-Thabarī dan Hamka.

A. Hamka

Penulis buku *Tafsir al-Azhar*, Hamka, terlahir dengan nama Abdul Malik. Hamka kecil yang bernama Abdul Malik itu lahir di propinsi Sumatera Barat, tepatnya di Sungai Batang, Maninjau, pada hari Minggu, tanggal 16 Februari 1908 yang bertepatan dengan tanggal 13 Muharram 1326 H.¹ Abdul Malik kemudian lebih dikenal dengan nama Hamka yang sebenarnya merupakan akronim dari Haji Abdul Malik Karim Amrullah.

¹ Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, jilid I, hlm. 9. Sebagian tulisan tentang riwayat hidup Hamka di sini berasal dari tulisan penulis, Muhammad Amin, *Kualitas Asbâb al-Nuzûl Dalam Tafsir Al-Azhar*, disertasi pada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2007

Ayah Hamka, Abdul Karim Amrullah, merupakan seorang ulama Islam yang cukup terkemuka di Sumatera. Ayah Hamka dikenal juga dengan sebutan Haji Rasul, dan termasuk tokoh yang berpengaruh dalam gerakan pembaruan Islam yang bertujuan pemurnian agama pada awal abad ke-20 di Sumatera Barat.² Dalam sebuah wawancara, Hamka menggambarkan ayahnya sebagai salah seorang ulama yang membawa paham pembaruan dalam Islam. Orang-orang yang membawa paham pembaharuan di bidang keagamaan waktu itu disebut sebagai Kaum Muda. Di kalangan umat Islam di Sumatera Barat waktu itu ayah Hamka, merupakan tokoh yang sangat terkenal. Bukan hanya dikenal di kalangan umat Islam di Sumatera Barat, nama ayah Hamka juga cukup dikenal di kalangan ulama di Pulau Sumatera.³

Gerakan pembaharuan di Minangkabau ini tampaknya sangat diwarnai oleh gerakan pembaharuan yang dilancarkan tokoh reformasi asal Mesir, Muḥammad Abduh. Melalui pembaharuan itu, muncul sejumlah sekolah dan organisasi yang dikelola secara lebih modern, serta tumbuh publikasi atau majalah yang memuat sejumlah ide pembaharuan.⁴

Mengingat ayahnya adalah salah seorang tokoh pembaharu di Sumatera Barat, tidak mengherankan jika Hamka lahir dan tumbuh dalam suasana pembaharuan yang diperjuangkan ayahnya di Minangkabau sejak tahun 1906,

² Tentang pengaruh Abdul Karim Amrullah dalam gerakan pembaruan Islam di Sumatera Barat dapat dilihat pada Murni Jamal, *Dr. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya Dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20*, Leiden – Jakarta: INIS, 2002.

³ Wawancara Hamka dengan Titiek W.S. pada tahun 1978, sebagaimana dimuat di Nasir Tamara, dkk. *Hamka di Mata Hati Umat*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta: 1996, hlm. 51

⁴ Majalah itu dinamakan *al-Munir* yang diterbitkan oleh gerakan kaum muda pada tahun 1911.

setelah ayahnya pulang dari menuntut ilmu pada Syekh Ahmad Khatib di Makkah.⁵ Hamka sedikit banyak merasakan ketegangan dan polarisasi sosial akibat penolakan "kaum tua" terhadap ide pembaharuan yang dilancarkan oleh "kaum muda" yang dipelopori oleh ayahnya dan kawan-kawannya.

Sebagaimana dituturkan oleh putra Hamka, Rusydi, perdebatan-perdebatan sengit antara kaum tua dan kaum muda itu telah didengar Hamka sejak ia masih kecil.⁶ Dalam biografi yang ditulis Hamka mengenai ayahnya,⁷ dia mengemukakan bahwa Sumatera Barat pada masa itu seakan terbelah dua. Situasi konflik antara kaum muda dan kaum tua itu terasa terus memanas, sejak tahun 1914 hingga tahun 1918. Suasana panas dan konflik itu terjadi karena gerakan pembaharuan yang dilancarkan ayah Hamka dan kawan-kawannya memperoleh perlawanan yang cukup keras dari kalangan ulama kaum tua.

Hamka kecil tumbuh di tengah polarisasi sosial akibat gerakan pembaharuan yang memperoleh penentangan dari kalangan ulama kaum tua. Ayah Hamka yang ikut mengukir kondisi sosial itu tampaknya memiliki keinginan besar agar putranya mengikuti jejaknya sebagai salah seorang ulama terkemuka. Ketika Hamka baru saja lahir, ayahnya pernah mengatakan bahwa ia akan mengirim putranya untuk belajar di Makkah selama sepuluh tahun, dengan harapan agar Hamka tumbuh dan besar sebagai orang alim sebagaimana ayahnya.

⁵ Kondisi sosial di Minangkabau pada masa kecil Hamka dapat dilihat pada M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990, hlm. 23 - 33

⁶ Rusydi, *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, hlm. 1

⁷ Hamka, *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karîm Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta: Uminda, 1982, hlm.102-103.

Namun masa kecil yang dilalui Hamka tampaknya berbeda dari harapan ayahnya. Hamka kecil tumbuh sebagai anak yang terkenal nakal dan cenderung sering bolos dari sekolah. Hamka kecil juga dikenal sebagai penyabung ayam, pencuri ayam dan penunggang kuda balap.⁸

Kenakalan Hamka di waktu kecil bisa jadi timbul dari rasa pemberontakan atau kekecewaan terhadap apa yang ia terima dan ia lihat dari pribadi ayahnya. Meskipun Hamka mengagumi ayahnya, ia tampaknya juga menyimpan semacam kekecewaan. Dalam otobiografinya, Hamka menyatakan bahwa, meskipun ayahnya adalah seorang ulama terkemuka pada masanya yang memiliki ilmu pengetahuan yang luas, namun ayahnya masih belum dapat melepaskan dirinya dari ikatan masyarakat adat di daerahnya. Ikatan masyarakat adat yang tidak disukai Hamka namun dilakukan oleh ayahnya adalah perkawinan yang berulang-ulang.

Menurut Hamka, pada masa itu di kampungnya ada anggapan bahwa perkawinan yang berkali-kali, yang juga dapat menyebabkan perceraian berkali-kali, merupakan kemegahan dan kebanggaan bagi orang yang terpandang di segi adat atau orang yang terkemuka dari segi agama. Orang yang terpandang itu dapat menikahi beberapa gadis anak orang kaya, tanpa perlu merasa dibebani oleh kewajiban memberi nafkah kepada istrinya. Suami yang dianggap terpandang itu hanya berkewajiban datang mengunjungi istrinya. Sedangkan sumber nafkah sang

⁸ Ridwan Saidi, *Zamrud Khatulistiwa: Nuansa Baru Kehidupan dan Pemikiran*, Jakarta: Lembaga Studi Informasi Pembangunan, 1993, hlm. 78.

istri tersedia dari kekayaan keluarganya sendiri.⁹ Perkawinan yang berulang-ulang itu terkadang menimbulkan perceraian dengan isteri yang lama. Tidak jarang perceraian atau perkawinan itu terjadi karena desakan atau campur tangan pihak keluarga. Dalam adat Minangkabau pada masa itu, campur tangan pihak keluarga dalam urusan rumah tangga seseorang merupakan suatu hal yang sulit untuk dielakkan.

Ayah dan ibu Hamka bercerai dikarenakan desakan atau campur tangan keluarga. Pada usia yang masih belia Hamka telah mengalami penderitaan kejiwaan yang cukup berat yang disebabkan oleh perceraian orang tuanya itu. Penderitaan masa kecil akibat perceraian kedua orang tuanya itu cukup membekas dalam diri Hamka. Pada masa itu dia merasa sebagai anak yang terlunta-lunta. Perasaan terlunta-lunta ini pernah dia ungkapkan kepada salah seorang putranya, Rusydi Hamka, dengan menyatakan: "Alangkah pahitnya masa kanak-kanak ayah. Pergi ke rumah ayah bertemu ibu tiri, ke rumah ibu, ada ayah tiri". Hamka merasa bahwa pada saat itu seluruh keluarga dari pihak ayahnya tidak ada yang menyukainya. "Semua bako (keluarga pihak ayah) membenciku", kata Hamka.¹⁰

Penderitaan masa kecil itu tampaknya memiliki pengaruh yang tidak sedikit dalam jiwa Hamka. Pengalaman hidup yang pahit di usia belia itu seperti meninggalkan kesan yang mendalam pada jiwanya. Kepahitan hidup itu di

⁹ Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, jilid I, hlm. 63-64.

¹⁰ Rusydi, *Pribadi dan Martabat*, hlm. 21.

kemudian hari tampak pada hasil-hasil karya Hamka, terutama tampak pada karya-karyanya di bidang sastra.¹¹

Pada masa kecil, Hamka sering keluyuran pergi dari rumahnya karena, antara lain, merasa banyak peraturan di rumah yang bertentangan dengan hatinya. Di samping itu, dia merasa ada hal yang berbeda antara apa yang diajarkan ayahnya dan yang dilakukan ayahnya terhadap dirinya. Seakan-akan ada kontradiksi antara ajaran ayahnya dan perilakunya.

Dalam otobiografinya, Hamka mengemukakan beberapa sikap ayahnya terhadap dirinya yang dianggapnya kontradiksi dengan ajarannya. Ayahnya mengajarkannya untuk menolong orang lemah dan miskin. Namun ketika Hamka membantu seorang perempuan lemah yang kesulitan antri membeli beras, dia justru dimarahi ayahnya karena dianggap mempermalukan ayahnya.

Hamka juga menyatakan keheranannya atas sikap ayahnya yang melarang dirinya untuk membantu seorang ibu yang kematian putra tunggalnya dengan cara mengajak kawan-kawannya mengaji di rumah ibu tersebut. Rasa heran Hamka juga diungkapkannya ketika ibunya melarang dirinya untuk membantu dan membimbing orang buta yang meminta sedekah di pasar, dengan alasan bahwa perbuatannya itu membuat ayahnya merasa malu. Padahal, menurut Hamka, ayahnya sendiri yang menyampaikan ajaran di surau supaya membantu fakir miskin, orang buta dan anak yatim.¹²

¹¹ Yunus Amirhamzah, *Hamka Sebagai Pengarang Roman*, Jakarta: Puspita Sari Indah, 1993, hlm. 4.

¹² Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, jilid I, hlm. 63-64.

Perasaan kecewa Hamka karena perceraian kedua orang tuanya dan beberapa sikap ayahnya yang dinilainya kontradiktif itu membawa diri Hamka jauh dari kontrol pendidikan ayahnya. Pada masa kecilnya, Hamka seperti tumbuh menjadi anak nakal dan liar. Ketika belajar di perguruan Sumatera Thawalib yang dipimpin ayahnya, Hamka menghadiri pelajaran seenaknya sendiri tanpa disiplin, dan ia masuk di kelas yang ia sukai, meskipun bukan kelasnya yang sesungguhnya. Ayah Hamka pernah menyerahkan dirinya kepada sekolah al-Madrasatul Diniyyah di Padang Panjang pimpinan Zainuddin Labai al-Yunussi. Namun ketika itu dapat dikatakan bahwa yang hadir di sekolah itu hanya nama Hamka saja, sedangkan dia sendiri sering bolos keluyuran. Kebiasaan membolos ini juga dilakukan Hamka ketika ia diserahkan ayahnya untuk dididik oleh temannya Syekh Ibrâhîm Musa Parabek, Bukit Tinggi, Sumatera Barat. Ketika itu ia lebih banyak bergaul dengan *preman*, bukan dengan kalangan terpelajar.

Pada masa kecilnya, Hamka tampak tidak merasa risih untuk bertindak nakal, meskipun ia dikenal sebagai putra seorang tokoh agama terkemuka di daerahnya. Hamka tidak merasa perlu untuk menjadi alim pada masa kecilnya, meskipun ayahnya sering menyatakan bahwa ayahnya ketika kecil sudah jadi orang alim. Hamka kerap mendengar dari orang-orang tua bahwa ayahnya waktu kecil juga pernah bertindak nakal seperti dirinya. Bahkan Hamka pernah mendengar bahwa ayahnya dulu justru lebih nakal dari dirinya, dan juga dulu sering mengadu ayam. Hamka mengungkapkan keheranannya mengenai celaan orang terhadap kenakalannya di waktu kecil dengan kata-kata: "Mengapa kenakalan ayahnya waktu kecil jadi pujian? Dan dia "nakal" jadi celaan?".

Pendidikan formal Hamka dimulai pada usia tujuh tahun pada saat ia dimasukkan ayahnya ke sekolah desa di Padang Panjang. Selain belajar dalam secara formal di sekolah desa itu, Hamka juga belajar mengaji hingga tamat pada ayahnya sendiri di malam hari.

Dimulai dari usia 8 tahun, dari tahun 1916 hingga tahun 1923, Hamka mendalami ilmu agama pada Diniyyah School dan Sumatera Thawalib di Padang Panjang dan Parabek. Pada masa itu Padang Panjang memang dikenal sebagai salah satu pusat pengembangan pendidikan Islam di bawah pimpinan ayah Hamka sendiri.

Pada usia enam belas tahun, di tahun 1924, Hamka merantau ke Yogyakarta. Di sana Hamka banyak berkenalan dan mempelajari pergerakan Islam yang tengah bergelora pada masa itu. Berbagai ide tentang pergerakan Islam dan kemerdekaan bangsa Indonesia ia serap dengan baik dari sejumlah tokoh terkemuka di kala itu, seperti HOS Cokroaminoto, H. Fachruddin, RM Suryopranoto, dan sebagainya.

Tampaknya pengalaman Hamka selama di Jawa pada tahun 1924 ini cukup banyak memompa semangat Hamka. Pergulatannya dengan pemikiran-pemikiran tokoh-tokoh pergerakan kemerdekaan di Jawa membuka cakrawala baru dan memberikan kesadaran baru tentang situasi objektif yang tengah terjadi di tengah bangsanya dan umat Islam ketika itu. Dalam otobiografinya, Hamka mengaku bahwa pertemuannya dengan tokoh-tokoh pergerakan di Yogya memberinya semacam pandangan atau prinsip yang banyak menentukan arah hidupnya di masa

depan. Dari pemikiran-pemikiran para tokoh itu, pandangan Hamka menjadi terbuka dan menyadari bahwa agama Islam sebenarnya membawa ajaran-ajaran yang hidup dan dinamis.¹³

Merantau jauh dari tanah kelahiran juga memberi wawasan baru bagi Hamka tentang kondisi objektif masyarakat tempat dia dibesarkan. Ketika itu Hamka melihat ada perbedaan yang cukup jauh antara Islam yang berkembang di Sumatera Barat dengan Islam yang hidup dan berkembang di Jawa, khususnya di Yogyakarta.

Ulama-ulama Islam di Minangkabau ketika itu, dalam pandangan dan bahasa Hamka, "hanya berjuang di antara dia sama dia, memperkatakan hukum-hukum fikih yang tidak penting".¹⁴ Masih menurut Hamka, hal ini dikarenakan ulama-ulama Islam pada kala itu tidak merasa tertantang dengan perkembangan agama lain atau kepercayaan agama lain. Keadaan di Sumatera barat ini berbeda dengan yang terjadi dan dilihat Hamka di Jawa, terutama di Yogyakarta. Islam ketika itu mengalami tantangan yang cukup sengit dari perkembangan misi Keristen dan kepercayaan masyarakat Jawa yang pada masa itu disebut klenik. Kondisi yang seperti ini membuat ulama Islam di Yogyakarta lebih terdorong untuk mendalami dan menyebarkan ajaran agama guna membendung pengaruh Kristenisasi dan ajaran klenik.

Bakat Hamka sebagai pengarang mulai tampak setelah ia pulang dari Yogya ke Padang Panjang pada tahun 1925. Karyanya yang pertama ia beri judul

¹³ Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, jilid I, hlm. 102.

¹⁴ Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, jilid I, hlm. 102.

Chatibul Ummah. Pengalamannya menunaikan ibadah haji di Makkah pada tahun 1927 tampaknya menimbulkan kesan yang kuat pada diri Hamka. Pengalamannya di tanah suci ini memberinya inspirasi untuk menulis romannya yang pertama yang dinamakannya *Di Bawah Lindungan Ka'bah*.

Kiprah Hamka dalam bidang keilmuan memperoleh pengakuan dari beberapa universitas terkemuka di dunia. Pada tahun 1958 ia dianugerahi gelar doktor *honoris causa* oleh Universitas al-Azhar, Mesir, setelah menyampaikan orasi ilmiah yang berjudul *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia*. Gelar doktor *honoris causa* juga diperoleh Hamka dari Universitas Kebangsaan, Malaysia, pada tahun 1974.¹⁵

Dalam konstelasi pergerakan Islam di Indonesia, Hamka layak ditempatkan sebagai pemikir muslim terkemuka yang mampu bertindak sebagai inspirator. Di samping itu, ia juga dikenal sebagai seorang da'i. Ceramah-ceramahnya terkesan sejuk dan mencerahkan

Meskipun Hamka pernah bergerak di bidang politik praktis sebagai anggota konstituante mewakili partai Masyumi, ia sulit untuk dikatakan sebagai politisi murni. Keberadaan Hamka di partai Masyumi tampaknya bukan semata untuk kegiatan politik praktis. Keikutsertaannya di sana lebih dimaksudkan untuk membuat keseimbangan dengan keberadaan beberapa budayawan dan seniman pada partai lain, selain partai Masyumi.

¹⁵ Yunus Amirhamzah, *Hamka Sebagai Pengarang Roman*, hlm. 6-7.

Hamka pernah dipercaya sebagai pejabat tinggi dan penasehat Departemen Agama. Dia juga pernah terpilih dalam beberapa jabatan penting pada sejumlah organisasi kemasyarakatan. Meskipun Hamka pernah memegang jabatan penting dalam birokrasi dan organisasi-organisasi kemasyarakatan, Hamka lebih tepat disebut sebagai pemikir, ketimbang sebagai organisatoris atau birokrat. Walaupun Hamka pernah memegang jabatan Ketua Majelis Seniman Budayawan Islam (Masbi), namun dapat dikatakan bahwa duduknya Hamka di sana bukan karena ia dianggap sebagai orang yang memiliki keterampilan manajemen. Yang diharapkan dari Hamka ketika dipilih sebagai Ketua Masbi adalah pemikiran-pemikirannya, bukan keahlian berorganisasi atau kemampuan manajemen. Organisasi Masbi pada masa itu diharapkan dapat menyampaikan kajian dan fatwa tentang kesenian dan kebudayaan dalam pandangan agama. Dengan demikian diharapkan umat Islam dapat berkompetisi dalam bidang seni dan budaya pada suasana jor-joran pada waktu itu.

Hamka merupakan seorang intelektual muslim yang amat produktif. Banyak karyanya yang telah terbit dan menarik perhatian berbagai kalangan. Beberapa buku yang ditulisnya cukup diminati oleh masyarakat Indonesia dan Malaysia. Dalam daftar yang dibuat putra Hamka, Rusydi, tercantum 118 karya Hamka yang ditulisnya sejak usia tujuh belas tahun.¹⁶ Karya-karya tersebut, menurut Rusydi, belum termasuk artikel-artikel Hamka yang diterbitkan dalam majalah-majalah. Daftar 118 karya yang dibuat Rusydi itu dengan memperhitungkan jilid kedua atau ketiga dari suatu karya yang berjudul sama sebagai satu karya tersendiri.

¹⁶ Rusydi, *Pribadi dan Martabat*, hlm. 335-339.

Sebagai contoh, *Tafsir al-Azhar*, yang terdiri dari 30 jilid dihitung sebagai 30 buah karya.

Karya-karya Hamka meliputi berbagai bidang. Selain menghasilkan karya-karya menarik yang mengupas berbagai aspek tentang agama, Hamka juga menelurkan karya tentang ketatanegaraan,¹⁷ filsafat,¹⁸ sejarah,¹⁹ kisah perjalanan,²⁰ novel,²¹ roman,²² cerita pendek²³ dan sebagainya.²⁴

Hamka wafat pada hari Jum'at, tanggal 24 Juli 1981, jam 10.41, dalam usia 73 tahun 5 bulan.²⁵ Beberapa lama sebelum Hamka wafat, ia mengundurkan diri dari jabatan Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI), sehubungan dengan kontroversi peredaran fatwa tentang pengharaman keikutsertaan muslim dalam perayaan natal. Menteri Agama ketika itu, Alamsyah Ratu Perwiranegara, mengancam peredaran fatwa tersebut. Dalam sebuah pertemuan dengan Majelis

¹⁷ Karya Hamka di bidang ketatanegaraan adalah *Negara Islam* yang diterbitkan oleh Penerbit Anwar Rasyid, Padang Panjang, 1946, dan *Urut Tunggang Pancasila*, Jakarta: Penerbit Keluarga, 1952.

¹⁸ Karya Hamka di bidang filsafat, antara lain, *Mutiara Filsafat*, Jakarta: penerbit Wijaya, 1956; *Falsafah Ideologi Islam*, penerbit Wijaya, Jakarta: 1950, dan *Lembaga Hikmat*, Pustaka Keluarga, Jakarta: 1951.

¹⁹ Karya Hamka di bidang sejarah adalah *Sejarah Islam di Sumatera*, Medan: Pustaka Nasional, 1950, dan *Sejarah Umat Islam*, empat jilid, Bukit Tinggi & Jakarta: N.V. Nusantara, 1962, dan kemudian diterbitkan juga oleh penerbit Bulan Bintang.

²⁰ Kisah Perjalanan yang ditulis Hamka adalah *Tinjauan di Lembah Nil*, Jakarta: Gapura, 1951; *Mandi Cahaya di Tanah Suci*, Jakarta: Tintamas, 1953; *Di Tepi Sungai Dajlah*, Jakarta: Tintamas, 1953, dan *Empat Bulan di Amerika*, Jakarta: Tintamas, 1954.

²¹ Novel Hamka yang terkenal, antara lain, *Merantau ke Deli*, Jayabakti, 1959, dan *Menunggu Beduk Berbunyi*, Jakarta: Pustaka Antara, 1950.

²² Roman yang ditulis Hamka adalah *Tenggelamnya Kapal Van der Wijk*, Nusantara, Bukit Tinggi, 1956, dan *Di Bawah Lindungan Ka'bah*, Jakarta: Balai Pustaka, 1957.

²³ Kumpulan cerita pendek Hamka berjudul *Dalam Lembah Kehidupan*, Jakarta: Balai Pustaka, 1958, dan *Cermin Kehidupan*, Jakarta: Mega Bookstore, 1962.

²⁴ Yunus Amirhamzah, *Hamka Sebagai Pengarang Roman*, hlm. 56-59.

²⁵ Rusydi, *Pribadi dan Martabat*, hlm. 230.

Ulama Indonesia, Alamsyah juga mengancam akan mengundurkan diri dari jabatan Menteri Agama jika fatwa itu tidak dicabut.

B. *Tafsir al-Azhar* Karya Hamka

Buku *Tafsir al-Azhar*, karya Hamka pertama kali diterbitkan dalam bentuk buku oleh penerbit Pembimbing Masa, dan selanjutnya diterbitkan oleh Pustaka Panjimas. Jika dirunut ke belakang, kandungan *Tafsir al-Azhar*, sebenarnya berasal dari ceramah atau kuliah subuh yang disampaikan Hamka di Masjid Agung al-Azhar, Kebayoran Baru, Jakarta, sejak tahun 1959.²⁶ Kupasan Hamka mengenai tafsir al-Qur'an yang disampaikan setelah shalat subuh di Masjid al-Azhar itu kemudian dimuat secara teratur dalam majalah *Gema Islam* yang dipimpin oleh Jenderal Sudirman dan Kolonel Muchlas Rowi.²⁷

Kegiatan Hamka dalam menafsirkan al-Qur'an di Masjid al-Azhar terpaksa terhenti dengan ditangkapnya Hamka oleh penguasa Orde Lama. Ia ditangkap pada hari Senin 27 Januari 1964 M/12 Ramadhan 1383 H, tidak beberapa lama setelah menyampaikan kuliah subuh kepada sekitar seratus jamaah wanita di Masjid Agung al-Azhar.

Namun penahanan Hamka ini tidak menghentikan kegiatan Hamka dalam penulisan *Tafsir al-Azhar*. Status tahanan penguasa Orde Lama justru membawa hikmah tersendiri dan memberi kesempatan yang lebih luas bagi Hamka untuk

²⁶ Masjid di Kebayoran Baru, Jakarta, ini diberi nama al-Azhar oleh Mahmûd Syaltût, Rektor Universitas al-Azhar, dalam kunjungannya ke Indonesia pada tahun 1960. Sebelum kunjungan Rektor Universitas al-Azhar itu, masjid itu sering disebut sebagai Masjid Agung Kebayoran Baru, belum dinamakan masjid al-Azhar. Lihat Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 1, hlm. 48.

²⁷ M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran*, hlm. 53-54.

merampungkan penulisan *Tafsir al-Azhar*, meskipun tempat tahanannya sering berpindah-pindah.

Sebagai tahanan politik, Hamka sempat berpindah-pindah dari tempat peristirahatan di kawasan Puncak, seperti bungalow Herlina, Harjuna, bungalow Brimob Mega Mendung, dan ruang tahanan polisi di Cimacan, Jawa Barat. Bahkan Hamka tetap giat merampungkan penulisan *Tafsir al-Azhar*, ketika ia dirawat di Rumah Sakit Persahabatan Rawa Mangun, Jakarta., dalam statusnya sebagai tahanan Orde Lama.

Tempat-tempat penulisan *Tafsir al-Azhar*, ini dapat dilihat pada halaman depan atau halaman akhir sejumlah jilid (juz) buku *Tafsir al-Azhar*. Misalnya pada halaman akhir jilid 19 tertulis bahwa tafsir juz 19 ini dimulai pada hari Jum'at, tanggal 22 Januari 1965 M/19 Ramadhan 1384 H, dan selesai pada hari Minggu, tanggal 16 Februari 1965 M/ 14 Syawal 1384 H di Rumah Sakit Persahabatan, Rawa Mangun, Jakarta.²⁸ Contoh yang lain dapat dilihat pada halaman sampul buku *Tafsir al-Azhar*, jilid 30. Di sana tercantum bahwa penulisannya dimulai pada tanggal 1 Agustus 1964 di rumah tahanan polisi di Mega Mendung, Bogor, kemudian dilakukan penyempurnaan dengan beberapa tambahan di kediaman Hamka di Kebayoran Baru, Jakarta, pada bulan Agustus 1975.²⁹

Dalam kata pengantar untuk *Tafsir al-Azhar*, jilid 30, Hamka menyatakan bahwa juz 30, atau yang dikenal di kalangan masyarakat dengan sebutan juzu'

²⁸ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 19, hlm. 228.

²⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 30, halaman sampul bagian dalam.

‘Amma,³⁰ sebetulnya sudah selesai dikerjakan secara keseluruhan pada waktu Hamka masih dalam tahanan penguasa Orde Lama pada bulan Januari 1964 hingga bulan Mei 1966. Setelah Hamka keluar dari tahanan, beliau menyempurnakan kembali karya beliau semasa dalam tahanan dengan cara “menyelidiki kembali, menyinggung dan menyisip, menambah mana yang kurang dan melengkapi, sehingga terdapat sebagaimana yang ada sekarang.”³¹ Namun pada halaman sampul bagian dalam kitab *Tafsir al-Azhar*, jilid 30 ini tercantum bahwa penulisan jilid 30 atau juzu’ amma ini dimulai pada tanggal 1 Agustus 1964, dan dapat diselesaikan dalam tempo 10 hari pada tanggal 11 Agustus 1964. Penulisan jilid 30 ini dilakukan di rumah tahanan polisi di Mega Mendung, Bogor. Penulisan jilid 30 ini kemudian disempurnakan di rumah Hamka, jauh setelah beliau keluar dari rumah tahanan, pada tahun 1975.

Menurut penelusuran Yunan Yusuf,³² *Tafsir al-Azhar*, jilid 20 disusun Hamka ketika ditahan di Sukabumi. Jilid 21, 22, 23, 24, dan sebagian jilid 25, serta sebagian jilid 27, 28, dan jilid 29 ditulis di asrama Brimob Mega Mendung. Sedangkan jilid 4, 13, 14, 15, 16, 17, dan jilid 19 disusun Hamka ketika ia dirawat di Rumah Sakit Persahabatan Rawa Mangun, Jakarta, ketika ia masih dalam status tahanan penguasa Orde Lama.

³⁰ Dalam *Tafsir al-Azhar*, Hamka menggunakan kata juzu'. Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata yang digunakan untuk menunjukkan bagian (1/30) dari al-Qur'an adalah juz. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995, hlm. 424.

³¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 30, hlm. 3

³² M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran*, hlm. 55.

Dengan tumbangya Orde Lama dan munculnya Orde Baru, Hamka memperoleh kembali kebebasannya. Ia dibebaskan pada tanggal 21 Januari 1966 setelah mendekam dalam tahanan sekitar dua tahun. Kesempatan bebas dari tahanan ini digunakan dengan baik oleh Hamka untuk melakukan perbaikan dan penyempurnaan penulisan *Tafsir al-Azhar*, yang telah digarapnya di sejumlah tempat tahanan itu. Ketika perbaikan dan penyempurnaan itu dirasakan memadai, barulah kemudian buku *Tafsir al-Azhar*, itu diterbitkan.

Metode penafsiran yang digunakan dalam buku *Tafsir al-Azhar*, ini adalah metode *tahlilî* (metode analisis). Buku-buku tafsir yang menggunakan metode *tahlilî* pada umumnya menggunakan urutan penafsiran sesuai dengan urutan surah dan ayat sebagaimana tercantum dalam mushaf al-Qur`ân. Buku *Tafsir al-Azhar*, juga disusun berurutan seperti urutan surah yang tercantum dalam al-Qur`ân, dimulai dari al-Fatihah sebagai induk al-Qur`ân, dan diakhiri dengan surah al-Nas. Sebagaimana jumlah surah yang terdapat dalam *mushaf* al-Qur'an, dalam buku *Tafsir al-Azhar*, juga terdapat 114 surah yang ditafsirkan dengan amat baik oleh Hamka. Surah-surah yang terdapat pada kitab itu dibagi ke dalam tiga puluh jilid atau tiga puluh juz.

Sebagaimana dikemukakan di atas, buku *Tafsir al-Azhar*, karya Hamka ini menggunakan metode *tahlilî* (analisis). Metode *tahlilî* adalah suatu metode tafsir yang digunakan oleh mufassir untuk menjelaskan arti dan maksud ayat-ayat al-Qur`ân dari berbagai aspek dengan menguraikan ayat demi ayat sesuai dengan susunan ayat-ayat yang terdapat dalam mushaf al-Qur`ân, melalui pembahasan kosa kata, *sabab al-nuzûl*, *munasabah*, dan menjelaskan makna yang terkandung

dalam ayat-ayat sesuai dengan kecenderungan serta keahlian sang mufassir.³³ Metode *tahlilî* ini disebut juga oleh Baqir al-Shadr, ulama Syi'ah Irak yang terkemuka, sebagai metode *tajzi 'i*.³⁴

Tafsir metode *tahlilî* biasanya berupaya untuk membahas segala sesuatu yang terdapat pada setiap ayat yang ditafsirkan. Tafsir metode *tahlilî* pada umumnya menguraikan arti kosa kata, *sabab al-nuzûl*, *munasabah* atau korelasi antar ayat, kandungan ayat, dan sebagainya.

Meskipun menggunakan metode tafsir *tahlilî*, dalam *Tafsir al-Azhar*, tampaknya Hamka tidak banyak memberikan penekanan pada penjelasan makna kosa kata. Hamka banyak memberi penekanan pada pemahaman ayat-ayat al-Qur'an secara menyeluruh. Setelah mengemukakan terjemahan ayat, Hamka biasanya langsung menyampaikan uraian makna dan petunjuk yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkan, tanpa banyak menguraikan makna kosa kata.

Jika dilihat dari beragam corak tafsir yang ada dan berkembang hingga dewasa ini, buku *Tafsir al-Azhar*, karya Hamka dapat dimasukkan ke dalam corak tafsir budaya kemasyarakatan. Corak tafsir budaya kemasyarakatan merupakan corak tafsir yang menerangkan petunjuk-petunjuk ayat-ayat al-Qur`ân yang berhubungan langsung dengan kehidupan masyarakat. Tafsir dengan corak seperti ini juga berisi pembahasan-pembahasan yang berusaha untuk mengatasi masalah-masalah atau penyakit-penyakit masyarakat berdasarkan petunjuk ayat-ayat al-Qur`ân. Dalam upaya mengatasi masalah-masalah masyarakat itu, petunjuk-

³³ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`ân*, Bandung, Mizan, 1993, hlm. 117.

³⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`ân*, hlm. 86.

petunjuk al-Qur`ân dipaparkan dalam bahasa yang enak dibaca dan mudah dimengerti.³⁵

Corak tafsir budaya kemasyarakatan seperti yang terdapat dalam buku *Tafsir al-Azhar*, ini sebenarnya telah ada dan dimulai dari masa Muḥammad ‘Abduh (1849 – 1905). Corak tafsir seperti ini dapat dilihat pada kitab *Tafsir al-Manâr*, yang ditulis oleh Rasyîd Ridlâ yang merupakan murid Muḥammad ‘Abduh.³⁶

Dengan munculnya corak budaya kemasyarakatan ini, corak-corak tafsir lain, seperti corak filsafat, corak penafsiran ilmiah, corak fikih, dan corak tasawuf, mulai berkurang. Perhatian peminat tafsir banyak ditujukan kepada corak budaya kemasyarakatan. Sepeninggal Muḥammad ‘Abduh dan Rasyîd Ridlâ, corak budaya kemasyarakatan ini diikuti dan dikembangkan oleh Musthafa al-Marâghî dengan karyanya *Tafsîr al-Marâghî*, dan Mahmûd Syaltût dengan karyanya *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm*.

Corak budaya kemasyarakatan ini dapat dilihat dengan jelas dalam buku *Tafsir al-Azhar*, karya Hamka ini. Tafsir yang bercorak budaya kemasyarakatan pada umumnya mengaitkan penafsiran al-Qur`ân dengan kehidupan sosial, dalam rangka menanggulangi masalah atau penyakit masyarakat, dan mendorong mereka ke arah kemajuan. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`ân, ketika mendapat kesempatan untuk mengupas permasalahan yang ada pada masyarakat, Hamka akan mempergunakan kesempatan itu untuk menyampaikan petunjuk-petunjuk al-

³⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`ân*, hlm. 73.

³⁶ Lihat Rasyîd Ridlâ, *Tafsir al-Manâr*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.th. Lihat juga M. Quraish Shihab *Studi Kritis Tafsir al-Manâr*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1994, hlm. 21.

Qur`ân dalam rangka mengobati penyakit-penyakit masyarakat yang dirasakannya pada masa ia menulis tafsir tersebut.

Hamka dengan baik menyisipkan pembahasan yang menarik mengenai hal-hal yang dibutuhkan masyarakat. Pembahasan yang dikemukakan Hamka itu tentunya dimaksudkan untuk dapat menjelaskan petunjuk-petunjuk agama yang berguna bagi masyarakat dalam upaya peningkatan kehidupan masyarakat atau pemecahan problema-problema yang berkembang. Hamka memiliki kepiawaian yang mengagumkan dalam pembahasan seperti ini yang berkembang dari perjalanan hidupnya yang sarat dengan pengalaman, dan dari keahliannya sebagai pendakwah, pengajar, dan penulis beberapa buku yang banyak diminati masyarakat.

Ketika dinyatakan bahwa *Tafsir al-Azhar*, memiliki corak budaya kemasyarakatan, ini bukan berarti bahwa buku tafsir ini tidak membahas tentang hal-hal lain yang biasanya terdapat pada corak-corak tafsir yang lain, seperti fikih, teologi, tasawuf, dan sebagainya. Dalam *Tafsir al-Azhar*, Hamka juga mengemukakan bahasan tentang fikih, meskipun tidak secara mendalam. Jika Hamka mengemukakan bahasan tentang fikih, tampaknya ini lebih dimaksudkan untuk lebih memperjelas makna ayat yang ditafsirkannya, dan untuk menunjang tujuan pokok yang ingin dicapainya, yaitu menyampaikan petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang berguna bagi kehidupan masyarakatnya. Hal ini bisa dilihat ketika

Hamka menjelaskan makna *nazar* dalam rangka penafsiran surah al-Insan (76) :
7.³⁷

Sehubungan dengan penulisan sejarah atau riwayat, Hamka melihat bahwa di kalangan umat Islam terdapat dua cara untuk menulis sejarah atau riwayat. Cara pertama adalah dengan mengumpulkan fakta-fakta dari segala macam sumber. Fakta-fakta yang dikumpulkan itu bisa jadi fakta yang dapat diterima akal atau fakta yang tak masuk akal. Menurut cara yang pertama ini, yang paling penting adalah kualitas moral pencerita atau periwayat. Riwayat yang bersumber dari orang yang diketahui pernah berdusta atau curang, dianggap lemah atau palsu. Cara seperti ini pada awalnya digunakan oleh para perawi atau kolektor hadis.³⁸

Cara kedua adalah dengan mengumpulkan data dan kemudian menganalisis serta memberi komentar atau pendapat terhadap data yang terkumpul itu. Menurut Hamka, cara kedua ini digunakan oleh Ibn Khaldun. Dalam karya tulisnya, termasuk dalam *Tafsir al-Azhar*, Hamka tampaknya menggunakan cara kedua ini.

C. Al-Thabarī

Penulis *Tafsir al-Thabarī* bernama lengkap Abū Ja`far Muhammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Katsīr. Nama al-Thabarī yang sering melekat pada sosoknya ini berasal dari nama tempat kediamannya, yaitu Thabarīstan. Terkadang dia disebut dengan nama *kunyahnya*, Abū Ja'far.³⁹

³⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 29, hlm. 279-282.

³⁸ Deliar Noer, "Yamin dan Hamka: Dua Jalan Menuju Identitas Indonesia", dalam Anthony Reid & David Marr (Ed.), *Dari Raja Ali Haji Hingga Hamka: Indonesia dan Masa Lalunya*, terj. Th Sumarhana, Jakarta: Grafiti Pers, 1983, hlm. 50.

³⁹ *Kunyah* adalah nama panggilan yang pada permulaannya biasanya terdapat kata *Abu* atau *Ummu*. Lih. Totok Jumanoro, *Kamus Ilmu Hadis*, Jakarta: Bumi Aksara, 2002.

Tidak diketahui secara pasti tanggal kelahiran al-Thabarī. Diperkirakan ia lahir pada akhir tahun 224 H atau pada awal tahun 225 H, bertepatan dengan tahun 839 M, di Amul, propinsi Thabarīstan.⁴⁰ Al-Thabarī wafat di Baghdad pada tahun 310 H/922 M, dalam usia sekitar tujuh puluh lima tahun

Bakat al-Thabarī dalam bidang ilmu pengetahuan sudah tampak ketika ia masih kecil. Saat kecil sudah tampak minatnya pada ilmu pengetahuan. Ketika masih berumur tujuh tahun, ia sudah hafal isi al-Qur`an. Untuk menuntut ilmu dia tidak sungkan untuk berkelana dari suatu tempat ke tempat yang lain. Tercatat dia pernah pergi ke Ray untuk menuntut ilmu. Di Ray al-Thabarī mempelajari sejarah dan fikih. Salah seorang sejarawan terkemuka yang bertempat tinggal di Ray waktu itu adalah Muhammad ibn Humaid al-Razi. Ia juga pernah pergi ke Baghdad dengan niat untuk belajar kepada Imam Ahmad ibn Hanbal. Namun sebelum ia sampai di Baghdad, Ahmad ibn Hanbal sudah meninggal dunia.

Tempat lain yang dikunjungi oleh al-Thabarī untuk menuntut ilmu adalah Bashrah dan Kufah. Di Kufah al-Thabarī belajar pada beberapa pakar terkemuka, seperti Abu Kuraib Muhammad ibn al-Ala al-Hamzanī, Hannad ibn as-Sairī, dan Ismāīl ibn Musā. Dalam rangka menuntut ilmu al-Thabarī juga berkelana ke Mesir. Di Mesir ia berjumpa dengan ahli sejarah yang terkemuka yang bernama Muhammad ibn Ishāq.

Ketika di Mesir al-Thabarī juga berguru kepada murid Imam Syafi'i, al-Rabi al-Jizī, untuk mempelajari mazhab Syafi'i, dan kemudian mendirikan

⁴⁰ Yāqūt al-Hamawī al-Rūmī, *Mu'jam al-Udabā'*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993, jilid 6, hlm 2441

mazhabnya sendiri yang kemudian dikenal dengan sebutan al-Jaririyyah. Namun mazhab yang dibentuk oleh al-Thabarī ini tidak bertahan lama seperti mazhab al-Syafi'ī.

Al-Thabarī lahir pada masa pemerintahan Khalifah al-Mu'tashim, salah seorang khalifah Dinasti Abbasiyah yang terkenal. Khalifah al-Mu'tashim ini mewarisi kejayaan keilmuan yang diwariskan oleh Khalifah sebelumnya, yaitu Harun al-Rasyid dan al-Ma'mun. Puncak kejayaan Dinasti Abbasiyah bisa dikatakan ada pada masa Harun al-Rasyid dan al-Ma'mun. Pada masa al-Mu'tashim, dinasti Abbasiyyah agak mengalami kemunduran dibandingkan dengan masa Khalifah Harun al-Rasyid dan al-Ma'mun. Namun secara umum dinasti Abbasiyyah masih berada pada masa kejayaannya yang gemilang.

Al-Thabarī hidup pada saat ilmu pengetahuan berkembang sangat pesat di dunia Islam. Al-Thabarī hidup pada masa keemasan (*al-'ashr al-dzahabī/ golden age*) peradaban Islam pada saat berkuasanya Dinasti Abbasiyah. Berbeda dengan dinasti sebelumnya. Dinasti Umayyah, yang banyak menekankan perluasan wilayah, Dinasti Abbasiyah ini dikenal sebagai dinasti yang banyak mengembangkan peradaban dan kebudayaan Islam.⁴¹ Pada masa itu telah diterjemahkan berbagai kitab ilmu pengetahuan yang berasal dari bahasa Yunani, Persia dan India ke dalam bahasa Arab. Pada masa itu juga sebagian besar kitab hadis telah tersusun, dan ilmu bahasa Arab telah berkembang dengan matang. Di berbagai pelosok negara Islam pada masa itu dibangun sejumlah lembaga pendidikan yang mengajarkan berbagai macam ilmu pengetahuan. Dukungan

⁴¹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali, 1997, hlm. 53

pemerintah atau penguasa terhadap perkembangan ilmu pengetahuan pada masa itu sangat besar.⁴²

Pada masa kehidupan al-Thabarī ini budaya keilmuan berkembang sangat baik. Banyak tokoh-tokoh ulama yang hidup semasa dengan al-Thabarī sebagaimana dikemukakan di atas. Pada masa itu terdapat komunitas masyarakat yang cukup heterogen. Hubungan antara masyarakat yang beragama Islam dengan yang beragama selain Islam tampak berlangsung dengan baik. Yang masuk jajaran pemerintahan di zaman itu bukan hanya dari kalangan Arab saja, tapi kalangan non Arab juga bisa menduduki jabatan di pemerintahan dengan tujuan untuk memajukan peradaban Islam.

Pada masa kehidupan al-Thabarī, bidang keilmuan yang paling diminati adalah ilmu hadis. Dari hadis ini kemudian lahir dan muncul berbagai macam bidang ilmu pengetahuan, seperti tafsir, fikih, sejarah, dan sebagainya. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa tafsir pada mulanya masuk dalam bidang keilmuan hadis. Pada masa itu terdapat banyak tokoh intelektual yang mencurahkan waktunya untuk studi hadis. Di samping itu, para tokoh mazhab fikih yang telah bermunculan pada saat itu berupaya memperluas pengaruh mereka dan memperkuat argumentasi mereka dengan mengumpulkan hadis-hadis. Hadis-hadis itu terhimpun dalam bentuk *musnad*, *mushannaf*, *sunan*, *shahîh*, dan sebagainya. Dalam sejarah tercatat konflik yang pernah terjadi pada masa itu antara al-Thabarī dengan pengikut mazhab Hanbali.

⁴² Nurjannah Ismail, *Perempuan Dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm. 94.

Perbedaan pemahaman keagamaan yang ada pada masa kehidupan al-Thabarī bukan hanya terbatas pada masalah fikih yang tercermin dengan adanya berbagai macam mazhab. Perbedaan pemahaman keagamaan yang ada pada masa itu juga menyangkut bidang akidah.

Dalam bidang akidah, sebagaimana dikenal dalam sejarah perkembangan Islam di masa awal, pada masa Thabarī itu terdapat paham Syi'ah dengan segala ragamnya dari yang moderat hingga yang cenderung ekstrem. Di samping itu terdapat juga kelompok Khawarij dan kaum Murji`ah. Dan yang tidak kalah besar pengaruhnya dalam bidang percaturan di bidang akidah adalah kelompok yang dikenal sebagai Mu'tazilah dan Ahlus Sunnah.

Pada masa kehidupan al-Thabarī tercatat ada salah satu aliran teologi yang redup atau tenggelam, yaitu teologi Mu'tazilah setelah era al-Mutawakkil dan muncul aliran tradisional Asy'ariyah yang belakangan masuk kategori *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Begitu pula sekte-sekte yang lain turut menyemarakkan bursa pemikiran dipanggung sejarah umat Islam. Kompleksitas yang dilihat dan dialami al-Thabarī di negerinya dapat menggugah sensitivitas keilmuannya, khususnya bidang pemikiran Islam dengan melakukan dialog ilmiah dan karya tulis. Pada akhir pergulatan pemikirannya, dia lebih dikenal luas sebagai seorang sunni (*Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*). Kondisi yang ada pada masa kehidupan al-Thabarī itu tampaknya berpengaruh secara langsung atau tidak langsung terhadap pola pemikiran dan karakter al-Thabarī.

D. Kitab *Tafsīr al-Thabarī*

Tafsīr al-Thabarī merupakan karya Ibn Jarir al-Thabarī yang paling terkenal

di bidang kajian al-Qur`an. Nama lengkap buku tafsir yang dikenal dengan nama *Tafsir al-Thabarī* adalah *Jāmi` al-Bayān `an Ta`wīl Ay al-Qur`ān*. Di samping itu nama lain bagi kitab tafsir ini adalah *Jāmi` al-Bayān fī Tafsīr al-Qur`ān*, sebagaimana diterbitkan oleh penerbit Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah di Beirut pada tahun 1992.⁴³

Kitab tafsir ini terdiri dari tiga puluh jilid yang tebal dan besar. Dengan jumlah jilid yang banyak dan dengan ketebalan yang luar biasa, sebenarnya buku tafsir yang disusun oleh al-Thabarī pada zamannya lebih tebal dari buku tafsir *Tafsīr al-Thabarī* yang sampai pada kita saat ini. Dari penelusuran sejumlah literatur, menurut al-Dzahabī, kitab *Tafsīr al-Thabarī* yang ada pada zaman sekarang ini lebih ringkas dari kitab yang disusun oleh al-Thabarī.⁴⁴

Dalam tafsirnya, Ibn Jarīr al-Thabarī mencantumkan rujukan arti kata-kata berbahasa Arab yang tercantum pada ayat-ayat al-Qur`an dari syair-syair jahiliyah dan perbedaan yang timbul karena varian bacaan (*qirā`āt*). *Tafsīr al-Thabarī* juga memuat disiplin ilmu yang lain seperti fikih, kalam, balaghah, sejarah dan filsafat. Kelebihan-kelebihan disiplin ilmu ini menjadikan *Tafsīr al-Thabarī* atau *Jāmi` al-Bayān an Ta`wīl Ay al-Qur`ān* sebagai salah satu kitab *tafsīr bi al-ma`sūr* yang istimewa. Namun salah satu kelemahan tafsir ini tercampurnya berbagai riwayat yang *shahīh* dan tidak *shahīh*, termasuk riwayat *isrāīliyyāt*.

Sama dengan metode tafsir yang ada pada *Tafsir al-Azhar* karya Hamka, metode *Tafsīr al-Thabarī* adalah metode *tahlīlī*. Tafsir *tahlīlī* adalah menafsirkan

⁴³ Muhammad Yusuf, *Jāmi` al-Bayān fī Tafsīr al-Qur`ān Karya Ibn Jarīr al-Thabarī*, dalam A. Rofiq (Ed.), *Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2004, hlm. 28.

⁴⁴ Muhammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid 1, hlm. 150

ayat-ayat al-Quran dengan menguraikan maknanya secara detail dari kata demi kata, ayat demi ayat, surat demi surat diuraikan secara tuntas mulai dari awal surat, *al-Fātihah* sampai akhir surat, *al-Nās*. Pada metode *tahlīlī* ini kandungan makna ayat-ayat al-Qur'an dipaparkan dari berbagai aspek yang terkandung dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.

Tafsīr al-Thabarī dikenal sebagai tafsir *bi al-ma`tsūr*. Secara bahasa, kata *tafsīr bi al-ma`tsūr* merupakan gabungan dari tiga kata; *tafsir*, *bī* dan *al-ma`tsūr*. *Tafsir* berarti mengungkap atau menyingkap. Sedangkan kata *bī* berarti 'dengan'. *Al-ma`tsūr* berarti ungkapan yang dinukil dari riwayat atau orang terdahulu. Dengan demikian secara etimologis *tafsīr bi al-ma`tsūr* berarti menyingkap isi kandungan al-Qur'an dengan penjelasan yang dinukil dari riwayat atau orang terdahulu. Dalam penafsirannya, al-Thabarī biasanya mendasarkan penafsirannya kepada riwayat-riwayat yang dinukil dari orang-orang terdahulu, seperti riwayat atau hadis yang berasal dari Nabi, riwayat yang berasal dari para sahabat Nabi, para *tābi`īn*, di samping mendasarkan penafsirannya pada ayat-ayat al-Qur'an.

Menurut Ibn Taymiyah, di antara buku-buku tafsir yang beredar atau ada hingga zamannya, tafsir yang paling benar adalah *Tafsīr al-Thabarī*. *Tafsīr al-Thabarī* dianggap sebagai kitab tafsir yang paling benar, masih menurut Ibn Taymiyah, karena kitab tafsir ini memuat pendapat-pendapat para salaf dengan sanad tanpa ada bid'ah, dan tanpa menukil dari periwayat-periwayat yang tidak

dapat dipercaya.⁴⁵

Tafsīr al-Thabarī dianggap sebagai salah satu tafsir yang paling berbobot dan paling terkenal, dan merupakan referensi pertama bagi para mufasir yang berfokus pada *tafsīr bi al-ma`tsūr*, di samping merupakan referensi yang tidak kalah penting bagi *tafsīr bi al-ra'y*. Pernyataan bahwa *Tafsīr al-Thabarī* merupakan referensi yang tidak kalah penting bagi *tafsīr bi al-ra'y* ini didasarkan pada penilikan kandungan *Tafsīr al-Thabarī* yang memuat kesimpulan dari berbagai pendapat yang ada, memperkuat salah satu pendapat atas pendapat yang lain berdasarkan nalar yang baik, dan pembahasan yang independen serta mendalam.⁴⁶

⁴⁵ Muhammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, jilid 1, hlm. 150. Lih. juga pada program Maktabah Syamilah, Ibn Taymiyah, *Majmū' Fatāwā Ibn Taymiyah fi al-Tafsīr*, jilid 2, hlm. 327,

⁴⁶ Muhammad Husain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, jilid 1, hlm. 149

BAB III

PERUBAHAN SOSIAL DALAM AL-QUR`AN

Al-Qur`an menyatakan dirinya sebagai petunjuk bagi segenap umat manusia¹ dan petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa.² Sebagai kitab yang mengandung petunjuk, al-Quran senantiasa mendorong umatnya untuk mewujudkan perubahan positif dalam masyarakat. Upaya mengubah keadaan negatif menjadi keadaan positif disebut dalam al-Qur`an sebagai upaya untuk mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju cahaya yang terang (*litukhrija an-nās minazh-zhulumāti ilan nūr*), sebagaimana tercantum pada firman Allah dalam Q. S. Ibrahim (14): 1:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ
الْحَمِيدِ

Artinya: (Ini adalah) Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju jalan Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji.

Al-Qur`an diturunkan kepada umat manusia bukan dimaksudkan sebagai kitab ilmiah, dan bukan juga kitab atau buku tentang sosiologi. Meskipun al-Qur`an bukan kitab sosiologi, di dalam al-Quran dapat ditemukan sejumlah uraian atau pernyataan tentang perubahan sosial yang merupakan bahasan yang teramat penting dalam sosiologi. Pandangan-pandangan al-Qur`an tentang perubahan sosial merupakan fokus utama pembahasan pada bab III. Mengingat bahwa perubahan

¹ Pernyataan bahwa al-Qur`an merupakan petunjuk bagi orang yang bertakwa dapat dilihat pada al-Baqarah (2): 185 yang berbunyi: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ

² Pernyataan bahwa al-Qur`an merupakan petunjuk bagi orang yang bertakwa dapat dilihat pada Q. S. al-Baqarah (2): 2 yang berbunyi: ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

sosial merupakan inti kajian sosiologi, pembahasan perubahan sosial dalam perspektif sosiologi dalam bab ini merupakan sesuatu yang tidak dapat terelakkan.

Pernyataan bahwa perubahan sosial merupakan inti kajian sosiologi didasarkan dengan fakta bahwa sosiologi adalah ilmu yang mengkaji masyarakat dalam suatu sistem sosial. Masyarakat yang dikaji di dalam sistem sosial tersebut senantiasa mengalami perubahan. Jika diteliti secara seksama, tidak ditemukan suatu masyarakat yang tidak mengalami perubahan, meskipun perubahan dalam level yang paling kecil. Masyarakat (yang di dalamnya terdiri atas banyak sekali individu) akan senantiasa berubah. Perubahan dalam masyarakat yang terdiri dari banyak individu itu dapat berbentuk perubahan yang kecil dan dapat pula berbentuk perubahan yang besar.³

Hampir semua buku sosiologi yang ternama mengemukakan pembahasan tentang perubahan sosial, baik pembahasan dengan judul atau subjudul tersendiri, maupun pembahasan bersamaan dengan judul atau subjudul yang lain. Di samping itu, tidak sedikit pakar-pakar sosiologi yang telah mengemukakan pemikirannya mengenai perubahan sosial dengan perspektifnya masing-masing. Salah seorang tokoh yang dapat dianggap sebagai pelopor pembahasan perubahan sosial adalah pemikir muslim yang terkenal dalam bidang ilmu sosial, Ibn Khaldūn, yang menyatakan bahwa secara historis masyarakat berubah dan bergerak dari masyarakat nomaden menuju masyarakat menetap.⁴

³ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali, 2011, hlm. 1.

⁴ Ibnu Khaldūn merupakan ahli sosiologi dan sejarah terkemuka yang berasal dari Afrika Utara yang hidup pada tahun 1332 – 1406. Lih. Ira M. Lapidus, *a History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, hlm. 207-208.

A. Pengertian Perubahan Sosial

Agar dapat diperoleh gambaran yang lebih jelas mengenai pandangan al-Quran tentang perubahan sosial, ada baiknya di sini dikemukakan pengertian perubahan sosial. Meskipun perubahan sosial merupakan salah satu permasalahan yang terpenting dalam sosiologi dan sudah dibahas sejak lama, pengertian perubahan sosial di kalangan para yang bergelut di bidang sosiologi tidak selalu sama.

Di antara sosiolog ada yang cenderung memahami perubahan sosial sebagai perubahan-perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat, seperti dinyatakan oleh Kingsley Davis.⁵ Sedangkan Gillin dan Gillin menganggap bahwa perubahan sosial merupakan suatu variasi cara-cara hidup yang sudah diterima, baik karena perubahan-perubahan ideologi, perubahan kondisi geografis, komposisi penduduk, kebudayaan materiel, maupun karena adanya difusi ataupun penemuan-penemuan dalam masyarakat. Pakar yang lain yang berasal dari Indonesia, Soemardjan, menyatakan bahwa perubahan sosial meliputi semua perubahan-perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan yang terdapat di dalam suatu masyarakat yang memengaruhi sistem sosialnya, termasuk di dalamnya sikap, nilai-nilai, serta pola perilaku di antara kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat.⁶

Sebagian orang menganggap bahwa perubahan sosial identik dengan perubahan kebudayaan. Sebetulnya terdapat perbedaan antara perubahan sosial dengan perubahan kebudayaan. Perubahan kebudayaan memiliki ruang lingkup yang lebih luas

⁵ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hlm. 262.

⁶ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, hlm. 4

dibandingkan dengan perubahan sosial.⁷ Perubahan sosial adalah bagian yang tidak terpisahkan dari perubahan kebudayaan. Perubahan budaya meliputi beragam aspek dalam kehidupan seperti kesenian, ilmu pengetahuan, teknologi, aturan-aturan hidup berorganisasi, dan filsafat. Sedangkan perubahan sosial pada umumnya meliputi perubahan atau perbedaan tingkat kelahiran, perubahan dalam hal usia, dan penurunan rasa kekeluargaan antaranggota masyarakat sebagai akibat terjadinya arus urbanisasi dan modernisasi, dan lain sebagainya, atau perubahan-perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat.⁸

Meskipun terdapat perbedaan antara perubahan budaya dengan perubahan sosial, pada hakekatnya perubahan budaya dan perubahan sosial merupakan hal yang sangat berkaitan. Keterkaitan antara perubahan budaya dengan perubahan sosial dapat dilihat dari fakta bahwa tidak mungkin ada kebudayaan tanpa adanya masyarakat, dan, di samping itu, tidak ada masyarakat yang tidak mempunyai kebudayaan.⁹

Di samping perbedaan sebagaimana dikemukakan di atas, terdapat persamaan antara perubahan kebudayaan dan perubahan sosial. Persamaan antara perubahan kebudayaan dan perubahan sosial yaitu kedua perubahan tersebut berhubungan dengan penerimaan cara-cara baru atau suatu perubahan terhadap cara-cara hidup manusia dalam memenuhi berbagai kebutuhannya.

Dalam masyarakat tentunya terdapat berbagai sikap dalam menghadapi

⁷ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hlm. 266.

⁸ Ada juga pakar sosiologi yang memberikan pengertian perubahan sosial yang cenderung mempersamakan pengertian perubahan kebudayaan dengan perubahan sosial. Hal ini dapat dilihat, misalnya dari pengertian perubahan sosial yang diberikan oleh William F. Ogurt, yang berpendapat bahwa bahwa perubahan sosial meliputi unsur-unsur kebudayaan yang material dan yang immaterial. Lih, Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hlm. 262.

⁹ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, hlm. 12

perubahan sosial yang terjadi. Ada anggota masyarakat yang memandang positif terhadap adanya perubahan, dan ada juga yang menganggap sebagai sesuatu yang negatif yang harus dihindari. Di samping ada anggota masyarakat yang menganggap bahwa perubahan adalah suatu keharusan, ada juga anggota masyarakat yang menyikapi perubahan sebagai sesuatu yang menyimpang dengan menganggap bahwa keadaan statis atau kondisi tanpa perubahan adalah yang ideal. Biasanya suatu kelompok masyarakat menolak dan menghambat suatu perubahan karena tiga hal: jika perubahan itu dianggap dapat mengancam keamanan mendasar mereka; jika perubahan itu tidak dimengerti oleh mereka; dan jika perubahan itu dipaksakan terhadap mereka.

B. Keniscayaan Perubahan Sosial Menurut al-Quran

Perubahan sosial termasuk dalam hukum kemasyarakatan yang disebut dalam al-Quran dengan istilah *sunnatullāh*. *Sunnatullāh* ini, menurut al-Qur`an, tidak akan mengalami perubahan, sebagaimana tercantum dalam Q. S. al-Ahzab: 62 dan sejumlah ayat yang lain:

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا [٣٣:٦٢]

Artinya: “Sebagai sunnah Allah yang berlaku atas orang-orang yang telah terdahulu sebelum(mu), dan kamu sekali-kali tiada akan mendapati perubahan pada sunnah Allah”.

Secara bahasa (etimologi) kata *sunnatullāh* (سنة الله) terdiri dari dua kata, yaitu kata *sunnah* (سنة) dan kata Allāh (الله). Salah satu pengertian *sunnah*, secara bahasa, adalah kebiasaan (*‘ādah/عادة*). Kata *sunnatullāh* dan variannya tercantum beberapa kali dalam al-Qur`an. Selain kata *sunnatullāh*, dalam al-Qur`an tercantum juga kata

sunnatunā (سنتنا), di samping kata *sunnatu-l awwalīn* (سنة الأولين). Tidak kurang dari tiga belas kali kata *sunnatullāh* dan sejenisnya tercantum dalam al-Qur'an.

Dari penelusuran terhadap kata *sunnatullāh* dan sejenisnya yang tercantum dalam al-Qur'an, secara umum dapat dinyatakan bahwa kata-kata tersebut digunakan oleh al-Qur'an dalam konteks kemasyarakatan. Dengan demikian kata *sunnatullāh* dapat diartikan sebagai kebiasaan-kebiasaan yang diberlakukan Allah dalam masyarakat atau ketetapan-ketetapan Allah dalam memperlakukan masyarakat.¹⁰ Pengertian *sunnatullāh* yang tercantum dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia juga mirip dengan pengertian di atas. Salah satu pengertian *sunnatullāh* yang tercantum dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* adalah “hukum (kejadian dsb) alam yang berjalan secara tetap dan otomatis”.¹¹

Sunnatullāh atau yang terkadang disebut sebagai hukum kemasyarakatan atau hukum alam itu tidak akan mengalami perubahan. *Sunnatullāh* ini berlaku untuk semua masyarakat, baik masyarakat pada masa Nabi, maupun masyarakat kita sekarang dan masyarakat yang akan datang. Kemajuan dan keruntuhan suatu masyarakat tentunya termasuk dalam *sunnatullāh* yang tidak mengalami perubahan ini.

Pada hakekatnya perubahan dalam masyarakat senantiasa ada dan selalu terjadi serta akan terus terjadi. Para pakar sosiologi cenderung berpendapat bahwa perubahan sosial dalam masyarakat sebagai sesuatu yang tidak terelakkan. Dalam

¹⁰ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, jilid 11, hlm. 494

¹¹ Pengertian *sunnatullāh* yang lain yang tercantum dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* adalah (1) hukum Allah yang disampaikan kepada umat manusia melalui para rasul; (2) undang-undang keagamaan yang ditetapkan oleh Allah yg termaktub di dalam al-Quran. Lih. Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995, hlm. 975

sejarah kehidupan manusia, tidak pernah ada masyarakat yang berhenti perkembangannya. Setiap masyarakat mengalami perkembangan atau perubahan, baik perubahan yang terjadi secara lambat, maupun perubahan yang terjadi secara cepat. Perubahan sosial, sebesar apapun manusia berusaha untuk menghindarinya, akan tetap ada dalam suatu masyarakat.

Dengan demikian dalam setiap masyarakat pasti akan terdapat perubahan. Yang berbeda antara suatu masyarakat dengan masyarakat yang lainnya bukan mengenai ada atau tiadanya perubahan, karena perubahan itu senantiasa ada. Yang kerap menjadi perbedaan dalam suatu masyarakat dengan masyarakat yang lain adalah persoalan cepat atau lambatnya suatu perubahan serta besar atau kecilnya suatu perubahan.

C. Faktor Penyebab Perubahan Sosial

Pandangan al-Qur`an tentang faktor penyebab perubahan sosial dapat ditemukan, antara lain pada Q. S. al-Ra'd (13): 11¹² yang berbunyi sebagai berikut:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ آلٍ
[١٣:١١]

Artinya: “Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia”.

Menurut Quraish Shihab, Q. S. al-Ra'd (13): 11 di atas menyatakan ada dua macam perubahan dengan dua pelaku. Perubahan pertama adalah perubahan

¹² Ayat al-Qur`an yang lain yang bermakna sama dengan Q. S. al-Ra'd (13): 11 adalah Q. S. al-Anfāl (8): 53 yang berbunyi: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

masyarakat yang pelakunya adalah Allah. Sedangkan perubahan kedua adalah perubahan keadaan diri manusia (sikap mental) yang pelakunya adalah manusia.

Perubahan kedua yang merupakan perubahan keadaan diri manusia ini dapat dipahami dari kata *mā bi anfusihim* (مَا بِأَنْفُسِهِمْ) yang terdapat pada ayat tersebut. Kata *mā bi anfusihim* (مَا بِأَنْفُسِهِمْ) ini dapat diterjemahkan dengan "apa yang terdapat dalam diri mereka". *Mā bi anfusihim* atau "apa yang terdapat dalam diri manusia ini, masih menurut Quraish Shihab, terdiri dari dua unsur pokok. Dua unsur pokok itu adalah nilai-nilai yang dihayati dan *iradah* (kehendak) manusia. Perpaduan antara nilai yang dihayati dan *iradah* (kehendak) ini dapat menciptakan kekuatan pendorong dalam diri manusia untuk melakukan sesuatu, seperti perubahan sosial.¹³

Dalam pembahasan sosiologi terdapat beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial. Perubahan sosial tentunya tidak terjadi dengan sendirinya tanpa ada faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial itu. Faktor-faktor penyebab terjadinya perubahan sosial dapat diklasifikasikan kepada faktor yang berasal dari dalam masyarakat dan faktor yang timbul dari luar masyarakat.¹⁴

Selain itu, terdapat juga faktor-faktor yang dapat mempercepat proses perubahan sosial, dan ada juga faktor-faktor yang memperlambat atau menghambat terjadinya proses perubahan sosial.¹⁵ Di antara faktor yang mempercepat proses

¹³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 322

¹⁴ Penjelasan tentang faktor perubahan sosial yang berasal dari dalam dan dari luar masyarakat dapat dilihat di Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hlm. 275-282, dan Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali, 2011, hlm. 16-18.

¹⁵ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali, 2011, hlm. 18; Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, hlm. 283

perubahan sosial adalah sikap menghargai hasil karya seseorang dan keinginan untuk maju. adanya orientasi masa depan. adanya nilai bahwa manusia harus selalu berusaha untuk memperbaiki kehidupannya. Keinginan untuk maju. adanya orientasi masa depan dan nilai bahwa manusia harus selalu berusaha untuk memperbaiki kehidupannya termasuk dalam kata *mā bi anfusihim* (مَا بِأَنْفُسِهِمْ) yang terdapat pada ayat 11 surah al-Ra'd tersebut.

Faktor lain yang juga dapat mempercepat perubahan sosial adalah faktor ideologi. Ideologi merupakan sistem ide atau gagasan yang dimiliki sekelompok orang yang dijadikan landasan bagi tindakannya. Ideologi dapat menyebabkan kemajuan, di samping dapat menimbulkan kemunduran dan melahirkan berbagai konflik sosial. Jika dihubungkan dengan makna yang tercantum dalam kata *mā bi anfusihim* (مَا بِأَنْفُسِهِمْ) Q. S. al-Ra'd (13): 11, ideologi termasuk dalam kata *mā bi anfusihim* (مَا بِأَنْفُسِهِمْ) yang terdapat pada ayat tersebut.

Dari uraian di atas dapat dinyatakan bahwa, menurut al-Quran, pada hakikatnya perubahan sosial adalah perubahan atau transformasi kesadaran.¹⁶ Kesadaran ini termasuk dalam kata *mā bi anfusihim* (مَا بِأَنْفُسِهِمْ) yang terdapat pada Q. S. al-Ra'd (13): 11. Transformasi kesadaran yang dimaksud adalah kesadaran untuk mencerahkan, membebaskan diri atau jiwa dari kebodohan, penindasan dan dari segala bentuk simbol-simbol *zhulumāt* (kegelapan dan kezaliman), menuju *nūr* (sinar yang terang, cerah). Hal ini dapat dilihat pada firman Allah dalam Q.S. al-Mā'idah (5): 16:

¹⁶ Suwito, *Transformasi Sosial: Kajian Epistemologis Ali Syari'ati tentang Pemikiran Islam Modern*, Yogyakarta & Purwokerto, Unggun Religi & STAIN Purwokerto Press, 2004, hlm. 94.

يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ
[٥:١٦]

Artinya: “Dengan kitab itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keridhaan-Nya ke jalan keselamatan, dan (dengan kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin-Nya, dan menunjuki mereka ke jalan yang lurus”.

D. Peranan Kelompok Elit Dalam Perubahan Sosial

Dalam kehidupan sosial, pada umumnya masyarakat terbagi atas kelas-kelas tertentu. Baik secara nyata atau tidak nyata, pada masyarakat terdapat tingkatan-tingkatan, ada individu yang menduduki posisi atas (kelas atas) ada individu yang menduduki posisi bawah (kelas bawah). Al-Quran menyatakan adanya perbedaan tingkatan dalam kehidupan masyarakat di dunia ini, yang disebut oleh al-Qur`an dengan kata *darajāt* (دَرَجَاتٍ), sebagaimana dapat dilihat pada firman Allah pada Q. S. al-Zukhruf (43): 32:

نَحْنُ قَسَمْنَا لَبِئَتِهِمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ
وَرَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ [٤٣:٣٢]

Artinya: “Kami telah menentukan antara mereka penghidupan mereka dalam kehidupan dunia, dan kami telah meninggikan sebahagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat mempergunakan sebagian yang lain. Dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan”.

Masyarakat kelas atas berperan besar dalam proses perubahan sosial. Dengan peranan mereka, masyarakat akan mengalami transformasi atau perubahan sosial, baik perubahan positif maupun perubahan negatif.

Masyarakat kelas atas ini biasanya terdiri dari kelompok penguasa dan orang-orang kaya yang ada pada suatu masyarakat. Kekuasaan cenderung membuat orang-orang

terlena, sebagaimana dinyatakan oleh Lord Acton: “The power tends to corrupt”.¹⁷ Tidak sedikit terdapat dalam masyarakat kelompok penguasa dan orang-orang kaya yang terlena dan mabuk, sehingga menimbulkan perubahan negatif, sebagaimana dapat dilihat pada firman Allah dalam Q. S. al-Isrā` (17): 16 yang berbunyi sebagai berikut:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا [١٧:١٦]

Artinya: Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, maka sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (hukuman Kami), kemudian Kami binasakan sama sekali (negeri itu).

Gambaran para penguasa atau kelompok elit yang berperilaku tidak baik yang dapat menyebabkan kemunduran suatu bangsa atau suatu masyarakat telah digambarkan oleh Ibn Khaldūn dalam bentuk fase-fase pembentukan dan kemunduran suatu masyarakat atau imperium. Menurut Ibn Khaldūn, suatu imperium biasanya melewati lima fase. Fase kelima merupakan fase kemunduran.

Pada fase kelima ini, masih menurut Ibn Khaldūn, para penguasa cenderung menghambur-hamburkan uang. Dia dan orang-orang di sekelilingnya hidup dalam kemewahan yang luar biasa. Orang-orang yang ada di sekeliling penguasa itu cenderung merupakan orang-orang penjiilat yang tidak becus mengurus masalah-masalah kenegaraan. Pada fase ini kerajaan telah terjankit oleh penyakit sosial yang sulit diobati. Proses kehancuran bangsa atau kerajaan yang memiliki penguasa

¹⁷ Ikrar Nusa Bhakti, “Power Tends to Corrupt”, <http://aiipi.wordpress.com/2010/08/24/power-tends-to-corrupt/>, diakses tanggal 27 November 2013.

atau kaum elit yang seperti ini biasanya hanya masalah waktu saja.¹⁸

E. Agen Perubahan Sosial

Agen perubahan (*agent of change*) biasanya merupakan seseorang atau kelompok masyarakat yang mendapat kepercayaan sebagai pemimpin pada satu atau lebih lembaga-lembaga kemasyarakatan. Individu kreatif dan individu bermotivasi merupakan salah satu agen perubahan di masyarakat. Biasanya agen perubahan sosial ini memiliki peranan penting dalam suatu perubahan sosial yang direncanakan, mengingat bahwa perubahan sosial yang direncanakan biasanya senantiasa berada di bawah kendali agen perubahan (*agent of change*) tersebut.¹⁹

Dalam kajian sosiologi, agama kerap digolongkan sebagai salah satu agen perubahan sosial. Agama dalam masyarakat dapat memiliki peran yang signifikan dalam memengaruhi pemikiran manusia melalui ajaran-ajaran agama yang diajarkan kepada umatnya. Melalui doktrin ini, manusia akan diberi kepercayaan mengenai berbagai upaya yang dapat dilakukan manusia untuk mencapai kesuksesan dalam kehidupan di dunia ini dan kehidupan di akhirat nanti atau mencapai surga.

Sebagai sebuah contoh tentang pengaruh keyakinan beragama terhadap perubahan sosial adalah kepercayaan pada etika Protestan yang menurut Weber dinilai mampu mendorong manusia untuk bekerja keras. Tentang pengaruh etika Protestan ini ditulis oleh Weber dalam karyanya yang amat terkenal yang berjudul *the Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*.

¹⁸ Suwito, *Transformasi Sosial: Kajian Epistemologis Ali Syari'ati tentang Pemikiran Islam Modern*, Yogyakarta & Purwokerto, Unggun Religi & STAIN Purwokerto Press, 2004, hlm. 107-8

¹⁹ Nanang Martono, hlm. 15

Dalam sejarah umat Islam tampak jelas bahwa agen perubahan sejati yang menyebabkan perubahan sosial adalah Nabi Muhammad saw. Ayat al-Qur`an yang berbicara tentang Nabi Muhammad sebagai agen perubahan terdapat pada Q. S. Ibrahim (14): 1 yang berbunyi sebagai berikut:

الرَّكَّابِ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ [١٤:١]

Artinya: “Alif, laam raa. (Ini adalah) Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju jalan Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji”.

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, al-Quran senantiasa mendorong umatnya untuk mewujudkan perubahan positif dalam masyarakat. Upaya untuk mewujudkan perubahan positif atau upaya untuk mengubah keadaan negatif menjadi keadaan positif disebut dalam al-Qur`an sebagai upaya untuk mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju cahaya yang terang (*litukhrija an-nās minazh-zhulumāti ilan nūr*), sebagaimana tercantum dalam Q. S. Ibrahim (14): 1 di atas. Nabi Muhammad merupakan agen perubahan yang pertama dan utama dalam sejarah Islam yang patut dijadikan contoh bagi segenap agen perubahan muslim yang ingin mewujudkan perubahan positif dalam masyarakatnya.

F. Masyarakat Ideal Menurut al-Quran

Al-Quran menggunakan beberapa kata atau istilah untuk menyebut kata masyarakat. Di antara istilah al-Quran untuk masyarakat adalah *ummah* (أمة).²⁰ Secara bahasa (etimologi), kata *ummah* (أمة) ini mengandung beberapa arti. Kamus

²⁰ Abdo A. Elkholy, “Konsepsi al-Qur'an tentang Masyarakat”, dalam Ja'far Syah Idris, dkk, *Perspektif Muslim tentang Perubahan Sosial*, terj. A. Nasir Budiman, Bandung: Pustaka, 1988, hlm 113

al-Mu'jam al-Wasith, memberikan arti kata *ummah* (أمة), antara lain, sebagai sekelompok manusia yang kebanyakannya terdiri dari asal yang sama dan dihimpun oleh sifat-sifat yang diwarisi yang sama, kepentingan yang sama dan cita-cita yang sama, atau dihimpun oleh suatu hal yang sama, seperti agama, atau tempat atau masa.²¹

Dalam al-Qur'an kata *ummah* dan berbagai bentuk lainnya tercantum sebanyak lima puluh satu kali, sedangkan kata *umam* sebanyak tiga belas kali. Kedua kata tersebut digunakan di dalam al-Qur'an dengan pengertian yang berbeda-beda. Kata *ummah/umam* yang digunakan dalam al-Qur'an yang secara khusus ditujukan kepada manusia juga mengandung beberapa pengertian. Pertama, bermakna setiap generasi manusia yang kepada mereka diutus seorang nabi atau rasul adalah umat yang satu, seperti umat Nabi Nuh as., umat Nabi Ibrahim as., umat Nabi Musa as., umat Nabi Isa as., dan umat Nabi Muhammad saw. Makna seperti ini, dapat dilihat, antara lain, pada Q.S. Al-An'ām [6]: 42, Q.S. Yūnus [10]: 47, Q.S. An-Nahl [16]: 36 dan 63, Q.S. Al-Mu'minūn [23]: 44, serta Q.S. Al-Qashash [28]: 75. Kata *ummah* juga dapat bermakna suatu kumpulan manusia dari berbagai lapisan sosial yang diikat oleh ikatan sosial tertentu sehingga mereka menjadi umat yang satu, misalnya di dalam Q.S. Al-Anbiyā' [21]: 92 dan Q.S. Al-Mu'minūn [23]: 52. Makna yang lain dari kata *ummah* adalah golongan manusia yang menganut agama tertentu, misalnya umat Yahudi, umat Nasrani, dan umat Islam, seperti dapat dilihat pada Q.S. Al-A'rāf [7]: 159 dan 181, Q.S. Hūd [11]: 48, Q.S. An-Nahl [16]: 36, serta Q.S.

²¹ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasith*, Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Dawliyyah, 2004, jilid 1, hlm, 27. Di *al-Mu'jam al-Wasith*, makna *ummah* tertulis sbb: جماعة من الناس أكثرهم من أصل واحد وتجمعهم صفات موروثية ومصالح وأمانى واحدة أو يجمعهم أمر واحد من دين أو مكان أو زمان

Ali 'Imrān [3]: 104 dan 110.

Di samping itu, kata *ummah/umam* dapat pula bermakna kumpulan manusia dari berbagai lapisan sosial yang diikat oleh ikatan sosial tertentu sehingga mereka menjadi umat yang satu. Hal ini dapat dilihat pada Q.S. Al-Anbiyā' [21]: 92 dan Q.S. Al-Mu'minūn [23]: 52. Kata *ummah/umam* juga dapat memiliki makna seluruh golongan atau bangsa manusia, sebagaimana dapat dilihat pada Q.S. Yūnus [10]: 19 dan Q.S. Al-Baqarah [2] : 213.²² Dalam buku *Tafsīr al-Qur`ān al-Hakīm* yang lebih dikenal sebagai *Tafsīr al-Manār*, Rasyid Ridha, memaparkan sejumlah pengertian kata *ummah* yang tercantum dalam al-Qur`an. Salah satu makna *ummah* itu adalah sekelompok manusia yang dihimpun oleh suatu ikatan yang mempersatukan mereka.²³

Gambaran al-Quran mengenai umat Islam sebagai "umat yang ideal" dinyatakan dengan memakai beberapa istilah. Al-Quran menggunakan kata *khaira ummah* (خَيْرُ أُمَّةٍ) umat terbaik), sebagaimana dapat dilihat pada firman Allah pada Q.S.

Ali 'Imran [3]: 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik

Di samping itu al-Quran juga menggunakan istilah *ummatan wasathan* (أُمَّةٌ وَسْطًا)

²² Musda Mulia, "Ummah", dalam M. Quraish Shihab (Ed.), *Ensiklopedia al-Qur`an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, jilid 3, hlm. 1035

²³ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Qur`ān al-Hakīm*, Kairo: Dār al-Manār, 1948, jilid 2, hlm. 276.

sebagaimana tercantum dalam Q.S. Al-Baqarah [2]: 143).

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا
[٢:١٤٣]

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.

Untuk menjadi masyarakat yang ideal, al-Quran menyebut sejumlah ciri-ciri atau persyaratan. Di antara ciri-ciri itu adalah perilaku yang selalu menyeru manusia kepada perbuatan *ma'ruf* (terpuji), dan mencegah mereka dari perbuatan *munkar* (tercela), serta iman yang kokoh kepada Allah. Hal ini dapat dilihat pada Q.S. Ali Imrān [3]: 110 yang dikemukakan di atas. Ciri lain adalah tidak bercerai berai dan berselisih satu sama lainnya setelah datang keterangan yang jelas kepada mereka,²⁴ sebagaimana dapat dilihat pada Q.S. Ali 'Imrān [3]: 105:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ جِ وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ [٣:١٠٣]

Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk.

Selain kata *ummah* (أمة), al-Quran juga menggunakan kata *qaum* (قوم) untuk menyebut kata masyarakat. Kata *qaum* (قوم) pada asalnya berarti kelompok laki-laki (tanpa perempuan). Hal ini dapat dilihat pada firman Allah pada Q. S. al-Hujurat: 11:

²⁴ Musda Mulia, "Ummah", dalam M. Quraish Shihab (Ed.), *Ensiklopedia al-Qur`an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, jilid 3, hlm. 1036.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ
يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ [٤٩:١١]

Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik.

Di dalam penggunaan selanjutnya secara umum kata *qaum* (قوم) menunjukkan kelompok manusia yang berada pada suatu tempat baik pria maupun perempuan.²⁵ Hal ini dapat dilihat pada firman Allah pada Q. S. al-Ra'd (13): 11 tentang perubahan sosial:

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا
بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ [١٣:١١]

Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri

Penggunaan kata *qaum* (قوم) pada Q. S. al-Ra'd (13): 11 di atas merujuk pada manusia dalam kedudukannya sebagai kelompok, bukan hanya manusia dalam kedudukannya sebagai individu. Hal ini dapat dipahami dari penganti nama (*dhamīr*) pada kata *anfusihi* (diri-diri mereka) tertuju kepada *qaum* (kelompok/masyarakat). Dengan demikian dapat dipahami bahwa seseorang, betapapun hebatnya, tidak dapat melakukan perubahan, kecuali setelah ia mampu mengalirkan arus perubahan kepada sekian banyak orang. Arus perubahan kepada sekian banyak orang tersebut pada gilirannya dapat mewujudkan menghasilkan

²⁵ Atjeng A. Kusairi, "Qaum", dalam M. Quraish Shihab (Ed.), *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, jilid 3, hlm. 767-768

gelombang perubahan dalam masyarakat, atau paling sedikit dapat menimbulkan riak-riak perubahan dalam masyarakat.²⁶

²⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 323.

BAB IV
PERUBAHAN SOSIAL DALAM TAFSIR AL-AZHAR
DAN TAFSIR AL-THABARĪ

Pada bab ini akan dikemukakan pendapat Hamka dan al-Thabarī mengenai perubahan sosial. Pendapat Hamka dan al-Thabarī tentang perubahan sosial diambil dari tafsir-tafsir yang dikemukakan keduanya mengenai ayat-ayat yang berbicara tentang perubahan sosial. Ayat-ayat tentang perubahan sosial itu, antara lain telah dikemukakan dalam bab III yang membahas tentang pandangan al-Quran tentang perubahan sosial. Pada bab IV ini, ayat-ayat al-Qur`an tentang perubahan sosial yang mencerminkan pendapat al-Thabarī dan Hamka sebagian besar mengacu pada ayat-ayat al-Qur`an yang telah dikemukakan pada bab III.

A. Pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang Keniscayaan Perubahan Sosial

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, sebagai kitab yang berisi petunjuk-petunjuk yang berguna dalam kehidupan masyarakat manusia, dalam al-Qur`an juga dapat ditemukan beberapa ketentuan atau hukum tentang kemasyarakatan. Dalam al-Qur`an, hukum kemasyarakatan ini disebut sebagai *sunnatullāh*.

Pada bab III telah dikemukakan pengertian *sunnatullāh* dari segi bahasa (etimologi). Kata *sunnatullāh* dapat dipahami sebagai kebiasaan-kebiasaan yang diberlakukan Allah dalam masyarakat atau ketetapan-ketetapan Allah dalam

memperlakukan masyarakat.¹ *Sunnatullāh* atau yang terkadang disebut sebagai hukum kemasyarakatan atau hukum alam itu tidak akan mengalami perubahan. *Sunnatullāh* ini berlaku untuk semua masyarakat, baik masyarakat pada masa Nabi, maupun masyarakat kita sekarang dan masyarakat yang akan datang. Kemajuan dan keruntuhan suatu masyarakat tentunya termasuk dalam *sunnatullāh* yang tidak mengalami perubahan ini.

Dari penelusuran penafsiran Hamka dalam *Tafsir al-Azhar* mengenai sunnatullāh, tampak bahwa Hamka juga memahami *sunnatullāh* sebagai ketentuan yang tidak berubah. Hal ini dapat dipahami dari penelusuran pendapat Hamka tentang makna yang terkandung dalam Q. S. Fāthir (35): 43 yang berbunyi sebagai berikut:

اسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ ۚ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ
الْأَوَّلِينَ ۚ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا [٤٣ : ٣٥]

Terjemahnya: Karena kesombongan (mereka) di muka bumi dan karena rencana (mereka) yang jahat. Rencana yang jahat itu tidak akan menimpa selain orang yang merencanakannya sendiri. Tiadalah yang mereka nanti-nantikan melainkan (berlakunya) sunnah (Allah yang telah berlaku) kepada orang-orang yang terdahulu. Maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat penggantian bagi sunnah Allah, dan sekali-kali tidak (pula) akan menemui penyimpangan bagi sunnah Allah itu.

Ketika menafsirkan makna yang terkandung dalam Q. S. Fāthir (35): 43, Hamka mengumpamakan *sunnatullāh* sebagai air hilir. Air hilir itu, sebagaimana dinyatakan oleh Hamka, pasti menurun ke tempat yang lebih rendah. Air secara alami tidak mungkin mengalir ke tempat yang lebih tinggi. Air itu mengikuti

¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, jilid 11, hlm. 494

aturan yang ditetapkan Tuhan, yaitu tempat kosong yang lebih rendah yang didapatinya dalam pengaliran itu. Setelah tempat yang kosong itu dipenuhi, aliran selanjutnya menuju terus. dan terus melalui tempat yang kerendahan, menuju lautan.

Demikian juga hukum kemasyarakatan atau *sunnatullāh* itu tidak dapat diganti atau dirubah, sebagaimana ketentuan yang berlaku pada air, yang secara alami mengalir ke tempat yang lebih rendah, tidak akan mengalami perubahan dan tidak akan berganti. Pemahaman yang tepat tentang *sunnatullāh*, menurut Hamka, sangat penting, karena seluruh alam diatur dengan *Sunnatullāh*. Tidak ada di alam semesta ini yang diciptakan Allah secara kacau atau sia-sia.

Orang yang berupaya untuk melakukan perubahan positif dalam masyarakatnya sangat perlu memahami hukum kemasyarakatan atau *sunnatullāh* ini. Kurangnya perhatian dan pengetahuan terhadap *Sunnatullāh*, masih menurut Hamka, dapat menimbulkan kegagalan yang tidak disangka. Mengenai pentingnya memahami *sunnatullāh* bagi orang yang berupaya untuk mewujudkan perubahan positif dalam masyarakatnya atau berjuang menegakkan cita-cita, Hamka mengungkapkannya dengan kalimat: “Maka berbahagialah orang yang berjuang dengan ilmu tentang keadaan *Sunnatullāh*”.²

Hamka menegaskan bahwa *sunnatullāh* mengenai ilmu kemasyarakatan itu seharusnya dijadikan ilmu. *Sunnatullāh* yang perlu dijadikan pelajaran itu bisa jadi berkenaan dengan kemajuan atau keruntuhan suatu bangsa atau suatu masyarakat,

² Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 22, hlm. 268

atau berkenaan dengan sejarah perjalanan hidup manusia, atau berkenaan dengan kehidupan pribadi seseorang. Kebahagiaan atau kesengsaraan yang diperoleh seseorang, masih menurut Hamka, pasti terjadi menurut *sunnatullāh*.

Untuk memperjelas *sunnatullāh* yang juga berlaku bagi seseorang, Hamka kemudian memberi ilustrasi mengenai kesuksesan atau kegagalan seseorang. Contoh yang diberikannya tampaknya berkenaan dengan diri Hamka sendiri, meskipun Hamka tidak menyebutkan identitas orang tersebut.

Hamka mencontohkan seseorang yang di masa kecilnya memiliki riwayat pendidikan formal yang tidak bagus serta dikenal di sekolahnya sebagai anak yang pemalas.³ Ketika kawan-kawannya berhasil menggondol diploma, orang tersebut tidak berhasil dalam studi formalnya dan tidak berhasil menggondol diploma apapun, dan kerap diejek oleh kawan-kawannya. Namun setelah tiga puluh tahun kemudian orang tersebut muncul sebagai orang yang termasyhur dalam sejumlah bidang ilmu pengetahuan, bahkan ia mencapai gelar doktor *honoris causa*.

Orang-orang kemudian merasa heran serta bertanya-tanya kenapa seseorang yang dulu dikenal sebagai anak pemalas, yang nilai rapor di sekolahnya selalu rendah dan tidak lebih dari angka lima, kemudian menjadi sangat terkenal sebagai seorang yang berilmu dan sangat diakui dalam dunia ilmu pengetahuan. Seakan-akan keberhasilan orang itu tidak selaras dengan *sunnatullāh*. Namun menurut Hamka, keberhasilan orang itu dalam bidang ilmu pengetahuan

³ Tentang masa kecil Hamka yang dikenal sebagai anak pemalas, dapat dilihat kembali di Bab II, yang, antara lain, memaparkan bahwa Hamka kecil tumbuh sebagai anak yang terkenal nakal dan cenderung sering bolos dari sekolah. Di samping itu, di masa kecilnya Hamka juga dikenal sebagai anak yang suka menyabung ayam.

sebenarnya tidak terlepas dari *sunnatullāh*.

Orang yang tadinya pemalas dan sering dimarahi gurunya itu kemudian mengintrospeksi dirinya seraya melakukan upaya-upaya memperbaiki dirinya. Ejekan temannya dan kemarahan gurunya di sekolah kemudian mendorong dirinya untuk secara tekun untuk belajar secara sungguh, memperkuat studinya dan melakukan penyelidikan tanpa henti. Pada saat kawan-kawannya yang telah berhasil menggondol diploma sudah merasa puas dengan keilmuan yang mereka miliki, orang tersebut justru memulai studi dan telaah ilmu secara tiada henti-hentinya. Ketika kawan-kawan seolah-olah terhenti dari studi setelah tamat dari sekolah dan setelah mendapat diploma, orang tersebut justru memulai studi yang tekun yang menghantarkannya kepada keberhasilan.⁴

Hamka tidak menyebut nama orang yang dia maksud, namun dapat diduga kuat yang dia maksud dengan anak yang sering diejek oleh kawan-kawannya di sekolah pada saat masih kecil adalah diri Hamka sendiri. Pengalaman hidupnya itu, menurut Hamka, tidak terlepas dari *sunnatullāh* yang berlaku untuk setiap orang dan setiap masyarakat

Ketika menafsirkan Hamka Q. S. Fāthir (35): 43, Hamka menegaskan bahwa Sunnatullah juga berlaku bagi orang-orang yang berperilaku orang-orang yang sombong dan melakukan rencana jahat. Orang-orang yang berperilaku seperti itu, menurut Hamka, dapat mengalami kejatuhan akibat ulah mereka sendiri. Yang dimaksudkan dengan orang-orang yang sombong dan melakukan rencana jahat

⁴ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 22, hlm. 269-270

dalam ayat 43 surah Fāthir itu adalah orang-orang kafir Quraisy di Makkah yang menentang Rasulullah.

Menurut Hamka, pemuka-pemuka Quraisy Makkah ketika itu pada umumnya tidak mau menerima kebenaran ajaran Nabi Muhammad karena kesombongan mereka. Pemimpin-pemimpin Quraisy itu merasa diri mereka lebih pintar dan lebih patut dihargai. Mereka tidak mau disejajarkan dengan sebagian pengikut Nabi Muhammad yang mereka pandang hina dan terdiri dari para budak atau bekas budak.

Di samping sikap sombong mereka yang dapat membawa kejatuhan mereka juga adalah rencana jahat mereka yang berulang kali mereka lakukan kepada diri Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya. Di antara rencana jahat itu adalah rencana mereka untuk membunuh Nabi Muhammad melalui tangan-tangan para pemuda yang mewakili kabilah-kabilah Quraisy yang ada di Makkah ketika itu.

Kecurangan dan rencana jahat dan tidak akan bertahan lama melawan cita-cita kebenaran untuk berjuang membawa perubahan positif. Rencana jahat orang-orang Quraisy itu mengalami kegagalan dan berbalik menimpa diri mereka sendiri, atau, dalam bahasa Hamka, “siapa yang menggali lubang, dia sendirilah yang akan menimbuninya dengan dirinya sendiri”.⁵

Hamka menegaskan bahwa rencana jahat, cepat atau lambat, akan mengalami kegagalan dan tidak akan pernah menang. Mungkin saja suatu rencana

⁵ Jilid 22, hlm 267

jahat akan tampak menang untuk, sementara, tetapi lambat laun api semangat rencana jahat itu akan redup dan kemudian akan padam dengan sendirinya. Hal ini dikarenakan rencana jahat itu dibuat dan dipertahankan bukan berasal dari cita-cita yang murni, Hal ini sudah merupakan *sunnatullāh* yang tercatat dalam sejarah umat manusia sejak zaman dahulu kala.⁶

Setelah dikemukakan pandangan Hamka mengenai keniscayaan perubahan sosial yang mesti terjadi sesuai dengan hukum Allah tentang kemasyarakatan yang disebut sunnatullah, berikut ini dikemukakan pandangan al-Thabarī mengenai hal yang sama sebagaimana tercantum dalam karyanya, *Tafsīr al-Thabarī*. Ketika menafsirkan Q. S. Fāthir 43, al-Thabarī tidak menjelaskan apa yang dimaksudkan dengan *sunnatullāh* (سنة الله) yang tercantum pada ayat tersebut. Meskipun al-Thabarī tidak menjelaskan pengertian *sunnatullāh* yang tercantum pada ayat itu, sama dengan Hamka, al-Thabarī menegaskan bahwa *sunnatullāh* itu tidak akan mengalami perubahan dan penggantian, sebagaimana jelas tercantum pada Q. S Fāthir tersebut.

Yang dapat ditemukan dalam penafsiran al-Thabarī pada ayat itu adalah makna kata *sunnatul awwalīn* (سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ) yang tercantum pada ayat 43 surah Fāthir tersebut. Dengan mengutip pendapat Qatādah, al-Thabarī menulis bahwa yang dimaksud dengan sunnatu-l awwalin adalah '*ukūbah al-awwalīn* (سُنَّةُ عَقُوبَةِ الْأَوَّلِينَ) atau hukuman bagi orang-orang yang terdahulu.⁷ Hukuman bagi orang-orang terdahulu itu, menurut al-Thabarī, dalam kehidupan dunia ini akan menimpa juga kaum Nabi Muhammad yang kufur dan menentang kebenaran yang dibawa oleh Nabi

⁶ Jilid 22, hlm 267

⁷ Al-Thabarī, *Tafsīr al-Thabarī Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.th., jilid 20, hlm 484.

Muhammad, sebagaimana hukuman itu juga sudah menimpa orang-orang yang dahulu, sebelum keberadaan kaum Nabi, kaum Quraisy, yang mengingkari kebenaran ajaran Nabi Muhammad.

B. Pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang Faktor Perubahan Sosial

Sebagaimana telah dikemukakan pada bab sebelumnya, ayat al-Qur`an yang secara nyata berbicara tentang perubahan sosial adalah Q. S. al-Ra'd (13): 11. Ayat 11 surah al-Ra'd (13) itu berbunyi sebagai berikut:

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ [١٣:١١]

Artinya: *Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.*

Menurut Hamka, ayat 11 surah al-Ra'd ini merupakan ayat yang dikenal sebagai ayat yang menegaskan tentang karunia Allah berupa akal budi yang dianugerahkan Allah kepada umat manusia. Dengan akal budi inilah, menurut Hamka, manusia dapat melakukan tindakan sendiri dan mampu mengendalikan dirinya. Namun kekuatan yang diberikan Allah kepada manusia bukan berarti kekuasaan yang tanpa batas. Menurut Hamka, kekuasaan manusia itu tetap berada dalam batas ketentuan-ketentuan yang ditetapkan oleh Allah.

Dengan kekuatan yang diberikan oleh Allah itu manusia memiliki kewajiban untuk senantiasa berusaha semaksimal mungkin, atau dengan bahasa Hamka,

manusia “wajiblah berusaha sendiri pula menentukan garis hidupnya, jangan hanya menyerah saja dengan tidak berikhtiar”.⁸

Ketika menafsirkan ayat 11 surah al-Ra’d ini tampak bahwa Hamka menentang paham yang menyatakan bahwa manusia tidak memiliki daya apapun. Manusia memiliki kekuatan untuk menentukan kehidupan mereka dalam batasan-batasan yang ditetapkan oleh Allah. Manusia memiliki kekuatan untuk mencapai kehidupan yang lebih baik. Dengan kemampuan yang diberikan oleh Allah itulah manusia memperoleh kehormatan sebagai khalifah Allah di muka bumi. Dengan tegas Hamka menyatakan bahwa “Manusia bukanlah semacam kapas yang diterbangkan angin ke mana-mana, atau laksana batu yang terlempar di tepi jalan.”⁹

Meskipun Hamka menyatakan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk mengatur dan mengendalikan dirinya, Hamka juga menyatakan bahwa kekuatan manusia itu memiliki keterbatasan. Hamka tidak bermaksud untuk menyatakan bahwa kemampuan manusia adalah tidak terbatas. Menurut Hamka, di dalam alam semesta ini ada juga takdir-takdir lain yang ditentukan Allah. Takdir-takdir lain itu terkadang bersesuaian dengan yang kita kehendaki dan terkadang bertentangan dengan yang kita inginkan. Dengan demikian, masih menurut Hamka, manusia memiliki keterbatasan dan terikat dengan waktu yang pendek serta terkungkung juga oleh ruang yang sempit.

Untuk memperjelas keterbatasan manusia ini, Hamka kemudian mengemukakan sebuah ilustrasi atau perumpamaan tentang orang yang berkendara

⁸ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 13, hlm. 71

⁹ *Ibid*,

Dengan demikian, menurut Hamka, penting sekali ayat 11 surah al-Ra'd ini dibaca dan dipahami secara utuh, tidak sepotong-sepotong. Selain perlunya pemahaman makna yang terkandung dalam firman Allah yang berbunyi *إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ* yang diterjemahkan oleh Hamka dengan kalimat "Allah tidak akan merubah nasib suatu kaum, sehingga kaum itu sendiri merubah nasibnya." juga perlu pemahaman yang utuh makna kelanjutan ayat itu yang berbunyi *وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ* yang diterjemahkan oleh Hamka dengan kalimat "Dan apabila Allah hendak menimpakan celaka, maka tidaklah ada penolakannya." Pembacaan dan pemahaman yang sepotong-potong mengenai ayat itu dapat menyebabkan kekeliruan dalam memahami makna ayat secara keseluruhan. Jika kita hanya membaca ayat tersebut hanya pada bagian firman Allah yang berbunyi *إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ*, menurut Hamka, "kita akan ditipu oleh kekuatan diri kita sendiri dan mungkin akan banyak terbentur"

Dalam menafsirkan ayat 11 ini Hamka sangat menekankan pentingnya ikhtiar manusia. Ikhtiar manusia inilah yang dapat mengantar perubahan kehidupan manusia. Dari makna ayat ini Hamka cenderung berpendapat bahwa perubahan suatu masyarakat atau suatu kaum tidak akan terjadi jika masyarakat itu tidak mengubah nasibnya terlebih dahulu. Hal ini dapat dilihat dengan cukup jelas dari pernyataannya bahwa pada ayat 11 surah al-Ra'd ini "terdapatlah bunyi Wahyu bahwa Tuhan tidak akan merubah nasib suatu kaum kalau tidak kaum itu sendiri yang terlebih dahulu mengubah nasibnya".

Pendapat Hamka ini sedikit berbeda dengan pendapat mufassir lain, seperti Quraish Shihab. Dalam *Tafsir al-Mishbāh*, ketika menafsirkan ayat 11 surah al-Ra;d

ini Quraish Shihab seperti telah dikemukakan pada bab III. Namun jika ditilik lebih jauh, bisa jadi terdapat butir kesamaan pendapat Hamka dengan pendapat Quraish Shihab tentang makna yang terkandung dalam ayat 11 surah al-Ra'd itu, meskipun kesannya tidak begitu jelas. Kesamaan itu bisa terlihat dalam pernyataan Hamka bahwa nasib manusia atau nasib suatu masyarakat dapat berubah dari nasib baik menjadi nasib buruk jika manusia tersebut menukar haluannya dari haluan yang baik menjadi haluan yang buruk. Memang tidak dapat kita pastikan bahwa yang dimaksudkan dengan kata “haluan” pada *Tafsir al-Azhar* ini memiliki makna yang sama dengan pengertian *mā bi anfusihim* (مَا بِأَنْفُسِهِمْ) sebagaimana yang dimaksud oleh Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbāh*.

Kesamaan lain yang bisa dilihat adalah pernyataan Hamka pada tafsir al-Azhar bahwa perubahan nasib dari nasib baik menjadi nasib buruk adalah tergantung pada sikap dan langkah yang dipilih oleh manusia atau suatu masyarakat dalam kehidupan mereka. Ini tampak dari pernyataan Hamka “Semuanya bergantung kepada sikap hidup dan langkah yang ditempuh”

Yang dimaksud oleh Hamka dengan sikap hidup dan haluan ini mungkin dapat dipahami dengan lebih baik jika dilihat penafsiran Hamka tentang makna yang terkandung pada ayat 53 surah al-Anfāl. Surah al-Anfāl (8): 53 yang turun di Madinah ini, menurut Hamka, merupakan kelanjutan dari Q. S. al-Ra'd ayat 11 yang telah dipaparkan di atas. Hamka menegaskan bahwa ayat 53 ini adalah “peringatan yang kedua kali daripada Tuhan, sesudah terlebih dahulu diperingatkan pula di Makkah, yang tersebut dalam Surat ar-Ra'ad ayat 11”. Q.S. al-Anfāl (8): 53 itu berbunyi sebagai berikut:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ [٨:٥٣]

Yang demikian itu karena sesungguhnya Allah tidak akan mengubah suatu nikmat yang telah diberikan-Nya kepada suatu kaum, hingga kaum itu mengubah apa-apa yang ada pada diri mereka sendiri, dan sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Ketika menafsirkan ayat 53 surah al-Anfāl ini, Hamka menghubungkan makna ayat ini dengan nikmat Allah yang telah dianugerahkan kepada kaum Quraisy di Makkah, Sebagaimana dinyatakan oleh Hamka, kaum Quraisy di Makkah telah memperoleh nikmat karunia yang sangat besar dari Allah. Nikmat yang dianugerahkan kepada kaum Quraisy itu, antara lain, kondisi kota Makkah yang dari sejak zaman Nabi Ibrahim yang dikenal sebagai kota yang aman dan sejak zaman nenek moyang mereka kota Makkah sudah menjadi pusat kabilah Arab. Kondisi perekonomian di Makkah juga tergolong baik, meskipun sebenarnya tanah kota Makkah merupakan tanah yang tandus.

Perekonomian Makkah yang baik itu disebabkan, antara lain, kedatangan orang-orang dari luar Makkah untuk menziarahi Makkah dan Ka'bah. Orang-orang yang datang itu membawa rezeki ekonomi yang lumayan besar bagi penduduk Makkah. Di samping itu, lokasi Makkah yang strategis membuat penduduk Makkah dapat melakukan perniagaan yang baik dengan negeri Syam di sebelah Utara dan negeri Yaman di sebelah Selatan.

Di samping nikmat di segi kesejahteraan ekonomi, kaum Quraish pada saat itu juga memperoleh nikmat dari Allah secara sosiologis dan politis. Kaum merupakan salah satu suku yang paling disegani di kalangan seluruh masyarakat Arab ketika itu. Di atas itu semua, nikmat yang paling besar yang dianugerahkan oleh Allah

kepada kaum Quraisy adalah diutusnya seorang Nabi agung dari kalangan suku Quraisy.

Nikmat tersebut diabaikan dan didustai oleh banyak orang Quraisy pada saat awal diutusnya Rasulullah Muhammad saw. Mereka cenderung menentang kebenaran yang dibawa oleh Rasulullah. Nikmat besar itu tidak dihargai oleh kaum Quraisy. Rasul yang mulia itu bahkan ditentang, dimusuhi dan bahkan diperangi oleh suku Quraisy yang telah diberi kemuliaan oleh Allah itu. Di samping itu, menurut Hamka, kaum Quraisy juga melakukan sejumlah perbuatan lain yang tidak patut dilakukan oleh kaum besar yang diberi nikmat oleh Allah. Perbuatan yang tidak patut itu, antara lain, bersikap “sombong, angkuh, riya', menghambat jalan agama Allah, membenci dan menolak kebenaran, mempersekutukan yang lain dengan Allah, memakan riba dan berbagai dosa yang lain”.¹¹

Jika dilihat sejarah perkembangan Islam di masa awal, tampak jelas usaha kaum Quraisy Makkah dalam menghalangi upaya Nabi Muhammad dalam menyampaikan kebenaran. Kaum Quraisy bahkan pernah melakukan upaya percobaan pembunuhan Nabi Muhammad. Upaya pembunuhan gagal dan Nabi Muhammad berhasil hijrah ke Madinah. Q.S. Al-Tawbah [9]: 40, secara jelas menyatakan bahwa Nabi Muhammad diusir dari Makkah, sebagaimana firman Allah: Jikalau kamu tidak menolongnya (Muhammad) maka sesungguhnya Allah telah menolongnya (yaitu) ketika orang-orang kafir (musyrikin Mekah) mengeluarkannya (dari Mekah)

¹¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 10 hlm. 348.

Perbuatan yang dilakukan oleh kaum Quraisy itu tentunya sudah melampaui batas kepatutan dan dapat dinyatakan sebagai perbuatan yang sangat keterlaluan, atau sudah mencapai puncak kebejatan. Jika suatu masyarakat sudah mencapai puncak kebejatannya, masyarakat itu akan menuju keterpurukan atau kehancurannya.

Yang dimaksud dengan kehancuran masyarakat di sini bukan berarti kemestian kehancuran mereka sebagai individu-individu, dan tidak harus berarti kehancuran atau kematian seluruh anggota masyarakat tersebut. Yang dimaksud dengan kehancuran masyarakat di sini adalah kehancuran mereka sebagai kelompok atau komunitas yang dapat berbentuk kehancuran kekuasaan mereka dan tatanan kehidupan mereka yang berubah dan diganti dengan tatanan yang lain. Hal seperti ini terjadi pada kaum Quraisy Makkah yang sebelumnya sangat memusuhi Nabi namun kemudian, setelah penaklukan Makkah (*fath Makkah*), kekuatan yang memusuhi Nabi menjadi hancur dan tatanan kehidupan penduduk Makkah kemudian berubah dari tatanan jahiliyah menjadi tatanan yang lebih teratur.¹²

Akibat kesalahan yang dilakukan kaum Quraisy itu maka tidak heran mereka kemudian terkena sejumlah kesulitan. Karena kesalahan yang datang dari pihak kaum Quraisy sendiri, maka sejumlah kenikmatan yang semula diberikan oleh Allah kemudian berubah menjadi malapetaka, atau dalam bahasa Hamka, “lantaran mereka telah kufur kepada nikmat-nikmat Tuhan itu, Tuhan pun merubah *nikmat* menjadi *niqmat*; anugerah dirubah menjadi kutuk”.

¹² M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, Bandung, Mizan, 1996, hlm. 324

Ketika Hamka menjelaskan kelanjutan ayat 53 ini, yaitu ketika Hamka menjelaskan makna yang terkandung pada ayat 54 surah al-Anfāl, dia berharap agar umat Islam tidak menganggap bahwa ayat-ayat yang berbicara seperti ini hanya turun untuk kaum Quraisy di Makkah pada zaman dahulu. Hamka menegaskan bahwa keadaan terpuruk yang menimpa kaum Quraisy juga bisa menimpa umat Islam, dan bisa terjadi berkali-kali. Untuk itu Hamka berharap umat Islam bisa mencermati sejarah umat Islam di berbagai belahan dunia, dengan mencermati sejarah kejayaan dan keruntuhan suatu negara Islam atau suatu kerajaan Islam.¹³

Dari penjelasan Hamka mengenai makna yang terkandung pada ayat 53 surah al-Anfāl ini dapat dipetik pelajaran penting bahwa nikmat atau keadaan suatu masyarakat dapat berubah dari keadaan baik (positif) menjadi keadaan buruk (negatif). Perubahan keadaan dari positif ke negatif ini bisa jadi sikap negatif dari suatu masyarakat dalam memandang dan menerima nikmat atau potensi yang ada pada mereka, termasuk sikap negatif terhadap petunjuk kebenaran yang ada kepada suatu masyarakat.

Yang menarik dari penjelasan Hamka mengenai makna yang terkandung dalam ayat 53 ini adalah penekanan Hamka yang jelas dan tegas kepada perlunya usaha manusia, yang dalam bahasa Hamka disebut sebagai ikhtiar. Menurut Hamka, ayat ini jelas bertentangan dengan paham jabariyah yang berpendapat bahwa keadaan yang dialami oleh manusia atau suatu masyarakat hanya diakibatkan oleh takdir, dan manusia sama sekali tidak memiliki ikhtiar.

¹³ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 10, hlm. 350

Hamka dengan jelas menyatakan bahwa manusia diberi kekuatan berupa akal dan pikiran untuk memilih mana jalan yang baik atau memilih yang buruk, memilih sesuatu yang bermanfaat atau memilih sesuatu yang merugikan diri sendiri. Ajaran-ajaran yang dibawa Rasulullah dapat menjadi penyuluh bagi manusia dalam mempertimbangkan kebaikan dalam kehidupan mereka dengan cara memilih jalan kebenaran atau jalan kesesatan, atau memilih sesuatu yang baik atau yang buruk.

Di samping itu, dalam penafsiran Hamka mengenai makna ayat 53 surah al-Anfāl ini Hamka juga menekankan pentingnya peran akhlak dalam kejayaan atau kejatuhan suatu masyarakat atau suatu bangsa. betapa besarnya pengaruh akhlak, budi pekerti dan sikap atas bangun atau runtuhnya suatu bangsa. Menurut Hamka, suatu bangsa atau suatu masyarakat dapat sukses dan “naik membubung tinggi, disegani dan membawa faedah bagi kemanusiaan, selama akhlak bangsa itu masih tegak. Dan merekapun berangsurlah rubuh apabila nilai akhlak tidak ada lagi”.

Akhlak yang ditekankan oleh Hamka sebagai salah satu faktor yang amat penting bagi kemajuan suatu bangsa atau kemajuan suatu masyarakat adalah akhlak atau kepribadian yang didarmabaktikan kepada kemanusiaan atau kepada masyarakat sekelilingnya. Kepribadian yang seperti inilah, menurut Hamka, yang dapat menyebabkan naiknya mutu suatu bangsa atau suatu masyarakat dan dapat mendatangkan nikmat yang berlimpah. Sebaliknya, jika individu-individu dalam suatu masyarakat hanya mementingkan diri mereka sendiri atau hanya mementingkan hawa nafsu mereka sendiri, maka bangsa atau masyarakat seperti itu

akan terpuruk.¹⁴

Menurut Hamka, kemajuan dan kemunduran suatu bangsa berdasarkan akhlak atau kepribadian itu dapat dilihat pada kemajuan atau kemunduran bangsa-bangsa yang pernah tercatat dalam sejarah, seperti bangsa Yunani, Romawi dan Mesir. Hal yang sama dapat kita bercermin pada sejarah umat Islam sendiri. Hamka menegaskan bahwa umat Islam pernah berjaya karena tinggi mutu akhlaknya. Sebaliknya, umat Islam terpuruk, bahkan pernah menjadi jajahan bangsa-bangsa asing karena akhlak mereka yang terpuruk.¹⁵ Pandangan Hamka tentang kemajuan dan kemunduran suatu masyarakat atau bangsa berdasarkan akhlak atau kepribadian ini sangat layak dicermati oleh umat Islam, untuk mengupayakan perubahan yang positif dalam masyarakat Islam, terutama masyarakat Islam Indonesia.

Setelah dikemukakan pandangan Hamka tentang faktor perubahan sosial, berikut ini dikemukakan pandangan al-Thabarī mengenai hal yang sama sebagaimana tercantum dalam karyanya, *Tafsīr al-Thabarī*. Ketika menafsirkan Q.S. al-Ra'd (13): 11, pada saat membahas firman Allah yang berbunyi *inn Allāh lā yughayyiru mā bi qawmin hattā yughayirū mā bi anfusihim* (*إن الله لا يغير ما بقوم حتى* (*يغيروا ما بأنفسهم*), al-Thabarī cenderung memahami perubahan di masyarakat atau kaum yang dimaksudkan pada ayat ini adalah perubahan dari hal positif ke hal yang negatif.¹⁶ Al-Thabarī memahami kata *mā bi qawm* (*ما بقوم*) pada ayat ini dengan hal

¹⁴ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 10, hlm. 349.

¹⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 10, hlm. 350.

¹⁶ Bandingkan pendapat mufassir lain yang memandang bahwa perubahan yang dimaksud ayat ini dapat berupa perubahan positif ke negatif dan sebaliknya, seperti Quraish Shihab yang memahami perubahan yang dimaksud oleh Q. S. al-Ra'd (13): 11 dapat berupa perubahan positif ke negatif dan

yang positif berupa kesehatan dan nikmat (*'āfiyah wa ni'mah*). Kesehatan dan nikmat itu bisa berubah dan bisa lenyap karena perbuatan masyarakat atau kaum itu. Allah dapat menghilangkan nikmat dan kesehatan yang diberikan kepada kaum tersebut dan dapat menghancurkan mereka.

Ketentuan Tuhan merubah keadaan positif menuju keadaan negatif, jika Allah menghendaki demikian, tentunya pasti berlaku dan tidak ada yang dapat menghalanginya. Ketika menafsirkan firman Allah *wa idzā arāda Allāh bi qawmin sū'an fa lā maradda lah* (وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ) yang terletak pada Q. S. al-Ra'd (13): 11, al-Thabarī menyatakan bahwa ketentuan Allah berupa keburukan (*sū' / سوء*) pada suatu masyarakat atau pada suatu kaum, maka tidak ada yang dapat menghalangi ketentuan ini. Yang dimaksudkan dengan keburukan yang dapat menimpa kaum tersebut, menurut al-Thabarī adalah kehancuran dan kehinaan (*halākan wa hizyan*) dalam kehidupan dunia.

Perbuatan negatif yang dilakukan masyarakat yang dapat mengubah hal positif menjadi hal negatif, menurut al-Thabarī, adalah kezaliman yang terjadi di antara mereka, atau sebagian dari anggota masyarakat melakukan kezaliman terhadap anggota masyarakat yang lain atau pelanggaran (*i'tidā'*) yang dilakukan oleh sebagian masyarakat terhadap anggota masyarakat yang lain. Kezaliman dan pelanggaran yang dilakukan oleh sebagian anggota masyarakat ke sebagian anggota masyarakat yang lain, masih menurut al-Thabarī, dapat menyebabkan turunnya hukuman Tuhan dan menimbulkan perubahan dari positif ke negatif.

dapat juga berupa perubahan negatif ke positif. Lih. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, jilid 6, hlm. 565.

Yang menarik dari pendapat al-Thabarī ini adalah bahwa pelanggaran atau kezaliman yang dilakukan oleh sebagian anggota masyarakat kepada anggota masyarakat lain dapat merubah keadaan suatu masyarakat dari keadaan positif ke keadaan negatif, atau dalam bahasa al-Thabarī, pelanggaran dan kezaliman itu dapat menghilangkan kesehatan dan nikmat, bahkan dapat menghancurkan masyarakat tersebut. Sehubungan dengan itu, agar dalam masyarakat tidak terjadi perubahan dari kebaikan menuju keburukan, perlu diupayakan tidak terjadi pelanggaran atau kezaliman di antara anggota masyarakat.

Dari tafsir yang dikemukakan oleh al-Thabarī mengenai makna yang terkandung pada Q. S. al-Ra'd (13): 11 tersebut dapat disimpulkan bahwa pelanggaran dan kezaliman yang terjadi di tengah masyarakat dapat menghilangkan dan merusak nikmat dan kesehatan fisik dan kesehatan psikis yang ada pada masyarakat. Dengan demikian, setiap pelanggaran hendaknya dicegah sedini mungkin, agar perubahan yang terjadi di masyarakat merupakan perubahan yang positif, bukan perubahan negatif.

Ketika menafsirkan ayat 53 surah al-Anfāl, tidak banyak penjelasan yang disampaikan oleh al-Thabarī. Al-Thabarī menafsirkan ayat ini secara ringkas saja. Sebagaimana tafsir al-Thabarī ketika menjelaskan makna yang terkandung pada Q.S. al-Ra'd (13): 11, al-Thabarī cenderung memahami perubahan di masyarakat atau kaum yang dimaksudkan pada ayat 53 surah al-Anfāl ini sebagai perubahan dari hal positif ke hal yang negatif. Al-Thabarī menghubungkan makna yang terkandung dalam ayat ini dengan peristiwa perang Badar antara kaum muslim dengan kaum musyrik Quraisy.

Perubahan positif menuju perubahan negatif yang dimaksud pada ayat ini, menurut al-Thabarī, pada mulanya menggambarkan perubahan yang terjadi pada masyarakat atau kaum Quraisy di Makkah yang menolak ajaran kebenaran yang diserukan oleh Nabi Muhammad. Serupa dengan gambaran yang dikemukakan oleh Hamka, kaum Quraisy sebenarnya merupakan masyarakat yang dianugerahi banyak nikmat oleh Allah.¹⁷ Namun karena kedurhakaan kaum Quraisy dan penentangan mereka terhadap kebenaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad, maka nikmat dan keadaan positif yang semula dinikmati oleh kaum Quraisy kemudian berubah menjadi keadaan negatif.

Salah satu keadaan negatif yang dialami oleh kaum Quraisy itu, seperti dinyatakan oleh al-Thabarī, adalah kekalahan telak yang mereka alami pada perang Badar.¹⁸ Karena penentangan terhadap kebenaran dan kedurhakaan mereka itulah membuat Allah merubah nikmat dan keadaan positif itu menjadi perubahan yang negatif berupa kekalahan dan keterpurukan. Menurut al-Thabarī, keterpurukan dan perubahan negatif ini bukan hanya menimpa kaum Quraisy karena pelanggaran itu, namun juga menimpa kaum atau masyarakat lain yang juga melakukan kedurhakaan dan pelanggaran. Karena kaum Quraisy di Makkah menentang kebenaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad, nikmat yang dianugerahkan kepada mereka berupa Nabi agung itu kemudian dipindahkan oleh Allah kepada masyarakat atau kaum yang lain, yaitu kepada kaum Anshar yang berada di Madinah.¹⁹

¹⁷ Mengenai nikmat yang dianugerahkan Allah kepada kaum Quraisy, dapat dilihat lagi pada penafsiran Hamka mengenai makna yang terkandung pada Q. S. al-Anfāl (8): 53 seperti yang telah dikemukakan di atas. Lih. Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, jilid Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 10, hlm 348.

¹⁸ Al-Thabarī, *Tafsir al-Thabarī Jāmi` al-Bayān 'an Ta`wīl Ay al-Qur'ān*, jilid 14, hlm 19.

¹⁹ Al-Thabarī, *Tafsir al-Thabarī Jāmi` al-Bayān 'an Ta`wīl Ay al-Qur'ān*, jilid 14, hlm. 20

C. Pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang Agen Perubahan Sosial

Dalam suatu perubahan sosial biasanya terdapat agen perubahan yang menyebabkan perubahan terjadi. Dalam sejarah umat Islam tampak jelas bahwa agen perubahan sejati yang menyebabkan perubahan sosial adalah Nabi Muhammad saw. Ayat al-Qur`an yang berbicara tentang Nabi Muhammad sebagai agen perubahan terdapat pada Q. S. Ibrahim (14): 1 yang berbunyi sebagai berikut:

الرَّكَّابِ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ [١٤:١]

Terjemahnya: Alif, laam raa. (Ini adalah) Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka, (yaitu) menuju jalan Tuhan Yang Maha Perkasa lagi Maha Terpuji.

Ketika menafsirkan Q.S. Ibrahim:1, Hamka menyatakan bahwa tugas Nabi Muhammad adalah menyampaikan wahyu kebenaran yang datang dari Allah berupa ajaran-ajaran kebenaran yang termaktub dalam kitab suci. Wahyu yang tercantum dalam kitab suci itu tentunya dimaksudkan untuk membawa perubahan positif pada diri umat manusia dan pada masyarakat secara umum.

Perubahan yang positif itu diungkapkan dalam bahasa al-Qur`an ayat 1 surah Ibrahim itu dengan ungkapan agar Nabi Muhammad “mengeluarkan manusia dari gelap-gulita kepada terang-benderang”. Fungsi pokok al-Quran ialah mendorong terwujudnya perubahan-perubahan positif dalam masyarakat. Upaya-upaya Nabi Muhammad untuk mewujudkan perubahan positif dalam masyarakat ini disebut dalam al-Qur`an dengan kalimat *litukhrija an-nās minazh-zhulumāti ilan nūr* (لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) yang bisa diterjemahkan dengan kalimat “untuk

mengeluarkan manusia dari gelap gulita menuju cahaya terang benderang”.²⁰

Untuk membawa perubahan positif itu atau untuk “mengeluarkan manusia dari gelap-gulita kepada terang-benderang”, sebagai agen perubahan ada persyaratan atau kriteria yang harus ada pada diri Nabi Muhammad sebagai agen perubahan. Persyaratan atau kriteria yang sangat penting yang pertama dan yang utama adalah ialah sikap hidup Nabi Muhammad yang selaras dengan kehendak al-Quran atau sesuai dengan petunjuk-petunjuk al-Qur`an yang membimbing manusia menuju arah perubahan positif. Untuk dapat menjadi agen perubahan yang positif, Nabi Muhammad harus dapat menjadi suri tauladan yang baik bagi umatnya yang diajak menuju perubahan yang positif itu. Dalam bahasa Hamka, Nabi Muhammad ”laksana suatu mercu-suar untuk dijadikan teladan oleh manusia yang haus akan cahaya menyampaikan wahyu ini.”²¹. Dengan demikian persyaratan utama seorang agen perubahan adalah keteladanan yang harus dimiliki secara baik. Dalam keteladanan itu tercermin sikap-sikap yang selaras dengan perubahan positif yang ingin diupayakan untuk tercapai oleh agen perubahan itu.

Di samping memiliki sikap-sikap yang selaras dengan perubahan positif yang ingin dicapai, masih menurut Hamka, agen perubahan harus memiliki ketabahan dan keuletan dalam upayanya mencapai perubahan positif itu. Dalam bahasa Hamka, Nabi Muhammad sebagai agen perubahan bersikap “tidak mengenal bosan dan mesti selalu sabar”. Mungkin saja ide-ide perubahan itu pada mulanya diabaikan, ditolak atau ditentang habis-habisan, namun agen perubahan hendaknya tetap tabah dan

²⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, Bandung, Mizan, 1996, hlm. 319.

²¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 13, h. 114

tekun. Sebagaimana yang terjadi pada upaya perubahan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad untuk mengeluarkan umatnya dari kegelapan (*al-zhulumāt*) menuju cahaya terang benderang (*al-nūr*), tidak sedikit penolakan atau penentangan yang dihadapi oleh Nabi Muhammad. Dalam menghadapi segala jenis perlawanan dan penentangan itu Nabi Muhammad tetap tabah dan konsisten dengan upaya-upaya perubahan positif yang ingin beliau capai.

Di atas telah dikemukakan pandangan Hamka mengenai agen perubahan sosial yang utama dalam sejarah Islam yang tercermin pada diri Nabi Muhammad. Berikut ini dikemukakan pandangan al-Thabarī mengenai hal yang sama sebagaimana tercantum dalam karyanya, *Tafsīr al-Thabarī*.

Penjelasan makna ayat 1 surah Ibrahim ini hanya sedikit yang dikemukakan oleh al-Thabarī. Mengenai peran Nabi Muhammad sebagai agen perubahan sosial tidak terlalu terungkap dalam penafsiran al-Thabarī terhadap Q. S. Ibrahim: 1. Al-Thabarī menyatakan bahwa dengan diturunkannya al-Quran, Nabi Muhammad berperan untuk memberi petunjuk jalan kepada umat manusia agar mereka dapat terbebaskan dari kegelapan dan kesesatan kekufuran agar mereka dapat mencapai cahaya kebenaran iman. Di samping itu, Nabi Muhammad juga berperan, dengan al-Quran, untuk bertindak sebagai pencerah (*tubashshir/ تُبَشِّرُ*) bagi manusia yang belum berpengetahuan (*ahl al-jahl/ أهل الجهل*) untuk menuju ke jalan kebenaran.

Jika Hamka menyebut salah satu persyaratan yang utama bagi agen perubahan adalah suri tauladan yang baik dan ketabahan, al-Thabarī dalam penafsirannya terhadap kata *bi idzni rabbi him* (بِإِذْنِ رَبِّهِمْ) yang terdapat pada ayat 1

surah Ibrahim itu menyatakan bahwa peran Nabi dalam memberi petunjuk kepada umatnya untuk membawa perubahan positif bagi umat manusia adalah, selain melalui bimbingan dan hidayah Tuhan, juga dengan cara sikap lembut Nabi kepada umat manusia (*luthfih bihim/ لطفه بهم*) yang dibimbingnya.²² Dengan demikian, dari penjelasan al-Thabarī ini dapat ditarik kesimpulan bahwa kelembutan atau sikap lembut merupakan salah satu persyaratan penting yang perlu dimiliki oleh agen perubahan yang membawa petunjuk serta perubahan positif bagi umat manusia.

Di samping itu, al-Thabarī juga menekankan peran Tuhan dalam memberi petunjuk kepada umat manusia, Hal ini disimpulkan oleh al-Thabarī dari kata *bi idzni rabbi him* (بإذن ربهم) yang terdapat pada Q. S. Ibrahim: 1 tersebut. Al-Thabarī cenderung menolak pendapat yang hanya menekankan peran manusia dan yang mengingkari peran Tuhan dalam proses pencerahan umat manusia dan pembimbingan mereka menuju perubahan yang positif.²³

D. Pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang Pengaruh Elit terhadap Perubahan Sosial

Ketika menafsirkan Q. S. al-Anfāl (8): 53, Hamka menegaskan pentingnya peranan akhlak atau kepribadian yang dapat membawa perubahan menuju kemajuan ataupun kemunduran suatu masyarakat atau suatu bangsa. Di samping peran akhlak, ada juga suatu kondisi yang dapat menyebabkan terjadinya kehancuran suatu masyarakat. Kondisi ini sangat berkaitan dengan kelompok elit atau kelompok penguasa yang ada dalam suatu masyarakat. Kondisi yang dapat menyebabkan

²² Jilid 16, hlm. 511

²³ Jilid 16, hlm. 512

kehancuran suatu masyarakat itu, antara lain, dapat ditemukan pada Q. S. al-Isrā` (17): 16 yang berbunyi sebagai berikut:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُنْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا [١٧:١٦]

Terjemahnya: Dan jika Kami hendak membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (supaya mentaati Allah) tetapi mereka melakukan kedurhakaan dalam negeri itu, maka sudah sepantasnya berlaku terhadapnya perkataan (hukuman Kami), kemudian Kami binasakan sama sekali (negeri itu).²⁴

Ketika menafsirkan ayat 16 surah al-Isrā` ini, Hamka menyatakan bahwa kehancuran suatu masyarakat bisa jadi dikarenakan perilaku kelompok elit atau kelompok penguasa di suatu negeri hidup yang bergelimang kemewahan. Kelompok elit atau kelompok penguasa itu selayaknya orang yang pertama kali mematuhi aturan-aturan yang berlaku di dalam suatu masyarakat. Namun tidak jarang ditemukan perilaku kelompok elit yang korup atau menyimpang dari aturan-aturan yang seharusnya mereka taati. Hal ini dapat menyebabkan kemunduran, bahkan kehancuran di dalam suatu masyarakat.

Menurut Hamka, seharusnya kelompok elit atau kelompok penguasa harus terlebih dahulu melakukan kepatuhan terhadap norma-norma yang berlaku di masyarakat. Mereka seharusnya menjadi pelopor dalam melaksanakan kebaikan serta menjauhi keburukan, atau . dalam bahasa Hamka, “orang-orang yang terkemuka dan berkuasa itu *diperintah*, Artinya kepada merekalah terlebih dahulu perintah datang,

²⁴ Hamka menterjemahkan Q. S. al-Isrā` (17): 16 sbb: “Dan jika Kami hendak membinasakan sebuah negeri, Kami perintah orang-orangnya yang mewah, tetapi mereka berbuat fasik padanya; lantaran itu patut-lah turun ke atas mereka azab, maka Kami hancurkan mereka sehancur-hancurnya.” Lih. Hamka, *Tafsir al-Azhar* jilid 15, hlm. 34

supaya mereka yang menghormati undang-undang.”²⁵.

Namun, seperti dikemukakan di atas, tidak jarang ditemukan kelompok elit atau kelompok penguasa yang melakukan pelanggaran. Aturan yang seharusnya dijunjung tinggi justru dilecehkan oleh kelompok elit atau kelompok penguasa yang diharapkan dapat menjaga aturan-aturan tersebut. Hamka menyatakan bahwa perilaku orang-orang seperti itu adalah seperti perilaku orang-orang yang tercantum dalam Q. S. al-Baqarah ayat 11 dan 12, yaitu orang-orang yang “mengakui dengan mulut bahwa mereka bermaksud hendak mengerjakan' perbaikan (ishlah), padahal bekas dari perbuatan mereka bukanlah perbaikan melainkan perusakan”.²⁶

Hal ini disebabkan, menurut Hamka, “kekuasaan itu membuat manusia jadi mabuk. Itulah yang dinamakan mabuk kekuasaan.” Ungkapan lain yang digunakan oleh Hamka untuk orang yang berperilaku seperti itu adalah ungkapan "lupa daratan" atau "gila kuasa”. Pernyataan Hamka ini mirip dengan pernyataan bahwa kekuasaan itu cenderung menyimpang atau korup, dan kekuasaan yang absolut cenderung untuk korup secara absolut pula (the power tends to corrupt and absolute power tends to corrupt absolutely).²⁷ Jiwa orang-orang yang seperti itu, masih menurut Hamka, tidak lagi terkendali oleh iman. Karena tiada kendali itu mereka lalu berbuat kedurhakaan dan penyimpangan-penyimpangan.

Akibat kedurhakaan dan penyimpangan-penyimpangan itu, menurut Hamka, wajar jika ditimpa kehancuran. Wajarnya kehancuran menimpa mereka ini disebut

²⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar* jilid 15 hlm. 34

²⁶ *Ibid*

²⁷ Pernyataan ini berasal dari Lord Acton. Lih. Ikrar Nusa Bhakti, “Power Tends to Corrupt”, <http://api.wordpress.com/2010/08/24/power-tends-to-corrupt/>, diakses tanggal 27 November 2013.

dalam ujung ayat 16 surah al-Isra` yang berbunyi فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا. Ujung ayat 16 ini diterjemahkan oleh Hamka dengan kalimat: "*Lantaran itu patutlah turun ke atas mereka azab; maka Kami hancurkan mereka sehancur-hancumya*".

Menurut Hamka, kehancuran suatu negeri akibat perilaku menyimpang yang dilakukan oleh kelompok elit atau kelompok penguasa ini merupakan akibat yang wajar yang dapat ditemukan dalam sejarah berbagai bangsa atau masyarakat. Sejarah umat atau masyarakat terdahulu menunjukkan bahwa kekuasaan kelompok penguasa yang korup dan menyimpang pasti hancur. Hamka menegaskan bahwa kondisi seperti ini telah terjadi, selalu terjadi dan akan terjadi jika kondisi yang sama ada pada suatu bangsa. Sehubungan dengan itu, perlu kesadaran yang mendalam bagi kelompok elit atau kelompok penguasa untuk menjaga perilaku mereka agar tidak menyebabkan perubahan yang negatif pada masyarakat. Di samping itu, diperlukan juga kesadaran bagi masyarakat umum untuk dapat memilih penguasa yang betul-betul baik bagi mereka tanpa pengaruh faktor politik uang (*money politic*), atau faktor kesukuan atau faktor-faktor primordial lainnya.

Setelah dikemukakan pandangan Hamka mengenai pengaruh elit terhadap perubahan sosial, berikut ini dikemukakan pandangan al-Thabarī mengenai hal yang sama sebagaimana tercantum dalam karyanya, *Tafsīr al-Thabarī*. Ketika menafsirkan Q.S. al-Isrā` (17): 16, al-Thabarī menguraikan perbedaan ulama dalam hal *qira`ah* kata أَمْرُنَا pada ayat tersebut. Sebagian ulama membaca kata itu dengan bacaan *amarnā* (أَمْرُنَا) dengan memendekkan alif tanpa tasydīd di huruf mim. Sebagian lain membacanya sebagai *ammarnā* (أَمْرُنَا) dengan tasydid pada huruf *mim*. Di samping itu, ada juga ulama yang membacanya *āamarnā* (أَمْرُنَا) dengan cara memanjangkan

huruf *alif*. Keragaman qira`at dalam membaca kata *amarnā* (أَمَرْنَا) itu tentunya juga menimbulkan perbedaan makna. Di antara keragaman qira`at ini, al-Thabarī cenderung memilih bacaan *amarnā* (أَمَرْنَا). Menurut al-Thabarī, kata *amarnā* (أَمَرْنَا) pada ayat ini bermakna *memerintahkan*, lawan kata *melarang* (النهي).²⁸

Dalam penafsiran ayat ini, al-Thabarī tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan kata *mutrafihā* (مُتْرَفِيهَا) yang tercantum pada ayat ini, yang dalam Tafsir Al-Azhar diterjemahkan sebagai “orang-orangnya yang mewah”, dan disebut pula oleh Hamka sebagai orang-orang yang berkuasa atau para penguasa.²⁹ Di samping itu, tidak ditemukan uraian tentang akibat perilaku *mutrafihā* terhadap kehancuran suatu masyarakat sebagaimana tampak dalam penafsiran Hamka ketika menjelaskan makna yang terkandung pada Q. S. al-Isrā` (17): 16

Menurut al-Thabarī, kata *fasaqū fihā* (فَسَقُوا فِيهَا) pada ayat ini berarti mereka melanggar perintah Allah dan tidak mentaati-Nya. Sedangkan kata *fa haqqa ‘alaihā-l qawl* (فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ) dipahami oleh al-Thabarī sebagai kemestian terjadinya kehancuran terhadap mereka akibat pelanggaran dan kemaksiatan yang mereka lakukan, meskipun sebelumnya kepada yang melakukan pelanggaran dan kemaksiatan itu sebelumnya sudah diberikan peringatan dan nasehat.³⁰ Kehancuran ini, sebagaimana dipahami dari penafsiran al-Thabarī, tidak hanya menimpa orang-orang yang hidup mewah di negeri itu (*mutrafihā*/ مُتْرَفِيهَا) yang berbuat maksiat dan pelanggaran, tapi juga menimpa para penduduk negeri yang bisa jadi berperilaku baik dan tidak hidup bermewah-mewah. Untuk memperjelas hal ini, al-Thabarī

²⁸ Al-Thabarī, *Tafsir al-Thabarī*, jilid 17, hlm 406

²⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jilid 15, hlm. 34. Lih. juga *Al-Qur`an dan Terjemahnya*, Riyadh, Darussalam, t.th, hlm. 386

³⁰ Al-Thabarī, *Tafsir al-Thabarī*, jilid 17, hlm 406

mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukharī melalui istri Nabi, Zainab, sebagai berikut:³¹

حدثنا محمد بن عبد الأعلى، قال: ثنا محمد بن ثور، عن معمر، عن الزهري، قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً على زينب وهو يقول: "لا إله إلا الله ويَلُّ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدِ افْتَرَبَ فُتِحَ الْيَوْمُ مِنْ رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلُ هَذَا، وحلق بين إبهامه والتي تليها، قالت: يا رسول الله أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نَعَمْ إِذَا كَثُرَ الْخَبِيثُ".

Artinya: Suatu hari Nabi Muhammad masuk ke kediaman Zainab seraya berkata: “Tiada Tuhan selain Allah, celakalah bangsa Arab karena keburukan yang telah dekat, hari ini telah dibuka benteng Ya’juj dan Ma’juj seperti ini”. Beliau memberi isyarat dengan mendekatkan telunjuknya dengan jari sebelahnya. Zainab berkata:”Wahai Rasulullah, apakah kita akan binasa sedangkan di tengah-tengah kita terdapat orang-orang shalih?”. Beliau menjawab:”Ya, jika keburukan telah merajalela.”

E. Kesamaan dan Perbedaan Pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang Perubahan Sosial.

Demikianlah sejumlah pandangan Hamka dan al-Thabarī mengenai perubahan sosial, sebagaimana tercantum dalam karya mereka, *Tafsir al-Azhar* dan *Tafsir al-Thabarī*. Dari pemaparan di atas, dapat dilihat sejumlah kesamaan dan perbedaan pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang perubahan sosial.

1. Dalam *Tafsir al-Azhar* karya Hamka cukup banyak ditemukan gagasan-gagasan menarik tentang perubahan sosial. Dalam *Tafsir al-Thabarī* tidak banyak terdapat gagasan-gagasan tentang perubahan sosial, dibandingkan Tafsir Al-Azhar yang ditulis Hamka. Hal ini dapat dipahami mengingat bahwa Tafsir al-Thabarī ditulis belum jauh dari masa Nabi Muhammad dan ditulis pada masa kejayaan umat

³¹ Al-Thabarī, *Tafsir al-Thabarī*, jilid 17, hlm 405.

Islam. Berbeda dengan Hamka yang hidup pada masa kemunduran umat Islam, dan Tafsir al-Azhar ditulis belum begitu lama dari masa penjajahan Belanda, Inggris dan Jepang di Indonesia. Bahkan Tafsir Al-Azhar sebagian ditulis pada saat Hamka hidup di penjara. Di samping itu, pengalaman hidup yang dialami Hamka pada masa kecil dengan suasana keluarga dan adat minangkabau, tampaknya mendorong minat Hamka menggeluti dan menelurkan gagasan-gagasan perubahan sosial dalam karya tafsirnya, *Tafsir al-Azhar*. Dengan demikian wajar jika dinyatakan bahwa gagasan-gagasan pembaharuan dan gagasan perubahan sosial merupakan topik yang banyak menggelayuti pikiran Hamka pada saat penulisan Tafsir Al-Azhar itu. Tampaknya pemikiran dan gagasan yang dilontarkan oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh untuk mendorong perubahan sosial yang positif banyak mewarnai pemikiran Hamka dalam *Tafsir Al-Azhar* itu.

2. Hamka dan al-Thabari memiliki kesamaan dalam memahami Q. S. al-Ra'd: 11 dan al-Anfal: 53 dalam pernyataan mereka bahwa perilaku suatu masyarakat sangat mempengaruhi kejayaan dan kemunduran masyarakat tersebut. Kezaliman dan pelanggaran yang dilakukan oleh sebagian anggota masyarakat kepada sebagian anggota masyarakat yang lain, menurut al-Thabarī, dapat menyebabkan turunnya hukuman Tuhan dan menimbulkan perubahan dari positif ke negatif. Sedangkan Hamka menyatakan bahwa di antara perilaku suatu masyarakat yang dapat membuat keadaan masyarakat tersebut terpuruk adalah sikap “sombong, angkuh, riya', menghambat jalan agama Allah, membenci dan menolak

kebenaran, mempersekutukan yang lain dengan Allah, memakan riba dan berbagai dosa yang lain”.

3. Ketika menafsirkan ayat 53 surah al-Anfal, terdapat persamaan antara tafsir Hamka dan tafsir Hamka dalam memahami kata *qaum* (قوم) pada firman Allah *wa idzā arāda Allāh bi qawmin sū`an* (وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا). Keduanya menyatakan bahwa pada mulanya yang dimaksudkan dengan kata *qaum* (قوم) pada ayat ini adalah kaum Quraisy di Makkah pada saat diturunkannya ayat al-Qur`an ini. Meskipun kata *qaum* (قوم) pada ayat ini semula dimaksudkan adalah kaum Quraisy, Hamka secara tegas menyatakan bahwa pesan yang terkandung di dalam ayat ini berlaku untuk semua masyarakat yang berperilaku seperti kaum Quraisy pada saat diturunkannya ayat ini, bukannya hanya berlaku untuk kaum Quraisy saja. Ini dapat dilihat dari pernyataan Hamka bahwa hendaknya Q.S. al-Anfal: 53 tidak hanya dipahami sebagai ayat yang turun untuk kaum Quraisy, sebab peristiwa yang terjadi pada kaum Quraisy dapat terjadi pula pada masyarakat yang lain. Sedangkan al-Thabarī dalam tafsirnya tidak secara tegas menyebutkan bahwa makna dan pesan ayat ini juga berlaku bagi masyarakat selain kaum Quraisy.
4. Dalam penafsiran Hamka mengenai makna yang terkandung pada Q. S. Ibrahim: 1, ia menyebut persyaratan yang utama yang harus dimiliki oleh agen perubahan, yaitu suri tauladan yang baik. Ketika menafsirkan ayat yang sama, dalam tafsirnya al-Thabarī mencantumkan kriteria penting yang lain yang perlu dimiliki juga oleh agen perubahan sosial, yaitu sikap lembut kepada masyarakat yang diajak menuju perubahan yang positif.

5. Pada Tafsir al-Azhar tidak banyak terdapat kutipan hadis atau riwayat-riwayat yang berasal dari sahabat Nabi atau tabi'in. Ini berbeda dengan Tafsir al-Thabarī yang banyak mencantumkan hadis dan riwayat dari sahabat atau tabi'in. Hal ini dapat dipahami mengingat bahwa Tafsir al-Thabarī lebih bercorak pada *tafsīr bi al-ma'tsūr* (التفسير بالمأثور), sedangkan Tafsir Al-Azhar bercorak *tafsīr bi al-ra'y* (التفسير بالرأي). Meskipun Tafsir al-Azhar dapat diklasifikasikan sebagai *tafsīr bi al-ra'y*, bukan berarti tidak terdapat hadis atau ayat dalam Tafsir al-Azhar yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, atau bukan berarti Hamka sama sekali tidak menggunakan ayat al-Qur'an atau hadis atau pendapat sahabat Nabi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an pada *Tafsir Al-Azhar*. Pada sejumlah halaman Tafsir al-Azhar dapat ditemukan sejumlah ayat atau hadis yang dirujuk atau dikutip oleh Hamka untuk memperjelas makna ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkannya. Hal ini dapat dilihat ketika dalam penafsiran Hamka mengenai ayat-ayat tentang perubahan sosial. Misalnya ketika Hamka menafsirkan ayat 11 surah al-Ra'd, untuk memperkuat argumennya bahwa perubahan keadaan masyarakat dari perubahan positif menuju perubahan negatif dapat terjadi setelah individu atau masyarakat yang bersangkutan menukar haluan hidupnya dari haluan yang baik kepada yang buruk atau sebaliknya. Untuk memperjelas makna yang terkandung pada ayat tersebut, Hamka mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad. Di samping itu, ketika menafsirkan Q.S. al-Ra'd: 11, Hamka juga mengutip hadis *qudsī* yang, menurut Hamka, diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah. Di samping itu, untuk memperkuat argumen bahwa Hamka juga mengutip atau merujuk kepada ayat al-Qur'an atau hadis dalam

memperjelas makna ayat al-Qur`an yang ditafsirkannya, dapat ditemukan ketika Hamka menafsirkan ayat Q.S. surah al-Anfal: 53 yang juga kental berbicara tentang perubahan sosial. Ketika memperjelas makna Q.S. surah al-Anfal: 53, Hamka mengkaitkannya juga dengan makna yang terkandung pada ayat 11 surah al-Ra'd. Hamka menyatakan bahwa Q. S. al-Anfal: 53 yang turun di Madinah merupakan “peringatan yang kedua kali daripada Tuhan, sesudah terlebih dahulu diperingatkan pula di Makkah, yang tersebut dalam Surat ar-Ra'ad”.

F. Relevansi Pandangan Hamka dan Al-Thabarī terhadap Upaya Mendorong Perubahan Sosial yang Positif di Indonesia

Di atas telah dikemukakan pandangan Hamka dan al-Thabarī mengenai perubahan sosial, sebagaimana tercantum dalam karya mereka, *Tafsir al-Azhar* dan *Tafsir al-Thabarī*. Agar penelitian mengenai pandangan Hamka dan al-Thabarī tentang perubahan sosial ini memiliki makna terhadap upaya-upaya yang perlu dilakukan dalam mewujudkan perubahan positif di tengah-tengah masyarakat Indonesia, ada baiknya dikemukakan sejumlah pandangan Hamka dan al-Thabarī yang dianggap relevan dengan upaya mendorong perubahan sosial yang positif di Indonesia.

Untuk mendorong perubahan yang positif di tengah masyarakat Indonesia sangat dibutuhkan pemahaman yang tepat tentang hukum kemasyarakatan yang dalam bahasa al-Qur`an disebut sebagai *sunnatullāh* ini. Menurut Hamka, kurangnya pemahaman terhadap hukum kemasyarakatan atau *sunnatullāh* dapat menimbulkan kegagalan dalam upaya mendorong perubahan sosial yang positif di tengah

masyarakat. *Sunnatullāh* mengenai hukum kemasyarakatan itu layak dijadikan ilmu yang ditekuni oleh orang-orang yang ingin mewujudkan perubahan positif, agar mereka memiliki wawasan yang memadai tentang kemajuan atau keruntuhan suatu bangsa atau suatu masyarakat.

Di samping memiliki pemahaman yang tepat tentang hukum kemasyarakatan, orang-orang yang ingin mewujudkan perubahan positif perlu memenuhi kriteria-kriteria yang positif. Dalam penelusuran pandangan Hamka dan al-Thabarī mengenai makna yang terkandung dalam Q.S. Ibrahim: 1, tercantum kriteria-kriteria yang positif yang perlu dimiliki oleh orang-orang yang ingin mewujudkan perubahan positif, yaitu suri tauladan yang baik, ketabahan atau keuletan dan sikap yang lembut. Di samping itu, dengan mengacu kepada ayat-al-Qur`an yang lain, dapat disimpulkan bahwa untuk mewujudkan masyarakat yang ideal, dalam al-Quran disebut sejumlah ciri-ciri atau persyaratan, seperti perilaku yang selalu menyeru manusia kepada perbuatan *ma'ruf* (terpuji), dan mencegah manusia dari perbuatan *munkar* (tercela), serta iman yang kokoh kepada Allah.

Faktor penting yang dapat membawa perubahan sosial adalah nilai-nilai yang ada pada suatu masyarakat. Hamka menyatakan bahwa jika manusia ingin mewujudkan perubahan, maka perlu dilakukan , dalam bahasa Hamka, perubahan haluan. Perubahan yang terjadi tergantung pada sikap dan langkah yang dipilih oleh manusia atau suatu masyarakat dalam kehidupan mereka. Hamka menekankan pentingnya peran akhlak dalam kejayaan atau kejatuhan suatu masyarakat atau suatu bangsa. Akhlak yang ditekankan oleh Hamka sebagai salah satu faktor yang amat penting bagi kemajuan suatu bangsa atau kemajuan suatu masyarakat adalah akhlak

atau kepribadian yang didarmabaktikan kepada kemanusiaan atau kepada masyarakat sekelilingnya.

Pandangan Hamka ini selaras dengan penggunaan kata *qaum* (قوم) pada Q. S. al-Ra'd (13): 11 di atas merujuk pada manusia dalam kedudukannya sebagai kelompok, bukan hanya manusia dalam kedudukannya sebagai individu. Perubahan sosial dapat lebih mudah diwujudkan jika individu-individu yang baik bersinergi bersama untuk “menularkan” kebaikan mereka kepada orang-orang lain. Betapapun hebatnya seorang individu, ia tidak dapat melakukan perubahan, kecuali setelah ia mampu mengalirkan arus perubahan kepada sekian banyak orang. Arus perubahan kepada sekian banyak orang tersebut pada gilirannya dapat mewujudkan menghasilkan gelombang perubahan dalam masyarakat, atau paling sedikit dapat menimbulkan riak-riak perubahan dalam masyarakat.³² Sehubungan dengan itu, sosialisasi nilai-nilai yang positif perlu lebih digalakkan di tengah masyarakat. Sosialisasi nilai-nilai positif itu tentunya tidak cukup hanya dengan ceramah atau wacana saja, tapi diperlukan juga keteladanan yang baik dari semua pihak.

³² M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 323.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang telah dikemukakan pada bab-bab terdahulu, dapat dikemukakan kesimpulan sebagai berikut:

1. Dalam *Tafsir al-Thabarī* tidak banyak terdapat gagasan-gagasan tentang perubahan sosial, dibandingkan *Tafsir Al-Azhar* yang ditulis Hamka. Hal ini dapat dipahami mengingat bahwa *Tafsir al-Thabarī* ditulis belum jauh dari masa Nabi Muhammad dan ditulis pada masa kejayaan umat Islam. Berbeda dengan Hamka yang hidup pada masa kemunduran umat Islam, dan *Tafsir Al-Azhar* ditulis belum begitu lama dari masa penjajahan di Indonesia. Bahkan *Tafsir Al-Azhar* sebagian ditulis pada saat Hamka hidup di penjara. Dengan demikian wajar jika dinyatakan bahwa gagasan-gagasan pembaharuan dan gagasan perubahan sosial merupakan topik yang banyak menggelayuti pikiran Hamka pada saat penulisan *Tafsir Al-Azhar* itu. Di samping itu, pengalaman hidup yang dialami Hamka pada masa kecil dengan suasana keluarga dan adat Minangkabau, tampaknya juga ikut mendorong minat Hamka menggeluti dan menelurkan gagasan-gagasan perubahan sosial. Dalam *Tafsir Al-Azhar* dan *Tafsīr al-Thabarī* terdapat sejumlah kesamaan dan perbedaan pandangan Hamka dan al-Thabarī dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an yang berbicara tentang perubahan sosial sebagaimana dikemukakan di bab terdahulu.

2. Terdapat sejumlah pandangan Hamka dan al-Thabarī yang relevan dengan upaya mendorong perubahan sosial yang positif di Indonesia. Sangat dibutuhkan pemahaman yang tepat tentang hukum kemasyarakatan yang dalam bahasa al-Qur`an disebut sebagai *sunnatullāh* untuk mendorong perubahan yang positif di tengah masyarakat Indonesia ini. Di samping itu, orang-orang yang ingin mewujudkan perubahan positif perlu memenuhi kriteria-kriteria yang positif, seperti keteladanan yang baik, ketabahan atau keuletan dan sikap yang lembut. Faktor yang penting dalam perubahan sosial adalah perubahan nilai-nilai yang ada dalam masyarakat.

B. Saran

1. Mengingat pentingnya upaya mewujudkan perubahan sosial yang positif di tengah masyarakat, disarankan adanya penelitian lanjutan yang lebih komprehensif mengenai perubahan sosial dalam perspektif al-Qur`an dan hadis.
2. Mengingat hubungan yang erat antara perubahan sosial dengan nilai-nilai yang ada di tengah masyarakat, disarankan upaya-upaya yang lebih baik untuk peningkatan sosialisasi nilai-nilai yang positif di tengah masyarakat, yang disertai keteladanan yang baik dari semua pihak, dan tidak terbatas hanya dengan ceramah atau wacana saja.

DAFTAR PUSTAKA

- Amirhamzah, Yunus, *Hamka Sebagai Pengarang Roman*, Jakarta: Puspita Sari Indah, 1993;
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005;
- Al-Dzahabī, Muhammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000;
- Hamka, *Ayahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karīm Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta: Uminda, 1982;
- Hamka, *Kenang-Kenangan Hidup*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979;
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985;
- Idris, Ja'far Syah, dkk, *Perspektif Muslim tentang Perubahan Sosial*, terj. A. Nasir Budiman, Bandung: Pustaka, 1988;
- Ismail, Nurjannah, *Perempuan Dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LKiS, 2003;
- Jamal, Murni, *Dr. H. Abdul Karīm Amrullah: Pengaruhnya Dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau pada Awal Abad ke-20*, Leiden – Jakarta: INIS, 2002.
- Jumantoro, Totok, *Kamus Ilmu Hadis*, Jakarta: Bumi Aksara, 2002;
- Kusnadi, *Hubungan Antar Umat Beragama, Studi Komparatif Tafsīr al-Tabari dan Tafsir Fakhr al-Rāzī*, Yogyakarta: tesis Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2012
- Lapidus, Ira M., *a History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995;
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasith*, Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Dawliyyah, 2004;
- Martono, Nanang, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Rajawali, 2011;
- Reid, Anthony & David Marr (Ed.), *Dari Raja Ali Haji Hingga Hamka: Indonesia dan Masa Lalunya*, terj. Th Sumarthana, Jakarta: Grafiti Pers, 1983;
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsīr al-Qur`ān al-Hakīm*, Kairo: Dār al-Manār, 1948;
- Rofiq, A. (Ed.), *Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2004;

- Al-Rūmī, Yāqūt al-Hamawī, *Mu 'jam al-Udabā* , Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993;
- Rusydi, *Pribadi dan Martabat Buya Prof. Dr. Hamka*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983;
- Saidi, Ridwan, *Zamrud Khatulistiwa: Nuansa Baru Kehidupan dan Pemikiran*, Jakarta: Lembaga Studi Informasi Pembangunan, 1993;
- Shihab, M. Quraish (Ed.), *Ensiklopedia al-Qur`an: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007;
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur`ân*, Bandung, Mizan, 1993;.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsīr al-Mishbāh*, Jakarta: Lentera Hati, 2005;
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Quran*, Bandung, Mizan, 1996;
- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006;
- Steenbrink, Karel A., "Qur'an Interpretation of Hamzah Fansuri (CA. 1600) and Hamka (1908-1982), a Comparison", dalam *Studia Islamica*, volume II, no. 2, 1998.
- Suwito, *Transformasi Sosial: Kajian Epistemologis Ali Syari'ati tentang Pemikiran Islam Modern*, Yogyakarta & Purwokerto, Unggun Religi & STAIN Purwokerto Press, 2004;
- Tamara, Nasir, dkk. *Hamka di Mata Hati Umat*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta: 1996;
- Al-Thabarī, *Tafsir al-Thabarī Jāmi` al-Bayān 'an Ta`wīl Ay al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, t.th.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995;
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali, 1997;
- Yusuf, M. Yunan, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Azhar: Sebuah Telaah tentang Pemikiran Hamka Dalam Teologi Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.