

**METODE *MANTIQA*: BANGUNAN LOGIKA TAFSIR  
KONTEKSTUAL-INTEGRATIF  
(Aplikasi Penafsiran Kata *Awliya*' QS. Al-Māidah [5]: 51 dan Kata  
*Khaliifah* QS. Al-Baqarah [2]: 30)**

**DISERTASI**

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu Alquran dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga (S.3) untuk memperoleh gelar Doktor Bidang Ilmu Alquran dan Tafsir



Promotor:

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.  
Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.

Oleh :

**Muhammad Shodiq**  
NIM. 15.353.00.54

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PASCASARJANA  
INSTITUT PERGURUAN TINGGI ILMU ALQURAN JAKARTA  
2018 M./ 1440 H.**

## ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa metode penafsiran kontekstual yang mengintegrasikan teks dan konteks serta memiliki bangunan logika yang kuat dapat menghasilkan produk tafsir yang universal, akomodatif dengan keragaman pemikiran dan nilai budaya yang berkembang di masyarakat bahkan produk penafsirannya dapat dipertanggungjawabkan secara empiris dan ilmiah.

Dalam konteks metodologi tafsir penelitian ini memiliki persamaan dengan mufassir kontemporer yang menggunakan metode *jāmi'* (komprehensif-integratif) dalam penafsirannya seperti Ṭabā'ṭabā'i, Makārim Shirāzī, Javādi Āmulī, Rezā'ī Esfahānī, Fakhruddin Al-Rāzī, dan M. Quraish Shihab. Oleh karena itu penelitian tidak sependapat dengan mufassir yang eksklusif dan sektoral hanya pada metodologi tertentu seperti Fazlur Rahman (1984), Farid Essack, Khāled Abou El al-Fadl (2001), Omid Sāfi (2004), dan Abdullah Saeed (2014) yang hanya terpaku pada konteks dan mengabaikan teks, dan juga dengan Masā'id Muslim 'Alī Ja'far (1980), Muḥammad 'Uthaymīn (1990), 'Abdullāh Ibn Bāz (1992), Khālid al-Sabt (1994), Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī (2012), al-Suyūṭī, al-Wāḥidī dan Ibnu Taimiyyah yang mengatakan bahwa penafsiran tekstual adalah cara yang paling sah dan otoritatif untuk menafsirkan ayat Alquran.

Data primer penelitian ini adalah *Manṭiq Tafsīr Qurān, Mabānī wa Qawā'id Tafsīr Qurān (The Logic of the Exegesis of the Quran)* karya Mohammad 'Ali Rezā'ī Esfahānī. Sedangkan data sekunder penelitian ini adalah kitab tafsir karya tekstualis dan kontekstualis serta karya tafsir *jāmi'* (integratif atau komprehensif) seperti *Tafsīr al-Mīzān, Tafsīr al-Manār, tafsīr al-Amṭhāl* yang membahas tafsir kata *Awliyā'* pada QS. Al-Mā'idah [5]: 51 dan kata *Khalīfah* pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 serta karya tafsir lainnya yang relevan dengan penelitian ini, Penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologi, sejarah, politik, budaya, dan pendekatan fenomenologi.

Metode *Manṭiqī* merupakan temuan penelitian disertasi ini sebagai bentuk kritik dan respon terhadap tafsir tekstual dan kontesktual yang cenderung sektoral dengan mengungkap bangunan logika metodologis tafsir yang berdiri di atas unsur-unsurnya yang kokoh berupa prinsip, kaidah, sumber, pendekatan dan gaya tafsir. Kontektualitas metode ini terbangun dari konteks literal, konteks kronologi, konteks hukum, dan konteks kontemporer. Kesimpulan tafsir diambil melalui tahapan-tahapan yang sistematis, mulai dari memahami tujuan ayat, melepaskan subjektifitas (lokalitas) tempat, masa, dan pelaku, mengambil kaidah universal Ayat, hingga menerapkan pada objek baru. Metode *manṭiqī* cenderung berada pada kategori metode tafsir *ijtihādi* atau populer dengan istilah metode tafsir *Bi al-Ra'yi al-Mamdūh*.

Metode *manṭiqī* dalam disertasi ini diaplikasikan pada kata *Awliyā'* pada QS. Al-Māidah [5]: 51 dan kata *Khalīfah* pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 sebagai bentuk jawaban atas isu-isu politik-keagamaan yang terjadi di Indonesia. Kesimpulan tafsir yang dihasilkan menyatakan bahwa makna kata *Awliyā'* dalam QS. Al-Māidah [5]: 51 adalah teman setia, bukan pemimpin, dan makna kata *Khalīfah* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30 adalah *Khalīfatullāh* (pengganti Allah).

## ABSTRACT

This dissertation concluded that the contextual interpretation method that integrates text and context and has a strong logic building can produce a universal, accommodative interpretation product with a diversity of thoughts and cultural values that develop in the community even the interpretation products can be empirically and scientifically accountable.

In the context of the methodology of this research interpretation has similarities with contemporary commentators who use the method *jāmi'* (comprehensive-integrative) in the interpretation such as Thabā'thabā'i, Makārim Shirāzī, Javādi Āmūfī, Rezā'ī Esfahānī, Fakhruddin Al-Rāzī, and M. Quraish Shihab. Therefore research does not agree with exclusive and sectoral commentators only on certain methodologies such as Fazlur Rahman (1984), Farid Essack, Khāled Abou El al-Fadl (2001), Omid Sāfī (2004), and Abdullah Saeed (2014) which only focused on the context and ignored the text, and also with the Masā'id Muslim 'Alī Ja'far (1980), Muḥammad Uthaymīn (1990), 'Abdullāh Ibn Bāz (1992), Khālid al-Sabt (1994), Muhammad Ḥusayn al-Dhahabī (2012), al-Suyūfī, al-Wāhidī and Ibn Taimiyyah who said that textual interpretation is the most legitimate and authoritative way to interpret the Qur'anic verse.

The primary data of this research is *Maṭṭiq Tafsīr Qurān, Mabānī wa Qawā'id Tafsīr Qurān (The Logic of the Exegesis of the Quran)* by Moḥammad 'Alī Reza'ī Esfahānī. Whereas the secondary data of this study are the books of textualist and contextual work interpretation and the work of the interpretation of *jāmi'* (integrative or comprehensive) such as *Tafsīr al-Mīzān, Tafsīr al-Manār, Tafsīr al-Amthāl* who discusses the interpretation of the word *awliyā'* on QS. Al-Māidah [5]: 51 and the word *khālifah* on QS. Al-Baqarah [2]: 30 and other interpretative works relevant to this research, this study uses a sociological, historical, political, cultural, and phenomenological approach.

The *maṭṭiq* method is a dissertation research finding as a form of criticism and response to textual and contextual interpretations that tend to be sectoral by revealing the building of methodological logic of interpretation which is based on its strong elements of principles, rules, sources, approaches and interpretive styles. The context of this method is built from a literal context, chronological context, legal context, and contemporary context. The interpretation conclusions are taken through systematic stages, starting from understanding the purpose of the verse, releasing the subjectivity (locality) of the place, time, and the perpetrator, taking the universal rules of the Verse, to applying to the new object. The *maṭṭiq* method called ijthadi method or in other term is called *bi al-ra'yi* method.

The *manṭiqi* method in this dissertation is applied to the word *awliyā* 'in QS. Al-Māidah [5]: 51 and the word *khalifah* on QS. Al-Baqarah [2]: 30 as a form of answer to the political-religious issues that occurred in Indonesia. The resulting interpretation conclusions state that the meaning of the word *awliyā*' in QS. Al-Māidah [5]: 51 is 'a loyal friend', not a leader, and the meaning of the word *khalifah* in QS. Al-Baqarah [2]: 30 is *khalīfatullāh* (substitute for Allah).

## ملخص البحث

وتخلص هذه الدراسة إلى أن منهج التفسير السياقي الذي يندمج بين النص والسياق يتمكن عن طريقه حصول التفسير الشامل المستوعب للأفكار المتنوعة والقيم الثقافية المختلفة في المجتمع. وباستخدام تدفق المنطق المنهجي، يكون التفسير السياقي المندمجى (بين النص والسياق) متمكناً من أن يوجّه تجريبياً وعلمياً .

بالمناسبة إلى بحث مناهج التفسير، نتيجة هذه الدراسة تتفق مع آراء بعض المعاصرين الذين يستخدمون المنهج الجامع (الشامل) الذي يتحرك منطق تفسيره على أساس المنهج الجامع، مثل الطباطبائي، و مكارم شيرازي، وجوادى آملی، ورضائي اصفهائي، وفخر الدين الرازي، وقریش شهاب. وبالعكس، هذه الدراسة لا تتفق مع المفسرين الحصريين والانقطاعيين الذين يكتفون بمنهج واحد معين، مثل فضل الرحمن (١٩٨٤)، وفريد اسحاق، وخالد أبو الفضل (٢٠٠١)، و أوميد صافي (٢٠٠٤)، وعبد الله سعيد (٢٠١٤)، الذين يركزون فقط على السياق ويتجاهلون النص. وبالمثل، مساعد مسلم آل جعفر (١٩٨٠)، ومحمد العثيمين (١٩٩٠)، وعبد الله بن باز (١٩٩٢)، وخالد سبت (١٩٩٤)، ومحمد حسين الذهبي (٢٠١٢)، والسيوطي، والواحدي، وابن تيمية، الذين قالوا إن التفسير النصي هو الأكثر شرعية وحجية لتفسير القرآن .

البيانات الرئيسية لهذه الدراسة تركز على منطق تفسير القرآن لمحمد علي رضائي اصفهائي. في حين أن البيانات الثانوية من هذه الدراسة تشمل على كتب التفسير النصية والسياقية، والجامعة (الشاملة)، مثل تفسير الميزان، تفسير المنار، التفسير الأمثل وكتب أخرى ذات الصلة في هذا البحث. و اخيرا هذه الدراسة ذات الاتجاه الاجتماعي والتاريخي والسياسي والثقافي والظاهري.

المنهج المنطقي الذي هو مما تكشف عنه هذه الأطروحة عبارة عن نقد وجواب لمشاكل تتعلق بالمنهج النصي والسياقي اللذين هما مائلان إلى الانحصار المحلي، بتصميم منطق التفكير الصحيح مبنياً على عناصره المتينة من المباني، والقواعد، والمنابع، والإتجاهات والأسلوب التفسيرية وله خطوات التفكير المتناسقة والسياقية، من السياق اللفظي، والسياق

الزماني، والسياق الحكمي، إلى السياق العصري. بعد ذلك، يتم التوصل إلى النتيجة عن طريق فهم غرض الآية، والإفراج عن الذاتية (المحلية) المتعلقة بالمكان والزمان والأشخاص، ويليه استخراج القاعدة الكلية للآية، ثم تطبيقها إلى موضوع جديد. و المنهج المنطقي يعتبر نوعاً من أنواع منهج التفسير الاجتهادي او المعروف بالإصطلاح الآخر بالمنهج بالرأي الممدوح.

المنهج المنطقي في هذه الاطروحة تطبق لتفسير لفظ الأولياء في سورة المائدة (٥):

٥١ من القرآن الكريم, وتطبق لتفسير لفظ الخليفة في سورة البقرة (٢): ٣٠, ليكون هذا التطبيق صورة لإجابة بعض القضايا السياسية الدينية المهمة في المجتمع الاندونيسي. ونتيجة التفسير تتلخص في أن معنى لفظ الأولياء في المائدة (٥): ٥١ هو الأصدقاء الأنصار وليس الأمراء والحكام, وأن معنى لفظ الخليفة في البقرة (٢): ٣٠ هو خليفة الله.

## PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Shodiq  
Nomor Induk Mahasiswa : 15.353.00.54  
Program Studi : Ilmu Agama Islam  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Disertasi : Metode *Mantiqī* : Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif (Aplikasi Penafsiran Kata *Awliyā'* QS. Al-Māidah [5]: 51 dan Kata *Khalīfah* QS. Al-Baqarah [2]: 30)

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan institusi PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 06 November 2018  
Yang membuat pernyataan,

  
Muhammad Shodiq





**TANDA PERSETUJUAN DISERTASI**

METODE *MANṬIḤI* : BANGUNAN LOGIKA TAFSIR  
KONTEKSTUAL-INTEGRATIF  
(Aplikasi Penafsiran Kata *Awliyā'* QS. Al-Māidah [5]: 51 dan Kata *Khalifah*  
QS. Al-Baqarah [2]: 30)

Disertasi

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Agama Islama  
Untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar  
Doktor dalam Bidang Ilmu Tafsir

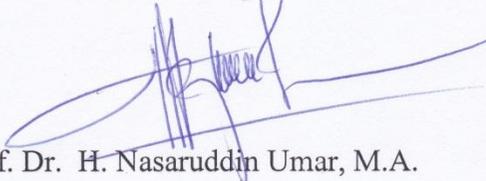
Disusun oleh :  
Muhammad Shodiq  
MIM. 15.353.00.54

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya  
dapat diujikan pada ujian terbuka

Jakarta, .... Oktober 2018

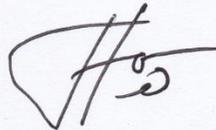
Menyetujui,

Pembimbing I,



Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.

Pembimbing II,



Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,  
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Tafsir,



Dr. Hj. Nur Arfiah Febriyani, M.A.



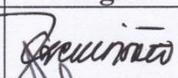
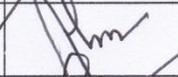
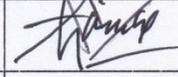
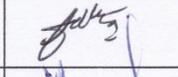
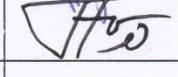
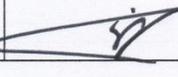
## LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

Metode *Mantiqī* : Bangunan Logika Tafsir Kontekstual Integratif  
(Aplikasi Penafsiran Kata *Awliyā'* QS. Al-Māidah [5]: 51 dan Kata *Khalifah*  
QS. Al-Baqarah [2]: 30)

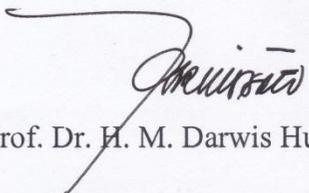
Disusun oleh:

Nama : Muhammad Shodiq  
Nomor Induk Mahasiswa : 15.353.00.54  
Program Studi : Ilmu Alquran dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada ujian promosi doktor dan disetujui untuk dicetak  
serta diterbitkan dalam bentuk buku ber-ISBN

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua/ Penguji	
2.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji	
3.	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Penguji	
4.	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji	
5.	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Pembimbing	
6.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing/Penguji	
7.	Dr. Akhmad Shunhaji, M.Pd.I.	Sekretaris	

Jakarta, 06 November 2018  
Mengetahui,  
Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta,

  
Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.



## LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN<sup>1</sup>

### A. Transliterasi Huruf

Posisi Huruf				Transliterasi
Depan	Tengah	Akhir	Sendiri	
ا	ا	ا	ا	omit
ب	ب	ب	ب	b
ت	ت	ت	ت	t
ث	ث	ث	ث	th
ج	ج	ج	ج	j
ح	ح	ح	ح	ḥ
خ	خ	خ	خ	kh
د	د	د	د	d
ذ	ذ	ذ	ذ	dh
ر	ر	ر	ر	r
ز	ز	ز	ز	z
س	س	س	س	s
ش	ش	ش	ش	sh
ص	ص	ص	ص	ṣ
ض	ض	ض	ض	ḍ
ط	ط	ط	ط	ṭ
ظ	ظ	ظ	ظ	ẓ
ع	ع	ع	ع	‘(ayn)
غ	غ	غ	غ	gh
ف	ف	ف	ف	f
ق	ق	ق	ق	q
ك	ك	ك	ك	k
ل	ل	ل	ل	L
م	م	م	م	m

<sup>1</sup>Pedoman transliterasi ini mengacu pada aturan transliterasi Arab-Latin Internasional.

ن	ن	ن	ن	n
و	و	و	و	w
هـ	هـ	هـ	هـ	h
يـ	يـ	يـ	يـ	y

### A. Vowel dan Diftong

اَ	a
اُ	u
اِ	i

آ	ā
أ	á
أُو	ū

إِ	i
أَو	aw
أَي	Ay

1. Huruf *al-madd* berupa *al-alif* dilambangkan dengan ā seperti *qāla* (قال)
2. Huruf *al-madd* berupa *al-wāw* dilambangkan dengan ū seperti *qālū* (قالوا)
3. Huruf *al-madd* berupa *al-yā'* dilambangkan dengan ī seperti *qāla* (قيل)
4. Huruf *al-tā' al-marbūṭah* (ة) yang terletak di akhir kata ditulis *h*, sedangkan *al-tā' al-marbūṭah* (ة) yang menjadi *al-muḍāf* ditulis *t* seperti *wizārah al-tarbīyah* (وزارة التربية). Sedangkan, kata yang di akhirnya *al-tā' al-marbūṭah* (ة) yang menjadi *ṣifāh* dan *mawṣūf* ditulis *h* seperti *al-risālah al-qaṣīrah* (القصيرة الرسالة).

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya untuk Allah swt yang telah melimpahkan hidayah dan inayah-Nya sehingga peneliti dapat merampungkan disertasi ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada hamba-Nya yang termulia, Nabi Agung Muhammad SAW, beserta keluarga sucinya dan para sahabat setianya.

Disertasi ini bisa rampung setelah melalui sekian proses yang tidak mungkin dapat peneliti menjalaninya seorang diri. Oleh karenanya, menjadi kewajiban bagi peneliti untuk menyampaikan terima kasih dan penghargaan paling berharga kepada berbagai pihak yang telah memberikan banyak bantuan, baik moril maupun materil bagi penulis selama proses penulisan disertasi ini.

Meskipun tidak bisa disebutkan satu persatu, namun secara khusus peneliti perlu menyampaikan rasa terima kasih yang setinggi-tingginya kepada beberapa nama berikut:

1. Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, M.A., selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta, yang juga sebagai Pembimbing Utama, atas segala bimbingan, ilmu, motivasi, kesediaan waktu dalam mengarahkan penulisan disertasi ini.
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur pascasajjana Institut PTIQ Jakarta, yang telah meluluskan judul disertasi ini dalam proses ujian komprehensif dan ujian proposal disertasi. Tanpa arahan dan ijin beliau, tidak mungkin disertasi ini dapat hadir dalam beberapa rangkaian sidang disertasi.
3. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A., selaku Kepala Program Studi Doktor (S.3) Ilmu AI-Quran dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, yang senantiasa memberikan arahan, masukan dan bimbingan kepada penulis.
4. Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., selaku Pembimbing Kedua, atas segala arahan, masukan dan bimbingan dalam menyelesaikan disertasi ini. Tanpa bimbingan dan bantuan beliau maka disertasi ini tidak mungkin terampungkan.



5. Para anggota Tim Penguji Disertasi khususnya para penguji kehormatan Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A. dan Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A. dari Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah menguji kualitas akademis Disertasi ini dan mengarahkan pada orientasi capaian keilmuan yang sistematis dan terukur.
6. Orang tua penulis, *al-Marhum* Bapak H. Abdullah Lastak dan Ibu Hj. Saimuna, atas dukungan, doa dan restunya untuk menempuh pendidikan di Institut PTIQ Jakarta hingga pada tahapan penulisan disertasi ini.
7. Istri hebat peneliti dan anak-anakku tercinta, yang telah sepenuhnya mendukung dan menyertai dalam suka dan duka selama peneliti dalam proses perkuliahan hingga penyelesaian disertasi ini.
8. Seluruh jajaran pejabat akademik di Institut PTIQ Jakarta yang telah memberikan pelayanan akademik dengan setulus hati. Demikian juga, para dosen di pascasarjana dengan tanpa mengurangi rasa hormat yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu disini, yang telah berbagi pengetahuan dan ilmu berharga kepada penulis.
9. Jajaran Pengurus Yayasan Hikmat Al-Musthafa, Dr. Mofid Hoseini Kouhsari, Dr. Mohamad Javad As'adi, Dr. Abdol Majid Hakemollahi, Dr. Kholid Al-Walid, M.A., Dr. Umar Sihab, M.A., Abdullah Beik, M.A. yang telah mendukung dan memfasilitasi dalam pengembangan kualitas keilmuan peneliti.
10. Sahabat-sahabat karib peneliti, Ammar Fauzi, Ph.D, Dr.Cipta Bakti Gama, M.Ud., Hasyim Adnani, M.A., Dr. Kerwanto, M.Ud., dan rekan-rekan Dosen di Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra yang telah bersedia menjadi kawan diskusi peneliti, meluangkan waktunya berbagi pengetahuan dan ilmu demi pendalaman disertasi ini, juga kawan-kawan dosen kehormatan dari Al-Mustafa International University Amir Mujtaba Adib Behrouz dan Nosratullah Bonyadi.
11. Mufassir dan pakar metodologi tafsir Hujjatu al-Islām wa al-Muslimīn Mohammad 'Ali Rezāi Esfahāni yang telah banyak membuka wawasan dan menginspirasi peneliti untuk menyelesaikan naskah disertasi ini.
12. Segenap keluarga besar peneliti, baik di Jember, Lamongan dan Surabaya, tanpa dukungan dan doa dari seluruh keluarga, disertasi ini tidak akan dapat tersaji sesuai jadwal.
13. Kepada semua pihak yang tidak dapat peneliti sebutkan satu persatu, ungkapan terima kasih peneliti sampaikan. Semoga segala bentuk aktifitas yang telah memberikan pengaruh positif terhadap disertasi ini, baik secara langsung maupun tidak langsung, mendapatkan balasan terbaik dari Allah swt.

Akhimya dengan segala keterbatasan peneliti, disertasi ini pasti masih memiliki banyak kekurangan. Oleh karenanya, saran konstruktif sangat

peneliti butuhkan guna meningkatkan kualitas karya akademik ini. Semoga karya ini memberikan manfaat bagi umat muslim secara luas dan para akademisi Ilmu Alquran dan tafsir secara khusus.

Jakarta, 06 November 2018

Muhammad Shodiq



## DAFTAR ISI

<b>ABSTRAK.....</b>	<b>i</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI .....</b>	<b>vii</b>
<b>TANDA PERSETUJUAN DISERTASI .....</b>	<b>ix</b>
<b>LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI .....</b>	<b>xi</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN .....</b>	<b>xiii</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>xv</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xix</b>
<b>DAFTAR SINGKATAN .....</b>	<b>xxiii</b>
<b>DAFTAR TABEL.....</b>	<b>xxv</b>
<b>DAFTAR GAMBAR.....</b>	<b>xxvii</b>
<b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	13
C. Pembatasan Masalah .....	14
D. Perumusan Masalah.....	14
E. Tujuan dan Signifikansi Penelitian .....	15
F. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan .....	16
G. Metodologi Penelitian .....	23
1. Jenis Penelitian .....	23
2. Sumber Data Penelitian .....	23
3. Pendekatan Penelitian.....	23
4. Teknik Pengumpulan Data.....	24
5. Teknik Analisa Data dan Kerangka Konseptual.....	25
H. Sistematika Penulisan.....	27

<b>BAB II. DISKURSUS LOGIKA DALAM TAFSIR .....</b>	<b>29</b>
A. Logika dalam Paradigma Tafsir Alquran .....	29
1. Objek Akal (Rasio), Subtansi, dan Ruang Lingkup Logika dalam Alquran .....	36
2. Epistemologi Berpikir dalam Alquran .....	44
3. <i>Mantiq</i> Sebagai Basis Logika Tafsir Kontemporer .....	47
B. Dinamika Metodologi Tafsir : Dari Klasik Hingga Kontemporer .....	60
1. Periodisasi Perkembangan Tafsir .....	60
2. Metode Tafsir Klasik-Pertengahan .....	61
3. Corak Tafsir .....	62
4. Metode Tafsir .....	67
5. Faktor-faktor Kemunculan Metode dan Corak Tafsir .....	72
6. Pembagian Metode dan Corak Tafsir .....	76
7. Metode Tafsir Modern-Kontemporer .....	77
8. Interpretasi Logis dalam Paradigma Metode Tafsir Kontemporer .....	83
C. Takwil dalam Perdebatan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif .....	99
D. Epistemologi Tafsir Kontekstual-Integratif .....	103
1. Tafsir Kontekstual yang Terpuji ( <i>al-Mamdūh</i> ) .....	106
2. Tafsir Kontekstual yang Tercela ( <i>al-Madhmūm</i> ) .....	107
<b>BAB III. KRITIK TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL .....</b>	<b>111</b>
A. Metodologi Kritik Tafsir .....	113
B. Teks dan Konteks dalam Tafsir Kontekstual -Integratif .....	116
1. Teks dan Konteks dalam Proses Pencarian Makna .....	118
2. Teks dan Konteks Sebagai Pijakan Tafsir Kontekstual-Integratif .....	122
C. Logika Sebagai Prinsip Kritik Tafsir Tekstual dan Kontekstual .....	125
<b>BAB IV. METODE <i>MANTIQI</i> SEBAGAI KRITIK DAN RESOLUSI TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL .....</b>	<b>127</b>
A. Metode <i>Mantiqī</i> dalam Tafsir Kontemporer .....	127
1. Definisi Operasional Metode <i>Mantiqī</i> .....	127
2. Unsur-unsur Metode <i>Mantiqī</i> .....	129
B. Kerangka Konseptual Metode <i>Mantiqī</i> dalam Penafsiran Alquran .....	132
1. Hierarki Kontekstualitas Tafsir Alquran Integratif .....	132
2. Tahapan Penarikan Kesimpulan Tafsir Kontekstual-Integratif Kontemporer .....	146
C. Posisi Metode <i>Mantiqī</i> dalam Metodologi Tafsir .....	149

<b>BAB V. PEMIMPIN NON-MUSLIM DI INDONESIA DALAM KONTEKS LOGIKA TAFSIR <i>AWLIYĀ</i>' QS. AL-MAIDAH [5]: 51</b> .....	<b>151</b>
A. Aplikasi Metode <i>Mantiqī</i> dalam Mengungkap Logika Penafsiran <i>Awliyā</i> ' QS. Al-Maidah [5]: 51 .....	151
1. Konteks Literal .....	152
2. Konteks Histori dan Kronologi.....	178
3. Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum .....	187
4. Konteks Kontemporer.....	188
B. Aktualisasi Penafsiran Logis Kata <i>Awliyā</i> ' dalam Isu Pluralisme di Indonesia.....	190
1. Relasi antara Non-Muslim dan Muslim di Indonesia .....	190
2. Sikap Muslim Terhadap non-Muslim .....	199
3. Interaksi Umat Beragama dan Non-Muslim sebagai Pemimpin .....	205
4. Toleransi Beragama dan Isu Pluralisme .....	227
5. Pluralisme Versus Pluralitas dalam Toleransi Beragama .....	230
6. Problem Teologis: Eksklusivisme dan Inklusivisme dalam Pluralisme .....	235
C. Yahudi dan Nasrani Memimpin Distrik-distrik di Madinah .....	239
<b>BAB VI. LOGIKA TAFSIR <i>KHILĀFAH</i> QS. AL-BAQARAH [2]: 30 DALAM KONTEKS INDONESIA</b> .....	<b>247</b>
A. Aplikasi Metode <i>Mantiqī</i> Pada Penafsiran Kata <i>Khilāfah</i> pada QS. Al-Baqarah [2]: 30.....	253
1. Konteks Literal .....	253
2. Konteks Histori dan Kronologi.....	273
3. Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum .....	275
4. Konteks Kontemporer.....	275
B. Konsep Negara Islam dalam Konteks Indonesia.....	278
1. <i>Khilāfah</i> dalam Negara Republik Indonesia.....	282
2. Konsep <i>Khilāfah</i> HTI Tidak Sesuai di Indonesia .....	294
<b>BAB VII. PENUTUP</b> .....	<b>303</b>
A. Kesimpulan.....	303
B. Implikasi Penelitian.....	304
C. Saran-saran .....	304
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	<b>307</b>
<b>GLOSARIUM</b> .....	<b>335</b>
<b>INDEKS</b> .....	<b>341</b>
<b>PROFIL PENULIS</b> .....	<b>345</b>



## DAFTAR SINGKATAN

AS	: Alaihissalam/Alaihimussalam
H	: Hijriyah
HR	: Hadis Riwayat
HTI	: Hizbut Tahrir Indonesia
KBBI	: Kamus Besar Bahasa Indonesia
Kemenhum dan HAM	: Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia
LSI	: Lingkaran Survei Indonesia
M	: Masehi
NKRI	: Negara Kesatuan Republik Indonesia
PBNU	: Pengurus Besar Nahdlatul Ulama'
QS	: Quran Surah
SAW	: Sallallahu 'Alaihi wa Alihi wa Sallam
RA	: Radhiyallāhu anhu/hum
SWT	: Subhānallah Wa Ta'āla
SQ	: Shamsiyah Qamariyah
UUD 1945	: Undang-Undang Dasar 1945
UU	: Undang-Undang
Ormas	: Organisasi Masyarakat
Perppu	: Peraturan Pemerintah Pengganti UU
RUU KUB	: Rancangan Undang-Undang Kerukunan Umat Beragama





## DAFTAR TABEL

Tabel 2.0	: Perkembangan Periodisasi Tafsir -----	61
Tabel 2.1	: Karya Tafsir Bercorak Bahasa ( <i>Lughawī</i> ) -----	63
Tabel 2.2	: Karya Tafsir Bercorak Ilmiah (' <i>Ilmī</i> ) -----	64
Tabel 2.3	: Karya Tafsir Bercorak Filsafat ( <i>Falsafī</i> ) -----	64
Tabel 2.4	: Karya Tafsir Bercorak Hukum ( <i>Hukmī</i> ) -----	65
Tabel 2.5	: Karya Tafsir Bercorak Tasawwuf ( <i>Ṣūfī</i> ) -----	66
Tabel 2.6	: Karya Tafsir Bercorak Sosial ( <i>Ijtimā'ī</i> ) -----	67
Tabel 2.7	: Tabel 2.7 Pembagian Metode dan Corak Tafsir -----	103
Tabel 4.1	: Unsur-unsur Metode <i>Maṅṭiqī</i> -----	129
Tabel 4.2	: Daftar Karya Tafsir <i>Jāmi'</i> (Komprehensif-Integratif) ----	131
Tabel 4.3	: Kontestual Integratif Metode <i>Maṅṭiqī</i> -----	132
Tabel 4.4	: Kerangka Konseptual Metode <i>Maṅṭiqī</i> dalam Penafsiran Alquran -----	146
Tabel 5.1	: Derivasi Kata <i>Awliyā</i> dalam Alquran -----	155
Tabel 6.1	: Derivasi Kata <i>Khalīfah</i> dalam Alquran -----	255



## DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.1	: Kerangka Konseptual Penelitian -----	26
Gambar 2.1	: Pembagian Ilmu Secara Praktis -----	50



## **BAB I PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Dilihat dari sisi metodologi, penafsiran Alquran dapat dilakukan dengan dua pendekatan, tekstual dan kontekstual.<sup>2</sup> Meski demikian, dua pendekatan ini dinilai oleh al-Dhahabī telah terjerembab pada kekeliruan metodologi. Pendekatan tekstual terkungkung pada penghambaan mutlak pada teks sehingga kerap mengabaikan tiga pelaku utama penafsiran yaitu pengarang (*mutakallim*), kepada siapa teks itu disampaikan (*mukhāṭab*), dan konteks (*siyāq*). Sementara pendekatan kontekstual tersungkur pada pemujaan konteks sehingga seringkali teks diseret dan ditundukkan sesuai selera penafsir dengan alasan kontekstualisasi dan adaptasi kekinian.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>Lihat pendapat Abdullah Saeed yang membagi tipologi penafsiran Al-Quran kontemporer menjadi tiga, tekstualis, semi tekstualis, dan kontekstualis. Kelompok tekstualis, seperti kelompok salafi meyakini bahwa makna Al-Quran sudah pasti dan harus diaplikasikan secara universal. Sedangkan semi-tekstualis, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jama'ah Islamiah di India berusaha membela makna literal Al-Quran dengan cara memakai idiom-idiom modern dan argumentasi rasional. Sementara kelompok kontekstualis seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, dan Abdullah Saeed memahami Al-Quran dengan tidak mengabaikan konteks politik, sosial, historis, budaya, dan ekonomi saat Al-Quran diturunkan, dipahami, dan diaplikasikan. Baca Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2005.

<sup>3</sup> Lihat Muhammad Husain al-Dzahabī, *al-Ittijāhāt al-Munharifāh fī Taf̄sīr al-Quran al-Karīm: Dawāfī'uhā wa Daf'uhā*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1986, hal. 55. Aiman

Senada dengan pendapat al-Dhahabī, Naṣr Hāmid Abū zayd mengatakan bahwa pendekatan tekstual dan kontekstual sama-sama mempresentasikan perspektif yang berbeda terhadap relasi antara interpreter (mufassir) dan teks. Tekstualis cenderung menafikan eksistensi mufassir karena membela teks dan fakta-fakta sejarah beserta kebahasaannya. Sementara kontekstualis tidak melupakan hubungan antara keduanya, teks dan mufassir, tetapi menegaskan dengan tingkat yang lebih dari berbagai kelompok dan menformulasikannya secara integratif.<sup>4</sup>

Di sisi lain, secara umum penafsiran Alquran juga dapat menggunakan empat metode, yaitu global (*ijmālī*), analisis (*taḥlīlī*), perbandingan (*muqāranah*), dan tematik (*mawḍūʿī*).<sup>5</sup> Sedangkan dari sisi corak penafsiran, terdapat tafsir sosial (*ijtimāʿī*), tafsir filsafat (*falsafī*), tafsir bahasa (*luḡhawī*), tafsir politik (*siyāsī*), tafsir tasawuf (*Ṣūfī*), dan lain sebagainya. Semua model tafsir dengan beragam metode dan pendekatannya tersebut didasarkan atas perspektif yang menjadi keahlian para mufassir. Hal ini sesuai dengan pernyataan al-Dhahabī bahwa jika seorang mufassir memiliki bidang ilmu tertentu, maka penafsirannya akan sangat diwarnai oleh bidang keahliannya.<sup>6</sup>

---

A. El-Desouky, "Between Hermeneutic Provenance and Textuality: The Quran and the Question of Method in Approaches to World Literature", *Journal of Quranic Studies*, Vol. 16, Issue 3, October 2014, Edinburgh University Press, hal. 11-38.

<sup>4</sup>Nasr Hamid Abu Zayd, *Ishkālīyyāt al-Qirā'ah wa Alīyyāt al-Ta'wīl*, Bairut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabi, 2005, hal. 15-16.

<sup>5</sup> Metode global (*ijmālī*) dapat ditemukan penerapannya dalam *Tafsīr al-Jalālain* karya bersama Jalāl al-Dīn al Maḥalī (w.864/1459) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911/1505), *Tāj al-Tafsīr* karya Muḥammad 'Uthmān al-Mirghānī (w. 1268 H) dan *Tafsīr Al-Qurān al-Karīm* karya Muhammad Farid Wajdī (w. 1373/1940). Selanjutnya metode analisis (*taḥlīlī*), baik yang berbentuk riwayat (*ma'thūr*) maupun hasil nalar (*ra'yū*), dapat ditemukan dalam *Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīlī āyi al-Qurān* karya Ibnu Jarīr al-Thabarī (w.310/923), *Ma'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawī (w.516 H), *al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī (w. 538/1143), *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606/1210), *Tafsīr al-Khāzin* karya Khāzin (w.725 H), dan *Tafsīr Al-Qurān al-'Azīm* karya Ibn Kathīr (w. 774/1373). Kemudian untuk metode perbandingan (*muqāranah*), dapat ditemukan dalam, *Durrah al-Tanzīl wa Ghurrah al-Ta'wīl* karya al-Iskāfī (w. 240 H) dan *Al-Burhān fī Taujīh Mutashabbah Al-Qurān* karya Al-Karmānī (w. 505/1111). Dan yang terakhir adalah metode tematik (*mawḍūʿī*) dapat ditemukan aplikasinya dalam *al-Insān fī al-Qurān al-Karīm* dan *al-Mar'ah fī al-Qurān al-Karīm* karya 'Abbās Maḥmūd Al-'qād, *al-'Aqīdah min Al-Qurān al-Karīm* karya Muhammad Abu Zahrah, *al-waṣāyā al-'Ashr* karya Mahmud Syaltut, dan *al-Ribā fī al-Qurān* karya Abu al-A'la al Maududi (w.1979 M). Nashruddun Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 3, 32, 74, dan 151. Al-Farmawī, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawḍūʿī*, Kairo: Dār al-Hadīth, 1993, hal. 74-75.

<sup>6</sup>Muhammad Husain al-Dzahabī, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Mcnafsirkan Al-Quran*, Penerjemah: Machnun Husain, Jakarta: Rajawali Press, 1986, hal. 9.

Menyoal metode penafsiran tekstual, analisis terhadap teks Alquran dengan berbagai metode sebenarnya sangat berperan penting dalam menggali kandungan makna teks. Namun, para mufasir dalam melakukan analisis teks sering terjebak pada paradigma tekstual sehingga mengabaikan konteks teks, baik aspek sosio-historis saat teks diturunkan maupun ketika akan ditafsirkan. Hal ini dapat mengakibatkan paradoksi penafsiran yang menghasilkan produk tafsir yang ekstrem dan eksklusif. Bahkan jika penafsiran seperti tersebut diaplikasikan secara konkret dapat merusak tatanan sosial, terutama ketika dihadapkan pada tema yang berkaitan dengan isu sosial kemasyarakatan. Sehingga, hasil penafsiran tersebut bukan untuk menyelesaikan masalah dan menjadi petunjuk bagi umat manusia, tapi sebaliknya dapat membawa konflik dan malapetaka.<sup>7</sup>

Metodologi penafsiran tekstual menuai sejumlah kritik karena dinilai tidak relevan dengan masa modern yang mengalami banyak perubahan di bidang sosial, ekonomi, politik, dan lainnya. Abdullah Saeed dalam *Interpreting the Quran* menyebutkan bahwa panafsiran *legal-ethic* Alquran dalam kitab fiqih klasik tidak dapat memenuhi kebutuhan umat Islam dewasa ini. Oleh karena itu, jika wacana *re-interpretasi* Alquran tidak segera dilaksanakan, maka *legal-ethic* Alquran lambat laun akan segera diabaikan, dan umat Islam akhirnya mengabaikan pesan Alquran.<sup>8</sup> Abū Zayd (W. 2003 M) menegaskan bahwa *re-interpretasi* teks Alquran sesuai latar historis dan sosial originalnya, dengan menggantikan interpretasi lama dengan interpretasi yang lebih mutakhir adalah suatu

---

<sup>7</sup> Misalnya contoh penafsiran secara tekstual yang digunakan oleh Sa'īd Ḥawwā (w. 1988 M) dalam penafsiran ayat jihad. Ia berkesimpulan bahwa seorang Muslim dihalalkan membunuh orang kafir, karena mereka diyakini akan berusaha sebisa mungkin membunuh orang Muslim. Sedangkan, membunuh orang yang telah membunuh umat Islam terlebih dahulu adalah sebuah kewajiban bagi umat Islam. Hal tersebut berdasarkan penafsirannya terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 190, yang telah dihapus (*naskh*) oleh QS. Al-Tawbah [9]: 5, sebagai perintah bagi umat Islam untuk memerangi kaum kafir. Sa'īd Ḥawwā, *al-Asās fi al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Salām, 2003), jilid. 1, 441-443. Penafsiran model demikian bertolak belakang dengan pemahaman jihad yang dipahami oleh para mufasir klasik maupun kontemporer, di mana penyerangan hanya mungkin dilakukan, jika pihak musuh telah memulai terlebih dahulu, dan dalam situasi perperangan. Lihat misalnya, *al-Qurān al-'Azīm* oleh Ibnu Kathīr, *Mafātiḥ al-Ghayb* oleh al-Rāzī, *Rūḥ al-Ma'ānī* oleh al-Alūsī, *al-Kashshāf* oleh Zamakhsharī, *Jāmi' al-Bayān* oleh al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Sha'rawī* oleh Mutawallī Sha'rawī, *Tafsīr al-Wajīz* oleh Wahbah Zuhaylī. Penafsiran ini juga telah terjebak pada pusran bahasa, dan menjadikan kaidah kebahasaan sebagai tolak ukur kebenaran. Produk tafsir tersebut tentunya sangat ekstrem, dan seolah-olah mengabaikan universalitas ajaran Islam, di mana tujuan utama diutusnya Rasul dan para Nabi adalah membawa misi kedamaian, dan rahmat bagi sekalian alam.

<sup>8</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, London dan New York: Routledge, 2006, hal. 3.



keniscayaan. Berusaha mengarahkan pada penafsiran Alquran yang lebih humanistik dan maju, tanpa mengubah kata-kata harfiah teks Alquran sedikitpun.<sup>9</sup>

Perlu ditegaskan kembali bahwa Alquran dan jenis masyarakat Islam terbentuk dalam kaitan realitas sejarah dan tradisi yang sangat kontroversial dengan latar belakang sejarah masyarakat Arab pada saat itu. Alquran memiliki substansi yang sangat sempurna, mulai dari dimensi moral, keagamaan, dan aturan sosial kemasyarakatan yang hadir sebagai respon terhadap persoalan-persoalan tertentu dan berseberangan dengan realitas sosial masyarakat yang ada. Bahkan tidak jarang solusi yang ditawarkan oleh Alquran diiringi dengan alasan penurunan wahyu yang sangat detail, terutama pada kasus hukum dan etika sosial kemasyarakatan<sup>10</sup>.

Pada awal tahun 2017, Indonesia dilanda krisis pemahaman ayat Alquran oleh umat Islamnya sendiri. Kasus penistaan agama<sup>11</sup> yang dituntut kepada Ahok atau Basuki Cahaya Purnama, Gubernur DKI Jakarta oleh beberapa oknum umat Islam yang mengaku sebagai Pembela Alquran merupakan bukti kuat bahwa ternyata masih banyak umat Islam salah memahami ayat Alquran. Ayat Alquran dipahami secara parsial dan tekstual tanpa melihat konteks serta munasabat ayat tersebut.

Isu pluralisme agama di Indonesia telah menjadi perhatian banyak kalangan. Paradigma ini semakin hangat diperdebatkan sehingga memunculkan dua kelompok yang pro dan kontra. Pandangan pro pluralisme agama, pada umumnya, muncul pada masa modern, yang disebabkan oleh merebaknya pertikaian antar umat beragama. Kedua kelompok sama-sama menggunakan ayat Alquran sebagai dasar justifikasi. Kelompok yang kontra menolak paham pluralisme agama, sebab Alquran sebagai kitab suci dianggap telah diotak-atik, sehingga tidak sesuai dengan tradisi dan khazanah keilmuan klasik bahkan dianggap menyalahi teks suci itu sendiri.

Tafsir QS. Al-Mā'idah [5]: 51 meniscayakan sebuah pembahasan mengenai hubungan muslim dan non-Muslim. Interaksi antara Muslim

<sup>9</sup>Moch Nur Ikhwan, *Meretas Kesenjangan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Naṣr Abū Zayd*, Jakarta Selatan: Teraju, 2003, hal. 4.

<sup>10</sup>Misalnya mengenai saksi dua orang wanita. Dalam masalah kesaksian, dua orang wanita setara dengan satu orang laki-laki. Ratio legis-nya adalah jika salah seorang dari dua wanita itu lupa, maka yang lain dapat mengingatkannya. (QS. Al-Baqarah 2/ 282). Atau misal tidak ditemukan dua orang saksi laki-laki, maka bisa diganti dengan satu orang laki-laki dan dua orang perempuan.

<sup>11</sup>Ahok pada saat itu melakukan kunjungan kerja ke Kepulauan Seribu dan mengatakan kepada masyarakat: .....”jangan mau dibohongi pakai surat Al-Mā'idah ayat 51.....”.

dan non-Muslim adalah suatu hal yang tak dapat dihindari. Perbedaan agama, suku, budaya dan ras sudah menghiasi setiap lini kehidupan. Karena itu, seorang Muslim hendaknya mempunyai pandangan keagamaan yang *luwes*, inklusif, dan toleran terhadap umat agama lain (non-Muslim). Tujuannya adalah agar masyarakat dapat merasakan ketentraman dan kedamaian sebagaimana yang dicita-citakan oleh Islam itu sendiri. Sikap toleransi adalah manifestasi dari pandangan keagamaan yang toleran dan inklusif. Karena itu, sejumlah ayat Alquran yang memposisikan kelompok agama lain sebagai umat yang termarginalkan harusnya dipahami secara lebih kontekstual dan proporsional.

Menyoal interaksi antara Muslim dan non-Muslim inilah, QS. Al-Mā'idah ayat [5]: 51 kerap dijadikan dasar justifikasi untuk menilai non-Muslim (terutama Yahudi dan Nasrani) sebagai musuh. Ayat ini berbicara mengenai pengangkatan non-Muslim sebagai pemimpin (*awliyā'*). Tekstualis lebih condong menjadikan ayat QS. Al-Mā'idah [5]: 51 sebagai dasar utama untuk menilai non-Muslim sebagai musuh, karena pengangkatan non-Muslim menjadi *awliyā'* adalah sama saja dengan mengikuti langkah mereka. Apalagi, non-Muslim dinilai akan senantiasa memusuhi umat Islam. Para *Ahl al-Kitāb* akan membuka rahasia dan akan melemahkan kekuasaan kaum Muslimin.

Menurut mereka, Allah membimbing hamba-Nya yang beriman dengan menjelaskan keadaan dan sifat buruk orang-orang Yahudi dan Nasrani supaya kaum Muslimin tidak mengangkat mereka sebagai pemimpin. Mereka hanyalah pemimpin bagi kelompoknya masing-masing. Mereka saling tolong-menolong dan bahu-membahu menghadapi selain mereka. Oleh sebab itu, janganlah umat Islam mengangkat mereka sebagai penolong karena mereka adalah musuh yang sebenarnya. Mereka tidak mempedulikan penderitaan umat Islam bahkan tidak menghemat energi sedikitpun dengan tujuan untuk menyesatkan. Siapa yang mengangkat non-Muslim sebagai pemimpin, maka ia tergolong dengan mereka.<sup>12</sup>

Pendapat di atas juga didasarkan pada berfirman Allah: “*Siapa di antara kamu yang mengambil non-muslim menjadi pemimpin maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka.*” Pengangkatan non-Muslim menjadi pemimpin secara otomatis menuntut perpindahan kepada agama mereka. Loyalitas yang sedikit akan mendorong kepada yang banyak, lalu fase demi fase seorang hamba akan menjadi satu dengan mereka. “*sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang yang zalim*”. Jika kamu memberikan bukti kebenaran Islam

---

<sup>12</sup> Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fi Tafsīr Kalām al-Mannān*, Dār Ibn Ḥazm: Lebanon, 2002, hal. 235.

kepada non-Muslim, sungguh mereka tidak akan mengikuti dan mentaatimu.<sup>13</sup>

Selain itu, sebagaimana diketahui bahwa akhir-akhir ini bangsa Indonesia mengalami gejolak keagamaan yang sangat dahsyat. Faktanya kedaulatan negara Republik Indonesia secara politis telah memproklamasikan diri sebagai negara beragama, meskipun tidak menamakan diri menganut sistem teokrasi<sup>14</sup>. Demikian ini oleh sebagian umat Islam dianggap sebagai bentuk dari hasil penafsiran terhadap ajaran-ajaran agama. Namun bagi sebagian umat Islam yang lain cukup dilematis ketika dengan populasi mayoritas namun mereka hidup dengan menganut ideologi negara Pancasila berdasarkan UUD 1945. Dilema ini cukup serius sepanjang berdirinya negara ini dengan terus tidak berhenti upaya tuntutan penerapan syariah bahkan secara radikal menuntut berdirinya khilafah, demikian ini juga tidak lepas dari klaim sebagai hasil tafsir ajaran-ajaran agama yang sama.

Selain itu, di Indonesia juga terjadi gejolak pendirian *khilāfah* yang menurut sebagai kelompok merupakan solusi dari permasalahan kepemimpinan di Indonesia. Akan tetapi faktanya, pemikiran *khilāfah* oleh kelompok Hizbut Tahrir Indonesia justru mengancam keutuhan persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Artinya kepemimpinan model ini sangat tidak sesuai dengan ideologi bangsa Indonesia. Oleh karena itu, secara tegas pemerintah Indonesia secara resmi membubarkan HTI dari bumi Indonesia<sup>15</sup>. Pemerintah melalui Kementerian Hukum dan

---

<sup>13</sup>Terdapat juga ayat Alquran lainnya yang memerintahkan umat Islam agar tidak mengangkat *Ahl al-Kitāb* maupun orang Kafir menjadi *awliyā'*, yaitu QS Āli 'Imrān [3]: 28, QS al-Mā'idah [5]: 57, QS al-Mumtahanah [60]: 1, QS Āli 'Imrān [3]: 118, dan QS al-Mujādilah [58]: 22. Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān*, 235.

<sup>14</sup>Teokrasi adalah bentuk pemerintahan di mana prinsip-prinsip Ketuhanan memegang peran utama. Kata "teokrasi" berasal dari bahasa Yunani θεοκρατία (*theokratia*). θεός (*theos*) artinya "tuhan" dan κρατείν (*kratein*) "memerintah". Teokrasi artinya "pemerintahan oleh wakil tuhan". Dalam paham teokrasi, hubungan agama dan Negara digambarkan sebagai dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Negara menyatu dengan agama, karena menurut paham ini pemerintahan dijalankan dengan firman-firman Tuhan, segala tata kehidupan, dalam masyarakat, bangsa dan negara dilaksanakan berdasarkan perintah Tuhan. Baca Azyumardi Azra, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education)*, Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2003.

<sup>15</sup>"Cabut SK badan hukum, Pemerintah resmi bubarkan HTI", [BBC Online], dalam <http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-40651986>, diakses 28 Juli 2017., Lihat juga "HTI Resmi Dibubarkan, Kemenkumham Cabut Status Hukumnya", [Tempo Online], 19 Juli 2017, dalam <https://nasional.tempo.co/read/news/2017/07/19/078892580/hti-resmi-dibubarkan-kemenkumham-cabut-status-hukumnya>, diakses 28 Juli 2017., Lihat juga "Alasan Pemerintah Bubarkan HTI", [Kumparan Online], dalam <https://kumparan.com/muhamad-iqbal/alasan-pemerintah-resmi-bubarkan-hti>, diakses 28 Juli 2017., Lihat juga "HIT Resmi Dibubarkan Pemerintah", [Kompas Online], dalam

HAM (Kemenkumham) akhirnya resmi mengumumkan pembubaran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), menyusul terbitnya Peraturan Pemerintah Pengganti UU (Perppu) Nomor 2 Tahun 2017 tentang Ormas dan mencabut status badan hukumnya. Pencabutan status badan hukum itu berdasarkan Surat Keputusan Menteri Hukum dan HAM Nomor AHU-30.AH.01.08 tahun 2017 tentang pencabutan Keputusan Menteri Hukum dan HAM nomor AHU-0028.60.10.2014 tentang pengesahan pendirian badan hukum perkumpulan HTI. Meski demikian, bukan berarti perang dingin keagamaan dan polemik ini berakhir karena masih ada beberapa kelompok yang tetap bersikeras ingin mengakkan khilafah di NKRI.

HTI dengan dalil QS. Al-Baqarah [2]: 30 berambisi merubah Indonesia menjadi negara Islam, bahkan terskesan memaksakan kehendak dan membabi buta. Padahal telah jelas bahwa Indonesia bukan negara Islam, akan tetapi negara kesepakatan sama seperti Madinah kala itu. Hal ini sesuai dengan pernyataan Ma'ruf Amin yang menyatakan bahwa bahwa negara Indonesia sebagai *dār al-'ahdi* (negara kesepakatan), bukan *dār al-Islām* (negara Islam), bukan *dār al-kufri* (kafir), dan bukan *dār al-ḥarbi* (negara perang), tapi negara kesepakatan.<sup>16</sup> Ia juga mengatakan bahwa Indonesia bukan negara pertama yang menggunakan konsep negara kesepakatan yang dibangun oleh berbagai pihak dengan latar belakang agama yang berbeda.

Pada tahun 622 M, Nabi Muhammad SAW. lebih dahulu menggunakan konsep negara kesepakatan saat menetap di Madinah. Di sana, hidup pula para pemeluk agama selain Islam. Setibanya di Madinah, Nabi Muhammad SAW. bersama warga Madinah membuat sebuah kesepakatan bersama yang dikenal dengan Piagam Madinah. Piagam ini merupakan kesepakatan hukum yang harus dipatuhi oleh seluruh pemeluk agama di Madinah. Bahkan Nabi Muhammad SAW. mengatakan, siapa yang membunuh non-muslim yang ada perjanjian dengannya, dia tidak akan mencium bau surga, apalagi masuk surga.<sup>17</sup> Oleh karena itu, dalam negara kesepakatan, setiap warga negara meski berbeda agama, wajib untuk saling melindungi dan hidup berdampingan secara damai. Jadi, tidak ada sistem pemerintahan yang baku dalam Islam. Hal yang terpenting, sistem pemerintahan tersebut menegakan nilai-nilai keadilan. Jadi tidak benar kalau Islam identik dengan *khilāfah*.

---

<http://nasional.kompas.com/read/2017/07/19/10180761/hti-resmi-dibubarkan-pemerintah>, diakses 28 Juli 2017.

<sup>16</sup>Rahmat Nur Hakim, "KH Ma'ruf Amin: Indonesia Bukan Negara Islam, tetapi Negara", *Artikel Online*, dalam <https://nasional.kompas.com/read/2017/10/10/08462301/kh-maruf-amin-indonesia-bukan-negara-islam-tetapi-negara-kesepakatan>, diakses 30 Juni 2018.

<sup>17</sup>Zuhairi Misrawi, *MADINAH: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2009, hal. 295-296.

Islam juga mengenal kerajaan, keamiran, dan republik. Yang penting pada prinsipnya ada *shūrō* (musyawarah) dan keadilan. Meski demikian, kelompok intoleran tidak dapat menerima sistem kenegaraan Indonesia sebagai negara kesepakatan.

Bahkan terkait negara Islam yang dipaksakan di Indonesia oleh HTI dan sejenisnya, Said Agil Siraj menegaskan bahwa Nabi Muhammad SAW yang menjadi Nabi umat Islam tidak pernah menganjurkan berdirinya negara Islam. Selain itu, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan dasar negara Pancasila sudah seusai untuk menjaga persatuan Indonesia yang beragam. Nabi Muhammad SAW tidak pernah mendeklarasikan negara Islam. Melainkan civilization sudah dari 15 abad yang lalu.<sup>18</sup>

Lingkar Survei Indonesia (LSI) melaporkan bahwa berdasarkan hasil survei nasional LSI sejak periode 2005-2016, juga survei terakhir Jakarta pada bulan April 2017, demokrasi Pancasila itu yang diidealkan. Jawaban pemilih. sejak 2005 sampai kini tidak banyak berubah. Yang menginginkan negara Islam selalu di bawah 10%. Yang inginkan demokrasi liberal juga selalu di bawah 10 %. Yang menginginkan Demokrasi Pancasila selalu di atas 70%.<sup>19</sup> Dari hasil survei di atas dapat disimpulkan bahwa negara Islam tidak mengakar dalam batin rakyat Indonesia yang mayoritasnya beragama Islam. Demokrasi liberal barat juga masih asing bagi mayoritas publik Indonesia.

Anggapan sejumlah tokoh, sarjana, dan kelompok Islam di Indonesia bahwa konsep "Negara Islam" itu yang paling "agamis", "Islami", dan "Qur'ani", itu sama sekali tidak benar. Semua konsep sistem politik-pemerintahan atau sistem ekonomi adalah produk pemikiran kebudayaan manusia. Sebagaimana sistem-sistem politik-pemerintahan lain yang ada di muka bumi dewasa ini, konsep "Negara Islam" adalah hasil dari ijtihad, pemahaman, tafsir, dan pemikiran sekelumit umat manusia, baik para sarjana-ideolog maupun politisi-aktivis Muslim, sebagai bentuk respons atas perkembangan sosial-politik-ekonomi yang terjadi di wilayah mereka masing-masing. Doktrin Islam dan Alquran itu tidak membicarakan secara spesifik sebuah sistem politik-pemerintahan maupun sistem perekonomian. Tidak ada aturan khusus tentang sistem ini. Islam dan Alquran hanya membicarakan

---

<sup>18</sup>Andi Hartik, "Said Aqil: Nabi Muhammad Tidak Pernah Mendeklarasikan Negara Islam", *Artikel Online*, dalam <https://regional.kompas.com/read/2017/06/05/21403481/said.aqil.nabi.muhammad.tidak.pernah.mendeklarasikan.negara.islam>. Diakses 6 Juni 2018.

<sup>19</sup>Baca Nif at Rmol, "Konsep Negara Islam Tidak Cocok di Indonesia", *Berita Online*, dalam <http://www.rmoljabar.com/read/2017/05/05/42452/Konsep-Negara-Islam-Tidak-Cocok-di-Indonesia->, diakses 9 Agustus 2018.

tentang pentingnya pemimpin yang adil, peduli dengan masalah keumatan, berjuang untuk kemakmuran dan kesejahteraan rakyat, dan lain sebagainya. Artinya, Islam hanya mempedulikan tentang etika, norma, nilai, dan tujuan dari sebuah tatanan pemerintahan, bukan soal sistem, bentuk, tipe, atau corak tatanan pemerintahan itu. Masalah keadilan, kemakmuran, kesejahteraan, perdamaian dan lain sebagainya bisa diwujudkan dalam sistem politik-pemerintahan dan sistem perekonomian apapun, baik demokrasi, monarkhi, Islamisme, sosialisme, maupun komunisme sekalipun. Oleh karena tidak ada aturan khusus tentang sistem politik-pemerintahan dalam Islam dan Alquran, maka negara-negara yang mayoritas Muslim dewasa ini menggunakan sistem politik-pemerintahan yang berbeda-beda: ada yang menggunakan sistem "monarkhi Islam", "Republik Islam", demokrasi, demokrasi semi-liberal, dan lain-lain. Bentuk sistem "monarkhi Islam" juga bermacam-macam: ada yang menggunakan sistem kerajaan (*mamlakah*), ke-*amīr*-an, kesultanan, atau ke-*khalīfah*-an. Ada yang monarkhi absolut, dan ada yang monarkhi konstitusional.<sup>20</sup> Jadi, penafsiran kelompok HTI dan sejenisnya terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 31 sangat tidak logis dan tidak kontekstual. Oleh karena itu penting adanya sebuah kerangka logika yang mapan dalam menguak makna Alquran secara sistematis.

Pro dan kontra tafsir atas fenomena negara cukup fenomenal. Menurut Redzā'ī Esfahānī setiap metode dan corak tafsir tidak mampu dengan berdiri sendiri menjawab penafsiran seluruh ayat-ayat Alquran; namun masing-masing menjadi penyempurna bagi satu sama lainnya, memanfaatkan keseluruhannya menyangkut pembahasan suatu ayat dapat menghasilkan sebuah tafsir yang otoritatif dan sempurna.<sup>21</sup> Satu metode atau corak tafsir tertentu sebenarnya justru sektoral mempersempit dan membatasi makna ayat-ayat Alquran pada wilayah tertentu.

Selain itu, selama ini juga pendekatan tafsir cenderung menginterpretasikan pesan Alquran secara terpisah-pisah sehingga justru memunculkan persoalan baru. Hal ini dikuatkan oleh penelitian Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean bahwa selama kurang lebih

---

<sup>20</sup>Negara yang menggunakan sistem monarkhi Islam ini seperti Saudi, UEA, Brunei, Qatar, Oman, Maroko, Malaysia, Bahrain, Yordania, dan Kuwait. Yang menggunakan nama Republik Islam misalnya Iran, Pakistan, Afganistan, dan Mauritania. Selebihnya, banyak negara-negara berbasis Muslim yang memakai sistem "Republik sekuler". Baca Sumanto Al-Qurtubi, "*Konsep Negara Islam itu Sekuler*", Artikel Online, dalam <http://redaksiindonesia.com/read/konsep-negara-islam-itu-sekuler.html>, diakses 2 Agustus 2018.

<sup>21</sup>Rezā'ī Esfahānī, *Manṭaq Tafsīr Qurān*, Qom: Entesarāt Jāme'atu al-Mustafā al-'Alamiyyah, 1429, cct. ke-3, hal. 325.

empat belas abad, warisan intelektual Islam telah diperkaya oleh berbagai bentuk perspektif dan pendekatan dalam penafsiran Alquran. Meskipun demikian, sampai saat ini masih terdapat kecenderungan umum untuk memahami Alquran secara ayat per ayat bahkan kata per kata. Selain itu, pemahaman terhadap Alquran masih sering didasarkan pada pendekatan filologis-gramatikal. Hal ini mengakibatkan terjadi pemahaman Alquran secara parsial, bahkan mampu mengeleminasi ayat dari konteks dan sisi kesejarahannya demi mempertahankan perspektif tertentu. Misalnya dalam tafsir filosofis, sering terjadi internalisasi gagasan-gagasan asing terhadap Alquran tanpa melihat konteks historis dan linguistiknya<sup>22</sup>.

Salah satu pembaharu dalam dunia tafsir yang sangat menolak kondisi demikian adalah Muhammad Abduh. Ia tidak ingin interpretasi Alquran terbawa oleh ilustrasi keahlian penafsirnya dan penjelasan-penjelasan yang tidak rasional dan logis, sehingga menjauhkan Alquran dari fungsi yang semestinya.<sup>23</sup> Oleh karena itu, Alquran tidak boleh digunakan untuk melegitimasi suatu aliran atau mazhab tertentu, akan tetapi sebaliknya semua aliran dan mazhab harus dikembalikan kepada Alquran.

Dari fakta di atas sudah saatnya pesan-pesan Alquran dibumikan sehingga dapat dipahami, dihayati, dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari secara kontekstual. Sebagaimana diketahui bersama, Alquran tidak hanya berbicara kepada hati manusia, tetapi juga kepada akal. Islam adalah agama rasional, karena wahyu tidak bisa membawa hal-hal yang bertentangan dengan akal. Jika secara lahiriyah suatu bertentangan dengan akal manusia, maka perlu dicari penafsiran atau interpretasi yang membawa ayat itu sesuai dengan akal<sup>24</sup>.

Dalam hal ini penulis cukup terkesan dengan model penafsiran Muhammad Abduh yang berusaha rasional dan logis serta sesuai dengan

---

<sup>22</sup>Penafsiran filosof muslim menjelaskan mengenai kebangkitan manusia di akhirat. Kalangan Sunni mayakini adanya kebangkitan manusia secara fisik. Keyakinan ini didapat dari pemahaman harfiyah yang sangat sulit diterima oleh kalangan filosof. Para filosof justru menafsirkan yang berbeda, yaitu menafsirkan secara alegoris sebagai kebangkitan spiritual, hanya ruh manusia saja yang akan dibangkitkan oleh Tuhan pada hari kiamat. Pandangan ini diungkap oleh Al-Farabi (w.339/950) dan Ibnu Sina (428/1037). Namun ternyata pandangan itu dipengaruhi oleh teori metafisika dan epistemologi Yunani yang menyangkut dualisme radikal antara jasad (*body*) dan pikiran (*mind*). Lihat Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Quran: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1994), cet. ke-6, 16 dan 19.

<sup>23</sup>Rāshid Riḍā, *Tafsir Al-Qurān al-Hakīm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, jilid 1, hal. 179-180.

<sup>24</sup>Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, hal. 61.

akal manusia, tanpa menghilangkan peranan *tafsir bi al-ma'thūr (naqlī)*, yaitu menafsirkan Alquran dengan Alquran, hadis Nabi, dan pendapat sahabat, serta para tabiin. Dalam penafsirannya, ia menerapkan kriteria yang ketat terhadap tafsir *bi al-ma'thūr* melalui berbagai penelitian dan uji kesahihannya.<sup>25</sup> Sesuai dengan ide Abduh, penulis juga mengira bahwa suatu hadis dapat diterima sebagai tafsir Alquran, manakala hadis itu berstatus *qath'ī* (mutawatir) dan logis. Alquran merupakan satu kesatuan yang utuh yang idealnya tidak ditafsirkan secara parsial dan terpisah antara satu kata dengan kata yang lain dan satu ayat dengan ayat yang lain, akan tetapi dibahas secara universal. Oleh karena itu perlu dilakukan penyelidikan sebab dan fakta yang dapat menghubungkan ajaran Alquran dengan kehidupan sosial dan politik. Perlu juga dibahas mengenai argumen secara empiris dan pendapat para filosof modern serta tokoh-tokoh masyarakat dan politikus dalam rangka menemukan titik temu antara Alquran dan ilmu pengetahuan<sup>26</sup>.

Fazlur Rahman dalam *Islam and Modernity* juga mengkritik model panafsiran klasik. Menurutnya, corak penafsiran yang diwarisi dari tradisi Islam klasik telah gagal menampilkan pesan Alquran secara utuh karena metode penafsiran klasik bersifat atomistik, sehingga para mufasir tidak dapat menangkap pesan Alquran secara padu dan koheren yang berlandaskan pada *weltanschauung* (pandangan dunia) yang pasti.<sup>27</sup> Oleh karena itu, penafsiran secara kontekstual sangat perlu digerakkan secara masif, dengan menarik makna substantif teks Alquran kemudian dikontekstualisasikan sesuai dengan kondisi dan perkembangan umat. Orientasi semacam ini dikenal dengan nilai ideal moral (*ethico legal content*) Alquran yang diperoleh berdasarkan kondisi sosial, politik, dan kultur masyarakat saat penurunan wahyu. Nilai substantif teks diperoleh, tidak hanya bertumpu pada analisis gramatikal kebahasaan atau tradisi penafsiran klasik, tapi juga menggunakan kerangka pikir yang berkembang dalam metode sosial kontemporer terutama ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan metode hermeneutika.

Pada umumnya, kaum kontekstual berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafz lā bi khusūṣ al-sabab* (makna itu didasarkan pada keumuman lafaz bukan pada kekhususan sebab).<sup>28</sup> Hasil telaah teks yang

---

<sup>25</sup>Abdullah Mahmud Sahatah, *Manhaj Muḥammad Abduh fī al-Tafsīr*, Kairo: Majlis A'la Li Ri'āyati al-Funūn wa al-'ādāt, t.th., hal. 164.

<sup>26</sup>Ahamad Syirbasyi, *Sejarah Tafsir Al-Quran* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal. 13.

<sup>27</sup>Baca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago dan London: University of Chicago Press, 1982, hal. 2-3.

<sup>28</sup>U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 5-8.



diperoleh menggunakan ilmu *asbāb al-nuzūl*, *makkī-madani*, *nāsikh* dan *mansūkh*, diupayakan relevan dengan kebutuhan dan situasi masyarakat modern. Hal menunjukkan bahwa produk tafsir dipengaruhi oleh metodologi yang digunakan oleh seorang mufasir. Pola penafsiran yang mengabaikan konteks penurunan ayat dan konteks penafsiran akan menyebabkan produk tafsir yang tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat, bahkan bertentangan dengan realitas kehidupan.

Salah satu metode penafsiran Alquran yang menjadi gairah penelitian ini adalah metode penafsiran Fazlur Rahman, metode gerakan ganda (*double movement*).<sup>29</sup> Menurutnya, perlu dilakukan penafsiran ulang atau reinterpretasi pesan Alquran, karena Alquran merupakan dokumen untuk semua manusia.<sup>30</sup> Upaya untuk melakukan penafsiran ulang terhadap Alquran sebenarnya tidak hanya terjadi pada era kontemporer, akan tetapi juga telah berlangsung sejak wafatnya Rasulullah SAW. Selain itu, penafsiran ulang dibutuhkan untuk hal sebagaimana disinyalir oleh W. Montgomery Watt, “the Quran is full of allusions, which were presumably clear at the time of its revelation, but were far from clear to later generations”.<sup>31</sup> Lebih jelasnya mengenai penafsiran Alquran di era modern-kontemporer, J.M.S. Baljon mengungkapkan:

“So-called ‘modern Koran interpretation’, designating the attempts adapt the text to the demands of the age, has really appeared a necessity since the death of Muhammed. Already under the reign of the four rightly directed caliphs situations arose with conditions differing from those in the time of the Prophet. Accordingly, Koranic injunction were soon found to require reinterpretation. And the more contact with foreign civilizations intensified

---

<sup>29</sup> Sebuah metode yang bertolak dari situasi sekarang menuju pada masa Alquran diturunkan, lalu kembali lagi ke masa sekarang. Artinya, pada gerakan yang pertama, dilakukan penelusuran persoalan yang dihadapi dengan cara menyelidiki konteks pesan Alquran dan mengkaji latar belakang sosio-historisnya demi menemukan prinsip-prinsip umum Alquran. Di antara langkah-langkah penerapan metode ini adalah: (1) penerapan pendekatan sejarah dalam rangka menemukan makna teks Alquran, sehingga Alquran perlu dikaji dalam bingkai kronologis; (2) pemilahan yang tegas antara preskripsi hukum dengan sasaran dan tujuan Alquran; dan (3) pemahaman sasaran Alquran dengan memperhatikan latar sosiologisnya. Lihat Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, no. 4, 1970: hal. 329.

<sup>30</sup>Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica. Inc., 1994, cet. ke-2, hal. 1. Baca juga Fazlur Rahman, “An Autobiographical Note”. *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, no. 4, 1990, hal. 5-6.

<sup>31</sup>W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991, hal. 167.

through the quick expansion of Muslim dominion, the more the need of such re-interpretations was felt”<sup>32</sup>.

Baljon menguraikan bahwa apa yang disebut “penafsiran Alquran modern”, adalah merujuk pada upaya untuk menyesuaikan teks dengan tuntutan zaman, demikian ini menurutnya telah dimulai sebagai kebutuhan sejak wafatnya Nabi Muhammad SAW, tepatnya sejak masa *khulafā'* dengan kondisi yang berbeda dari yang ada di zaman Nabi. Sehingga Alquran membutuhkan penafsiran ulang, dan semakin banyak interaksi dengan peradaban asing melalui ekspansi cepat teritorial kekuasaan Islam, maka semakin dibutuhkan interpretasi ulang tersebut.

Meskipun penafsiran kontemporer, baik berupa penafsiran kontekstual, interpretasi logis, dan penafsiran rasional telah banyak membuat banyak para pemerhati ilmu Alquran khususnya akademisi lebih condong dan pro terhadap penafsiran kontekstual, akan tetapi masih banyak dari mereka belum bisa membuktikannya dengan bangun logika berfikir secara konseptual. Oleh karena itu, rancang bangun pemikiran penafsiran kontekstual dirasa sangat penting agar penafsiran tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara empiris dengan kerangka teori yang jelas.

Untuk itu penelitian disertasi ini dengan mengangkat topik Metode *Mantiqī*, sebagai metode baru yang ingin mengungkap bangunan logika secara konseptual dalam menafsirkan teks Alquran secara kontekstual dan integratif. Atas dasar tersebut, judul penelitian disertasi ini adalah Metode *Mantiqī*: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif (Aplikasi Penafsiran Kata *Awliyā'* QS. Al-Mā'idah [5]: 51 dan Kata *Khalīfah* QS. Al-Baqarah [2]: 30).

## B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang yang ada beserta isu-isu dan permasalahan yang telah dipaparkan di atas, permasalahan yang mendukung topik penelitian yang akan dikaji dapat diidentifikasi sebagai berikut.

1. Masih banyak yang beranggapan bahwa tafsir tekstual merupakan satu-satunya metode penafsiran yang paling otoritatif karena langsung ditafsirkan dengan Alquran dan Hadis (*tafsīr bi al-ma'thūr*) yang rendah kekeliruan. Padahal, secara praktis, metode penafsiran tekstual dianggap gagal menjawab perubahan zaman. Metode ini terlalu terfokus pada dimensi teks, sehingga mengabaikan nilai yang tumbuh di masyarakat. Ini menyebabkan produk tafsir yang dikemukakan menjadi rigid, kaku, dan tidak dapat menyelesaikan masalah yang menimpa masyarakat.

---

<sup>32</sup> J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation, 1880-1960*, Leiden: E. J. Brill, 1968, hal. 1-2.

2. Meski tafsir kontekstual dianggap lebih baik dari pada tafsir tekstual oleh kalangan progresif karena dianggap mampu menjawab perubahan zaman, namun tafsir kontekstual dalam praktiknya sering mengabaikan teks. Padahal teks merupakan acuan pertama dalam menafsirkan suatu ayat. Artinya, kontek juga tidak bisa terlepas dari teks.
3. Integrasi antara tafsir tekstual dan kontekstual meski telah diakomodasi oleh tafsir *jami'* (komprehensif), namun di dalamnya masih belum memiliki bangunan logika berfikir yang benar dan produk penafsirannya belum bisa dipertanggungjawabkan secara empiris.
4. Masih banyak umat Islam di Indonesia yang meragukan Pancasila. Menurut mereka Pancasila tidak sesuai dengan Alquran dan Islam sehingga penafsiran mereka terhadap Alquran memisahkan konteks keindonesiaan.
5. Muncul rasa dilematis yang dialami oleh sebagian Muslim Indonesia, karena meskipun Indonesia memiliki penduduk mayoritas Muslim, namun mereka hidup dengan menganut ideologi negara Pancasila berdasarkan UUD 1945.
6. Masih adanya kelompok yang menginginkan dan memaksakan dominasi hak politik agama tertentu, termasuk *khilāfah* atas kepemimpinan di Indonesia karena tidak menggunakan metode kontekstual-integratif dalam menafsirkan *Awliyā'* dan *Khalīfah*.

### C. Pembatasan Masalah

Dari identifikasi masalah yang ada dengan berbagai macam alasannya, untuk memudahkan dan memfokuskan dalam penelitian, penelitian ini akan dibatasi hanya pada bagaimana bangunan logika penafsiran kontekstual integratif secara konseptual. Selain itu, penulis hanya memberikan contoh tafsir terapan pada kata *Awliyā'* pada QS. Al-Māidah [5]: 51 dan *Khalīfah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30 yang selanjutnya dikaitkan dengan isu-isu dan fenomena di Indonesia.

### D. Perumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah di atas, maka permasalahan pokok penelitian disertasi ini adalah, “Bagaimana bangunan logika metode *Mantiqī* sebagai metode tafsir kontekstual-Integratif?”. Untuk mempermudah menjawab rumusan masalah di atas, pertanyaan penelitian penting dalam penelitian disertasi ini adalah sebagai berikut.

1. Bagaimana logika Metode *Mantiqī* sebagai kritik tafsir tekstual dan kontekstual?
2. Bagaimana konsep Metode *Mantiqī*?

3. Bagaimana aplikasi Metode *Mantiqī* dalam menawarkan solusi untuk menyelesaikan permasalahan sosial-keagamaan di Indonesia?

#### **E. Tujuan dan Signifikansi Penelitian**

Dari perumusan masalah yang ada, tujuan penelitian ini adalah mengungkap bangunan konseptual Metode *Mantiqī* dalam mengintegrasikan metode tekstual dan kontekstual. Oleh karena itu penelitian ini merupakan bentuk kritik tafsir tekstual dan kontekstual sehingga keduanya bisa saling bersinergi dan berintegrasi. Penelitian ini juga bertujuan untuk menformulasikan metode penafsiran atau interpretasi logis dalam bentuk Metode *Mantiqī*. Yang terakhir, penelitian ini juga bertujuan untuk memberikan solusi dalam persoalan sosial khususnya dalam konteks Indonesia melalui penafsiran logis tafsir kontekstual-integratif.

Untuk itu dalam penelitian ini dijelaskan operasionalisasi Metode *Mantiqī* yang membidik penafsiran dari sisi metodologi berfikir yang logis. Selain itu dibahas tuntas proses integrasi secara universal berbagai metode tafsir pada kasus khusus sehingga tidak terpaku pada perspektif tertentu, akan tetapi lebih pada menyesuaikan kebutuhan masyarakat dan sosial. Dan selanjutnya adalah mengungkap rancang bangun logika tafsir kontekstual sehingga penafsiran kontekstual yang dihasilkan memiliki kerangka konseptual yang jelas sebagai bukti bahwa penafsiran tersebut sesuai dengan logika berfikir yang benar.

Di samping tujuan, penelitian disertasi ini mempunyai beberapa signifikansi, yaitu: Pertama, memperkaya khazanah intelektual Islam di bidang metodologi tafsir Alquran karena benturan ajaran Islam dengan masyarakat modern hendaknya disikapi secara bijak agar Islam dapat membuktikan eksistensinya di tengah derasnya arus globalisasi. Oleh sebab itu, dibutuhkan sebuah metode dan paradigma baru agar Alquran dapat menjadi solusi terhadap berbagai polemik yang melanda umat manusia kapan pun.

Kedua, memberikan wacana baru bahwa Islam tidak bertentangan dengan nilai yang berkembang pada setiap kala. Ajaran agama Islam sangat fleksibel dan selalu mengakomodir berbagai kebutuhan umat manusia. Penafsiran tekstual seringkali disebabkan oleh tindakan penafsir yang terjebak pada perilaku mengisolasi teks, sehingga ajaran Islam menjadi kaku dan tidak relevan dengan perkembangan zaman.

Ketiga, penelitian ini membuka jalan bagi kajian metodologi tafsir untuk menemukan dan mengungkap teori atau metode baru yang mampu menganulir secara universal kebutuhan umat manusia. Penelitian ini sekaligus berupaya memunculkan metode baru dalam tafsir kontekstual agar semua khalayak, baik akademisi, maupun pemerhati bidang ilmu

Alquran mampu melihat bangunan logika menafsirkan Alquran sesuai dengan alur berfikir yang benar.

## F. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Terdahulu yang Relevan

Sebenarnya, sudah banyak penelitian yang membahas metode tafsir mulai metode klasik maupun modern. Selain itu banyak juga yang telah membahas mengenai logika Alquran, dimana semuanya berusaha membuktikan bahwa Alquran mampu menjawab semua permasalahan secara empiris dan logis. Akan tetapi sejauh penulis ketahui, nampaknya belum ada yang mengungkap dan mengurai proses dan rancang bangun logika penafsiran itu secara mantiq. Ada beberapa penelitian yang cukup relevan yang telah penulis telusuri baik berupa buku maupun karya penelitian lainnya, baik berbentuk tesis, disertasi, maupun jurnal.

Fazlur Rahman telah membahas secara detail mengenai penafsiran kontekstual dalam tulisannya yang berjudul *Islam and Modernity: Transformation of A Intellectual Tradition*. Ia mengkritik pendekatan klasik dan modern yang mengabaikan konteks pewahyuan secara makro, yaitu tradisi, kultur, dan kondisi sosial masyarakat Arab pada abad ke-VII hijriah. Menurutnya, seorang penafsir tidak akan mampu mengetahui maksud dan tujuan Alquran secara utuh ketika ia mengabaikan konteks pewahyuan dan kondisi sosial pada masa kontemporer. Ini disebabkan Alquran adalah petunjuk untuk umat manusia pada tiap generasi. Karena itu, Alquran harus dibaca dengan melakukan gerakan *double movement* (pembacaan konteks pewahyuan dan penafsiran), sehingga nilai *ideal-ethics* Alquran dapat diperoleh dan dikontekstualisasikan dengan kondisi masyarakat pada masanya.<sup>33</sup> Kesesuaian model gerakan ganda Fazlur Rahman dengan penelitian ini ada pada bagaimana upaya melakukan terobosan berupa teori baru dalam bidang metode tafsir Alquran secara kontekstual. Walaupun ada kesesuaian, penelitian yang akan dilakukan sangat berbeda dengan yang telah dihasilkan Fazlur Rahman. Penelitian disertasi ini lebih pada bagaimana mengungkap konsep berlogika yang benar dalam menafsirkan Alquran.

Cecep meneliti tentang Pembaharuan Muhammad Abduh dalam Tafsir<sup>34</sup>. Penelitian ini mengungkap pembaharuan di berbagai bidang yang dilakukan oleh Muhammad Abduh bersumber dari pola dan cara ia menafsirkan Alquran. Muhammad Abduh menggunakan rasionalisme dalam menafsirkan Alquran, dimana akal yang lurus pasti sejalan dengan Alquran. Menurutnya, Alquran harus dipahami secara rasional. Dari

---

<sup>33</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition* Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1984.

<sup>34</sup>Cecep, "Pembaharuan Muhammad Abduh dalam Tafsir", *Tesis*, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1992.

sinilah terlihat relevansi penelitian ini dengan penelitian yang akan penulis lakukan. Bagaimana logika yang benar mampu meluruskan penafsiran Alquran yang tepat dan kontekstual. Bedanya, penelitian yang akan dilakukan adalah mengungkap tahapan-tahapan logika itu dalam bangunan konseptual.

Abdullah Ahmed an-Na'im dalam bukunya *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* mengemukakan bahwa ayat Alquran yang ditafsirkan oleh mufasir klasik mesti dibaca secara kritis, dan dialektik. Maksud dan tujuan ayat Alquran harus diketahui sehingga dapat dihubungkan dengan konteks kontemporer.<sup>35</sup> Penelitiannya itu menegaskan bahwa masalah yang muncul dalam konteks kontemporer mesti diselesaikan tanpa mengabaikan kondisi masyarakat pada masanya. Dapat dilihat bahwa relevansi penelitian ini dengan penelitian yang akan penulis lakukan ada pada bagaimana Alquran dapat ditafsirkan sesuai dengan kondisi dan situasi masyarakat kontemporer (kontekstual). Meski demikian, perbedaan antara keduanya juga cukup signifikan, penelitian disertasi ini lebih mengarah pada konstruk bangunan berfikir logis yang benar dalam memaknai Alquran.

Jasser Auda juga telah meneliti tentang *Abrogation of Rulings' Methodology: A Critique*. Ia menemukan bahwa cara pembacaan Alquran dengan mengabaikan konteks pewahyuan dan membaca tujuan ataupun maksud (*maqāṣid*) di balik perintah (secara tekstual) dalam ayat Alquran dapat mengakibatkan pengabaian sejumlah ayat Alquran. Agar Alquran dapat dimaknai dan dipahami secara proporsional sesuai dengan maksudnya, maka ayat tersebut harus dibaca berdasarkan konteksnya baik konteks terbatas (*asbāb al-nuzūl*) ataupun konteks secara lebih luas (tradisi, kultur masyarakat Arab ketika Alquran diturunkan).<sup>36</sup> Peneliti Jasser Auda ini juga memiliki relevansi yang sangat kuat dengan penelitian disertasi yang akan dilakukan, keduanya berupaya mengungkap pentingnya memaknai dan memahami Alquran secara proporsional sesuai konteks Makro. Perbedaannya, Jasser Auda hanya sekedar melakukan kritik sedangkan penulis juga akan memberikan temuan baru bagaimana tafsir kontekstual itu didukung oleh proses pemikiran yang logis.

Penelitian mengenai metodologi tafsir Alquran kontemporer juga telah dilakukan oleh Ahmad Syukri. Ia membahas mengenai metodologi

---

<sup>35</sup>Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* New York: Syracuse University Press, 1996.

<sup>36</sup>Jasser Auda, "Abrogation of Rulings' Methodology: A Critique Intellectual Discourse", 12, 2, 2004, hal. 195-203.

tafsir Alquran kontemporer dalam pemikiran Fazlur Rahman<sup>37</sup>. Ia mengungkapkan bahwa metode tafsir Fazlur Rahman muncul disebabkan oleh fakta bahwa metode tafsir klasik dan modern tidak lagi kondusif bagi kehidupan umat Islam saat ini. Para mufassir modern belum mampu menawarkan sebuah metode tafsir yang sistematis dalam rangka menghadapi persoalan kontemporer. Oleh karena itu perlu dirancang sebuah metode tafsir yang dapat berlaku adil terhadap tuntutan intelektual dan integritas moral yang mengacu pada kritik sejarah. Dalam penelitiannya ini ditemukan proses perumusan metode tafsir yang berlangsung kurang lebih 12 tahun. Gagasan pertama Fazlur Rahman muncul pada tahun 1970 dengan nama metode penafsiran sistematis, kemudian disempurnakan pada tahun 1979 dengan menyebutkan dua gerakan pemikiran hukum yaitu, pemikiran yang berangkat dari yang khusus kepada umum, kemudian dari yang umum kepada yang khusus. Dan akhirnya, metode ini hadir pada tahun 1982 dengan nama gerakan ganda. Jadi, ada perbedaan yang signifikan antara penelitian ini dengan penelitian yang akan penulis lakukan. Penelitian yang akan peneliti lakukan lebih pada bagaimana pengungkapan tahapan-tahapan logis dalam proses penafsiran secara kontekstual.

Omid Safi juga telah melakukan penelitian tentang *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism*. Ia mengungkapkan bahwa pengabaian kondisi masyarakat dapat menyebabkan produk tafsir yang kontra produktif. Karena itu, penafsiran harus didasarkan pada nilai-nilai tersebut. Pembacaan klasik tidak dapat dibawa secara frontal kepada konteks kontemporer. Persoalan yang terjadi pada masa kontemporer harus diselesaikan dengan melakukan proses dialektik pembacaan ayat Alquran dengan tetap memperhatikan perkembangan masyarakat berdasarkan nilai yang berkembang.<sup>38</sup> Oleh sebab itu, penafsiran ayat Alquran hendaknya memperhatikan perkembangan dan nilai yang berkembang pada masanya. Penelitian Omid Safi sangat menguatkan penelitian yang akan penulis lakukan. Meski demikian, keduanya cukup berbeda.

Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Pangabeian dalam tulisannya yang berjudul *A Contextual Approach to the Alquran* tidak hanya memberikan konsep serta prinsip untuk menjalankan langkah penafsiran tekstual. Mereka menegaskan bahwa persoalan masyarakat hendaknya diselesaikan dengan pembacaan secara makro historis Alquran berupa tradisi, adat, kultur untuk dipahami nilai yang berkembang pada masa itu

---

<sup>37</sup>Ahmad Syukri, "Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer dalam Pemikiran Fazlur Rahman", *Disertasi*, Program Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.

<sup>38</sup>Omid Safi (ed), *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 2004.

ketika Alquran diturunkan. Nilai tersebut kemudian dibawa pada konteks kontemporer untuk dilakukan kontekstualisasi penafsiran sesuai dengan kondisi masyarakat pada saat teks ditafsirkan.<sup>39</sup> Upaya Adnan dan Syamsul kurang lebih sama dengan apa yang akan penulis lakukan, membawa kembali nilai yang berkembang pada masa Alquran diturunkan, kemudian dikembalikan lagi pada konteks kontemporer. Secara kasat mata memang upaya ini senada dengan gerakan ganda Fazlur Rahman. Jadi, secara otomatis penelitian ini berbeda tujuan akhirnya dengan penelitian yang akan penulis lakukan.

Pada masa ini, dengan berbagai kelemahan penafsiran tekstual telah menyebabkan para sarjana mulai menerapkan metodologi penafsiran kontekstual. Abdullah Saeed dalam tulisannya yang berjudul *Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran* mengidentifikasi bahwa pembacaan secara kontekstual semakin banyak digunakan oleh kelompok Progressif-Ijtihadis. Metode kontekstual berupaya memahami dan menafsirkan kandungan legal-ethic Alquran dan menghubungkannya dengan nilai dan perubahan sosial yang terjadi dewasa ini. Abdullah Saeed berargumen bahwa kandungan legal-ethics dapat ditemukan dengan melakukan analisis konteks sosio-historis secara mendalam.<sup>40</sup> Kelompok kontekstual yang disebut juga sebagai muslim progresif sangat berkomitmen dengan nilai-nilai justice, gender equality dan religious pluralism. Adis Duderija dalam *Progressive Muslims- Defining and Delineating Identifies and Ways of Being a Muslim* menyebutkan bahwa muslim progresif sangat prihatin terhadap ketimpangan yang terjadi di masyarakat, misalnya ketidakadilan dalam hal politik, ekonomi, dan kultur.<sup>41</sup> Berdasarkan hal tersebut, pola penafsiran seharusnya memperhatikan nilai yang berkembang di masyarakat, sehingga ajaran Islam dapat selalu relevan pada setiap tempat dan masa.

Abdullah Saeed juga dalam penelitiannya mengenai *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century* menemukan bahwa praktek penafsiran kontekstual dimulai dengan memperhatikan konteks historis pewahyuan dan penafsiran. Dengan metode tersebut dapat diperoleh tujuan dan spirit dasar Alquran, sehingga ayat Alquran menjadi relevan

---

<sup>39</sup>Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Pangabean, "A Contextual Approach to the Qur'an" dalam *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (ed) Abdullah Saeed, Oxford: Oxford University Press, 2005.

<sup>40</sup>Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, 2, 2008, hal. 221-237.

<sup>41</sup>Adis Duderija, "Construction of the Religious Self and the Other: The Progressive Muslims' *Manhaj*", *Studies in Contemporary Islam* 10, 1-2, 2008, hal. 91-122.



dengan kondisi umat pada masa ini.<sup>42</sup> Hal ini menunjukkan bahwa di samping menekankan kepada nilai-nilai universalisme, perubahan metodologi tafsir merupakan langkah awal untuk menerapkan metodologi penafsiran kontekstual.

Pengutamakan konteks dalam metodologi tafsir juga sangat ditekankan oleh Ingrid Mattson dalam penelitiannya, *The Story of The Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*. Ia mengemukakan bahwa berbagai bentuk penurunan ayat Alquran menunjukkan bahwa terjadi proses dialektika antara Tuhan dan hamba-Nya. Meskipun, Alquran berasal dari yang *azalī*, namun proses turunnya secara tidak langsung telah menunjukkan bahwa Tuhan berbicara kepada manusia. Karena itu, menafsirkan Alquran tidaklah mungkin mengabaikan konteks dan situasi sosial umat manusia, ketika teks hendak ditafsirkan.<sup>43</sup>

Syafrudin pada tahun 2009 dalam bukunya yang berjudul *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan Alquran* telah membahas distingsi tafsir kontekstual dan tekstual. Syarifudin menentang dan kontra dengan metodologi penafsiran yang hanya berpaku pada konteks semata. Menurutnya, suatu penafsiran tidak mempunyai dasar yang kuat dan cenderung pada nalar yang liar. Karena itu, tafsir hendaknya mengkombinasikan dua pendekatan yaitu teks dan konteks. Dengan demikian, pada dasarnya metode penafsiran tekstual merupakan langkah awal penafsiran Alquran, kemudian dilanjutkan dengan analisis konteks dan kontekstualisasi.<sup>44</sup>

Clinton Bennet dalam tulisannya, *Interpretating the Quran: A Guide for the Uninitiated* mengemukakan bahwa proses penurunan wahyu, konsep *tadarruj al-Qurān*, serta proses *makkī* dan *madanī* dan lainnya hendaknya dijadikan sebagai dasar agar seorang penafsir tidak mengabaikan perubahan yang terjadi di masyarakat, baik adat, kultur, ataupun perkembangan nilai masyarakat tersebut.<sup>45</sup> Jadi, penafsiran kontekstual pada dasarnya memiliki dasar metodologi yang kuat. Proses penurunan wahyu, konsep *tadarruj al-Qurān*, serta proses *makkī* dan *madanī* merupakan isyarat yang menunjukkan bahwa metodologi penafsiran kontekstual berasal dari tradisi Islam.

---

<sup>42</sup>Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century*, Routledge: London dan New York, 2014.

<sup>43</sup>Ingrid Mattson, *The Story of The Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

<sup>44</sup>U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

<sup>45</sup>Clinton Bennett, *Interpretating the Qur'an: A Guide for the Uninitiated*, London: Continuum, 2010.

Buku karya Abdul Mustaqim yang berjudul *Epistemologi Kontemporer*<sup>46</sup>. Dalam bukunya, ia membandingkan metodologi tafsir kontemporer dengan tafsir klasik, misalnya ia membandingkan metodologi heumenetik Shahrur dan Fazlur Rahman secara komprehensif. Ia juga telah mendudukan epistemologi tafsir Shahrur dan Fazlur Rahman secara baik dan mengurai validasi tafsir dari sudut filsafat. Buku ini secara konten relevan dengan apa yang akan peneliti kaji, di mana bagaimana secara epistemologis Alquran itu ditafsirkan. Meski demikian, jelas sekali penelitian yang akan dilakukan jauh berbeda dengan topik buku ini.

Penelitiannya ini senada dengan penelitian Muhammad Abdel Haleem dalam bukunya *Understanding the Quran: Themes and Style*. Ia mengemukakan bahwa pembacaan konteks sosio-historis pewahyuan sangat membantu dalam memahami ayat Alquran. Apabila, ayat Alquran diabaikan konteksnya, maka akan terjadi penyimpangan penafsiran, bahkan suatu produk tafsir dapat bertentangan dengan ayat lainnya, ataupun prinsip ajaran Islam secara universal. Hal tersebut ia buktikan ketika menafsirkan tema yang berkaitan dengan perang (*war*) dan kedamaian (*peace*).<sup>47</sup>

Muhammad Faisal Hamdani membahas mengenai metode heurmenetika M. Shahrur dalam memahami Alquran dan Implikasinya terhadap penetapan hukum<sup>48</sup>. Ia melakukan studi terhadap pemikiran M. Shahrur dalam kitab *Al-Kitāb wa Al-Qurān: Qirāah Mu'āsirah*. Dalam penelitiannya ini, ia menyimpulkan bahwa metode heurmenetik dapat digunakan untuk menafsirkan teks Alquran karena heurmenetik mampu mendialogkan ayat-ayat *qauliyah* dengan ayat-ayat *kauniyah*, merasionalisasikan kembali pesan-pesan Alquran, dan mampu membunikkannya secara integratif. Penelitian disertasi ini cukup relevan dengan penelitian yang akan peneliti lakukan, di mana keduanya membahas mengenai metode dan cara menafsirkan Alquran secara integratif serta berusaha menjelaskan bahwa teks Alquran mampu menjawab permasalahan di setiap zaman, bahkan dalam pembaharuan. Meskipun begitu, keduanya memiliki perbedaan yang signifikan, di mana Faisal Hamdani membahas heurmenetik dan peneliti ingin

---

<sup>46</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Lkis, 2010.

<sup>47</sup> Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Quran: Themes and Style*, London: I.B Tauris, 2011.

<sup>48</sup> Muhammad Faisal Hamdani, "Metode Heurmenetika M. Shahrur dalam Memahami Al-Quran dan Implikasinya terhadap Penetapan Hukum Studi terhadap Pemikiran M. Shahrur dalam Kitab Al-kitab wa Al-quran: Qiraah Muasirah", *Disertasi*, SPs. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

mengungkap secara rasional dan logis penafsiran Alquran kontekstual, dan proses serta tahapan-tahapan logikanya.

Penelitian mengenai langkah penafsiran kontekstual juga telah dilakukan oleh Adis Duderija dalam *Construction of the Religious Self and the other: The Progressive Muslims' Manhaj*. Ia mengungkap bahwa kelompok Progressive Muslims berupaya melakukan proses dialektik antara produk tafsir masa lalu dengan tidak terikat dan tidak pula melepaskan diri dari tafsiran klasik. Adis Duderija menegaskan bahwa penafsiran kontekstual yang digunakan oleh kalangan Progressive Muslim dapat melahirkan produk tafsir yang bersifat inklusif dan pluralis, terutama ketika menafsirkan ayat yang berkaitan dengan relasi Muslim dan non-Muslim. Ini disebabkan kalangan kontekstual menjalankan penafsiran secara kontekstual, komprehensif (thematic approach), dan berupaya menelusuri nilai legal-ethics Alquran.<sup>49</sup>

Ada sebuah tulisan menarik yang ditulis oleh M. Labib Syauqi, ia menulis tentang tafsir kontemporer bercorak *mantiqī*.<sup>50</sup> Ia berusaha menganalisis beberapa ayat Alquran dengan menggunakan ilmu mantiq sebagai pisau analisis. Artinya ia telah mencoba mengungkap makna ayat Alquran dari sisi ilmu logika atau dengan corak ilmu *mantiq*. Tulisan Labib tentang tafsir bercorak ilmu logika ini setidaknya memberikan motivasi kepada penelitian ini bahwa memang rancang bangun konseptual logika penafsiran, atau yang penulis istilahkan dengan Metode *Mantiqī* sangat penting diungkap dan didesain sehingga menjadi aturan dan cara menafsirkan Alquran yang logis dan proses berfikir yang benar. Labib dalam makalahnya tersebut juga nampaknya masih ragu dan setengah hati bahkan kurang tegas dalam mengangkat ilmu *mantiq* sebagai corak tafsir baru yang patut dikembangkan dan diteliti lebih lanjut.

Dari berbagai penelitian yang telah dilakukan di atas sebagai bentuk penelusuran penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian disertasi yang akan penulis lakukan, terlihat jelas bahwa langkah penafsiran kontekstual tidak banyak diungkap oleh para kontekstualis. Pada umumnya, mereka hanya memberikan prinsip umum untuk menjalankan langkah penafsiran kontekstual. Hal di atas juga menunjukkan bahwa belum pernah dilakukan penelitian yang berusaha mengungkap bangunan konseptual logika penafsiran kontekstual yang telah dilakukan oleh para mufassir progresif atau para kontekstualis.

---

<sup>49</sup>Adis Duderija, "Construction of the Religious Self and the Other: The Progressive Muslims' *Manhaj*", *Studies in Contemporary Islam* 10, 1-2, 2008, hal. 91-122.

<sup>50</sup>M. Labib Syauqi, "Menuju Tafsir Mantiqī; Sebuah Corak Kajian Tafsir Kontemporer", [Artikel *Online*], dalam <http://www.iq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=191>, diakses 10 September 2017.

Bahkan menurut penulis, Metode *Mantiqī* merupakan jenis metode baru dalam sejarah metodologi tafsir Alquran.

## G. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian disertasi yang akan dipaparkan mencakup jenis penelitian, sumber data penelitian, pendekatan penelitian, teknik pengumpulan data, dan teknik analisa data.

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian disertasi ini dikategorikan sebagai jenis penelitian kualitatif untuk menjadikan fenomena-fenomena yang ditemukan menjadi ilmiah dan filosofis. Penelitian ini juga bersifat kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, yaitu prosedur kerja di mana penulis terlebih dahulu memaparkan dan sekaligus dilakukan analisis penafsiran para tokoh tekstualis dan kontekstualis untuk mendiskripsikan dan memaparkan penafsiran mereka mengenai suatu topik masalah yang terjadi pada masa mereka. Metode deskriptif dilakukan secara beriringan dengan metode analitis- kritis. Jadi, ketika data dipaparkan, dilakukan analitis secara kritis dengan didukung oleh data lainnya sebagai pembanding. Dengan demikian, selain menerapkan metode deskriptif, analitis-kritis, juga digunakan analisis secara komparatif.

### 2. Sumber Data Penelitian

Sesuai dengan jenis penelitiannya, data dapat dikelompokkan menjadi dua sumber, yaitu: sumber primer dan sumber sekunder. Data primer penelitian ini adalah *Mantiq Tafsir Qurān, Mabānī wa qawā'id tafsīr Qurān (The Logic of the Exegesis of the Quran)* karya Mohammad 'Ali Rezāeī Esfahānī. Sedangkan data sekunder penelitian ini adalah kitab tafsir karya tekstualis dan kontekstualis serta karya tafsir Jāmi' (integratif atau komprehensif) seperti *Tafsīr al-Mīzān, Tafsīr al-Manār, tafsīr al-Amthāl* dan karya tafsir lainnya yang relevan dengan penelitian ini.

### 3. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan multi pendekatan, baik pendekatan sosiologi, sejarah, politik, budaya, dan pendekatan fenomenologi. Penelitian ini berupaya untuk mengetahui pola pendekatan kontekstual integratif tanpa mengabaikan pendekatan tekstual<sup>51</sup>,

---

<sup>51</sup>Pendekatan kontekstual adalah aplikasi penafsiran yang menekankan dua dimensi analisis, yaitu: *pertama*, konteks penurunan wahyu yang mencakup kondisi sosio-historis berupa kondisi, kultur, budaya masyarakat Arab pada abad ke-VII hijriah. Analisis tersebut dapat dilakukan dengan menggunakan literatur *asbāb al-nuzūl*, sejarah kenabian, dan literatur lainnya yang berkaitan dengan kondisi masyarakat pada saat penurunan wahyu. *Kedua*, memperhatikan konteks pada saat teks tersebut hendak ditafsirkan. Pada tahap ini,

yang digunakan oleh para mufassir dengan tafsir *jāmi'*-nya. Pendekatan kontekstual mempunyai pola pembacaan konteks penurunan wahyu secara makro (kondisi sosio historis pewahyuan) dan konteks penafsiran. Dengan metode kontekstual, penulis bisa mengetahui metode pembacaan konteks pewahyuan Alquran dan konteks penafsiran. Hal ini digunakan untuk melihat pola-pola dan tahapan yang dilakukan para kontekstualis atau muslim progresif dalam menafsirkan Alquran.

Pendekatan terakhir yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sosio-historis. Hal tersebut beranjak dari asumsi bahwa seorang mufassir ketika menafsirkan Alquran tidak mungkin terlepas dari ikatan sosial dan budaya yang mengitarinya. Selalu ada perspektif dan budaya yang dibawa oleh seorang penafsir ketika bersinggungan dengan teks keagamaan.<sup>52</sup> Pendekatan ini digunakan untuk menganalisis pengaruh sosial, lingkungan terhadap produk tafsir.

#### 4. Teknik Pengumpulan Data

Mengacu pada jenis penelitian disertasi ini, maka teknik pengumpulan data penelitian ini adalah dengan membaca secara kritis penafsiran para kontekstualis seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridlo, Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Farid Essack, Khaled Abou El-Fadl, Aminah Wadud, Abū Zayd, dan Muhammad Shahrur dan para kaum tekstualis seperti Masā'id Muslīm Ali Ja'far, Muḥammad 'Uthaymīn, Abd Allāh Ibn Bāz, Khālid al-Sabt, dan Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī mengenai ayat tertentu secara tematis dalam setiap karya tafsirnya, mengingat salah satu pendekatan tafsir ini adalah pendekatan *tafsir mauḍū'ī*.

Sebagai tambahan wawasan, penulis juga membaca beberapa kitab tafsir moderat sebagai bandingan, seperti *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, *Tafsīr al-Ṭabarī*, *Tafsīr al-Jalālayn*, *Tafsīr al-Mizān*, *Tafsīr al-Manār*, *Tafsīr Aḍwā' al-Bayān*, *Tafsīr al-Asās fī al-Tafsīr*, dan juga kitab tafsir serta karya lainnya yang terkait dengan penelitian ini.

---

perkembangan masyarakat, baik dari segi kultur, budaya, dan nilai yang tumbuh menjadi pertimbangan utama ketika melakukan kontekstualisasi penafsiran. Lihat: Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach* (London dan New York: Routledge, 2006), 50-3; Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, 2 (2008): 221-237; dan Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century*, London dan New York: Routledge, 2014, hal. 51-94.

<sup>52</sup>Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld., 1998, hal. 82-110.

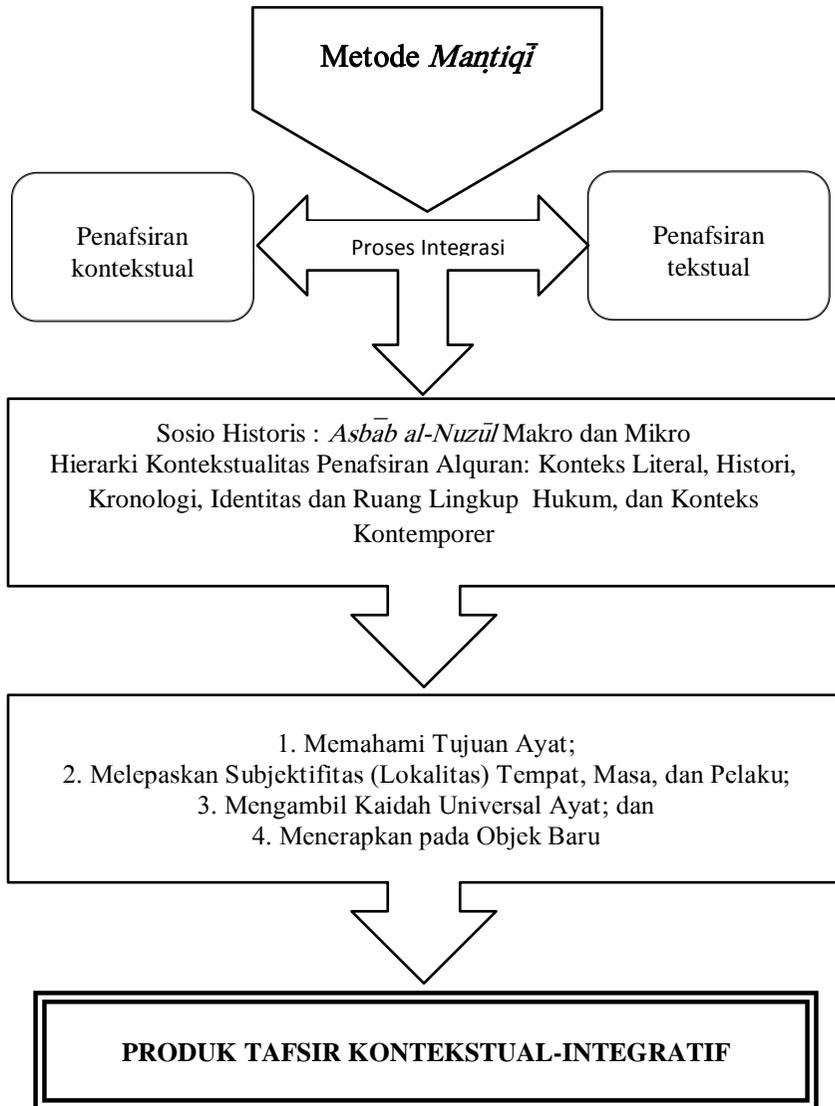
Sebagai penguat kerangka penelitian ini penulis juga menelaah kembali teori-teori ilmu mantiq (logika) yang berlaku dalam proses berfikir yang benar. Sebagai konteksnya, penulis juga memahami lebih dalam tulisan yang berkaitan dengan teori dan metodologi penafsiran, seperti *Manṭiq Tafsīr Qurān, Mabānī wa qawā'id tafsir Qurān (The Logic of the Exegesis of the Quran)* karya Mohammad 'Ali Rezāeī Esfahānī.

## 5. Teknik Analisa Data dan Kerangka Konseptual

Secara teoretis, analisa data yang digunakan dalam penelitian ini telah dipaparkan dalam pendekatan penelitian di atas. Penulis mengumpulkan semua produk tafsir kontekstual oleh para kontekstualis mengenai topik tertentu, kemudian membandingkannya dengan produk tafsir tekstual oleh para tekstualis mengenai topik yang sama. Setelah dikumpulkan semua penafsiran yang ada, penulis akan mencoba menelisik sosio historis baik pada *asbāb al-Nuzūl* makro dan mikro, *legal-ethic*, dan kontekstualitas ayat. Baru kemudian penulis mengurai dan membedah kerangka logika penafsiran kontekstual tersebut dalam sebuah kerangka logika yang ilmiah.

Oleh karena itu, untuk memudahkan menganalisis data maka teknik analisa data penelitian ini dirangkum dalam sebuah gambar kerangka konseptual penelitian sebagaimana berikut,

Gambar 1.1  
Kerangka Konseptual Penelitian



## H. Sistematika Penulisan

Untuk mempermudah proses penelitian, penulis membagi penelitian ini menjadi VII bab. Mulai bab pendahuluan, teori, diskursus, topik, analisis, temuan, dan penutup. Secara detail isi bab-bab tersebut dijelaskan sebagai berikut.<sup>53</sup>

Pada bab pertama, dijelaskan mengenai latar belakang masalah, permasalahan penelitian, tujuan dan signifikansi penelitian, tinjauan pustaka dan penelitian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan.

Kemudian pada bab dua dibahas mengenai diskursus logika dalam metodologi tafsir. Ada empat sub bab di antaranya adalah tentang logika dalam Paradigma Tafsir Alquran, Dinamika Metodologi Tafsir : Dari Klasik Hingga Kontemporer, Takwil dan Tafsir dalam Perdebatan Logika Tafsir, dan Epistemologi Tafsir Kontekstual-Integratif. Pembahasan-pembahasan tersebut merupakan teori yang digunakan sebagai logika berfikir dalam penelitian ini.

Pada bab tiga dibahas tentang kritik tafsir tekstual dan kontekstual. Pada bab ini dikupas dengan mendalam perihal Metodologi Kritik Tafsir, Tekstual dan Kontekstual dalam Perdebatan Metodologi Tafsir Kontemporer, Logika dan Konteks Sebagai Prinsip Kritik Tafsir Tekstual dan Kontekstual. Bab ini dimasukkan untuk mempertegas bahwa penelitian ini, tentang tafsir kontekstual-integratif merupakan kritik tafsir tekstual dan kontekstual yang saling mengklaim keunggulan masing-masing, dan bahkan tidak sedikit muncul fanatisme sehingga muncul golongan tekstualis dan kontekstualis. Bab ini juga berusaha menjawab pertanyaan pertama dalam pertanyaan penelitian.

Kemudian pada bab empat diungkap mengenai Metode *Mantiqī* dalam paradigma tafsir kontekstual integratif. Bab ini menjelaskan secara operasional temuan dan konsep baru dalam penelitian. Oleh karena itu dibahas mengenai Metode *Mantiqī* : Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif, Definisi Operasional Metode *Mantiqī*, Unsur-unsur Metode *Mantiqī*, Kerangka Konseptual Metode *Mantiqī* dalam Penafsiran Alquran yang meliputi Memahami Tujuan Ayat, Melepaskan Subjektivitas (lokalitas) Tempat, Masa, dan Pelaku, dan Mengambil Kaidah Universal Ayat, serta Menerapkan pada Objek Baru. Sub bab selanjutnya adalah tentang Hierarki Kontekstualitas Tafsir Alquran Integratif yang meliputi Konteks Literal, Konteks Histori dan Kronologi, Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum, dan Konteks Kontemporer.

---

<sup>53</sup>Telaah dan Baca buku *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi* Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.



Pada bab lima dibahas mengenai aplikasi Metode *manṭiqī* pada kata *Awliyā'* dalam QS. Al-Māidah [5]: 51 dan aktualisasinya pada isu-isu sosial keagamaan di Indonesia. Pada bab ini dibahas mengenai Konsep Logis *Awliyā'*: Membidik Relasi antara Non-Muslim dan Muslim di Indonesia, Kepemimpinan Non-Muslim di Indonesia.

Bab VI membahas mengenai aplikasi Metode *Manṭiqī* pada kata *Khalīfah* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30. Bab ini merupakan bab aplikasi dengan mengungkap Logika Tafsir Kontekstual-Integratif Kata *Khalīfah* dan aktualisasi penafsirannya untuk konteks Indonesia, seperti Konsep Negara Islam dalam Konteks Indonesia dan *Khilāfah* ala HTI yang salah alamat.

Yang terakhir adalah bab tujuh VII penutup yang berisi kesimpulan dan saran.

Demikian bab I yang membahas secara detail pentingnya topic penelitian disertasi ini dengan menjelaskan berbagai operasionalnya. Selanjutnya akan dibahas mengenai teori sebagai kerangka berfikir dalam penelitian ini pada bab II sebagaimana berikut.

## **BAB II**

### **DISKURSUS LOGIKA DALAM TAFSIR**

Pada bab II dibahas mengenai konsep dan teori logika dalam kajian tafsir sebagai pisau analisis dalam penelitian disertasi ini dengan memaparkan berbagai pendapat para pakar yang menjadi perdebatan akademik dalam konteks kajian ini. Dalam bab ini dipaparkan mengenai logika dalam paradigma tafsir Alquran, dinamika metodologi tafsir, takwil dalam perdebatan logika tafsir kontekstual integratif, dan epistemologi tafsir kontekstual-integratif.

#### **A. Logika dalam Paradigma Tafsir Alquran**

Dalam praktik penggunaannya, terma logika, akal, dan rasio kerap disandingkan sebagai maksud antara ketiganya memiliki hubungan, maksud, dan makna yang sama. Ketiga terma ini juga sering menjadi perdebatan dalam kaitannya dengan memaknai, memahami, dan menafsirkan Alquran. Dalam pembahasan ini, penulis hanya akan menjelaskan secara empiris dan epistemologis makna ketiga terma tersebut tanpa membahas lebih jauh mengenai perdebatan antara ketiganya.

Secara bahasa, terma logika berasal dari bahasa latin yaitu *logos* yang bermakna ‘perkataan’, ‘sabda’, ‘lelucon’, ‘ibarat’ atau perumpamaan. Namun, istilah logika dalam bahasa latin *logica*, bahasa Inggris *logic*, dan bahasa Yunani *logike* atau *logikos* secara umum diartikan sebagai apa saja yang dimengerti atau akal budi yang berfungsi dengan baik, teratur, sistematis, dan dapat dimengerti.<sup>1</sup> Logika dalam

---

<sup>1</sup>Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000, hal. 519.

terminologi Islam terkenal dengan sebutan *maṭīq* yang berasal dari derivasi nomina *naṭāqa* ‘berkata’, ‘berbicara’, dan ‘berucap’.<sup>2</sup> Oleh karena itu, orang yang ahli logika disebut *al-maṭīqiyyūn* atau *al-kalāmiyyūn*.

Makna logika atau *maṭīq* mengalami dinamisasi yang luar biasa dalam perkembangannya. George F. Kreller dalam bukunya, *Logic and Language of Education* menyebutkan bahwa *maṭīq* adalah penyelidikan tentang dasar-dasar dan metode-metode berfikir yang benar<sup>3</sup>. Artinya bahwa *maṭīq* merupakan *tool* untuk berfikir yang benar dan sistematis. Selain itu, Taib Tahir mengatakan bahwa *maṭīq* merupakan ilmu yang digunakan untuk menggerakkan pikiran pada jalan yang lurus dalam memperoleh kebenaran.<sup>4</sup> Ia membahas secara detail pengertian *maṭīq* dalam lima pengertian, yaitu: ilmu tentang undang-undang berfikir, ilmu untuk mencari dalil, ilmu untuk menggerakkan fikiran pada jalan yang lurus dalam memperoleh suatu kebenaran undang-undang. Jika undang-undang ini dipelihara dan diperhatikan maka hati nurani manusia pasti dapat terhindar dari fikiran-fikiran yang salah<sup>5</sup>.

Irving M. Copi mendefinisikan logika sebagai ilmu yang mempelajari metode dan hukum-hukum yang digunakan untuk membedakan penalaran yang benar dan penalaran yang salah.<sup>6</sup> Sementara itu, Ibnu Khaldun mengatakan bahwa logika berbicara mengenai kaidah-kaidah yang memungkinkan seseorang mampu membedakan antara yang benar dan yang salah, di mana keduanya dalam definisi memberi informasi tentang konten dan isi sesuatu (*māhiyāt*) dan alasan yang bermanfaat bagi persepsi.<sup>7</sup> Pengertian logika di atas secara epistemologi sebenarnya tidak terlepas dari logika yang digagas oleh Aristoteles. Meski demikian, Aristoteles pada dasarnya tidak pernah menyebut kata logika (logike) dalam karya-karyanya. Ia lebih memilih diksi *analytic* sebagai alat untuk menyelidiki argumentasi yang bertitik tolak dari keputusan yang benar dan *dialectic* untuk menyelidiki argumentasi yang bertitik tolak dari hipotesis yang tidak pasti kebenarannya.

Dilihat dari sejarah perkembangan filsafat, kata logika pertama kali digunakan oleh Zeno dengan istilah *Citium* yang berarti ‘seni berdebat’.

<sup>2</sup>Ahmad Warson Munawir, *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984, hal. 1531.

<sup>3</sup>George F. Kreller, *Logic and Language of Education*, t.tp.: John Wiley & Sons Ltd, 1966.

<sup>4</sup>Taib Tahir Abd Mu’in, *Ilmu Mantiq (Logika)*, Jakarta: Widjaya, 1981, hal. 16-17.

<sup>5</sup>M. Ali Hasan, *Ilmu Mantiq Logika*, Jakarta: Pedomon Ilmu Jaya, 1992, hal. 1.

<sup>6</sup>Irving M. Copi, *Introduction to Logic*, USA: Pearson, 2014.

<sup>7</sup>Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Kairo: Dar al-Kutub, 2000, hal. 668.

Kemudian setelah itu digunakan oleh Alexander Aphrodisias (200 SM) dalam arti ilmu yang menyelidiki lurus tidaknya suatu pemikiran dan selanjutnya dirintis oleh kaum Sofis, Socrates (469 SM- 399 SM) dan Plato (427-347 SM). Meski demikian, logika sebagai ilmu diperkenalkan oleh Aristoteles (384-322 SM), Theophrastus (370-285 SM) dan kaum Stoa. Namun dalam catatan lain dikatakan bahwa peletak batu pertama ilmu logika adalah Socrates yang kemudian dilanjutkan Plato dan dilengkapi oleh Aristoteles. Di tangan Aristoteles ini logika berkembang sehingga ia diberi gelar guru pertama dalam ilmu pengetahuan. Kemudian setelah di tangan Aristoteles, dikembangkan pula oleh Al-Farabi (870-950 M) yang kemudian diberi gelar guru kedua dalam ilmu pengetahuan. Al-Farabi mengembangkan logika pada tatarak praktik. Sedangkan pada abad modern, mantiq dikembangkan oleh Francis Herbert Bradley (1846-1924 M) dan Immanuel Kant (1724-1804 M).<sup>8</sup>

Ilmu logika atau mantiq sangat penting dijadikan sebagai salah satu parameter kritisisme penafsiran. Sebab prosedur dan aturan main dalam ilmu logika mampu menjadikan seorang kritikus berada pada posisi yang objektif dan terhindar dari kesalahan dalam pengambilan kesimpulan (*natījah*). Hal ini sebagaimana dikatakan oleh Al-Ghazali (w. 1111 M) bahwa tujuan utama penggunaan ilmu logika (*mantiq*) adalah untuk memberikan panduan tentang metode berfikir sistematis dan petunjuk praktis dalam penggunaan teori analogi (*qiyāsī*).<sup>9</sup> Bahkan lebih dari itu, Ibn Hazm ((384-456 H/994-1064 M) berpendapat bahwa ilmu logika juga dapat digunakan untuk mengungkap rahasia berbagai macam disiplin ilmu, termasuk menguak makna dan hukum yang ada dalam Alquran dan Hadis.

Jadi, melalui ilmu mantiq kritikus atau peneliti mampu mengejawantahkan akal dan pikirannya dengan baik dan benar sehingga dapat mempertimbangkan, merenungkan, menganalisis dan menunjukkan alasan-alasan, membuktikan sesuatu objek penelitian, menggolongkan, membandingkan, menarik kesimpulan, meneliti alur pemikiran, mencari kausalitas, membahas objek penelitian secara detail dan akurat.

Berbeda dengan logika, akal lebih pada hanya sebatas sebagai alat atau *tool* dari sebuah logika. Artinya, akal merupakan bagian dari logika.

---

<sup>8</sup>Taib Thahir Abd. Mu'in, *Ilmu Mantiq*, 16., bandingkan dengan Baihaqi, A.k, *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berfikir Logik*, Jombang: Darul Ulum Press, 1996, hal. 2. Lihat juga Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, hal. 519-529., Muhammad Roy, *Ushul Fiqih Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqih*, Yogyakarta: Safira Insani Press, 2004, hal. 144.

<sup>9</sup>Ibnu Hamid al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Mantiq*, Beirut: Dar Sadr, t.th., hal. 2.

Kata akal menurut bahasa berarti mengikat dan menahan, seperti mengikat unta dengan pengikat (*al-'iqāl*), dan menahan lidah dari berbicara.<sup>10</sup> Ibnu Manẓūr juga berpendapat seperti ini, hanya ia menambahkan, selain berarti menahan (*al-hijr*) seperti menahan hawa nafsu, kata *al-'aql* berarti kebijakan (*al-nuhā*), lawan dari lemah pikiran (*al-ḥumq*).<sup>11</sup>

Selanjutnya disebut bahwa *al-'aql* juga mengandung arti *al-qalb*<sup>12</sup> dan kata *'aqala* mengandung arti memahami.<sup>13</sup> Arti asli dari *'aqala* kelihatannya mengikat dan mengekang. Orang dapat menahan darah panasnya di zaman jahiliyah disebut *al-'āqil*, karena ia dapat menahan amarahnya serta dapat mengambil sikap dan tindakan yang berisi kebijakan dalam mengatasi masalah yang dihadapinya.<sup>14</sup> Jadi beberapa pengertian *al-'aql* mempunyai keterkaitan antara yang satu dengan yang lain.

Oleh karena itu, secara etimologi kata *al-'aql* mempunyai aneka macam makna. Di antaranya bermakna *al-hijr* atau *al-nuhā* yang berarti kecerdasan. Sedangkan verba *'aqala* bermakna *ḥabasa* yang berarti 'mengikat' atau 'menawan'. Karena itulah seseorang menggunakan akalnya disebut dengan *'āqil* yaitu orang yang dapat mengikat dan menawan hawa nafsunya.<sup>15</sup> Hal ini senada dengan apa yang dikatakan oleh Ibnu Zakariyah yang mengatakan bahwa sebuah kata yang memiliki akar kata yang terdiri dari huruf 'ain, qāf dan lām menunjuk kepada arti kemampuan mengendalikan sesuatu, baik berupa perkataan, pikiran maupun perbuatan.<sup>16</sup> Selain itu menurut Ibrahim Madkur, akal juga dapat dipahami sebagai potensi rohani untuk membedakan antara yang baik (*ḥaq*) dan yang buruk (*bāṭil*).<sup>17</sup> Bahkan lebih jelas lagi, Abbas Mahmud

<sup>10</sup> Ibrāhīm Anis, dkk, *Al-Mu'jam al-Wasit*, Kairo: t.p., 1392 H/ 1972M, hal. 616-617. Lihat juga al-Raghib al-Isfahaniy, *Mu'jam Mufradat al-Fadz Al-Qur'ani*, Beirut: Dar al-Fikr, t th, hal. 354.

<sup>11</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Mesir: Dār al-Miṣriyyah, t.th, Jilid 1, hal. 85-86.

<sup>12</sup> Kata Arab *al-qalb* berarti jantung dan bukan berarti hati, sebab kata Arab untuk hati adalah *al-kabid*. Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UIN Press, 1986, Cet. 2, hal. 6.

<sup>13</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, hal. 86.

<sup>14</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, hal. 86.

<sup>15</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, hal. 485. Lihat juga Al-Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt*, hal. 354.

<sup>16</sup> Ibn Zakariyā, *Mu'jam al-Maqāyīs fī al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1415 H/ 1994 M, hal. 672.

<sup>17</sup> Ibrāhīm Mazhkur, *al-Mu'jam al-Falsafī*, Kairo: al-Hai'ah al-'Ammah fī al-Shun al-Mutabi' al-Amiriyyah, 1979, hal. 54.

al-'Aqqad menjelaskan bahwa 'aql adalah pemahaman hawa nafsu.<sup>18</sup> Dengan akal manusia dapat mengetahui amanah dan kewajiban, akal adalah pemahaman dan pemikiran, akal juga merupakan petunjuk yang membedakan hidayah dan kesesatan, akal juga merupakan kesadaran batin yang berdaya tembus melebihi penglihatan mata. Akal dalam pengertian ini, bukanlah otak sebagai salah organ tubuh, tetapi daya pikir yang terdapat dalam jiwa manusia. Akal dapat memperoleh ilmu pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitarnya.<sup>19</sup>

Akal menurut Rāghib Isfahānī disebut sebagai “akal” karena ia dapat menjauhkan orang yang berakal dari segala bencana. Akal merupakan sarana yang membedakan manusia dari seluruh makhluk hidup lainnya<sup>20</sup>. Begitu juga Muṣṭafawī menyebutkan bahwa akal adalah sarana yang mengidentifikasi kebaikan dan keburukan pada proses kehidupan materi dan spiritual yang kemudian mampu merekam dan menangkal yang berkonsekuensi sebagai sikap menahan, tadabbur, berkebajikan, memahami, menolak, dan mengetahui segala sesuatu yang dibutuhkan oleh kehidupan<sup>21</sup>.

Para filosof mengistilahkan akal dengan makna “*mujarrad tām*” yaitu imaterial yang menjangkau dan membedakan kebaikan dan keburukan. Akal merupakan potensi yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Dengan keistimewaan akal, manusia mamapu menerima ilmu pengetahuan, sebab akal merupakan persepsi dan pengertian.<sup>22</sup> Berbeda dengan ahli filsafat, di kalangan para ahli tafsir dan ulum Alquran sebagaimana Jawādi Āmulī memaknai akal dengan istilah “*tafsīr 'aqīl*” yang bermakna ‘akal demonstratif (akal burhani) yang menjaga dari falasi, kerancuan dan imajinasi’. Dengan prinsip-prinsip

---

<sup>18</sup> ‘Abbās Maḥmūd al-Aqqād, *al-Insān fī Al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Islām, 1973, hal. 22.

<sup>19</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, hal. 13.

<sup>20</sup>

سمى العقل عقلا لانه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك اى يجبسه و قيل العقل هو التمييز الذى يتميز الانسان من سائر الحيوانات

Lihat Rāghib, Abū al-Qāsim Hesein Ibn Muḥammad, *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qurān*, t.tp.: Dār al Kutub al-‘Arabī, hal. 577. Lihat juga Ibnu Manzūr, *Lisan al-‘Arab*, Beirut: Dar al-Hadīth, t.th., jilid 9, hal. 326.

<sup>21</sup> Muṣṭafawī, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān*, Beirut: Mu’assasah al-A’lami, t.th., jilid 8 hal. 194.

<sup>22</sup> Muḥammad Ḥusein Ṭabaṭṭabā’ī, *al-Mizān*, Kairo: Dār al-Fikr, jilid 2 hal. 250. Lihat juga Muḥammad Ḥusein Ṭabaṭṭabā’ī, *Bidāyah al-Ḥikmah*, Qom: Madrasah Haqqāni 1354 S.Q, hal. 67.

dan ilmu-ilmu yang berlaku, akal dapat menjustifikasi prinsip eksistensi kausalitas alam semesta dan sifat-sifat positif kausa primanya.<sup>23</sup>

Banyak ayat-ayat Alquran yang menegaskan fungsi signifikan akal untuk memahami dirinya di antaranya dalam QS. Yūṣuf [12]: 2, QS. Al-Anbiyā' [21]: 10, QS. Muḥammad [47]: 24, QS. Qamar [54]: 17, QS. Ṣād [38]: 29, QS. Al-Rūm [30]: 28, QS. Al-Ra'd [13]: 4, QS. Al-'Ankabūt [29]: 35 dan 43, dan QS. Al-Baqarah [2]: 164. Sebaliknya, terdapat juga ayat-ayat yang mencela dengan menyebutkan akibat buruk mereka yang tidak mengaktifkan akalnya sebagai makhluk terburuk dan terhina bergelimangan dalam kekejian hingga terancam masuk neraka sebagaimana dalam ayat-ayat berikut, seperti QS. Al-Anfāl [8]: 22, QS. Al-Furqān [25]: 44, QS. Al-Baqarah [2]: 171, QS. Al-Mulk [67]: 10, QS. Al A'rāf [7]: 179, QS. Yūnus [109]: 100, dan QS. Al-Anbiyā' [21]: 67.

Akal sebagai daya pikir merupakan kerja otak dengan data empirik sesuai dengan pengalaman dan kecerdasan dalam rangka mendapatkan tujuan dan argumen (*ḥujjah*). Data empirik adalah sesuatu yang bisa dilihat atau disaksikan dan dibuktikan dan pengalaman adalah pengetahuan yang diperoleh manusia sesuai dengan fakta empirik serta melalui metodologi ilmiah. Adapun kecerdasan adalah gambaran tentang kemampuan dasar otak yang ada pada manusia yang berbeda tingkatannya. Daya pikir membutuhkan dalil untuk membantunya, dan hal itu tidak mungkin tercapai kecuali dengan menghilangkan kendala-kendala dan menghindarkan dari terjerumus dalam kesalahan dan skill dan semangat untuk melakukannya.

Dalam sejarah perkembangan tafsir Alquran, posisi dan peran akal menjadi objek perdebatan para mufassir berdasarkan latarbelakang madzhab mereka, seperti Muktaẓilah dan Asy'ariyah atau antara kelompok *Akhabāriyyah* (tekstualis) dan *Uṣūliyyah* (kontekstualis). Muktaẓilah berkeyakinan bahwa akal merupakan sarana penting guna memahami hakikat Alquran. Para penganut madzhab ini mendasari pandangannya dengan ayat-ayat yang Allah SWT memerintahkan dan mengajak manusia untuk menggunakan akalnya. Menurut mereka apapun yang difahami oleh akal tidak boleh bertolak belakang dengan Alquran, jika terjadi perbedaan maka harus dilakukan takwil.<sup>24</sup> Bahkan madzhab ini mengatakan bahwa "Tidak ada di dalam Alquran kecuali sesuai dengan akal".<sup>25</sup> Dhahir teks ayat-ayat Alquran jika bertolak

---

<sup>23</sup> Abdullah Jawwād Amuli, *Tasnīm Tafsīr Quran Karīm*, Qom: Nashr Isrā, 1388 H, jilid 1, hal. 169-170.

<sup>24</sup> Hakīm, *Al-Jashmī wa Manhajuhū fī al-Tafsīr*, Qom: Madrasah Haqqāni 1354 S.Q, hal. 413.

<sup>25</sup> Qāfi Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tauḥīd wa al-'Adl*, Mesir: al-Shirkah al-'Arabiyah, 1380 S.Q, jilid 16. hal. 403.

belakang dengan prinsip-prinsip akal, maka melalui para mufassir madzhab mu'tazilah dilakukan takwil, sehingga dimungkinkan tidak bertentangan dengan akal bagaimanapun tafsirnya harus diterima oleh akal. Terjadinya kontradiksi konsep antara dhahir teks dengan akal. Muktaizilah memandang bahwa akal harus dominan di atas teks.<sup>26</sup>

Terma akal juga sering disinonimkan dengan kata rasio. Menurut KBBI, rasio merupakan pemikiran menurut akal sehat; akal budi; dan nalar.

Berasio berarti berpikir secara logis (masuk akal).<sup>27</sup> Kata rasio dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah *reason* dan dalam bahasa Latin *ratio* yang berarti 'hubungan' dan 'pikiran'. Sedangkan dalam bahasa Yunani, kata rasio justru memiliki tiga istilah yang secara umum maknanya sama, yaitu *phronesis*, *nous*, dan *logos*. Secara umum, rasio dimaknai sebagai kemampuan melakukan abstraksi, memahami, menghubungkan, merefleksikan, memperhatikan kesamaan-kesamaan dan perbedaan-perbedaan suatu objek. Artinya, dengan berasio berarti seseorang telah mampu menyimpulkan. Rasio merupakan karakter khusus yang dimiliki manusia yang membedakan dengan makhluk-makhluk lain. Rasio berbeda dengan iman, wahyu, intuisi, emosi atau perasaan, persepsi, dan pengalaman.<sup>28</sup>

Definisi rasio juga banyak disinggung oleh para filsuf. Rasio dipraktikkan pada kemampuan manusia untuk menyimpulkan secara logis. Rasio telah dianggap sebagai fakultas manusia yang khas sejak masa Plato, di mana ia telah membedakan antara kehendak, rasio, dan nafsu dalam diri manusia. Sementara itu, Aristoteles membedakan antara rasio aktif dan pasif. Rasio aktif lebih pada sebuah penalaran murni sedangkan rasio pasif lebih berkaitan pada pancaindra. Pada abad 1 SM, Panaetius membedakan rasio teoretis dan praktis, sama halnya dengan Kant. Hubungan iman dengan rasio (akal) banyak dibahas dalam konteks filsafat agama khususnya mengenai antara kemahakuasaan Allah dan kebebasan manusia. Kaitannya dengan hal ini Aquinas menyatakan bahwa iman dan rasio adalah dua hal yang saling melengkapi. Lebih dari itu, Hobbes, seorang filsuf yang mengangkat pendekatan materialistik pada rasio (akal), menggambarkan rasio sebagai operasi mekanis. Sedangkan Pascal membedakan antara rasio pikiran dan rasio hati yang tidak diketahui oleh pikiran. Bahkan Peirce menyatakan bahwa rasio

---

<sup>26</sup>Muhammad Husein Al-Dhahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1381 H. jilid 1 hal. 464.

<sup>27</sup>Lihat Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2000, hal. 90.

<sup>28</sup>Kamus *Online*, "Pengertian Rasio", dalam <http://arti-definisi-pengertian.info/pengertian-arti-rasio/>, diakses 8 September 2017.



tidak akan ada tanpa kehendak dan perasaan dan rasio justru memperhalus keyakinan.

Terma rasio ketika disinggungkan dengan penafsiran Alquran, meningkatkan pada istilah rasionalisme. Persoalan rasionalisme sebenarnya telah banyak diungkap oleh Alquran. Umat Islam sebenarnya juga menafsirkan kebenaran Alquran bahwa umat Islam dapat menggunakan pemikirannya dalam memahami berbagai fenomena di sekitarnya. Ketika kalangan intelektual Islam dan Alquran adalah sumber utamanya, sekaligus muara ilmu pengetahuan.

Alquran sebagai penuntun bagi rasionalisme dibagi menjadi dua kategori ayat, yaitu ayat-ayat *muḥkamāt* dan ayat-ayat *mutashabbihāt*. Ayat-ayat muhkamat adalah ayat-ayat yang sudah jelas arti dan maknanya sebagaimana tertulis dan mudah dipahami secara langsung ketika membacanya. Sedangkan ayat-ayat muta-syabihat adalah ayat-ayat yang belum dapat dimengerti arti dan maknanya (yakni berupa simbol-simbol dan perumpamaan) ketika membacanya langsung. Dari ayat-ayat mutasyabihat inilah, umat Islam diajak untuk melakukan suatu pemikiran yang mendalam dan otomatis penggunaan metode rasional dihalalkan untuk memahaminya harus sudah memiliki kapasitas keilmuan dan keyakinan akan kebenaran Alquran.<sup>29</sup>

Sebagai sumber utama bagi rasionalisme, pasti kandungan Alquran tidak hanya sebatas pengetahuan tentang keagamaan saja akan tetapi banyak mengisyaratkan tentang filsafat dan teori-teori ilmu pengetahuan.<sup>30</sup> Muatan kebenaran yang terkandung di dalamnya merupakan esensi dari segala sesuatu yang hendak dicapai oleh akal manusia.<sup>31</sup> Hal ini akan memenuhi keinginan para penganut paham rasionalisme di kalangan intelektual Islam yang tidak pernah puas akan pengetahuan yang sudah haus akan kegairahan untuk mencapai tingkatan ilmu pengetahuan yang lebih tinggi.

#### 1. Objek Akal (Rasio), Subtansi, dan Ruang Lingkup Logika dalam Alquran

Terma *'aql* dalam Alquran terulang sebanyak 49 kali, semuanya datang dalam bentuk *fi'il muḍāri'*. Terutama materi yang bersambung dengan *waw jama'*, seperti bentuk *ta'qilūn* atau

---

<sup>29</sup>Ayat-ayat *Mutashabbihāt* ini baik dahulu sampai kini dan untuk selamanya merupakan pendorong untuk berpikir dan mengajak manusia untuk menggunakan akalnya atau dengan kata lain membantu manusia dalam meniti jalan filosofis. Lihat Yusuf Musa, *Al-Qur'an dan Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991, hal. 29.

<sup>30</sup>Nucholis Majid, *Islam, Kemandirian dan Keindonesiaan*, Jakarta: Penerbit Mizan, 1994, hal. 181-182.

<sup>31</sup>Nucholis Majid, *Islam, Kemandirian dan Keindonesiaan*, hal. 181., Lihat juga *Akal dan Ilmu Pengetahuan*, hal. 77. tentang Yusuf Qardhawi, *Al-Qur'an Berbicara*

*ya'qilūn*. Verba *ta'qilūn* terulang sebanyak 24 kali dan verba *ya'qilūn* sebanyak 22 kali. Sedangkan, verba *'aqala*, *na'qilu*, dan *ya'qilu* masing-masing terdapat satu kali.

Pada redaksi *afalā Ta'qilūn*, terdapat hal yang sangat kontras yaitu dalam penggunaan bentuk pertanyaan negatif (*istifhām inkārī*) yang bertujuan memberikan dorongan dan membangkitkan semangat. Bentuk redaksional seperti itu (*afala ta'qilūn*) terulang sebanyak 13 kali dalam Alquran. Diantaranya adalah firman Allah swt. kepada Bani Israel sekaligus kecaman dalam QS. Al-Baqarah [2]: 44.

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

*“Mengapa kamu suruh orang lain (mengerjakan) kebaktian, sedang kamu melupakan diri (kewajiban)mu sendiri, padahal kamu membaca Al-Kitab (Taurat)? Maka tidaklah kamu berpikir?”*

Sikap manusia yang bertentangan dengan pengetahuannya dan bertentangan dengan perintah yang ia berikan kepada orang lain, tidak akan timbul kecuali dari orang yang tidak lurus pemikirannya serta tidak matang akalnya. Manusia seperti ini bahkan, boleh jadi memiliki gangguan psikis.

Ayat lain yang di dalamnya terdapat bentuk *istifhām inkārī* yang sama adalah firman Allah swt. ketika mendebat Ahli Kitab (Yahudi dan Kristen) tentang masalah Ibrahim, termasuk usaha ahli Kitab untuk memasukkan Ibrahim bagian dari mereka sebagai Yahudi atau Kristen. Allah berfirman dalam QS. Āli ‘Imrān [3]: 65.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

*“Hai Ahli Kitab, mengapa kamu bantah-membantah tentang hal Ibrahim, padahal Taurat dan Injil tidak diturunkan me-lainkan sesudah ibrahim. Apakah kamu tidak berpikir?”*

Bagaimana mungkin orang dari generasi lebih awal dimasukkan dalam barisan orang yang datang kemudian?. Tentu hanya orang-orang yang tidak mempunyai akal yang berpendapat seperti itu. Ditemukan juga ayat lainnya, seperti dalam firman Allah swt. dalam QS. Al-An’ām [6]: 32 berikut.

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

*“Dan tiadalah kehidupan dunia ini, selain dari main-main dan senda gurau belaka, dan sungguh kampung akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertaqwa. Maka tidaklah kamu memahaminya?”*

Jika dibandingkan antara perkampungan dunia dan akhirat, tentu yang lebih berat adalah akhirat. Kesenangan dunia itu hanyalah sebentar dan akan hilang. Rasulullah saw bersabda: “Perbandingan dunia dengan akhirat adalah seperti orang yang mencelupkan salah satu jemarinya ke dalam lautan, lihatlah berapa banyak air yang dapat ia ambil.” (HR. Muslim).<sup>32</sup>

Bagaimana mungkin nilai dunia akan mengalahkan keutamaan akhirat? Hanya orang-orang yang tidak berpikir yang mengatakan seperti itu. Firman Allah swt. kepada Rasulullah saw. Dalam QS. Yunus [10]:16 berikut ini juga merupakan contoh ayat yang di dalam-nya mengandung pertanyaan senada.

قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُمْ عَلَيْهِمْ وَإِنِّي لَهُ لَشَهِيدٌ ۗ قَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

*“Katakanlah: “Jikalau Allah menghendaki, niscaya Aku tidak membacakannya kepadamu dan Allah tidak (pula) memberitahukannya kepadamu”. Sesungguhnya Aku telah tinggal bersamamu beberapa lama sebelumnya. Maka apakah kamu tidak memikirkannya?”*

Allah telah memberi perintah kepada Rasulullah SAW. untuk menjelaskan kepada mereka bahwa diutusnyanya beliau, dengan membawa Alquran ini, semata-mata atas kehendak Allah bukan karena kehendaknya sendiri. Telah puluhan tahun Nabi saw. hidup bersama

<sup>32</sup>Nabi Muhammad Saw.: “Demi Allâh, tidaklah dunia dibandingkan akhirat melainkan seperti salah seorang dari kamu yang mencelupkan jari tangannya ini –perawi bernama Yahya menunjuk jari telunjuk- ke lautan, lalu hendaklah dia perhatikan apa yang didapat pada jari tangannya”.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَاللَّهِ مَا الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مِثْلُ مَا يَجْعَلُ أَحَدُكُمْ إِصْبَعَهُ هَذِهِ - وَأَشَارَ بِحَاجِي

بِالسَّبَّابَةِ - فِي الْيَمِّ فَلْيَنْظُرْ مِمَّ يَرْجِعُ.

mereka, sebelum itu beliau tidak pernah mendakwakan diri, berbicara atas nama Allah, atau mengaku-ngaku menerima wahyu. Maka bagaimana mungkin dapat diterima akal, orang yang sangat dipercaya selama 40 tahun kemudian tiba-tiba berdusta? Perjalanan beliau yang harus tiba-tiba ”meyimpang” dan melakukan tindakan yang kontroversial, tanpa sebab dan justifikasi. Pada-hal sampai saat itu, beliau tetap bersama mereka sehingga mereka selalu mengetahui kondisinya, baik pada saat berada di rumah maupun ketika bepergian, sendirian atau bersama orang lain.

Selain hal di atas, ayat-ayat Kauniyah merupakan objek kajian akal (rasio). Beberapa redaksi tentang term akal dalam Alquran dapat ditemui pada QS. Al-Baqarah [2]: 164, QS. Al-Rūm [30] 24, QS. Al-Jāthiyah[45]: 5, QS. Al-Ra’d [13]: 4, QS. Al-‘Ankabūt [29]: 35, QS. Al-Hajj [22]: 46, QS. Al-Rūm [30]: 28, dan QS. Al-An’am [6]: 10-11.

Di samping penggunaan kata akal tersebut, amr penggunaan akal sebagai alat pikir dalam Alquran seringkali dinyatakan dengan lafaz *faqihā, dabbara, tafakkara, dan tadzakkara*. Berbagai kata tersebut dapat dibangsakan ke dalam pengertian yang sejenis dengan paham dan mengerti serta berpikir di atas. Harun Nasution dalam bukunya Akal dan Wahyu dalam Islam mengatakan bahwa akal dalam pengertian Islam adalah suatu daya pikir dalam jiwa manusia sebagaimana digambarkan dalam Alquran yang memperoleh pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitar. Berbeda dengan wahyu yang membawa pengetahuan dari luar diri manusia yaitu Tuhan.<sup>33</sup> Selanjutnya Alquran kadang juga menggunakan kata *qalb* untuk menunjuk pada makna akal sebagaimana dalam QS. Qāf [50]: 37,

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ

“*Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai akal atau yang menggunakan pendengarannya, sedang dia menyaksikannya*”.

. Oleh karena itu pengertian akal menunjuk kepada seluruh kemampuan manusia untuk memahami. Dengan demikian termasuk di dalamnya intuisi, ilham, dan penghayatan. Selain kata *’aqala* dan *tafakkara* yang secara spesifik menyebut fungsi pikir, Alquran juga menggunakan kata “*faqihā*” untuk menunjuk suatu kualitas dan proses pemahaman manusia. Selanjutnya secara khusus kata

---

<sup>33</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, hal. 13.

*tafakkara* digunakan Allah antara lain dalam QS. Āli ‘Imrān [3] : 8, 191, dan 196.

Selain kata-kata di atas, Allah seringkali mempergunakan kata *nazara* sebagai petunjuk alat memperoleh data yang merupakan bahan dasar pemikiran. Dengan demikian ilmu pengetahuan merupakan kunci sukses manusia secara duniawi maupun dihadapan Allah. Dalam Alquran banyak istilah yang dipergunakan untuk menunjuk fungsi pengetahuan tersebut. Kata ‘*ilm* misalnya lebih dari 100 kali disebut dalam Alquran .<sup>34</sup>

Misalnya pada QS. Al-Mujādalah [58]: 11 dan QS. Fāṭir [35]: 28 menunjukkan pentingnya ilmu bagi pengembangan hidup manusia, sehingga kualitasnya di atas makhluk lain termasuk di atas malaikat. Berdasarkan kualitas pengetahuan manusia tersebut Allah memerintahkan malaikat untuk bersujud kepadanya. Kecenderungan ‘*aqliyyah* di atas telah mendorong Muḥammad Ibn Zakariā al-Rāzī mempercayakan seluruhnya kepada akal dalam menjelajah pencarian kebenaran dan pemahaman wahyu. Lebih jauh, Ibnu Thufail melalui novelnya *Hayy Ibn Yaqzdan* mengisahkan petualangan akal yang akhirnya bertemu dengan wahyu. Dalam kaitannya dengan fungsi dan posisi akal demikian, Harun Nasution menyakatan bahwa kelengkapan Alquran harus diartikan dalam kaitannya dengan kemungkinan bagi akal untuk membedah beberapa ketentuan umum wahyu tersebut.

Berdasarkan kecenderungan di atas, persoalan ilmu pengetahuan tidak akan sempurna tanpa peran akal. Bahasan mengenai akal dalam perkembangannya sebagian besar hanya menyinggung teoritisasi dan sistematisasi dari aktifitas akal. Logika dan juga metodologi adalah simbol dari aktifitas akan secara sistematis dan teoritis tersebut.

Apabila logika dibangun dalam kerangka sistem filsafat Yunani, maka seluruh ilmu pengetahuan yang dikembangkan berdasarkan tata pikir logika haruslah dikatakan bahwa ilmu pengetahuan demikian merupakan fungsi daripada logika tersebut. Oleh karena itu seluruh hasil atau produk penalaran logika harus dipandang sebagai ilmu pengetahuan yang berlaku umum juga harus berlaku terhadap ilmu pengetahuan keIslaman tersebut.

---

<sup>34</sup>Muhammad Abduh berargumen bahwa antara ilmu dan amal tidak mungkin bertentangan. Ia bahkan berargumentasi bahwa Islamlah satu-satunya agama yang dengan konsisten menyeru kepada pemeluknya untuk menggunakan rasio dalam memahami alam. Lihat Nurcholis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, hal. 57-60.

Penggunaan daya nalar dalam upaya memahami makna tersembunyi dari wahyu adalah merupakan bagian dari fungsi wahyu itu sendiri. Bahkan wahyu itu sendiri, setidaknya yang termaktub dalam kitab Alquran memuat petunjuk yang berkaitan dengan sistematisasi aktivitas akal. Di banyak tempat dalam Alquran terdapat dorongan untuk menggunakan daya nalar akal guna memahami dan mengerti maksud dan kandungan wahyu. Bahkan boleh jadi seluruh wahyu itu hanya mungkin berfungsi bagi kehidupan manusia jika manusia menggunakan akal secara terorganisir dan sistematis, atau dalam bahasa yang dapat dikembangkan dari Imam al-Ghazali serta filsuf muslim klasik-sadar-diri.

Berdasarkan pertimbangan di atas, pasti Alquran menyarankan suatu logika sendiri. Dalam hubungan ini adalah hal yang mungkin jika logika Yunani justru bersesuaian dengan logika wahyu dalam arti Alquran sebagaimana disarankan oleh pandangan Ibnu Tufail, al-Rāzī dan Ibn Rushd serta beberapa lainnya. Hal ini lebih berarti jika ternyata hampir tidak ada filsuf Muslim atau bahkan ilmu pengetahuan keislaman yang bebas dari logika Yunani. Posisi pemikiran Islam serta terutama hasilnya sebagai ke-giatan dan karya ilmiah lebih diperkuat ketika seluruh pemikiran Islam dikembangkan dan dibangun di atas ilmu tata pikir yang dalam dunia Islam dikenal dengan "ilmu mantiq". Kesimpulan di atas tidak saja karena prinsip pemikiran mantiq sama dan sebangun dengan logika, akan tetapi juga karena pengakuan secara jujur setiap penulis mantiq sebagai arabisasi logika Aristoteles tersebut. Oleh karena itu tidaklah adil jika di satu sisi pemikiran Islam menolak metode pemikiran filsafat, sementara seluruh bangunan pemikiran Islam menjadikan logika sebagai dasar dari fondasinya.<sup>35</sup>

Akal memainkan peran penting dalam membatasi dan mengendalikan hawa nafsu manusia. Ia juga berperan membantu manusia agar tidak selalu memenuhi segala ajakan hawa nafsunya. Kata 'aql atau 'aqal dalam bahasa Arab mempunyai arti 'ikatan' dan 'pembatasan'. Dan begitulan peran yang harus diambil dalam menghadapi hawa nafsu manusia. Peran yang dimainkan akal dalam kehidupan manusia ialah menahan dan membatasi gerak laju hawa nafsu serta mencegah sikap ekstrimis dalam memenuhi segala tuntutan hawa nafsu. Besar kesempurnaan dan kekuatan akal, sebesar taufik yang dimiliki manusia dalam mengendalikan gerak hawa nafsu.

---

<sup>35</sup>Lihat M. M. Syarif, *Para Filosof Muslim*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996, hal. 11-28.

Akal dan hawa nafsu sama-sama berperan vital dalam hidup manusia. Hawa nafsu memotori siklus hidup manusia, sedang akal berperan sensitif dalam membatasi, mengendalikan, serta mencegah hegemoni dan perusakan hawa nafsu atas totalitas manusia. Tugas agama sama dengan tugas akal dalam membatasi hawa nafsu dan mengendalikan tindakan-tindakannya yang semena-mena. Visi kerja akal dan agama sangat bersesuaian. Karena agama adalah fitrah. Allah berfirman dalam QS. Al-Rūm [30] 30: ”.....(*tetaplah atas fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus.*)

Fitrah, yang menguasai manusia dan sepenuhnya diterima akal itu adalah agama Allah yang dijadikan-Nya sebagai petunjuk bagi manusia. Maka dari itu, agama menopang peranan akal dalam mengendalikan hawa nafsu. Di lain pihak, agama memerankan akal dalam mengendalikan hawa nafsu. Sesungguhnya, akal dan agama adalah dua sisi dari satu mata uang.

Rasionalitas dalam ilmu muncul dari kesadaran tentang realitas atas tangkapan indra dan hati, yang kemudian diproses oleh akal untuk menentukan sikap mana yang benar dan mana yang salah terhadap suatu objek atau realitas. Sedangkan proses rasionalitas itu mampu mengantarkan seseorang untuk memahami metarasional sehingga muncul suatu kesadaran baru tentang realitas metafisika, yakni apa yang terjadi dibalik objek rasional yang bersifat fisik itu. Kesadaran ini yang disebut sebagai transendensi, di dalam firman Allah QS. Āli ‘Imrān [3]:191.

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ  
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ  
النَّارِ

“(Yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): “Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.”

Bagi orang-orang yang beriman, proses rasionalitas dan spiritualitas dalam ilmu bagaikan keping mata uang, antara satu sisi dengan sisi yang lain merupakan satu kesatuan yang bermakna. Bila kesadarannya menyentuh realitas alam semesta, maka biasa-nya

sekaligus kesadarannya menyentuh alam spiritual dan begitu-pun sebaliknya.

Hal ini berbeda dengan kalangan yang hanya punya sisi pandangan materialis skuler. Mereka hanya melihat dan menyadari keutuhan alam semesta dengan paradigma materialistik sebagai suatu proses kebetulan yang memang sudah ada cetak birunya pada alam itu sendiri. Manusia lahir dan kemudian mati adalah siklus alami dalam mata rantai putaran alam semesta. Atas dasar paradigma tersebut, memunculkan kesadaran tentang realitas alam sebagai objek yang harus dieksploitasi dalam rangka mencapai tujuan-tujuan hedonistis yang sesaat. Alam menjadi laboratorium sebagai tempat uji coba keilmuan atheistic, di mana kesadaran tentang Tuhan atau spiritualitas tidak tampak bahkan sengaja tidak di-hadirkan dalam wacana pengembangan ilmu. Orientasi seperti itu yang oleh Allah dikatakan dalam Alquran, bukan untuk menambah kesyukuran dan ketakwaan, melainkan fenomena alam semesta yang diciptakan-Nya itu menambah sempurnanya kekufuran mereka, sebagaimana dalam QS. Al-Isrā' [17]: 94-100.

Alquran telah menunjukkan objek-objek kajian yang dengan mudah dapat membimbing manusia kepada keimanan. Objek-objek yang disajikan Alquran di antaranya adalah sebagai berikut.

a. Fenomena Alam

Melalui pancaindra dan penelitian empiris, manusia dapat mengenal pencipta. Artinya ada proses perpindahan dari menyaksikan alam yang suhud (alam nyata) kepada usaha pemikiran hingga dapat membuktikan keberadaan Zat yang gaib, sebagaimana dalam QS. Yūnus [10]: 101.

قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ

*”Katakanlah: Perhatikanlah apa yang ada di langit dan di bumi. Tidaklah bermanfaat tanda kekuasaan Allah dan rasul-rasul yang memberi peringatan bagi orang-orang yang tidak beriman”.*

b. Kajian Sejarah

Melalui peristiwa-peristiwa masa lalu seperti balasan dan akibat dari orang-orang yang mendustakan Rasul-rasul Allah, dapat diambil pelajaran dalam menentukan sikap pada masa kini dan masa depan, sebagaimana QS. Āli ‘Imrān [3]:137.



قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ  
عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ

*“Sesungguhnya telah berlalu sebelum kamu sunnah-sunnah Allah. Karena itu berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang mendustakan (rasul-rasul)”*.

c. Jiwa manusia

*Muḥāsabah* dan merenungi diri sendiri adalah satu cara efektif yang dapat membawa manusia mengenal penciptanya. Dengan kata lain apa-bila manusia mengenal dirinya sendiri pasti ia akan mengenal Tuhannya. Dalam QS. Fuṣṣilat [41]: 53 disebutkan:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

*“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Alquran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?”*

2. Epistemologi Berpikir dalam Alquran

Adalah Alquran sebuah kitab suci terakhir yang Allah turunkan bagi semua manusia. Setiap manusi yang hidup di bumi meniscayakan mempelajari Alquran dan melaksanakan perintah-perintahnya. Meski demikian, masih banyak manusia yang tidak mempelajari ataupun melaksanakan apa yang Allah perintahkan dalam Alquran. Hal ini merupakan akibat dari belumnya proses berfikir mengenai Alquran dan hanya sekedar mengetahui dari informasi dari berbagai sumber. Sebaliknya, bagi orang yang berpikir, Alquran memiliki kedudukan dan peranan yang sangat besar dalam kehidupannya.

Kali pertama, orang yang ”berpikir” ingin mengetahui tentang Pencipta yang telah menciptakan dirinya dan jagad raya di mana ia tinggal dari ketiadaan, yang telah memberinya kehidupan ketika dirinya belum terwujud, dan yang telah menganugrahkan kepadanya nikmat dan keindahan yang tak terhitung jumlahnya; dan ia pun mempelajari tentang bentuk-bentuk perbuatan yang diridhai

Allah. Alquran yang telah Allah wahyukan kepada Rasul-Nya, adalah petunjuk yang memberikan jawaban atas pertanyaan manusia di atas. Dengan alasan ini, manusia perlu mengetahui kitab Allah yang diturunkan untuknya sebagai petunjuk yang dengannya ia membedakan yang hak dan yang bathil, merenungkan setiap ayatnya dan melaksanakan apa yang Allah perintahkan dengan cara yang paling tepat dan diridhai.

Allah berfirman dalam QS. Şād [38]: 29 tentang tujuan diturunkannya Alquran untuk manusia:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ ۖ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

*“Ini adalah sebuah Kitab yang kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayat-Nya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran”.*

Dalam QS. Al-Muddaththir [74]54-56:

كَلَّا إِنَّهُ تَذَكُّرٌ ۖ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ  
التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ

*”Sekali-kali tidak demikian halnya. Sesungguhnya Alquran itu adalah peringatan. Maka barangsiapa menghendaki, niscaya dia mengambil pelajaran dari padanya (Alquran). Dan mereka tidak akan mengambil pelajaran daripadanya kecuali (jika) Allah menghendakinya. Dia (Allah) adalah Tuhan yang patut (kita) bertakwa kepada-Nya dan berhak memberi ampun”.*

Banyak orang membaca Alquran, namun yang penting adalah sebagaimana yang Allah nyatakan dalam ayat-Nya yakni merenungkan tiap ayat Alquran, mengambil pelajaran dari ayat tersebut dan memperbaiki perilaku seseorang sesuai dengan pelajaran yang terkandung di dalamnya. Orang yang membaca ayat:

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۚ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا

*”Karena sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan, sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan”* QS. Al-Inshirāh [94] 5-6

Misalnya, akan merenungkan ayat ini. Ia paham bahwa Allah menciptakan kemudahan disamping setiap kesulitan, karena itu yang ia harus lakukan ketika menemui sebuah kesulitan adalah percaya

penuh kepada Allah dan menantikan kemudahan yang akan datang kemudian. Dengan janji Allah ini, ia melihat bahwa putus harapan atau menjadi panik disaat munculnya kesulitan adalah sebuah tanda dari lemahnya iman. Setelah membaca dan merenungkan ayat di atas, perilakunya selalu sejalan dengan ayat tersebut sepanjang hidup-nya.

Dalam Alquran Allah mengisahkan beberapa pelajaran dari kehidupan para nabi dan rasul yang hidup di masa lampau agar manusia dapat melihat bagaimana perilaku, pembicaraan dan kehidupan manusia yang diridhai Allah, dan menjadikan mereka sebagai panutan. Allah berfirman dalam beberapa ayat-Nya bahwa manusia hendaknya memikirkan dan mengambil pelajaran dari kisah-kisah para Rasul tersebut, seperti dalam QS. Yūṣuf [12]:111,

لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ  
وَلَكِن تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ  
يُؤْمِنُونَ

*“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat peng-ajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Alquran itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman”.*

Dalam Alquran disebutkan beberapa ciri bangsa-bangsa kuno, akhlak serta bencana-bencana yang menimpa mereka adalah sebuah kesalahan yang besar untuk memahami ayat-ayat ini hanya sebagai peristiwa sejarah dengan berbagai peristiwa yang menimpa mereka. Sebab, sebagaimana di semua ayat yang lain, Allah menceritakan kehidupan bangsa-bangsa di masa lampau untuk kita renungkan dan ambil pelajaran dari berbagai bencana yang menimpa bangsa-bangsa ini sebagai pedoman dalam memperbaiki perilaku manusia. Seperti dalam QS. Al-Qamar [54]: 51,

وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ ۖ فَهَلْ مِنْ مَّدَكِرٍ

*“Dan Sesungguhnya Telah kami binasakan orang yang serupa dengan kamu. Maka adakah orang yang mau mengambil pelajaran?”.*

Allah telah menurunkan Alquran untuk semua manusia sebagai petunjuk. Oleh karena itu, memikirkan setiap ayat Alquran dan menjalani hidup sesuai Alquran dengan mengambil pelajaran dan peringatan dari setiap ayatnya adalah satu-satunya cara untuk mendapatkan keridhaan, kasih sayang dan surga Allah.

### 3. *Mantiq* Sebagai Basis Logika Tafsir Kontemporer

Istilah *Mantiq* berasal dari akar kata *nuthqun* yang berarti ‘penuturan sesuatu atau penuturan isi pikiran dengan bahasa tertentu, baik bahasa lisan natural (simbol bahasa telah tersedia di masyarakat) maupun bahasa artifisial (simbol bahasa sengaja dibuat untuk tujuan tertentu). Seseorang yang menuturkan isi pikirannya disebut *nātiq*. Manusia adalah binatang yang berpikir (*al-insānu hayawān al nātiq*), artinya manusia mampu menuturkan isi pikirannya dengan cara memproduksi dan mengolah simbol-simbol bahasa yang membentuk pikiran.

Kata *Mantiq* merupakan kata yang berada pada kelas kata nomina tempat (*isim makān*) yang berarti ‘asal penuturan, bersumber dari akal dan diubah menjadi bahasa penuturan. Hewan secara umum memiliki *mantiq* dalam level-level tertentu, hal ini ditunjukkan dengan adanya noktah kesadaran (*consciousness*) yang ditemukan pada hewan dengan tingkatan tertentu. Tetapi *nātiq* hanya ada pada manusia, karena hanya manusia yang dapat berpikir dan dapat memproduksi, mengolah dan memahami bahasa pikiran. Seperti diisyaratkan oleh firman Allah dalam QS. Al-Naml [27] :16,

وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوُوْدَ ۗ وَقَالَ يَا اَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ ۗ وَاُوْتَيْنَا  
مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ۗ اِنَّ هٰذَا لَهٗوَ الْفَضْلِ الْمُبِيْنِ

“Dan Sulaiman telah mewarisi Daud. Dan dia berkata: "Hai manusia, kami telah diberi pengetahuan tentang *mantiqot thoiri* (penuturan burung) dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya ini semua benar-benar suatu kurnia yang nyata".

*Mantiq* juga didefinisikan sebagai ilmu yang membahas berbagai pengetahuan baik yang bersifat *taṣawwur* (visual) maupun bersifat *taṣdīq* (legal), yang memiliki relasi dengan sesuatu yang *majhūl* (tidak diketahui), baik *majhul taṣawwur* maupun *majhūl taṣdīq*.<sup>36</sup> Artinya, ilmu *Mantiq* merupakan ilmu yang mempelajari

<sup>36</sup>Lihat al-Bajuri, *Sullam Mantiq*, disebutkan definisi Ilmu *Mantiq* :

tentang bentuk akal (atau logika) yang menjadi asal (sumber) penuturan sesuatu yang digambarkan oleh bahasa.<sup>37</sup> Setiap penuturan mempunyai jalan pikiran yang tidak terlepas dari benar atau salah (aspek legal). Ilmu Mantiq mempelajari bentuk akal (logika) agar terhindar dari jalan pikiran yang salah.

Di dalam Alquran kata mantiq dalam derivasinya ditemukan dalam berbagai bentuk dan konteks, seperti dalam QS. Al-Anbiyā'[21]: 63. Nabi Ibrahim mengingatkan kaumnya agar tidak menyembah berhala, karena berhala tidak dapat menuturkan sesuatu. *Fas'alūhum in kānū yaṭīqūn* (فَأَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ) Kata Ibrahim kepada kaumnya : “Coba tanyakan kepada berhala-berhala itu jika mereka dapat menuturkan sesuatu”. Sedangkan bagi orang yang bertauhid kepada Allah ada Alquran yang senantiasa menuturkan dengan benar dan Alquran ini adalah anugerah kemudahan dari Alloh bagi orang-orang yang bertauhid. Firman Alloh dalam surat Al-Mu'minin[23]: 62,

وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

“Kami tiada membebani seseorang melainkan sesuai kemampuannya, dan pada sisi Kami ada suatu Kitab yang senantiasa menuturkan dengan benar, dan (apabila mengikutinya) mereka tidak dianiaya”.

Karenanya yang dituturkan oleh Alquran bukan datang dari kekaburan pikiran, angan-angan dan hawa nafsu manusia melainkan ia adalah wahyu dari Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW sebagaimana dalam Q.S. An-Najm[53]: 3-4),

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

---

علم يبحث فيه عن المعلومات التصويرية والتصديقية من حيث أنها توصل إلى أمر مجهول تصويري  
أوتصديقي

<sup>37</sup> Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Mantiq*, Beirut: Daar Al-Ta'aruf, 1980, hal. 3., Lihat juga Abu Ishāq Ibn 'Alī Ibn Yusuf al-Fairuzabādī Al-Shirāzī, *al-Ma'unah fi al-Jadal*, t.tp.: Markaz al-Makḥṭū'āt wa al-Turāth, t.th., hal. 2.

“Dan tiadalah yang diturkannya itu (Alquran) menurut kemauan hawa nafsunya (Muhammad). Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya)”.

Mantiq merupakan sebuah ilmu yang berdiri sendiri, artinya dia memiliki konsep empiris yang membawainya. *Ilmu mantiq (logic)* yaitu ilmu yang membahas kaidah-kaidah umum untuk berpikir benar. Yang menjadi objek atau pokok pembahasan ilmu mantiq adalah definisi (*al-ta’rīf*) yang dalam bahasa Inggris dikenal dengan *definition*, argumentasi (*istidlāl*) atau dalam bahasa Inggris disebut *argumentation*, dan metodologi kajian. Artinya, *ilmu mantiq* mengajarkan bagaimana mendefinisikan sesuatu dengan definisi yang menjelaskan hakikat sesuatu itu atau menerangkan maknanya. Selain itu, *ilmu mantiq* mengajarkan bagaimana berargumentasi membuktikan kebenaran berpikir atau kesalahan berpikir.<sup>38</sup>

Sebelum membahas definisi dan argumentasi, penting dijelaskan terlebih dahulu tentang ilmu. Ilmu didefinisikan sebagai hadirnya gambar (bentuk) sesuatu pada pikiran.

Berdasarkan definisi ini, ilmu dibagi menjadi dua<sup>39</sup>, yaitu:

- a. Konsep (*taṣawwur*) atau *concept*, yaitu mempersepsi (*idrāk*) sesuatu atau memahami sesuatu tanpa diberi hukum terhadap sesuatu itu. Konsep atau *taṣawwur* berhubungan dengan definisi. Hal-hal yang berkaitan dengan konsep, seperti kata atau nama benda (buku, meja, rumah sakit, dll); *fi’l* atau kata kerja (pergi, belajar, dll); *ḥarf* atau kata bantu (ke, dari, dll); kalimat perintah (bacalah, makanlah, dll), kalimat larangan (jangan tidur, jangan ngantuk, dll)
- b. Asersi atau pernyataan, penilaian (*taṣdīq, assertion, judgement*), yaitu keyakinan terhadap sesuatu atau memahami sesuatu dengan memberikan hukum terhadap sesuatu itu. *Taṣdīq* berhubungan dengan argumentasi atau proposisi. *Taṣdīq* berkaitan terhadap keyakinan terhadap adanya hubungan dalam proposisi, apakah hukum tersebut sesuai dengan realitas atau tidak sesuai dengan realitas.<sup>40</sup>

Adapun konsep dan pernyataan dibagi menjadi dua, sebagai berikut.

---

<sup>38</sup> Abu Ishāq Ibn ‘Ali Ibn Yusuf al-Fairuzabādī Al-Shirāzi, *al-Ma’ūnah fī al-Jadal*, t.tp.: Markaz al-Makhtātāt wa al-Turāth, t.th., hal. 3.

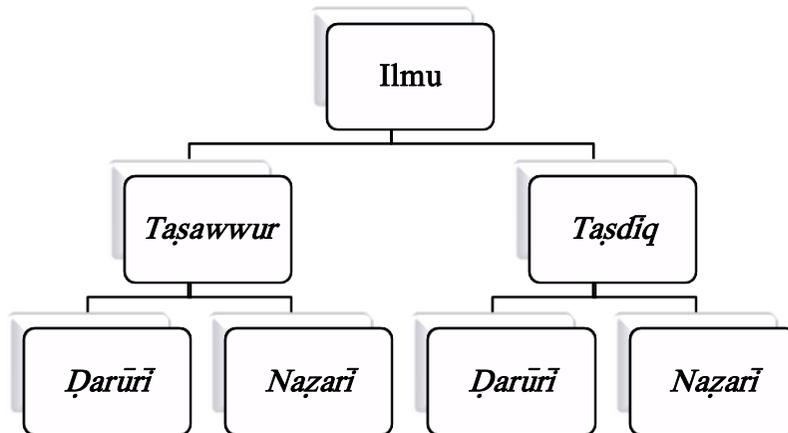
<sup>39</sup> Muhammad Riḍā Muẓaffar, *Al-Mantiq*, Beirut: Daar Al-Ta’aruf, 1980, hal. 5.

<sup>40</sup> Abu Ishāq Ibn ‘Ali Ibn Yusuf al-Fairuzabādī Al-Shirāzi, *al-Ma’ūnah fī al-Jadal*, hal. 4. Muhammad Ridha Muẓaffar, *Al-Mantiq*, hal. 6.

- a. Yang bersifat niscaya (*darūrī*, *necessary, self evident concepts or judgments*), yaitu mempersepsikan sesuatu yang tidak memerlukan pemikiran, dengan kata lain sudah jelas dengan sendirinya. Contoh konsep yang bersifat niscaya (*taṣawwur darūrī*): mengkonsepsikan makna “sesuatu” atau mengkonsepsikan makna “ada”. Contoh pernyataan yang bersifat niscaya (*taṣdīq darūrī*): menyakini bahwa satu itu setengah dari dua, keseluruhan lebih besar dari pada sebagian.
- b. Yang bersifat teoritis atau spekulatif (*naẓarī*, *theoretical concepts or judgements known through speculative reasoning*), yaitu mempersepsi sesuatu yang tidak *badihi* (jelas dengan sendirinya) dan memerlukan pemikiran. Contoh konsep yang bersifat teoritis atau spekulatif (*taṣawwur naẓarī*): mengkonsepsikan hakikat listrik, atau mengkonsepsikan hakikat ruh. Contoh pernyataan yang bersifat teoritis atau spekulatif (*taṣdīq naẓarī*): meyakini bahwa bumi itu berputar, jumlah derajat sudut-sudut segitiga itu sama dengan jumlah sudut dua garis tegak lurus.<sup>41</sup>

Pembagian –pembagian seperti ini lebih jelasnya perhatikan bagan di bawah ini sebagai berikut.

Gambar 2.1  
Pembagian Ilmu Secara Praktis



Perlu diketahui dan diingat kembali bahwa segala sesuatu itu memiliki empat wujud, yaitu dua wujud hakiki dan dua wujud *I'tibārī*, sebagai berikut :

<sup>41</sup> Ibn Rushd, *Talkhīṣ al-Qiyās Li Aṣīṭū*, t.tp.: al-Silsilah al-Turāthiyyah, 1988, hal. 55.

- 1) Wujud luar: seperti wujud batu, wujud matahari dalam realitas;
- 2) Wujud mental: pengetahuan manusia terhadap segala sesuatu di alam luar dan pemahaman-pemahaman;
- 3) Wujud ucapan: seperti ucapan kata “buku”, dengan pengucapan kata tersebut manusia menghadirkan makna ucapan itu dalam pikirannya;
- 4) Wujud tulisan: seperti tulisan kata “pensil”, dengan tulisan kata tersebut manusia menghadirkan makna tulisan itu dalam pikirannya.<sup>42</sup>

Menyoal kembali mengenai ilmu Mantiq, ilmu ini memiliki ruang lingkup dan pembahasan yang cukup luas, di antaranya sebagai berikut.<sup>43</sup>

a. Penandaan (*dalālah*) atau *signification*

*Dalālah* diistilahkan sebagai sesuatu yang menyebabkan seseorang mempersepsi sesuatu karena dia mempersepsi sesuatu lain yang lazim darinya. Artinya jika seseorang mendengar bunyi bel rumah maka pikirannya mengambil kesimpulan bahwa ada orang di depan rumah yang menekan tombol bel.<sup>44</sup> Ada tiga hal yang terkait dalam contoh ini, pertama adalah penanda (*al-dāl, signifier*) berupa bunyi bel, kedua adalah yang ditandai (*al-madlūl ‘alayh, signified object*) yaitu ada orang di depan rumah, dan yang ketiga adalah penandaan (*dalālah, signification*), mempersepsi keberadaan seseorang di depan rumah karena telah mempersepsi bunyi bel.

*Penandaan* juga secara detail terdiri dari:

- 1) Penandaan verbal intelek (*al-dalālah al-‘aqliyyah al-lafziyyah, verbal intelligible signification*), seperti suara orang di luar rumah menunjukkan ada orang yang berbicara.
- 2) Penandaan non verbal intelek (*al-dalālah al-‘aqliyyah ghayr al-lafziyyah, non verbal intelligible signification*), seperti melihat asap menunjukkan ada api.
- 3) Penandaan verbal alami (*al-dalālah al-tabī’iyyah al-lafziyyah, verbal natural signification*), seperti suara ‘aduh’ menunjukkan rasa sakit.

---

<sup>42</sup> Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Mantiq*, hal. 7.

<sup>43</sup> Abu Ishāq Ibn ‘Ali Ibn Yusuf al-Fairuzabādī Al-Shirāzī, *al-Ma’ūnah fī al-Jadal*, hal. 5.

<sup>44</sup> Ibn Rushd, *Talkhīṣ al-Qiyās Li Arīṣṭū*, hal. 77.



- 4) Penandaan non verbal alami (*al-dalālah al-ṭabī'iyah ghayr al-lafziyyah, non verbal natural signification*), seperti wajah yang berwarna merah menunjukkan malu-malu.
  - 5) Penandaan verbal konvensional (*al-dalālah al-waḍ'iyyah al-lafziyyah, verbal conventional signification*), seperti ucapan kata “buku” menunjukkan benda buku.
  - 6) Penandaan non verbal konvensional (*al-dalālah al-waḍ'iyyah ghayr al-lafziyyah, non verbal conventional signification*), seperti marka jalan yang menunjukkan dilarang parkir, dilarang stop.<sup>45</sup>
- b. Kata (*lafz, word*)
- Kata berdasarkan makna yang ditetapkan atau penggunaannya terdiri dari:
- 1) *Mukhtaṣṣ* atau kata yang dikhususkan (*mukhtaṣṣ, specific word*), yaitu kata yang memiliki satu makna, seperti meja, spidol.
  - 2) Ekuivokal (*mushtarak, equivocal, homonym*), yaitu kata yang memiliki banyak makna, seperti bisa (bermakna dapat atau racun ular).
  - 3) *Manqūl* atau kata yang maknanya dialihkan (*manqūl, assigned word*), yaitu kata yang sebelumnya ditetapkan pada suatu makna tertentu kemudian digunakan pada makna yang lain karena adanya hubungan di antara kedua makna tersebut. Seperti kata shalat (sebelumnya bermakna doa, berpindah makna menjadi ibadah yang dimulai dengan takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam).
  - 4) *Murtajāl* (*improvised word*), yaitu kata yang ditetapkan pada suatu makna kemudian digunakan pada makna yang lain tanpa ada hubungan antara kedua makna tersebut. Seperti kata Matahari yang berasal dari dua kata “Mata” dan ‘Hari”. Keduakata tersebut tidak memiliki hubungan sama sekali.
  - 5) Yang memiliki makna hakiki (*ḥaqīqah, real meaning*), yaitu kata yang digunakan pada maknanya yang telah ditetapkan, seperti kata “singa” yang digunakan pada makna hewan tertentu.
  - 6) Yang memiliki makna kiasan (*majāz, metaphor*), yaitu kata yang digunakan bukan pada maknanya yang ditetapkan

---

<sup>45</sup> Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Mantiq*, hal. 25. Lihat juga Abu Ishāq Ibn ‘Ali Ibn Yusuf al-Fairuzabādī Al-Shirāzī, *al-Ma’ūnah fī al-Jadal*, hal. 10.

karena adanya hubungan antara kedua makna tersebut. Seperti kata “singa” digunakan pada orang yang berani.<sup>46</sup>

c. Sinonim (*tarāduf*, synonym) dan Divergensi (*tabāyyun*, divergent)

Jika suatu kata dihubungkan dengan kata yang lain atau beberapa kata, maka kata-kata tersebut tergolong dalam salah satu bagian di bawah ini:

- 1) Banyak kata yang memiliki satu makna, ini disebut dengan sinonim (*mutarādif*, *synonym*), seperti buncit dan gendut (buncit dan gendut mempunyai makna yang sama)
- 2) Satu kata memiliki makna khusus, disebut dengan divergensi (*mutabāyin*, *divergent*), seperti kitab, pulpen, dll. (kitab memiliki makna yang khusus, pulpen juga memiliki makna yang khusus).<sup>47</sup>

Berdasarkan perbedaan makna pada kata-kata dan hubungan antara makna kata-kata tersebut maka dibagi menjadi 3<sup>48</sup>:

- 1) Homospesis (*tamāthul*, *homo-specificity*), yaitu beberapa kata yang memiliki perbedaan makna tetapi memiliki kesamaan dalam satu esensi. Seperti Muhammad dan Ali, dua nama bagi dua orang yang memiliki kesamaan, yaitu keduanya manusia. Jika memiliki kesamaan dalam satu species (*naw'*) disebut homospesis (*tamāthul*, *homo-specificity*). Jika memiliki kesamaan dalam satu genus (*jins*, *genus*) disebut dengan homogenus (*tanājus*, *homogeneity*), seperti kuda dan manusia, keduanya berada dalam genus “hewan.” Jika memiliki kesamaan dalam kuantitas (*kam*, *quantity*) disebut dengan equalitas (*tasāwī*, *equality*). Jika memiliki kesamaan dalam satu kualitas (*kayf*, *quality*) disebut dengan similitas (*tashābuh*, *similarity*).
- 2) Disparitas (*takhāluḥ*, *disparity*), yaitu beberapa kata yang memiliki perbedaan makna tanpa meninjau sisi kesamaannya dalam satu esensi. Seperti kuda dan manusia.
- 3) Oposisi (*taqābul*, *opposition*), yaitu beberapa kata yang memiliki perbedaan makna tidak bisa berkumpul pada satu tempat dari satu sisi dalam satu waktu.

---

<sup>46</sup> Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Mantiq*, hal. 12.

<sup>47</sup> Abu Ishāq Ibn ‘Ali Ibn Yusuf al-Fairuzabādī Al-Shirāzī, *al-Ma’ūnah fī al-Jadal*, hal. 7. Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Mantiq*, hal. 8.

<sup>48</sup> Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Mantiq*, hal. 35.

Oposisi (*taqābul, opposition*) terdiri dari empat jenis, sebagai berikut.<sup>49</sup>

- 1) Kontradiksi (*taqābul al-naqādayn, contradictories*), yaitu pertentangan antara positif dan negatif. Seperti buku dan bukan buku. Kontradiksi ini merupakan dua makna yang bersifat ada dan bukan ada. Tidak ada sesuatu pun yang bisa disifati dengan keduanya (positif dan negatif), seperti pulpen tidak bisa disifati dengan “buku” dan “bukan buku” secara bersamaan. Sebagaimana pulpen tidak bisa untuk tidak disifati dengan keduanya (positif dan negatif), seperti pulpen itu “bukan buku” dan “bukan bukan buku” secara bersamaan.
- 2) Oposisi privasi dan pemilikan (*taqābul al-malakah wa ‘adam al-malakah, the opposition of privation and possession*), yaitu pertentangan dua makna yang salah satunya bersifat ‘ada’ yang disifatkan pada sesuatu yang pantas untuk disifati, dan yang bersifat ‘tiada’ yang disifatkan pada sesuatu yang pantas untuk disifati. Seperti melihat dan buta (tidak dapat melihat). Melihat berarti *malakah* (ada kemampuan melihat), sedangkan buta berarti tidak ada kemampuan melihat. Buta tidak bisa dijadikan sifat bagi sesuatu yang tidak bisa melihat, seperti batu.
- 3) Tidak ada satu pun yang bisa disifati dengan kedua sifat ini, *al-malakah wa ‘adam al-malakah* (kepemilikan dan tidak ada kepemilikan) seperti Kiki (manusia) itu melihat dan buta, tetapi bisa tidak disifati dengan keduanya, yaitu pada sesuatu yang tidak bisa disifati dengan kedua makna itu. Seperti, Batu itu tidak buta dan tidak melihat, berbeda dengan Kiki yang tidak bisa disifati dengan buta dan melihat.
- 4) Kontrari (*taqābul al-diḍdayn, contraries*), yaitu dua sifat pengada yang saling bergantian menyifati sesuatu dan dalam memahami satu sifat itu tidak harus bersandar terhadap pemahaman sifat yang lain. Seperti panas dan dingin pada cuaca. Cuaca di Lembang itu dingin pada malam hari. Cuaca di Lembang itu panas pada siang hari.
- 5) Korelatif (*taqābul al-taḍyifayn, correlatives*), yaitu dua sifat yang dalam memahami salah satu maknanya bersandar

---

<sup>49</sup>Sa’ad al-Din al-Tiftazani, Matn *Tahdhib al-Mantiq wa al-Kalam*, Misr: Mataba’ah al-Sa’adah, 1912, hal. 60. Lihat juga Abu Ishāq Ibn ‘Ali Ibn Yusuf al-Fairuzabādī Al-Shirazi, *al-Ma’ūnah fī al-Jadal*, hal. 4. Muhammad Riḍā Muzaffar, *Al-Mantiq*, hal. 25.

pada pemahaman sesuatu yang lain. Seperti sebab dan akibat, atas dan bawah.

d. Makna (*ma'nā, meaning*) dan Konsep (*mafhūm, concept*)

Makna berdasarkan keberadaannya terbagi atas dua bagian, pertama konsep (*mafhūm, concept*), yaitu makna yang ada dalam pikiran b. Ekstensi (*mishdāq, extension*), yaitu makna yang ada di luar (pikiran). Hubungan konsep (*mafhūm, concept*) dan ekstensi (*mishdāq, extension*): “Manusia” memiliki individu-individu di luar pikiran kita, seperti Lela, Sutina, Kiki. Semuanya itu adalah ekstensi (*mishdāq, extension*). Sementara makna yang ada dalam pikiran kita dan dijadikan sebagai predikat dan didefinisikan sebagai “hewan yang berlogika” itu disebut dengan konsep (*mafhūm, concept*).<sup>50</sup>

Konsep (*mafhūm, concept*) terbagi atas dua bagian, yaitu:

- 1) Partikular (*juz'ī, particular*), yaitu konsep yang hanya memiliki satu ekstensi. Seperti Joko, Ali, Jakarta. Partikular terdiri dari dua bagian, yaitu
  - a) Partikular yang riil (*juz'ī haqīqī, real particular*),
  - b) Partikular yang relative (*juz'ī idāfī, relative particular*), yaitu konsep yang dibandingkan dengan konsep yang lebih luas.
- 2) Universal (*kullī, universal*), yaitu konsep yang memiliki banyak ekstensi. Seperti manusia yang memiliki banyak ekstensi, seperti Joko, Ali, Sutiono, dll.
  - a) Universal terdiri dari dua bagian, yaitu:
  - b) Univokal (*mutawaṭī', univocal*), yaitu konsep yang universal dan tidak memiliki perbedaan tingkatan di antara beberapa ekstensinya. Seperti, manusia yang memiliki kesamaan pada Zaid, Muhammad, Ali, dll.
  - c) Gradasional (*mushakkik, gradtional*), yaitu konsep yang universal tetapi memiliki perbedaan tingkatan di antara beberapa ekstensinya. Seperti, pengada, pengada sebagai sebab lebih dahulu dari pengada sebagai akibat; atau putih, putih salju dibandingkan dengan putih kapur (tingkatan putihnya berbeda).

---

<sup>50</sup>Muhammad Riḍā Muẓaffar, *Al-Manṭiq*, 40. Lihat juga Sa'ad al-Dīn al-Tiftazānī, *Matn Tahdhīb al-Manṭiq wa al-Kalām*, Misr: Maṭaba'ah al-Sa'ādah, 1912, hal. 75. Lihat juga Ibn Rushd, *Talkhīṣ al-Qiyās Li Aṛiṣṭū*, t.tp.: al-Silsilah al-Turathiyah, 1988, hal. 55.

e. Definisi (*ta'rīf, definition*)

Definisi yaitu menjelaskan hakikat sesuatu atau menerangkan maknanya.<sup>51</sup> Definisi (*ta'rīf, definition*) dibagi menjadi:

- 1) Definisi sempurna (*ḥadd tāṃ (perfect boundary or definition)*), yaitu definisi dengan menggunakan genus dekat (*jins qarīb, proximate genus*) dan diferensia dekat (*faṣl qarīb, proximate differentia*). Seperti “Manusia itu adalah hewan (genus dekat) yang berlogika (diferensia dekat).”
- 2) Definisi yang tidak sempurna (*ḥadd nāqīs, imperfect boundary or definition*), yaitu definisi dengan menggunakan genus jauh (*jins ba'īd, non-proximate genus*) dan diferensia dekat (*faṣl qarīb, proximate differentia*), atau definisi dengan menggunakan diferensia saja. Seperti “Manusia itu adalah benda hidup (genus jauh) yang berlogika (diferensia dekat).” Atau “Manusia itu adalah yang berlogika (diferensia)”.
- 3) Deskripsi sempurna (*rasm tāṃ, perfect description*), yaitu definisi dengan menggunakan genus (*jins, genus*) dan aksiden khusus (*khāṣṣah, special accident, proprium*). Seperti “Manusia itu adalah hewan (genus) yang tertawa (aksiden khusus).”
- 4) Deskripsi yang tidak sempurna (*rasm nāqīs, imperfect description*), yaitu definisi dengan menggunakan aksiden khusus saja. Seperti “Manusia itu yang tertawa.”

Dalam membuat definisi, ada beberapa syarat dalam menformulasikan definisi (*ta'rīf, definition*), yaitu sebagai berikut.

- 1) Definisi itu harus ekuivalen dengan obyek yang didefinisikan (*mu'arraf, defined object*) dalam penerapannya pada ekstensinya. Artinya ketika kita mendefinisikan “Manusia adalah hewan yang berlogika”, maka definisi ini bisa diterapkan pada semua ekstensi manusia dan tidak bisa diterapkan pada selainnya atau hanya sebagiannya saja.
  - a) definisi itu bukan dengan sesuatu yang lebih umum dari obyek yang didefinisikan (*mu'arraf, defined object*). Seperti, “Manusia itu adalah hewan yang berjalan dengan dua kaki.”

---

<sup>51</sup> Ibn Rushd, *Talkhīṣ al-Qiyās Li Aristū*, 40.

- b) definisi itu bukan dengan sesuatu yang lebih khusus dari obyek yang didefinisikan. Seperti, “Manusia itu adalah hewan yang belajar.”
  - c) definisi itu bukan dengan sesuatu yang bertentangan dengan obyek yang didefinisikan. Seperti, “Manusia itu adalah benda mati.”<sup>52</sup>
- 2) Definisi itu harus dengan sesuatu yang lebih jelas dari obyek yang didefinisikan (*mu'arraf, defined object*).
  - 3) Definisi itu dengan menggunakan kata-kata yang berbeda dengan obyek yang didefinisikan dalam konsepnya. Seperti “Manusia itu adalah hewan yang berlogika.” Konsep “hewan” dan konsep “yang berlogika” berbeda dengan konsep “manusia.” Definisi tidak boleh dengan menggunakan kata-kata yang konsepnya yang sama dengan obyek yang didefinisikan (*mu'arraf, defined object*). Seperti, “Manusia” itu adalah orang.” Konsep “manusia” dan konsep “orang” itu sama.
  - 4) Definisi itu tidak menggunakan sesuatu yang pengetahuannya bersandar pada pengetahuan terhadap obyek yang didefinisikan. Seperti “Matahari itu adalah bintang yang dilihat di siang hari.” Pengetahuan tentang “siang” bersandar pada pengetahuan pada “matahari” karena siang itu adalah waktu untuk melihat matahari.
  - 5) Definisi dengan menggunakan kata-kata yang maknanya jelas.<sup>53</sup>
- f. Pembagian (*Taqṣīm, Division*)

Yaitu membagi sesuatu menjadi beberapa jenis atau menguraikannya menjadi beberapa unsurnya. Contohnya: Kata dibagi menjadi kata benda, kata kerja, dan kata bantu; Air diurai menjadi dua unsur, yaitu oksigen dan hydrogen. Pembagian dilakukan berdasarkan asas atau landasan pembagian. Maksud dari asas adalah tujuan yang dimaksud atau dijadikan ukuran oleh pembagi, atau sifat yang menjadi perhatian pembagi dalam membagi. Misalnya jika membagi binatang menjadi binatang pemakan daging dan binatang pemakan tumbuhan, asas pembagiannya adalah jenis makanan yang dimakan oleh

---

<sup>52</sup> Muḥammad Riḍā Muẓaffar, *Al-Manṭiq*, hal. 45. Lihat juga Sa'ād al-Dīn al-Tiftazānī, *Matn Tahdhīb al-Manṭiq wa al-Kalām*, hal. 47.

<sup>53</sup> Sa'ād al-Dīn al-Tiftazānī, *Matn Tahdhīb al-Manṭiq wa al-Kalām*, Miṣr: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1912, hal. 75. Lihat juga Ibn Rushd, *Talkhīṣ al-Qiyās Li Arīṣṭū*, t.tp.: al-Silsilah al-Turāthiyyah, 1988, hal. 55.

binatang. Dalam hal ini, sesuatu bisa dibagi dengan berbagai macam pembagian disebabkan perbedaan asas yang digunakan pembagi dalam membagi. Contoh: Manusia dibagi berdasarkan warna kulit, yaitu berkulit putih dan berkulit hitam, Manusia juga bisa dibagi berdasarkan bangsanya, yaitu bangsa Arab dan bukan Arab (Indonesia, Melayu, dll).

Pembagian secara umum dibagi menjadi dua, yaitu:

- 1) Pembagian natural (*qismat thabī'iyah, natural division*), yaitu menguraikan sesuatu dari unsur-unsur yang membentuknya. Seperti pembagian air menjadi unsur oksigen dan unsur hydrogen.
- 2) Pembagian logis (*qismat manṭiqiyah, logical division*), yaitu menguraikan sesuatu dari bagian-bagian yang bisa diterapkan oleh sesuatu itu. Maksudnya ketika kita membagi “kata” menjadi kata benda, kata kerja, dan kata bantu maka pernyataan bahwa kata benda itu adalah kata, kata kerja itu adalah kata, dan kata bantu itu adalah kata. Berbeda dengan pembagian pertama, karena kita tidak bisa menyatakan bahwa oksigen itu adalah air.

Dalam mengurai pembagian, ada beberapa syarat yang harus dilakukan sebagai berikut.

- 1) Menetapkan satu asas atau landasan dalam pembagian
- 2) Adanya kesamaan ekstensi (*mīsdāq, extension*) dari bagian-bagian dengan ekstensi obyek yang dibagi. Seperti kata “sekolah” yang merupakan ekstensi dari kata benda, sementara kata benda merupakan ekstensi dari kata. Oleh karena itu, pernyataan “Sekolah itu adalah kata benda” bisa juga benar jika kita menyatakan “Sekolah itu adalah kata.”
- 3) Bagian-bagian yang terbagi tidak saling bercampur. Seperti pembagian yang salah, yaitu pembagian hewan yang bertulang punggung menjadi hewan yang memiliki paru-paru dan hewan yang memiliki payudara, karena hewan yang memiliki payudara itu adalah hewan yang memiliki paru-paru.
- 4) Urutan pembagian harus bersambung. Seperti membagi kata (dalam kaidah bahasa Arab) menjadi tiga, yaitu *ism* (nomina), *fi'l* (verba), dan *ḥarf* (preposisi), kemudian membagi *fi'l* (verba) menjadi kata kerja *marfū'*, *maṣṣūb*, dan *majzūm* tanpa terlebih dahulu membagi *fi'l* (kata kerja) menjadi *fi'l māḍī* (past tense), *fi'l muḍāri'* (present tense) dan *fi'l amr* (verba obligasi), sementara *marfū'*,

*manṣūb*, dan *majzūm* merupakan bagian-bagian dari *fi'ī mudāri* (present tense).

Dalam proses pembagian, ada sejumlah metode pembagian yang bisa dijadikan alternatif dalam membagi suatu objek, yaitu sebagai berikut.

- 1) Metode *qismat tshunāiyyah* (*method of dyadic division*), yaitu metode pembagian dengan cara menetapkan dan menafikan. Seperti, “Hewan dibagi menjadi hewan yang berlogika dan hewan yang tidak berlogika”; “Hewan yang berlogika dibagi menjadi laki-laki dan bukan laki-laki”; “Laki-laki dibagi menjadi yang pandai dan yang tidak pandai”; Yang pandai dibagi menjadi orang Indonesia dan bukan orang Indonesia” dan seterusnya.
- 2) Metode *qismat tafṣīliyyah* (*method of detailed division*), yaitu metode pembagian sesuatu pada seluruh bagiannya secara detail. Seperti membagi kata (dalam bahasa Arab) menjadi *ism* (kata benda), *fi'ī* (kata kerja), dan *ḥarf* (kata bantu), kemudian membagi *ism* (kata benda) menjadi *mu'rab* dan *mabnī*.

g. Pembuktian (*Al-Istidlāl, Argumentation*)

Pembuktian merupakan proses menyusun dalil untuk menetapkan obyek yang dicari (*maṭlūb, object of seeking*). Pembuktian atau argumentasi dibagi menjadi dua, pertama adalah pembuktian tidak langsung (*al-istidlāl ghayr al-mubāshir*) terdiri dari tiga cara, yaitu: kontradiksi (*tanāquḍ, contradiction*), konversi (*al-‘aks al-mustawā, even conversion; conversion simpler*), kontraposisi (*‘aks al-naqīḍ, conversion by contradiction; contraposition*). Dan yang kedua adalah pembuktian langsung (*al-istidlāl al-mubāshir*) terdiri dari tiga cara, yaitu: silogisme (*al-qiyās, syllogism*), induksi (*al-istiqrā', induction*), dan analogi (*al-tamthīl, analogy*).

Dari penjelasan di atas, dapat terlihat bahwa Mantīq merupakan ilmu yang membahas dan mengatur bagaimana berfikir yang benar dan sistematis melalui prosedur dan alur yang jelas, sehingga ketika dikaitkan dengan penafsiran kontekstual maka akan tercipta produk tafsir yang integratif karena sejatinya tafsir dan mantīq memiliki hubungan yang saling ketergantungan (mutual). Tetapi dalam konteks metode *Mantiqī* sebagai bangunan rasional tafsir kontekstual-integratif, kaidah-kaidah mantīq menjadi bagian dari unsur-unsur yang digunakan sebagai basis nalar penafsiran diantara kaidah-kaidah dalam disiplin ilmu-ilmu lainnya.



## B. Dinamika Metodologi Tafsir : Dari Klasik Hingga Kontemporer

Untuk membahas lebih lanjut diskursus dan posisi logika dalam tafsir kontemporer, penting pada bab ini dibahas mengenai dinamika dan perkembangan metode tafsir, dari klasik hingga kini pada era kontemporer. Perlu diketahui bahwa pada era kontemporer diksi “tafsir” juga kerap diekuivalenkan oleh sebagai mufassir progresif dengan kata “interpretasi”. Oleh sebab itu, pada bab ini juga dibahas ragam pendekatan interpretasi pada era kontemporer.

### 1. Periodesasi Perkembangan Tafsir

Membahas dinamika metode tafsir, juga penting melihat kembali pemetaan pertumbuhan dan perkembangan tafsir yang dilakukan oleh Baidan yang berpijak pada periodesasi waktu (zaman, abad), misalnya dimulai dari periode Nabi saw dan sahabat (abad I H/VII M), periode *Tābi'īn* dan *Tābi'ī al-Tābi'īn* (abad II H/VIII M), periode Ulama *Mutaqaddimīn* (abad III-VIII H/IX-XIII M), periode Ulama *Muta'akhkhirīn* (abad IX-XII H/ XIII-XIX M), dan periode Ulama Modern (abad XIV H/XIX M).<sup>54</sup> Beda halnya dengan Quraish Shihab yang lebih cenderung memaparkan secara umum tentang perkembangan tafsir tanpa menggunakan periodesasi waktu atau zaman.<sup>55</sup> Untuk memotret metodologi tafsir modern-kontemporer perlu kiranya dijelaskan kedua zaman tersebut. Zaman modern ini dimulai sejak gerakan modernisasi Islam di Mesir oleh Jamaluddin al-Afghani (1254H/1838M–1314H/1896M) dan murid beliau Muhammad Abduh (1266H/1845M–1323H/1905M), di Pakistan oleh Muhammad Iqbal (1878-1938), di India oleh Sayyid Ahmad Khan (1817-1989). Sementara itu, tidak ada kesepakatan yang jelas tentang istilah kontemporer, apakah istilah ini meliputi abad ke-19 atau merujuk pada abad ke-20 atau ke-21. Namun demikian sebagian pakar berpendapat bahwa kontemporer<sup>56</sup> indetik dengan modern<sup>57</sup>, dan keduanya digunakan secara bergantian.<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003, hal. 6-22.

<sup>55</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hal. 71-74.

<sup>56</sup> Istilah kontemporer bermakna pada waktu yang sama; semasa; pada masa kini; dewasa ini. Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 591.

<sup>57</sup>Mengacu pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah Modern memiliki arti terbaru; mutakhir atau sikap serta cara bertindak sesuai dengan tuntutan zaman. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 751.

<sup>58</sup>Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007, hal. 40.

Tabel 2.0  
Periodisasi Perkembangan Tafsir

No.	Periode	Abad
1.	Nabi SAW dan Sahabat RA	I H/VII M
2.	<i>Tābi'īn</i> dan <i>Tābi'ī al-Tābi'īn</i>	II H/VIII M
3.	Ulama <i>Mutaqaddimīn</i>	III-VIII H/IX-XIII M
4.	Ulama <i>Muta'akhkhirīn</i>	IX-XII H/ XIII-XIX M
5.	Ulama Modern (kontemporer)	XIV H/XIX M

## 2. Metode Tafsir Klasik-Pertengahan

Kajian Alquran dan metodologi tafsir sangat dinamis dan mengalami perkembangan yang cukup signifikan mengiringi kondisi sosial budaya dan peradaban manusia, sejak turunnya Alquran hingga kini. Fenomena tersebut merupakan konsekuensi logis dari adanya keinginan umat Islam untuk selalu menafsirkan Alquran dengan perkembangan problem sosial kemasyarakatan yang terjadi. Muhammad Syahrul mengatakan bahwa Alquran harus selalu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan era kontemporer yang dihadapi umat manusia.<sup>59</sup> Pada umumnya orang yang hidup pada zaman periode awal Islam, Rasulullah dan sahabatnya adalah seorang yang ahli dalam bahasa Arab dan mengetahui secara baik latar belakang turunnya ayat (*asbāb al-Nuzūl*), serta mengalami langsung situasi dan kondisi umat ketika ayat Alquran turun. Oleh karena itu mereka tidak memiliki problem dalam menafsirkan dan memahami ayat-ayat Alquran. Berikutnya pada masa sepeninggal Rasulullah, Ahlulbait dan para sahabat menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan cara selain dengan bersandarkan Alquran sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi juga dengan riwayat-riwayat nabawi. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa pada masa ini juga terjadi penafsiran dan takwil Alquran berdasarkan obsesi dan kecenderungan pribadi dengan tidak memperhatikan standard dan aturannya, demikian ini muncul yang disebut dengan *tafsir bi al-Ra'yi* yang sebelumnya Nabi telah melarang dan memperingatkannya untuk dihindari oleh siapapun.<sup>60</sup>

Pada periode-periode berikutnya sejak abad kedua, umat Islam semakin majemuk, terutama setelah tersebarnya Islam di luar jazirah Arab dan bersentuhannya budaya dan peradaban luar dengannya.

<sup>59</sup>Muhammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*, Damaskus: Ahālī li al-Nashr wa al-Tauzī', 1992, hal. 33.

<sup>60</sup> Al-Qurtubi, *Tafsīr al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 2008. Jilid 1 hal. 27, telah dikutip hadits Nabi sebagaimana berikut, من قال في القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار (barang siapa menyampaikan tentang Alquran sebagaimana pandangan pribadinya maka sebenarnya dia menempatkan dirinya di neraka)

Kondisi ini meniscayakan perkembangan tafsir Alquran. Usaha-usaha pemahaman teks Alquran yang melahirkan beragam karya tafsir telah menjadi fenomena umum di kalangan umat Islam yang menuntut penyajian penafsiran ayat Alquran sesuai dengan perkembangan zaman, sehingga muncul pemetaan metode tafsir modern.<sup>61</sup> Di tengah fenomena umum maraknya penulisan tafsir yang terjadi di kalangan umat Islam tersebut, metodologi tafsir ternyata masih menjadi suatu yang langka. Dari sekian banyak metode yang berperan memahami Alquran, sebagaimana dipaparkan ‘Abd al-Hayy al-Farmāwi secara garis besar penafsiran Alquran itu dilakukan melalui empat metode, yaitu: metode *Ijmālī* (global), *Tahfīfī* (analitis), *Muqārīn* (perbandingan), dan *Maudhū’ī* (tematik).<sup>62</sup> Lahirnya metode-metode tafsir tersebut merupakan implementasi dan respon atas tuntutan perkembangan zaman yang selalu dinamis. Pada tulisan ini, penulis ingin memaparkan sejauh mana corak dan metodologi tafsir yang berkembang pada abad modern kotemporer.

### 3. Corak Tafsir

Seiring dengan berjalannya waktu, penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran terus berkembang dan perbedaan paham diantara umat Islam dalam memahami ayat Alquran semakin tidak terhindarkan. Kata corak, dalam literatur sejarah tafsir biasanya digunakan sebagai terjemahan dari kata *al-laun*, yang berarti ‘warna’. Sedangkan yang dimaksud dengan corak atau nuansa tafsir adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir.<sup>63</sup> Dengan kata lain, corak tafsir adalah nuansa atau sifat khusus yang mewarnai sebuah penafsiran. Karena pada dasarnya tafsir merupakan salah satu bentuk ekspresi intelektual seorang mufassir yang dilahirkan atas dasar kemampuan pengetahuan mereka. Secara otomatis, variasi corak penafsiran yang ada sejalan dengan keragaman disiplin ilmu pengetahuan yang menjadi basis intelektual mufassir.<sup>64</sup>

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya corak tafsir ini dalam istilah Rezā’ī Eshfahānī disebut dengan istilah *Ittijāh al-*

---

<sup>61</sup> Lihat tulisan Orientalis Barat yang menulis istilah tersebut: J.M.S Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation; 1880-1960*, Leiden: Berlin, 1968. J.J.G Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1980.

<sup>62</sup> Abd al-Ḥayy al-Farmāwi, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Maudhū’ī; Dirāsah Manhajīyyah Mau’dū’īyyah*, Mesir: Jumhuriyyah, 1977, hal. 43-46.

<sup>63</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Heumenetika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 231.

<sup>64</sup> Muhammad Ali Ayāzī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Mua’asasah al-Tibā’ah wa al-Naṣr, 1414 H., hal. 33.

*Tafsīr* yang dimaksudkan sebagai orientasi, kecenderungan, pendekatan dan gaya analitik maupun penulisan yang cenderung dinisbatkan kepada aspek internal diri mufassir, mungkin disebabkan latarbelakang idiologi, tuntutan problem social, spesialisasi keilmuan atau kemampuan literasi mufassir.<sup>65</sup>

Menurut Quraish Shihab<sup>66</sup>, paling tidak terdapat corak penafsiran yang dikenal, di antaranya adalah:

- a. Corak bahasa, yang lahir dari kelemahan-kelemahan orang Arab sendiri di bidang sastra, sehingga penting menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan Alquran di bidang ini. Berikut contoh beberapa karya tafsir bercorak Bahasa<sup>67</sup>.

Tabel 2.1

Karya Tafsir Bercorak Bahasa (*Lughawī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Mazhab
1.	<i>Tafsir Shabbir</i>	Abdullāh Shabbir	Syi'i
2.	<i>Ma'dan al-Anwār</i>	Barghāni	Syi'i
3.	<i>Ghari Alquran</i>	Ibnu Qutaibiyah	Sunni
4.	<i>Wujūh Quran</i>	Taffīsi	Sunni
5.	<i>Tafsir Al-Wujūh wa al-Nazāir</i>	Damghāni	Sunni
6.	<i>Mubhamāt Alquran</i>	Balansi	Sunni
7.	<i>Gharīb Alquran</i>	Ibnu Mulqin	Sunni
8.	<i>Ma'āni Alquran</i>	Daylāmi	Sunni
9.	<i>Tafsir al-Jalālain</i>	Jalālain	Sunni

- b. Corak penafsiran ilmiah, yang muncul karena kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha tafsir untuk memahami ayat-ayat Alquran sejalan dengan perkembangan ilmu.

<sup>65</sup> Eshfahāni, Rezā'i, *Manteq Tafsīr Qurān*, Qom: Enteshārāt Jāme'atul Must}afa Al-'Ālamīyyah, 1429H, jilid 2, hal. 23

<sup>66</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 72-73.

<sup>67</sup> Hasil analisis dari data dalam Sayyid Riḍa Muaddab, *Ruvshāye Tafsīr Qurān*, Qom: Inteshārāt Daneshgāh Qom, 2000.

Tabel 2.2  
Karya Tafsir Bercorak Ilmiah (*Ilmī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Mazhab
1.	<i>Kashf al-Asrār</i>	Iskandari	Sunni
2.	<i>Al-Jawāhir</i>	Ṭanṭāwī	Sunni
3.	<i>Al-Tafsīr al-‘Ilmī</i>	Ahmad Ḥanafī	Sunni
4.	<i>Al-Tafsīr al-Farid</i>	Muhammad Abd al-Mun'im	Sunni
5.	Hujjah al-Tafāsīr	Seyyed Abd al-Hujjah Balagī	Syi'i
6.	<i>Al-Baṣīr</i>	Ya'sub al-Dīn Rastqār Juwībārī	Syi'i
7.	<i>Tafsīr Kāshif</i>	Seyyed Muhammad Baqir Hujjatī-Abd Karīm Bī Āzār Shīrāzī	Syi'i
8.	<i>Tafsīr Nowīn</i>	Mohammad Taqī Shārī'atī	Syi'i

- c. Corak filsafat dan teologi, lahir sebab penerjemahan kitab yang mempengaruhi beberapa pihak, serta akibat masuknya penganut agama-agama lain masih tidak mempercayai beberapa kepercayaan lama.

Tabel 2.3  
Tafsir Bercorak Filsafat (*Falsafī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Mazhab
1.	<i>Tafsī Ibn Sīnā</i> (Filsafat)	Abu 'Alī Sīnā	Syi'i
2.	<i>Ḥadāiq Dhāt Bahjah</i> (Teologi)	Qazweīnī	Syi'i
3.	<i>Mutashābeh Alquran</i> (Teologi)	Ibn Shar Āshūb	Syi'i
4.	<i>Balābil Alquran</i> (Teologi)	Abū Makārim	Syi'i
5.	<i>Daqāiq al-Ta'wīl</i> (Teologi)	Abū Makārim	Syi'i
6.	<i>Jalā' al-Adhhān</i> (Teologi)	Jurjāni	Syi'i
7.	<i>Tafsīr Alqurān</i> (Filsafat)	Mulā Ṣadrā	Syi'i
8.	<i>Tuḥfah al-Abrār</i> (Filsafat)	Mulā Muḥammad Malāikah	Syi'i
9.	<i>Faṭḥ al-Qadīr</i> (Teologi)	Shaukanī	Syi'i

10.	<i>Tafsīr Riḍwān</i> (Filsafat)	Mīrzā ‘Abd al-Wahhāb	Syi’i
11.	<i>Al-Furqān</i> (Teologi)	Shādiqī	Syi’i
12.	<i>Ta’wīlāt al-Qurān</i> (Teologi)	Mātūridī	Sunni
13.	<i>Mutashābeh al-Qurān</i> (Teologi)	‘Abd al-Jabbār Ḥamdānī	Sunni
14.	<i>Tanzīh al-Qurān</i> (Teologi)	‘Abd al-Jabbār Ḥamdānī	Sunni
15.	<i>Madārik al-Tanzīl</i> (Teologi)	Nasafi	Sunni
16.	<i>Bayān al-Ma’ānī</i> (Teologi)	Al-Ghārī	Sunni

- d. Corak fiqih atau hukum, hadir dari akibat berkembangnya ilmu fiqih, terbentuknya madzhab-madzhab fiqih, yang setiap golongan berusaha untuk membuktikan kebenaran pendapat dalam penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum. Berikut karya tafsir bercorak Fiqih.

Tabel 2.4  
Karya Tafsir Bercorak Hukum (*Hukmī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Mazhab
1.	<i>Tafsīr Aḥkām Alquran</i>	Rāwandī	Syi’i
2.	<i>Kanz al-‘Irfān</i>	Fāḍil Miqdād	Syi’i
3.	<i>Zubdah al-Bayān</i>	Ardabīlī	Syi’i
4.	<i>Masālik al-Afhām</i>	Kāzimī	Syi’i
5.	<i>Taḥsīl Itmīnān</i>	Ḥusnī Qazwīnī	Syi’i
6.	<i>Āyāt al-Aḥkām</i>	Ṭaba’tabāī Yazdī	Syi’i
7.	<i>Jāmi’ Āyāt al-Aḥkām</i>	Qurbānī	Syi’i
8.	<i>Tafsīr Aḥkām Alquran</i>	Shāfi’ī	Sunni
9.	<i>Tafsīr Aḥkām Alquran</i>	Jaṣṣaṣ	Sunni
10.	<i>Tafsīr Aḥkām Alquran</i>	Kayāhirāsī	Sunni
11.	<i>Tafsīr Aḥkām Alquran</i>	Andalusī	Sunni
12.	<i>Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qurān</i>	Qurṭubī	Sunni
13.	<i>Al-Tafsīr al-Aḥmadiyyah</i>	Malājīyyūn	Sunni
14.	<i>Nail al-Marām</i>	Qanūjī	Sunni
15.	<i>Rawāl’ al-Bayān</i>	Ṣābūnī	Sunni
16.	<i>Tafsīr Aḥkām Alquran</i>	Sāyis	Sunni

- e. Corak tasawuf (*Ṣūfī/Bātinī*), merupakan corak yang diakibatkan oleh gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi terhadap kecenderungan berbagai pihak terhadap materi, atau sebagai kompensasi kelemahan yang dirasakan. Berikut karya-karya tafsir tasawwuf (*bātinī*).

Tabel 2.5  
Karya Tafsir Bercorak Tasawwuf (*Ṣūfī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Mazhab
1.	<i>Ghanāim al-‘Arifin</i>	Barghānī	Syi’i
2.	<i>Manāzir al-Anwār</i>	Qazwainī	Syi’i
3.	<i>Bayān al-Sa’ādah</i>	Kenābādī	Syi’i
4.	<i>Al-Ghaib wa al-Shahādah</i>	Bāzūrī	Syi’i
5.	<i>Tafsīr al-Qurān al-‘Azim</i>	Tustārī	Sunni
6.	<i>Laṭāif al-Ishārāt</i>	Qushairī	Sunni
7.	<i>Kashf al-Asrār</i>	Maibadī	Sunni
8.	<i>Raḥmah min al-Raḥmān</i>	Ibn ‘Arabī	Sunni
9.	<i>Tafsīr Shāh Ni’matillāh</i>	Ni’matullah Karmānī	Sunni
10.	<i>Tabṣīr al-Raḥmān</i>	Mahāyimī	Sunni
11.	<i>Al-Fawātih al-Ilāhiyyah</i>	Nakhjawānī	Sunni
12.	<i>Rūḥ al-Bayān</i>	Haqqī	Sunni
13.	<i>Al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah</i>	‘Ajīlī	Sunni
14.	<i>Marāḥ Labīd</i>	Nawawī	Sunni
15.	<i>Anwār Dar Khashān</i>	Hamdānī	Sunni

- f. Corak budaya kemasyarakatan (sosiologi), yakni satu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk ayat-ayat Alquran yang berkaitan langsung dengan masyarakat serta usaha mencari solusi atas masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat dan mengemukakannya dengan bahasa yang mudah dimengerti dan tetap indah didengar.<sup>68</sup> Berikut ini beberapa contoh karya tafsir sosial.

<sup>68</sup>Lihat Abdullah Maḥmūd Shahatah, *Manhaj al-Imām Muḥammad ‘Abduh fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: al-Majlis al-A’lā, 1963.

Tabel 2.6  
Karya Tafsir Bercorak Sosial (*Ijtima'ī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Mazhab
1.	<i>Tafsīr 'Āmilī</i>	'Āmilī	Syi'i
2.	<i>Alā' al-Raḥmān</i>	Balāghī	Syi'i
3.	<i>Al-Kāshif</i>	Mughniyah	Syi'i
4.	<i>Al-Wajīz</i>	'Alī Dakhīl	Syi'i
5.	<i>Min Hady Alquran</i>	Madrasī	Syi'i
6.	<i>Makhzan al-'Irfān</i>	Bānawī Iṣfahānī	Syi'i
7.	<i>Manshūr Jawīd</i>	Subḥānī	Syi'i
8.	<i>Tafsīr Nūr (Sosiologi Pendidikan)</i>	Qirā'atī	Syi'i
9.	<i>Tafsīr Kauthar</i>	Ja'farī	Syi'i
10.	<i>Tafsīr Rūshan (Sosiologi Pendidikan)</i>	Muṣṭafawī	Syi'i
11.	<i>Tafsīr Āsān (Sosiologi Pendidikan)</i>	Najafī	Syi'i
12.	<i>Manāhij al-Bayān (Sosiologi-Teologi)</i>	Malikī	Syi'i
13.	<i>Kāshīf (Sosiologi-Sains)</i>	Ḥujjatī-Bī Āzār	Syi'i
14.	<i>Al-Tafsīr al-Mubīn</i>	Mughniyah	Syi'i
15.	<i>Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr</i>	Ibn 'Āshūr	Sunni
16.	<i>Al-Ḥadīth</i>	Nābilsī	Sunni
17.	<i>Al-Munīr</i>	Wahbah Zuhāili	Sunni
18.	<i>Al-Tafsīr al-Qurānī</i>	'Abd al-Karīm Khaṭīb	Sunni
19.	<i>Al-Ḥadīth</i>	Muḥammad 'Izzah Darūzah	Syi'i

#### 4. Metode Tafsir

Kata "Metode" berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang berarti 'cara atau jalan'.<sup>69</sup> Dalam bahasa Inggris, kata ini terjemahan dari *method* dan dalam bahasa arab *manhaj* atau *manāhij* dalam bentuk plural. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata metode mengandung arti cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara

<sup>69</sup>Fuad Hassan dan Koentjaraningrat, "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah" dalam Koentjaraningrat (ed), *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1997, hal. 16.



kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu yang ditentukan.<sup>70</sup> Jadi dapat dikatakan bahwa metode adalah salah satu sarana yang amat penting untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Dalam kaitan ini, studi tafsir Alquran tidak lepas dari metode yaitu suatu cara yang sistematis untuk mencapai tingkat pemahaman yang benar tentang pesan Alquran yang dikehendaki oleh Allah swt.

Definisi di atas memberi penegasan bahwa metode tafsir Alquran berisi seperangkat kaidah dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan Alquran. Jika seseorang menafsirkan Alquran tanpa menerapkan metode, tidak mustahil penafsirannya akan keliru. Ilmu tentang metode penafsiran Alquran disebut dengan metodologi tafsir, sedangkan pembahasan yang bersifat teoretis dan ilmiah tentang metode disebut dengan analisis metodologis.<sup>71</sup>

Hemat peneliti secara umum bilamana istilah manhaj/manāhij al-Tafsīr dengan pengertian sebagai cara metodologis penafsiran oleh mufassir untuk menyingkap maksud yang dikandung di dalam Alquran, maka pengertian itu juga meliputi istilah corak tafsir (*ittijāh* atau *laun al-Tafsīr*), namun yang membedakan manhaj dari *ittijāh* atau *laun al-Tafsīr* sebagaimana diuraikan oleh Rezā'ī Eshfahānī adalah terkait aspek eksternal yang dijadikan sandaran dan sumber mufassir dalam menafsirkan Alquran, seperti ayat Alquran yang ditafsirkan oleh mufassir dengan menggunakan ayat-ayat Alquran, atau menafsirkan Alquran dengan sumber pengetahuan saintifik dari pengalaman eksperimental, atau dari pengetahuan intuitif dari pengalaman-pengalaman ruhani, atau berdasarkan akal dari teori-teori kebenaran logika universal.<sup>72</sup>

Jika ditelusuri, perkembangan tafsir Alquran sejak dulu hingga kini, maka akan diketemukan bahwa secara garis besar penafsiran Alquran berkisar pada empat cara (metode) yaitu : *Ijmālī* (global), *tahfīlī* (analitis), *muqārīn* (perbandingan), dan *maudhū'i* (tematik). Dari keempat metode ini, menurut pengamatan Quraish Shihab, yang populer adalah metode analitis dan tematik.<sup>73</sup> Meskipun sebenarnya, metode-metode tersebut dalam konteks metode *Manthiqī* sebagaimana telah disinggung sebelumnya, sebagai faktor kemunculan metode tafsir lebih tepatnya metode-metode

---

<sup>70</sup>Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1998, hal. 580-581

<sup>71</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2007, hal. 98.

<sup>72</sup> Eshfahānī, Rezā'ī, *Manteq Tafsīr Qurān*, Qom: Enteshārāt Jāme'ah al-Musthafa Al-'Ālamīyyah, 1429H. jilid 2, hal. 22

<sup>73</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hal. 86

itu dikategorikan sebagai *uslūb* atau gaya analisis penafsiran atau sebagai model penulisan penafsiran, Berikut penjelasan secara detail ragam metode tafsir tersebut.

a. Metode *Ijmāli* (Global)

Pada zaman Rosulullah saw dan para sahabatnya, menafsirkan Alquran secara ijmal (global) disebabkan oleh penafsiran yang tidak memberikan rincian yang memadai sehingga sulit menemukan penjelasan yang detail. Oleh karena itu, sementara pakar menganggap bahwa tidak keliru jika dikatakan bahwa metode ijmal (global) merupakan metode tafsir Alquran yang mula-mula muncul.<sup>74</sup> Hal ini mengacu pada sebuah fakta bahwa pada era Nabi saw dan para sahabatnya, persoalan bahasa Arab bukanlah menjadi penghambat dalam memahami Alquran. Tidak hanya karena mayoritas sahabat adalah orang Arab dan ahli bahasa Arab, tetapi juga mereka mengetahui secara latarbelakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), bahkan menyaksikan serta terlibat langsung dalam situasi dan kondisi umat Islam ketika ayat Alquran tersebut turun. Di samping itu, para sahabat tidak membutuhkan penjelasan yang rinci dari Nabi saw, tetapi cukup dengan isyarat dan uraian yang sederhana.<sup>75</sup> Boleh dikatakan bahwa pada awal Islam datang, metode *ijmāli* (global) menjadi satu-satunya opsi dalam memahami dan menafsirkan Alquran. Prosedur metode *ijmāli* yang praktis dan mudah dipahami ternyata turut memotivasi ulama tafsir belakangan untuk menulis karya tafsir mereka dengan menggunakan metode tersebut. Di antara nya adalah tafsir *Al-Mushaf al-Mufassar* karangan Muhammad Farīd Wajdī (W.1954 M), *al-Tafsir al-Wasith* yang dikeluarkan oleh Majma' al-Buhūts al-Islamiyyāt, *Tāj al-Tafāsīr* karangan Muhammad 'Uthmān al-Mirghanī (L.1308 H) dan tafsir yang sangat populer

---

<sup>74</sup>Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, 2. Lihat juga Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 98.

<sup>75</sup>Hal ini sebagaimana Nabi saw menafsirkan kata “*zulm*” dalam QS. al-An'am [6]: 82 dengan 'syirik' dalam QS. Luqman[31]:13. Langkah ini merupakan bagian dari penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an dalam kategori tafsir bil ma'tsur, mengingat caranya yang ringkas, mudah dan umum. Cara ini dikategorikan dengan metode global (*ijmāli*). Lihat Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Dar al-Hadis, 2005, jilid 1, hal. 33. Bandingkan dengan Muḥammad 'Abd al-Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, jilid 2, hal. 271.

yaitu *Tafsīr al-Jalālain* yang ditulis oleh Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (W.864 H) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (W.911 H).<sup>76</sup>

Setelah mengetahui penerepan metode *ijmāli* yang ringkas dan mudah dimengerti, para pakar ilmu Alquran mendefinisikannya sebagai ‘suatu metode yang menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan cara mengemukakan makna global’. Dengan metode ini, mufassir berupaya menjelaskan makna-makna Alquran dengan uraian yang singkat dan bahasa yang mudah dipahami oleh semua orang, mulai dari yang memiliki pengetahuan luas hingga yang hanya berpengetahuan sekedarnya.<sup>77</sup> Keunggulan metode ini dibanding metode-metode tafsir yang lainnya terletak pada karakternya yang mudah dimengerti, tidak mengandung unsur *isrāliyyāt*<sup>78</sup>, dan lebih mendekati bahasa Alquran. Sementara kelemahannya antara lain adalah menjadikan petunjuk Alquran bersifat parsial dan tidak ada ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai. Hal ini menimbulkan ketidakpuasan pakar Alquran dan memicu mereka untuk menemukan metode lain yang dipandang lebih baik dari metode *ijmāli* (global)<sup>79</sup>.

b. Metode *Tahfīfī* (Analitik)

Metode ini merupakan metode yang paling tua dan paling sering digunakan. Menurut Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, metode *Tahfīfī* yang ia istilahkan dengan metode *tajzī’ī* adalah metode yang mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan

---

<sup>76</sup>Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an*, hal. 46. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an*, hal. 3.

<sup>77</sup>Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū’ī*, hal. 43.

<sup>78</sup>Secara bahasa kata *Isrāliyyāt* merupakan nomina plural dari nomina singular *isrāliyyah* yang dinisbahkan kepada Bani Israil (keturunan Israil). Kata *isrāliyyah* merupakan bentuk kata yang dinisbahkan kepada kata Israil yang berasal dari kata Ibrani, *Isrā’* yang berarti hamba dan *Il* berarti Tuhan (Allah). Bani Israil adalah keturunan dari Nabi Ya’qub a.s. yang berkembang hingga Nabi Musa a.s. dan seterusnya nabi yang datang silih berganti hingga keturunan yang terakhir yaitu Nabi Isa a.s. Keturunan Nabi Ya’qub atau Bani Israil sejak beberapa zaman lalu disebut dengan nama Yahudi. Lihat dan Baca Zulkarnaini Abdullah, *Yahudi dalam Al-Qur’an*, Depok: EISAQ Press, 2007, hal. 75.

Secara Istilah para ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan Israiliyat. Menurut Muhammad Husein Az-zahabi, makna lahiriyah dari *Isrāliyyāt* adalah pengaruh kebudayaan Yahudi dan Nasrani terhadap penafsiran Al-Qur’an. Kisah yang dimasukkan dalam tafsir yang periwayatannya kepada sumber Yahudi dan Nasrani. Lihat Muḥammad Husein Al-Dhahabī, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, hal. 175.

<sup>79</sup>Lihat kembali Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an*, hal. 47. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an*, hal. 27-28. Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 106.

ayat Alquran sebagaimana tercantum dalam Alquran.<sup>80</sup> Model tafsir seperti ini disistematikan secara berurutan ayat demi ayat kemudian surah demi surah dari awal hingga akhir sesuai dengan susunan Alquran. Mufassir menjelaskan kosakata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju, dan kandungan ayat yaitu unsur-unsur *'ijaz* dan balaghah serta keindahan susunan kalimat. Selain itu, mufassir menjelaskan apa yang dapat diambil dari ayat yaitu hukum fiqih, dalil syar'i, arti secara bahasa, norma-norma akhlak, dan lain sebagainya. Keunggulan metode ini terletak pada cakupan yang luas, dapat menampung berbagai gagasan dan menyediakan informasi mengenai kondisi sosial, linguistik, dan histori teks. Sementara kelemahannya adalah membuat petunjuk Alquran bersifat parsial yang pada akhirnya melahirkan penafsiran yang subjektif, memuat riwayat israiliyyat, komentar yang terlalu banyak melelahkan untuk dibaca, dan informasinya tumpang tindih dengan pengetahuan lain.<sup>81</sup>

c. *Metode Muqārin* (Perbandingan)

Tafsir ini dengan metode *muqārin* membandingkan antara ayat dengan ayat lainnya, yaitu ayat-ayat yang mempunyai kemiripan redaksi dalam dua atau lebih kasus yang berbeda, atau ayat dengan Hadis, atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan perbedaan tertentu dari obyek yang diperbandingkan itu. Sejalan dengan kerangka di atas, maka prosedur penafsiran dengan cara *muqārin* tersebut dilakukan sebagai berikut:

- 1) Menginventarisir ayat-ayat yang mempunyai kesamaan dan kemiripan redaksi;
- 2) Meneliti khusus yang berkaitan dengan ayat-ayat tersebut;
- 3) Mengadakan penafsiran.

Metode ini unggul karena mampu memberikan wawasan yang relatif luas, mentolerir perbedaan pandangan yang dapat mencegah sikap fanatisme pada aliran tertentu, dan memperkaya komentar suatu ayat. Sedang kelemahannya adalah tidak cocok dikaji oleh para pemula karena memuat bahasa yang sangat luas, kurang dapat diandalkan dalam menjawab problema

---

<sup>80</sup>Lihat Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Madrasāt al-Qur'āniyyah*, Qom: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhaṣṣuṣiyyah fī al-Shāhid al-Ṣadr, 1979.

<sup>81</sup>Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, hal. 47. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 27-28. Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 104.

masyarakat, dan dominan membahas penafsiran ulama terdahulu (klasik) dari pada ulama penafsir baru (modern).<sup>82</sup>

d. *Metode Mauḍūʿī* (Tematik)

Tafsir ini ditulis berdasarkan tema dengan cara memilih satu tema dalam Alquran untuk kemudian menghimpun seluruh ayat Alquran yang memiliki tujuan dan tema yang sama. Kemudian ditafsirkan untuk menjelaskan makna tema tersebut. Metode ini merupakan metode tafsir yang berusaha mencari jawaban Alquran dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Alquran yang mempunyai tujuan satu yang bersama-sama membahas topik atau judul tertentu dan menertibkannya sesuai dengan masa turunnya selaras dengan sebab-sebab turunnya, kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan penjelasan, keterangan-keterangan, serta hubungan-hubungannya dengan ayat lain kemudian mengambil hukum-hukum dari ayat itu.<sup>83</sup>

Metode ini unggul karena dipandang mampu menjawab tantangan zaman, dinamis, dan praktis tanpa harus merujuk pada kitab-kitab tafsir yang tebal dan berjilid-jilid. Penatannya yang sistematis, pemahamannya yang utuh, dan tema-temanya yang *up to date* membuat Alquran tidak ketinggalan zaman. Sementara kelemahannya adalah menyajikan Alquran hanya sepotong-sepotong, pemilihan topik tertentu membuat pemahaman terbatas, dan membutuhkan kecermatan dalam menentukan keterkaitan ayat dengan tema yang diangkat.<sup>84</sup>

**5. Faktor-faktor Kemunculan Metode dan Corak Tafsir**

Seiring dengan sejarah para mufassir dan karya-karya tafsir Alquran muncul perkembangan metode tafsir dengan berbagai macamnya, penting disini untuk dijelaskan berbagai faktor yang melatarbelakangi kemunculan metode-metode tafsir :

a. Originalitas Alquran

Selama 23 tahun sejak periode Makkah sampai Madinah Alquran berproses turun dengan ajaran-ajaran

---

<sup>82</sup>Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, 27-28. Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 104.

<sup>83</sup> Lebih jauh lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hal. 111. Lihat juga 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍūʿī*, hal. 49. Bandingkan dengan Muṣṭafā Muslim, *Mabāhith fī al-Tafsīr al-Mauḍūʿī*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1989. Ṣalāh 'Abd al-Fatah, *al-Tafsīr al-Mauḍūʿī Baina al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq*, Jordania: Dār al-Nafāis, 1997.

<sup>84</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hal. 111. Lihat juga 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍūʿī*, hal. 110.

ilahi yang terhimpun dalam rangkaian ayat-ayatnya. Sebagian dari ayatnya menjadi penjelas bagi ayat yang lain, sehingga tidak mungkin benar ditafsirkan kandungan suatu ayat kecuali dengan memperhatikan ayat-ayat yang lain dan *qarīnah* (indikator) yang ada padanya (sebagaimana terkait nasikh, khas, muqayyad, mubayyan). Dengan demikian Alquran sebagai kitab original untuk memahami tafsir kata-kata dan kalimatnya menuntut untuk merujuk kepada kata-kata dan kalimatnya yang lain, dari sinilah kemudian muncul sebuah metode yang disebut metode tafsir Alquran dengan Alquran (*Tafsīr Alqurān bi Alqurān*).

b. Perintah Alquran

Alquran sendiri telah merekomendasikan Rasulullah Muhammad Saw sebagai penjelas dan mufassir bagi dirinya, dengan kata lain bahwa perkataan dan perbuatan beliau terkait ayat-ayat Alquran adalah menjadi tafsirnya, sebagai *hujjah* (bukti) atas kebenarannya dan bisa menjadi sandaran guna memahami dan mengamalkan maksud dari ayat-ayatnya. Perintah Alquran demikian ini merupakan cikal-bakal dari munculnya metode tafsir Alquran dengan riwayat yang disebut dengan *Tafsīr Riwā'i*.

c. Idiologi Mufassir

Setelah berlalu periode kenabian dan berangsur-angsur masuk ke periode-periode berikutnya dengan munculnya madzhab-madzhab Kalam (teologi), Fikih dan Tasawwuf di tengah-tengah umat Islam seperti Syiah dan Ahlussunnah, dalam konteks tafsir Alquran perbedaan madzhab ini otomatis mempengaruhi penafsiran, madzhab dan yang berafiliasi dengannya. Para mufassir penganut madzhab tertentu jelas berusaha menafsirkan ayat-ayat Alquran berdasarkan keyakinan (akidah) yang dianutnya, dan berupaya mentakwil apa yang menyalahi keyakinannya, bahkan sampai tak terhindarkan pada usaha menegaskan madzhab lain yang berseberangan juga dengan menggunakan justifikasi ayat-ayat Alquran. Hal di atas menjadi embrio lahirnya metode tafsir *Kalāmi* dan *Fiqhi*

d. Pemikiran dan Ilmu Non-Muslim

Pada abad kedua Hijriyah terjadi kebangkitan ilmu pengetahuan di tengah-tengah umat Islam setelah terjadi persinggungan budaya dan peradaban dengan dunia luar dengan mulai menterjemahkan karya-karya dan pustaka Yunani dan Persia kedalam Bahasa Arab, mencakup ilmu-ilmu logika dan eksperimen yang mengakibatkan pada perkembangan ilmu pengetahuan seperti kedokteran dan filsafat, sehingga kemudian menjadi akar tumbuhnya metode tafsir dengan corak, pendekatan dan kecenderungan filosofis, termasuk pengaruh pengetahuan-pengetahuan eksperimen pada tafsir ayat-ayat Alquran sebagaimana terdapat dalam karya Ibnu Sina yang identik dengan istilah metode *Tafsīr Ilmī*. Tabā'tabā'i dalam *Al-Mizan* menyinggung secara khusus faktor signifikan munculnya metode tafsir disebabkan idiologi mufassir dan pengaruh pemikiran serta ilmu eksternal dari non muslim ini dan menamainya dengan "Metode *Tatbīq wa Ta'wīl*".<sup>85</sup>

e. Perbedaan Sumber Rujukan

Salah satu faktor berpengaruh dalam perkembangan terbentuknya metode tafsir adalah penggunaan sumber-sumber dan media penafsiran Alquran oleh para mufassir, ketika sebagian mereka lebih banyak menggunakan logika dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran maka muncul demikian itu dengan istilah metode '*Aqlī (rasional)* atau *Ijtihādī*, ketika menafsirkan Alquran dengan riwayat-riwayat (Sunnah) maka muncul secara metodologis dengan istilah metode tafsir *Riwā'i* (dengan sumber riwayat), kalau yang digunakan berupa sumber-sumber ilmu pengetahuan eksperimental dalam tafsir Alquran, maka secara metodologis disebut dengan metode tafsir '*ilmī*, dan termasuk juga apabila para mufassir sebagian banyak menyandarkan penafsirannya dengan sumber-sumber pengalaman mukāshafah (intuitif) dan esoterik maka muncul dengannya istilah metode *Ishāriā* atau *Ṣufī*.

---

<sup>85</sup> Tabā'tabā'i, Muḥammad Ḥuscin, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, Kairo: Dār al-Fikr, 1992, jilid 1 hal. 5-6

- f. **Orientasi kontekstual Mufassir**  
 Termasuk salah satu yang menjadi faktor signifikan yang mempengaruhi suatu bentuk metode tafsir Alquran adalah adanya kecenderungan dan kebutuhan kontekstual masa hidup mufassir, sebagaimana ketika hidup pada nuansa epic di negara yang dilanda perang dengan musuh, sehingga mempengaruhi semangat heroisme mufassir dengan isu-isu jihad, atau ketika mufassir hidup pada masa-masa yang masyarakatnya dilanda krisis moral dan spiritual, sehingga menuntut suatu perubahan melalui tafsir pendidikan dan bimbingan yang pada akhirnya mendorong untuk menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan nuansa sosial, yang demikian ini kemudian disebut dengan istilah metode tafsir *Ijtimā'i*.
- g. **Spesialisasi Keilmuan Mufassir**  
 Secara metodologis tafsir juga dipengaruhi oleh spesialisasi keilmuan mufassir, analisa yang dilakukan oleh mufassir terhadap ayat-ayat Alquran tidak lepas dari pendekatan dan corak yang mengarah pada kecenderungan spesialisasi keilmuannya, terkadang sesuai dengan bidang ilmu adab dan bahasa sehingga muncul dengan sebutan istilah metode tafsir *Adabi*, terkadang sesuai dengan bidang spesialisasi ilmu kalam, sehingga terbentuk metode tafsir *Kalāmi*, dan terkadang dengan latar belakang spesialisasi ilmu pengetahuan eksperimental, sehingga mufassir mewarnai tafsirannya dengan pendekatan ilmu pengetahuan dan saintis, yang kemudian memunculkan metode yang disebut dengan istilah metode tafsir '*Ilmī*.
- h. **Gaya (*Uslūb*) Analisis dan Penulisan Mufassir**  
 Terkadang mufassir dalam menafsirkan Alquran cenderung kepada gaya analisis dan model penulisan karya tafsir tertentu seperti dengan gaya analisis tematik dari ayat-ayat Alquran yang disebut dengan metode tafsir *Mauḍū'i*, atau berusaha menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan gaya analisis dari berbagai segi dan aspeknya, yang demikian ini kemudian memunculkan istilah metode tafsir *Tahīli*, atau analisa penafsirannya dengan membandingkan antara suatu ayat dengan ayat lainnya, yang mempunyai kesamaan dan kemiripan redaksi dalam dua atau lebih kasus yang



berbeda, yang kemudian memunculkan metode dengan sebutan metode tafsir *Muqārin*.

Faktor-faktor tersebut diatas merupakan sebab-sebab yang paling menonjol dalam pembentukan dan perkembangan metode dan corak tafsir Alquran, namun bisa jadi dalam proses penafsiran antara satu dengan yang lainnya disatukan, atau sebagiannya ditambahkan ke metode yang lainnya tergantung bagaimana analisis penelitian menjustificasikannya.

## 6. Pembagian Metode dan Corak Tafsir

Terdapat beragam pembagian metode dan corak tafsir Alquran dengan perbedaan latarbelakang pembagiannya, namun dalam konteks kajian Metode *Manṭiqī* penelisi membatasinya dengan memperhatikan latarbelakang sumber dan sarana yang digunakan dalam proses penafsiran, mengutip pembagian Reẓāi Esfahāni pembagian metode ini diklasifikasikan dengan dua macam pembagian besar sebagaimana dalam Tabel berikut :

Tabel 2.7

Pembagian Metode dan Corak Tafsir

<b>I. Metode <i>Tafsīr Nāqīṣ</i> (sektoral) berupa metode-metode berikut :</b>	1. Metode <i>Tafsīr Qurān bi Qurān</i> (Alquran dengan Alquran)
	2. Metode <i>Tafsīr Riwāi</i> (Alquran dengan Sunnah)
	3. Metode <i>Tafsīr Ilmi</i> (dengan ilmu pengetahuan eksperimental/sains)
	4. Metode <i>Tafsīr Ishāri, Ṣufi, Bātini, Ramzi, Shuhūdi</i>
	5. Metode <i>Tafsīr ‘Aqli atau Ijtihādi</i>
	6. Metode <i>Tafsīr bi Ra’yi</i>
<b>II. Metode <i>Tafsīr Kāmil</i> (komprehensif) :</b>	Metode yang menggunakan seluruh metode yang memungkinkan secara komprehensif (selain <i>Tafsīr bi Ra’yi</i> ) sehingga dapat mengurai makna dan maksud yang terkandung dalam ayat-ayat suci Alquran.

Iya, penafsiran Alquran bisa dilakukan menjadi komprehensif dan objektif dengan menggunakan beragam metode, walaupun secara sektoral dan kontekstual dibenarkan atau bisa

disebut muktabar menafsirkan Alquran dengan menggunakan metode tertentu dari lima metode diatas, atau meskipun bisa saja diantara metode tersebut ada yang tidak memungkinkan digunakan karena dalam ayat-ayat tertentu tidak berlaku disebabkan tidak memiliki korelasi mengenai objek pembahasannya.<sup>86</sup> Sedangkan metode *Tafsīr bi al-Ra'yi* dikeluarkan dari kategori tafsir Alquran karena penafsiran dan takwil terhadap Alquran dilakukan dengan tidak memperhatikan standard dan aturannya, tapi hanya berdasarkan obsesi dan kecenderungan pribadi.

## 7. Metode Tafsir Modern-Kontemporer

Kitab-kitab tafsir yang dikarang pada zaman modern ini aktif mengambil bagian mengikuti perjuangan dan jalan pikiran umat Islam pada zaman modern ini. Para mufassir modern ini dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran lebih menjelaskan bahwa Islam tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan dan kemoderenan. Islam adalah agama yang universal, yang sesuai dengan seluruh bangsa pada semua masa dan setiap tempat. Para pakar tafsir di era kontemporer menggunakan beberapa metode yang berbeda dengan metode yang digunakan para ulama klasik. Berikut diuraikan bagaimana bentuk metode penafsiran Alquran di era modern kontemporer ini :

### a. Metodologi Tafsir Sastra Tematik

Alquran yang diturunkan dengan Bahasa Arab dan merupakan mukjizat Nabi Muhammad saw. merupakan tantangan bagi seluruh manusia dan jin. Hingga kini, Alquran tetap sakti dan tidak tertandingi dengan model tulisan apapun dan dari bahasa Arab maupun bahasa lainnya. Salah satu keunikan Alquran adalah adanya pengulangan-pengulangan di berbagai tempat. Para ulama banyak yang membicarakan keunikan ini serta menghubungkannya dengan studi tematik modern. Kesatuan tema inilah yang akhirnya memunculkan sebuah aliran penafsiran tematik. Baik yang bercorak umum yang hanya menghubungkan simpul hubungan antar bagian Alquran di berbagai pembahasan bahasa dan sastra, maupun yang bercorak khusus sebagai tuntutan pembahasan tertentu dengan menghubungkan seluruh unsur yang ada di dalam Alquran, seperti kajian perempuan dalam Alquran dan sejenisnya.

---

<sup>86</sup> Esfahāni, Rezā'i, *Manteq Tafsīr Qurān*, Qom: Enteshārāt Jāme'at ul Mustāfa Al-'Ālamīyah, 1429H. jilid 2, hal.30-31

Dalam perkembangannya, kajian-kajian bahasa yang menekankan pembahasan sastra terutama *Balāghah* masih kurang. Kebanyakan mencukupkan dengan buku-buku klasik tulisan ulama abad ke-4 sampai abad ke-8. Inilah yang nampaknya menjadi motivator utama seorang tokoh perempuan yang lebih dikenal dengan sebutan Bintu Syathi' (1913-1998), salah seorang murid yang selanjutnya menjadi pendamping Syaikh Amin al-Khuli (1895-1966), dan salah seorang tokoh pembaruan tafsir di Mesir,<sup>87</sup> untuk mengembangkan kajian tematik bahasa sastra dalam tafsir. Salah satu buku tematik fenomenalnya adalah *Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*. Kitab tafsir ini menekankan pada aspek pembahasan kemukjizatan sastra bahasa dalam Alquran. Kitab tafsir ini juga beredar di Mesir di masa sekarang ini dan dijadikan sebagai kajian para pemikir Barat untuk melihat perkembangan tafsir modern seperti J.J.G Jansen, dan Issa J. Boulatta.<sup>88</sup>

*Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm* karya Bintu Syathi' memiliki cara pandang yang berbeda dengan para mufassir lainnya dalam menafsirkan Alquran. Ia lebih menonjolkan dari segi sastra, sebab ia merupakan Guru Besar sastra Universitas 'Ain Syam yang lebih menekankan aspek pembahasan kemukjizatan sastra bahasa dalam Alquran sebagai kesatuan rasa (*wahdah dhauqiyyah dan wijdāniyyah*). Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan semantik dan *munāsabah*, yaitu dengan cara mengkaitkan kata atau ayat dengan kata ayat yang ada di dekatnya dan bahkan ayat yang berjauhan. Dalam menganalisa teks Alquran, Bintu Syathi' sangat terpengaruh gaya sang guru yang juga pendamping hidupnya, Amin al-Khuli.<sup>89</sup> Metode yang diterapkan dalam tafsirnya tersebut berbasis analisa teks. Secara garis besar, metodologi kajian sastra tematik Alquran Bintu Syathi' dapat disimpulkan dalam empat pokok pikiran:

Pertama, mengumpulkan unsur-unsur tematik secara keseluruhan yang ada di beberapa surah pendek, untuk

---

<sup>87</sup> Lihat Biografi Amīn al-Khūfī dalam Fahd 'Abd al-Rahmān al-Rūmī, *Ittijāh al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi'* 'Asara, Saudi Arabia: t.p., t.th., jilid 3, hal. 901-903.

<sup>88</sup> J.M.S Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation; 1880-1960*, Leiden: Berlin, 1968. Lihat juga J.J.G Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1980.

<sup>89</sup> Lihat Amīn al-Khūfī, *al-Tafsīr Ma'ālim Hayātih Manhajuhū al-Yawm*, Kairo: t.t., 1944. Lihat juga Amīn al-Khūfī, *Min Hadyi al-Qur'ān fī Amwālihim*, Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 2000.

dipelajari secara tematik. Dalam kitab tafsirnya tersebut, ia tidak memakai metode kajian tematik murni seperti yang digunakan para mufassir lainnya. Akan tetapi ia lebih menggunakan dengan pengembangan induktif ( *istiqrā' al-lafz al-Qur'ānī* ). Pada bagian awal, ia mendeskripsikan teori sastra tematik secara umum, kemudian rincinya per-ayat. Akan tetapi perincian ini berbeda dengan perincian yang digunakan dalam kajian tafsir *tahfīfī* (analitik) yang cenderung menggunakan *maqta'* (pemberhentian tematik dalam satu surah). Di sini ia membuka dengan kupasan bahasa dalam ayat itu kemudian dibandingkan dengan berbagai ayat yang memiliki kesamaan gaya bahasa dan bahkan terkadang menyebut jumlah kata. Ada kalanya ia juga memberikan kesamaan dan perbedaan dalam penggunaannya. Terakhir, ia simpulkan korelasi antara gaya bahasa tersebut.

Kedua, ia memahami beberapa hal di sekitar *nās* yang ada dengan mengkaji ayat sesuai turunnya untuk mengetahui kondisi waktu dan lingkungan diturunkannya ayat-ayat Alquran pada waktu itu serta menghubungkannya dengan studi *asbāb al-nuzūl*. Meskipun demikian, ia juga tetap menegaskan kaidah *al-ibrah bi'umūm al-lafz lā bi khusuṣ al-sabab* (kesimpulan yang diambil menggunakan keumuman lafaz bukan dengan kekhususan sebab-sebab turunnya ayat).

Ketiga, memahami *dalālah al-lafz* dengan mencari indikasi makna yang terkandung dalam lafadh-lafadh Alquran, apakah dipahami sebagaimana zhahirnya atukah mengandung arti majāz (kiasan) dengan berbagai macam klasifikasinya. Kemudian ia menganalisisnya dengan *siyāq khāṣ* (hubungan-hubungan kalimat khusus) dalam satu surah. Setelah itu, ia menghubungkannya dengan *siyāq 'ām* (hubungan kalimat secara umum) dalam Alquran.

Keempat, memahami rahasia *ta'bīr* dalam Alquran. Hal ini sebagai klimaks kajian sastra dengan mengungkap keindahan, pemilihan kata, beberapa penakwilan yang ada di beberapa buku tafsir yang otoritatif tanpa mengesampingkan posisi gramatikal arab ( *i'rab* ) dan kajian Balaghah. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa tafsir Bintu Syathi' merupakan tafsir yang memiliki corak modern yang menganut mazhab dan aliran tematik umum (*maudū'ī 'ām*) yang pengkajiannya dikhususkan pada pembahasan sastra bahasa dalam satu surah. Ia tidak membahas seluruh surah dalam Alquran, hanya beberapa surah pendek saja yaitu tujuh surat pendek juz 'amma pada buku

pertama; QS. Al-Ḍuḥā [93], QS. al-Sharh [94], QS. al-Zalzalah [99], QS. al-‘Ādiyāt [100], QS. al-Nāzi‘āt [79], QS. al-Balad [90], dan QS. Al-Takāthur [102]. Pada buku kedua, ada tujuh surah pendek lainnya yaitu QS. al-‘Alaq [96], QS. al-Qalam [68], QS. al-‘Aṣr [103], Al-Lail [92], al-Fajr [89], al-Humazah [104], dan al-Mā‘ūn [107].

- b. Metode Linguistik Arab (*nuqat al-Balāghah al-‘Arabiyah*) dan Gaya Bahasa (*Asalib al-Isti‘mal*)

Selain Bintu Syathi’, Ibnu Asyur<sup>90</sup> adalah orang pertama yang menafsirkan Alquran secara lengkap di Tunis dengan karya tafsirnya *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Ia adalah seorang mufassir, ahli bahasa, ahli nahwu, dan ahli sastra. Ia juga banyak menulis artikel dan majalah. Keluarga Asyur terkenal sebagai keluarga religius dan pemikir. Kakek Thahir Ibn Asyur, yaitu Muhammad Thahir Ibn Muhammad al-Syazili adalah seorang ahli nahwu dan ahli fiqih.<sup>91</sup> Ibn Ashūr dalam tafsirnya menitikberatkan pada kajian linguistik Arab (balaghah) dan gaya bahasa (*badī‘*) untuk mengungkap poin-poin dan kemukjizatan Alquran yang belum terungkap dalam kitab-kitab tafsir lain. Selain menjelaskan keselarasan antara ayat satu dengan yang lainnya, ia juga menggunakan metode sistematis. Metode ini merupakan sebuah trend yang baik seperti yang dilakukan oleh Fakhruddin al-Rāzī, dan dengan gaya yang sama dilakukan oleh Burhanuddin al-Biqā‘ī dalam karyanya *Nazmu al-Durar fī Tanāsuh al-Āyi wa al-Suwar*. Akan tetapi kedua mufassir tersebut dalam banyak ayat kurang memberikan penjelasan sehingga memaksa pembaca untuk lebih dalam lagi untuk dapat menangkap isi karya tafsirnya tersebut. Selain itu, Ibn Asyur dalam menafsirkan Alquran tidak pernah meninggalkan sebuah surah tanpa menjelaskan semua maksud-maksud yang terkandung di dalamnya. Ia lebih menitikberatkan pada penjelasan makna mufradat (kosakata) dalam bahasa Arab

---

<sup>90</sup> Nama lengkapnya adalah Muḥammad Ṭāhir Ibn Muḥammad Ṭāhir Ibn Muḥammad al-Shazīlī Ibn ‘Abd Qādir Ibn Muḥammad Ibn ‘Ashūr. Ia lahir di al-Marsa, dekat kota Tunisia pada tahun 1296 H/1879 M dan wafat pada Ahad, 13 Rajab 1394 H, bertepatan dengan 12 Agustus 1973 M. Ia terkenal dengan sebutan “Ibn Asyur” dengan gelar Syaikh Islam dan Syaikh Jami’ al-A’zam. Sampai kini di kalangan ulama Timur Tengah, Ibn Ashur dikenal sebagai salah seorang ulama besar di Tunisia. Lihat juga Muḥammad Afī Ayazī, *al-Mufasssirun Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Tehran : Wuzarā’ al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1414 H, hal. 240.

<sup>91</sup>Lihat Mani’ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssirīn*, Kairo: Dār al-Kuttāb al-Miṣr, 1978, hal. 333. Lihat juga Muḥammad Afī Ayazī, *al-Mufasssirun Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Tehran : Wuzarā’ al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1414 H, hal. 240.

dengan cara membatasi dan meneliti ulang dari penelitian yang telah dilakukan oleh orang sebelumnya dari kamus-kamus bahasa.<sup>92</sup>

c. Metode Gerakan Ganda (*Double Movement*)

Fazlur Rahman<sup>93</sup> adalah seorang tokoh yang memproklamirkan diri sebagai juru bicara neo-modernis Islam dan pemikir Islam kontemporer abad ke-20. Gagasan besarnya yang bertumpu pada Alquran dan keinginan untuk memahami Alquran secara komprehensif dengan metodologi yang digagasnya tentang interpretasi teks. Menariknya menurut Sibawaihi, metodologi tersebut bukan ilmu tafsir dalam pengertian konvensional seperti yang lazimnya, justru ia mengkritisi ilmu tafsir tersebut. Metodologinya Hermeneutika, sebuah perangkat pemahaman teks yang bersumber dari Barat. Di sinilah karakteristiknya, di mana Fazlur Rahman mengapresiasi temuan Barat modern, tapi dengan tetap mengakomodasi ide-ide ulama tradisional.<sup>94</sup>

Rumusan besar Fazlur Rahman mengenai metodologi “pembacaan” Alquran lahir dari proses yang cukup panjang. Hal ini terlihat dari perkembangan apresiasinya terhadap berbagai poin metodologis. Pada awalnya perhatiannya tertuju pada pentingnya memahami sejarah awal Islam guna membongkar pandangan umat Islam terhadap kesejatan Alquran. Selanjutnya diperluas menjadi perlunya umat Islam membuat perbedaan antara “aspek legal spesifik” Alquran dengan aspek “ideal

---

<sup>92</sup>Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: Dār Souhoun li al-Nashr wa al-Tauzī’, t.th., hal. 7-9.

<sup>93</sup> Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 21 September 1919 di distrik Hazara, Punjab; suatu daerah di Anak Benua Indo-Pakistan yang sekarang terletak di Barat Laut Pakistan. Ia dibesarkan dalam suatu keluarga dengan tradisi keagamaan mazhab Hanafi yang cukup kuat. Oleh karena itu, sebagaimana diakuinya sendiri, ia telah biasa menjalankan ritual-ritual agama, seperti shalat dan puasa secara teratur sejak masa kecil. Ayah dan ibunya sangat berpengaruh dalam membentuk watak dan keyakinan-keyakinan awal religius Fazlur Rahman. Ibunya mengajarkan tentang nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, ketabahan dan cinta. Sedangkan ayahnya, meskipun terdidik dalam pola pemikiran Islam tradisional, ia berkeyakinan bahwa Islam melihat modernitas sebagai tantangan-tantangan dan kesempatan-kesempatan yang harus dihadapi. Keyakinan seperti inilah yang kemudian dimiliki dan diwarisi oleh Fazlur Rahman. Bekal dasar tersebut memiliki signifikansi yang cukup berarti dalam pembentukan kepribadian dan intelektualitas Fazlur Rahman pada masa-masa selanjutnya. Lebih lengkap lihat ‘Abd A’la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2003, hal. 33.

<sup>94</sup>Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur’an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal. 17. Ghufrani A. Mas’adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997, hal. 13.

moral” nya. Belakangan, setelah ia semakin yakin akan lemahnya metode penafsiran konvensional, perhatian awal yang ia fokuskan adalah dengan perbedaan kedua aspek tersebut sehingga lahir teori “gerakan ganda” (*double movement*). Teori inilah yang mengawali Fazlur Rahman tentang hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi (penafsiran).<sup>95</sup> Metodologi tafsir Alquran Fazlur Rahman dinisbatkan dengan hermeneutika, bukan tafsir bukan pula takwil dalam pengertian konvensional sebagaimana yang lazim dipakai oleh para mufassir. Fazlur Rahman sendiri tidak pernah mengklaim jenis hermeneutika yang dianutnya. Bahkan istilah ini muncul dalam karyanya setelah ia menawarkan terori gerakan ganda dalam *Islam and Modernity* pada tahun 1982.<sup>96</sup>

Sebelumnya, Fazlur Rahman hanya memakai istilah interpretasi atau penafsiran. Menurutnya, sebuah metodologi yang detail dan sistematis untuk memahami dan menafsirkan Alquran harus mengikuti langkah-langkah prosedural. Pertama, pendekatan historis yang serius dan jujur harus digunakan untuk menemukan makna teks Alquran. Langkah pertama yang harus dilakukan adalah melihat kembali sejarah yang melatarbelakangi turunya ayat. Ilmu *asbāb al-nuzūl* sangat penting dalam hal ini. Atas dasar apa dan dengan motif apa suatu ayat diturunkan akan terjawab melalui pemahaman terhadap sejarah. Alquran bersifat universal, akan tetapi terkadang universalitasnya sering kali tidak terlihat ketika aspek historis diabaikan. Di sini Alquran tidak lebih hanya berlaku pada masyarakat ketika ia diturunkan. Pendekatan historis hendaknya disinergikan dengan pendekatan sosiologis, khususnya memotret kondisi sosial yang terjadi pada masa Alquran diturunkan. Kedua, membedakan ketetapan legal spesifik Alquran dengan sasaran-sasaran dan tujuan-tujuan yang menyebabkan terciptanya hukum-hukum ini (ideal moral). Langkah prosedural kedua setelah penekanan pada pendekatan sosio-historis adalah pentingnya membedakan antara legal spesifik dengan ideal moral Alquran. Langkah kedua ini menjadi konsekuensi sistematis dari langkah pertama. Inilah teori “gerakan ganda”, teori yang dinisbatkan oleh sebagian orang sebagai hermeneutika Fazlur Rahman. Teori ini memang menjadi andalan Fazlur Rahman dalam membangun metodologi

---

<sup>95</sup>Sibawaihi, *Hermenutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, hal. 3-4.

<sup>96</sup>Lihat lebih jauh Fazlur Rahman, *Islam & Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984, hal. 1-11.

penafsiran baru. Akan tetapi teori ini dibatasi hanya untuk konteks ayat-ayat hukum dan social. Teori ini tidak ditujukan pada ayat-ayat yang berkaitan dengan hal-hal metafisis dan teologis.

Yang dimaksud dengan ideal moral Alquran adalah tujuan dasar moral yang dipesankan Alquran. Sedangkan legal spesifiknya adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral Alquran lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya. Sebab ideal moral bersifat universal. Fazlur Rahman berharap agar hukum-hukum yang akan dibentuk dapat mengabdikan kepada ideal moral, bukan pada legal spesifiknya. Perbedaan legal spesifik dari ideal moralnya mengandaikan dalam dua arah yang saling bertemu, yaitu: “dari situasi sekarang ke masa Alquran diturunkan, dan kembali lagi ke masa kini”.

Gerakan pertama terdiri dari 2 langkah: 1) memahami arti atau makna suatu pernyataan tertentu dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan tersebut merupakan jawabannya. Memperhatikan konteks mikro dan makro ketika Alquran diwahyukan. Konteks mikro adalah situasi sempit yang terjadi di lingkungan Nabi saw ketika Alquran diturunkan. Konteks makro adalah situasi yang terjadi dalam skala yang lebih luas, menyangkut masyarakat, agama, dan adat istiadat Arabia pada saat datangnya Islam, khususnya di Mekkah dan sekitarnya. 2) menggeneralisasi respon spesifik Alquran atas konteks itu, sembari menentukan tujuan moral-sosial umum yang diinginkan di balik respon spesifik itu. Penelusuran seperti ini sangat diperlukan konsep *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh mansūkh*, sehingga dapat menghasilkan suatu narasi qurani yang koheren dari nilai-nilai dan prinsip-prinsip umum dan sistematis yang mendasari beragam perintah normatif. Adapun gerakan kedua, merupakan proses yang berangkat dari pandangan umum ke pandangan khusus yang harus diformulasikan dan direalisasikan pada masa sekarang. Artinya, yang umum harus diterapkan dalam konteks sosio-historis sekarang setelah melakukan kajian yang mendalam terhadap situasi sekarang, sehingga dapat dinilai dan diubah sesuai dengan apa yang dibutuhkan.

## **8. Interpretasi Logis dalam Paradigma Metode Tafsir Kontemporer**

Terma interpretasi kini dalam era kontemporer merupakan diksi yang acap kali digunakan untuk mewakili makna tafsir. Salah satu



pendekatan kontemporer dalam dunia tafsir adalah pendekatan interpretasi logis. Mengacu pada metode Mantiqi sebagai topik penelitian ini, agaknya pembahasan ini cukup relevan diungkap. Alquran merupakan sumber utama dalam syariat Islam, untuk dapat memahaminya diperlukan interpretasi agar makna yang terkandung di dalamnya dapat dipahami dengan benar sehingga mampu diamalkan secara tepat.

Penelitian tafsir dapat digolongkan sebagai penelitian kualitatif, karena data seperti Alquran, hadis Nabi, asar sahabat, ijtihad para ulama, fakta historis, simbol-simbol bahasa maupun istinbath dan teori ilmu pengetahuan. Semua itu membutuhkan obyek penelitian tafsir yang bersifat kualitatif.<sup>97</sup> Dalam menafsirkan Alquran, data-data tersebut dianalisis dengan menggunakan interpretasi tertentu, ini yang biasa disebut penelitian kualitatif. Data kualitatif adalah data yang diperoleh dari penelitian kualitatif, penelitian dimaksud sebagaimana dikemukakan oleh Kirk dan Miller adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial yang secara fundamental bergantung pada pengamatan manusia dalam kawasannya sendiri dan berhubungan dengan orang-orang tersebut dalam bahasanya dan dalam peristilahannya.<sup>98</sup> Penelitian kualitatif merupakan penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati.<sup>99</sup>

Pada dasarnya interpretasi merupakan makna dari kata *tafsīr*, yaitu dari bahasa Inggris interpretation. Terma interpretasi diartikan sebagai ‘penafsiran’, prakiraan,<sup>100</sup> pandangan teoritis terhadap sesuatu; pemberian kesan, pendapat, atau pandangan berdasarkan pada teori terhadap sesuatu.<sup>101</sup> Jadi, interpretasi adalah memahami maksud dari suatu obyek dengan menggunakan berbagai pandangan atau penafsiran.

Interpretasi dapat juga diartikan sebagai pemberian kesan atau pendapat berkaitan dengan obyek interpretasi. Abdul Muin Salim dalam bukunya metodologi tafsir, mengatakan; bahwa interpretasi merupakan sebuah cara kerja memahami makna dari ungkapan

<sup>97</sup>Nanang Gozali, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Pengantar Abd Muin Salim, Yogyakarta: Teras, 2005, cet. 1, hal. 83.

<sup>98</sup>Lihat J. Kirk & M. L. Miller, *Reliability and Validity in Qualitative Research*, Beverly Hills: Sage University Paper, 1986. Lihat juga Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991, cet. 3, hal. 3.

<sup>99</sup>Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Ahmad asy- Syirbashi, Sejarah Tafsir al-Qur'an, terj.* Pustaka Firdaus, t.tp: Pustaka Pirdaus; 1994, cet. 3, hal. 21.

<sup>100</sup>Pius A Partanto, M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Penerbit Arkola, t.th., hal. 268.

<sup>101</sup>Tim Penyusunan *Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa*, hal. 561.

verbal secara khusus berkaitan dengan obyek dan alat interpretasi, tetapi tidak terlepas dari aspek- aspek tafsir yang telah dikemukakan.<sup>102</sup>

Adapun pengertian interpretasi dalam kaitannya dengan kajian ilmu tafsir adalah sebuah pemahaman makna ayat-ayat Alquran dengan memberikan penjelasan, penafsiran dari berbagai sudut pandang atau aspek. Sebelum mengemukakan interpretasi sebaiknya dilakukan dahulu analisis data (ayat) agar pemahaman terhadap sebuah ayat menjadi utuh.

Penelitian terhadap tafsir menunjukkan bahwa objek tafsir Rasulullah SAW. bukan hanya lafaz- lafaz Alquran tetapi juga kalimat- kalimat Alquran.<sup>103</sup> Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa ada empat unsur pembentuk suatu ayat, yaitu kalimat, klausa, frasa dan kata. Secara semantik, setiap unsur tersebut mengandung arti leksikal, gramatikal, maupun kalimat.<sup>104</sup>

Sebelum membahas yang lain, terlebih dahulu diperjelas mengenai apa itu pendekatan. Pendekatan merupakan hal yang identik dengan metode, namun keduanya berbeda. Pendekatan dan metode memiliki makna sejenis namun dengan konotasi berbeda. Pendekatan (*approach*) secara umum adalah cara yang umum dalam memandang permasalahan atau objek kajian, laksana pakai kaca mata merah maka semua akan tampak kemerah-merahan. Istilah pendekatan merujuk pada pandangan tentang terjadinya proses yang sifatnya masih sangat umum.<sup>105</sup> Pendekatan selalu terkait dengan tujuan, metode dan teknik. Karena teknik yang bersifat implementasional tidak terlepas dari metode yang digunakan. Sementara metode sebagai rencana yang menyeluruh tentang penyajian materi selalu didasarkan dengan pendekatan, dan pendekatan merujuk kepada tujuan yang telah diterapkan sebelumnya.<sup>106</sup>

Alquran merupakan mukjizat Rasulullah SAW, yang masih memiliki substansi sketsa historis (dari ratusan, bahkan berabad-

<sup>102</sup>Abd Muin Salim, *Teknik Interpretasi dalam Metodologi Tafsir*, Orasi pengukuhan Guru Besar di hadapan Rapat Senat Luar Biasa IAIN Alauddin Ujung Pandang, 28 April 1999, hal. 33.

<sup>103</sup>Abd Muin Salim, *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, Ujung Pandang: LSKI, 1990, hal. 49.

<sup>104</sup>Nanang Gozali, *Teknik Interpretasi dalam Penafsiran, dalam Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 84.

<sup>105</sup>Hamruni, *Strategi dan Model-Model Pembelajaran Aktif Menyenangkan*, Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009, hal. 6.

<sup>106</sup>Armai Arief, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputra Press, 2002, hal. 99.

abad tahun lamanya yang masih tersimpan rapi di dalamnya tanpa sedikitpun ada perubahan), kekuatan simbol-simbol bahasa Tuhan, kaidah-kaidah bahasa Alquran, kaidah-kaidah hukum Alquran, dan lain sebagainya, yang kesemuanya itu merupakan karakteristik tersendiri bagi Alquran dibanding dengan kitab-kitab suci samawi yang lain. Sehingga, sangat beralasan, jika dalam memahami Alquran sangat memerlukan berbagai metode dan pendekatan agar mendapatkan interpretasi makna Alquran secara tepat dan akurat.

Secara umum, sebagaimana telah dipaparkan sebelum ini bahwa metodologi tafsir Alquran terdiri atas tiga perangkat: metode tafsir, pendekatan tafsir, dan teknik interpretasi.<sup>107</sup> Ada empat konsep dasar metodologi tafsir, yaitu metode *tahlīfī*, metode *ijmālī*, metode *muqāran*, dan metode *mauḍūʿī*.<sup>108</sup> Seorang mufassir yang menggunakan metode tahlili, akan menafsirkan ayat-ayat Alquran secara runtut dari awal hingga akhir. Tafsir dengan metode *tahlīfī* ini memiliki beberapa kecenderungan, di antaranya tafsir *bi al-ma'thūr*, tafsir *bi al-ra'yi*, tafsir *ṣufī*, tafsir *fiqhī*, tafsir *falsafī*, tafsir *'ilmī*, dan tafsir *al-adabi al-ijtimāʿī*. Metode *ijmālī* juga membahas secara runtut berdasarkan urutan mushaf. Tetapi uraiannya dikemukakan secara global dan singkat. Adapun metode *muqāran* menekankan pembahasannya pada aspek perbandingan (komparasi) tafsir Alquran di antara beberapa mufassir. Sedangkan metode *mauḍūʿī* adalah metode tafsir yang pembahasannya berdasarkan tema-tema tertentu yang terdapat dalam Alquran.

Di antara interpretasi yang biasa dipakai dalam penafsiran Alquran adalah interpretasi tekstual, interpretasi linguistik, interpretasi sistematis, interpretasi sosio-historis, interpretasi teologis, interpretasi kultural, dan interpretasi logis. Semua teknik interpretasi ini, berbeda dengan perangkat metodologi tafsir berupa metode dan pendekatan, lebih menekankan pada proses penyimpulan tafsir melalui analisis dan interpretasi terhadap data-data yang menjadi sumber tafsir. Ada tiga ragam interpretasi dalam pendekatan tafsir kontemporer sebagai berikut.

#### i. Interpretasi Teologis

Interpretasi teologis adalah teknik menafsirkan ayat Alquran dengan cara pandang dan kecenderungan pada kajian-kajian teologis sehingga besar ayat-ayat yang dibahas lebih pada seputar akidah-akaidah umat Islam. Dari sisi lain bahwa

---

<sup>107</sup> M. Alfatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 91.

<sup>108</sup> M. Alfatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 41-51.

terdapat diantara umat Islam para mufassisr yang memiliki madzhab tertentu seperti Asy'ariyah, Muktaizilah, Syiah dan lain-lain sehingga mereka dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran bersandarkan pada prinsip-prinsip aqidah eksklusif mereka, dengan pembelaan dan dalam rangka menjawab persoalan-persoalan yang menyerangnya, dengan demikian tafsir-tafsir teologis terbentuk dengan semangat menjelaskan dan mempertahankan akidah eksklusif.

Dalam tafsir- tafsir yang menggunakan pendekatan teologis ayat-ayat yang menjadi objek pembahasan adalah seputar tauhid, keadilan Allah, kenabian, Imamah, khilafah, kepemimpinan eskatologi dan lain-lain berkaitan dengan akidah. Para interpreter teologis berkeyakinan bahwa Alquran merupakan kitab yang terbaik dalam menjelaskan masalah-masalah keyakinan umat Islam meskipun tema-tema bersifat global yang masih membutuhkan penafsiran. Dalam menafsirkan ayat-ayat tidak lepas dari penggunaan riwayat-riwayat hadis, bahasa, sastra tapi aspek dominannya adalah tetap ada dalam rangka mengkaji pembahasan-pembahasan teologi dan keyakinan.

Penerapan interpretasi ini dapat dilihat pada tulisan penulis mengenai wacana interpretasi teologis Negara Islam. Corak penafsirannya sangat kental dengan corak pendekatan teologis. Sebagaimana Allah SWT berfirman QS:Al-Nisā' [4]: 59,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ  
مِنْكُمْ ۗ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ  
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

*“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Alquran ) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.*

Dalam Al-Misbah dikatakan bahwa ayat 59 dan sebelumnya dalam QS:Al-Nisā' [4] ini dipandang oleh para ulama' sebagai ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip ajaran Islam dalam hal kekuasaan dan pemerintahan. Bahkan

Rasyid Ridha berpendapat bahawa seandainya tidak ada ayat lain yang berbicara tentang pemerintahan, kedua ayat ini telah memadai.<sup>109</sup>

Seiring dengan pemaknaan *Ulū al-Amr* dalam ayat tersebut diatas, siapakah yang dimaksud dengan *Ulū al-Amr* ?, dari mayoritas para mufassir dengan orientasi teologis Ahlussunnah dapat dipetakan sebagaimana dalam beberapa pandangan berikut:<sup>110</sup>

- 1) Menurut sebagian mufassir *Ulū al-Amr* adalah para amir (Umara') dan para hakim di setiap masa dan tempat tanpa pengecualian apapun, dengan demikian bahwa setiap muslim harus taat pada setiap pemerintah dan penguasa apapun bentuk pemerintahan dan kekuasaannya.
- 2) Sebagian lain dari para mufassir seperti Rasyid Ridha dalam tafsirnya *Al-Manār*, Sayyid Qutub dalam *Tafsīr Fī Zilāl al-Qurān* dan lainnya berpendapat bahwa maksud dari *Ulū al-Amr* adalah para wakil semua dari setiap strata social umat seperti para hakim, pemimpin, Ulama, para tokoh penting di bidang kehidupan mereka, tapi dengan syarat tidak melanggar hukum dan peraturan Islam<sup>111</sup>
- 3) Sekelompok lain juga berpendapat mengacu pada pendapat Dzahhak, *Ulū al-Amr* adalah para pemimpin spiritual dan para cendikiawan, atau ulama dan kaum intelektual yang proporsional menguasai Quran dan Sunnah.
- 4) Sebagian mufassir juga memandang *Ulū al-Amr* dengan maksud para Khalifah pasca Nabi SAW (Abu Bakar, Umar, Uthman dan Ali) dan tidak mencakup selain mereka, dengan demikian tidak ada selain mereka sebagai *Ulū al-Amr* di masa-masa berikutnya.
- 5) Ada juga dari sebagian mufassir menukil dari pendapat Mujahid yang mengatakan bahwa *Ulū al-Amr* adalah para sahabat Nabi SAW.
- 6) Dan ada pendapat selainnya *Ulū al-Amr* adalah para komandan perang dari kaum muslimin yang memimpin bala tentara dalam peperangan.

---

<sup>109</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, jilid 2, hal. 586.

<sup>110</sup> Makārim, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitābillāh al-Munzal*, Kairo: Dār al-Fikr, 1998, jilid 3, hal. 288, Al-Qurtubi, *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Quran*, Beirut: Dār al-Hadīth, 2010, jilid 5, hal. 259

<sup>111</sup> Sayyid Qutub, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, Kairo: Dār al-Fikr, 1998, jilid 2, hal. 691.

Terbukti sepanjang sejarah politik Islam semenjak berakhirnya periode kenabian, umat Islam menentukan nasibnya sendiri dalam menentukan kepemimpinan umat dengan mekanisme yang dibangunnya, dari periode khilafah, mamalik sampai demokrasi seutuhnya.

Seluruh bangsa dan aliran, mulai dari bangsa Yunani, persia, hingga agama Hindu, baik pra maupun pasca Islam, menilai keberadaan sebuah sistem negara adalah suatu hal yang niscaya bagi sebuah masyarakat. Masyarakat tanpa negara tidak akan bisa menjadi sebuah masyarakat yang kokoh dan utuh.

Hanya ada sebuah kelompok dari kalangan Khawarij bernama *'Ajāridah* yang berkeyakinan negara tidak diperlukan. Ketika mereka memprotes Amirul Mukminin Ali Ibn Abi Thalib as dengan pernyataan لا حكم إلا لله (*Hukum hanya milik Allah*). Sebenarnya kelompok ini tidak memahami maksud ayat yang menegaskan إن الحكم إلا لله (*hukum hanya milik Allah*) QS. Yusuf [12]: 40. Mereka menyangka bahwa hak untuk memerintah dan menjalankan roda negara adalah hanya hak Allah. Padahal hak yang hanya dimiliki oleh Allah adalah hak menentukan hukum dan syariat, bukan hak menjalankan roda negara. Seseorang yang ingin menjalankan roda negara harus berada di tengah masyarakat dan berasal dari jenis mereka. Allah tidak ber-*jism* dan tentu Dia tidak bisa tampil di tengah masyarakat.

Amirul Mukminin Ali Ibn Abi Thalib dalam sebuah hadis menekankan keniscayaan negara ini. Ketika mendengar Khawarij Nahrawan meneriakkan slogan *lā ḥukma illā lillāh*, ia berkata,

"كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ"

“Slogan yang benar, dimaksudkan untuk kebatilan”<sup>112</sup>.

Tidak ada hukum kecuali hak Allah, mereka memahami bahwa menjalankan roda negara juga menjadi hak-Nya. Padahal, setiap masyarakat pasti memerlukan sebuah pemimpin, terlepas bahwa pemimpin itu baik maupun pemimpin jahat. Seorang pemimpin yang jahat dan dispotik meskipun dapat berkuasa dia harus berusaha menjamin keamanan rakyat, membangun kesejahteraan, dan mencegah ancaman dan bahaya

---

<sup>112</sup> Lihat *Nahj al-Balāghah*, khutbah no. 40.

musuh. Untuk itu, keberadaan seorang pemimpin dispotik jelas lebih baik dibandingkan keberadaan sebuah masyarakat yang fakum dari pemimpin, bagaimanapun juga eksistensinya harus dijaga dan disokong, karena memerangi pemimpin dispotik dan menghancurkan sendi-sendi kekuasaannya dinilai lebih buruk dampaknya bagi umat.<sup>113</sup>

Dengan menelaah Alquran dan hadis atau sejarah Islam dapat dipahami bahwa teori dan mekanisme yang digunakan untuk menentukan seorang pemimpin dalam menjalankan roda negara adalah dengan mekanisme penentuan *nash* pada masa kenabian dengan legalitas kedaulatan mutlak Allah SWT dan dengan hanya menentukan kriteria pada masa setelahnya, hingga didaulat oleh umat dengan hak demokrasinya.

j. Hadis dan Asbabul Wurud Ayat

Terdapat banyak hadis baik yang bersambung kepada Rasulullah (marfu') maupun yang hanya sampai kepada qaul para sahabat (mauquf) dan bahkan sebatas qaul para tabi'in yang mendiskripsikan arti dari *Ulul Amr* yang telah didiskripsikan sebagaimana dalam uraian sebelumnya yang banyak dinukil oleh para mufassir ketika menafsirkan secara riwa'i berkenaan dengan ayat 59 surah An Nisa ini, disini akan diuraikan beberapa contoh sebagaimana berikut.

Hadis pertama:

وأخرج البخارى و مسلم و أبو داود و الترمذى و النسائى و ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبى حاتم و البيهقى فى الدلائل من طريق سعيد بن جبیر عن ابن عباس فى قوله أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ قال نزلت فى عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدى إذ بعثه النبى صلى الله عليه و سلم فى سرية.

Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Turmudzi, Nasa'i, Ibnu Jarir, Ibnu Mundzir, Abu Hatim dan Baihaqi mentakhrij hadis dalam kitab *Al-Dalā'il* dari jalur Sa'id Ibn Zubair dari Ibnu

---

<sup>113</sup> Al-Baqilānī, *Al-Tamhīd*, Kairo: Dār al-Fikr, 1998, hal. 186; Ibnu Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah*, Kairo: Dār al-Kitub 'Ilmiyyah, 1988, hal. 78, Abū Zahroh, *Tārikh Al Madhāhib Al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Fikr, 1978, Jilid 2, hal. 322. Lihat juga Tuftazanī, *Syarh Al Maqashid*, Kairo: Dār al-Fikr, 1999, jilid 2, hal, 272

Abbas tentang firman Allah : *أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ* :  
 مِنْكُمْ dia berkata, "Ayat tersebut turun berkenaan dengan  
 Abdullah Ibn Hudhāfah Ibn Qais Adi ketika Nabi Muhammad  
 SAW mengirimnya dalam sebuah Sariah"<sup>114</sup>

Hadis Kedua:

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَ الْبُخَارِيُّ وَ مُسْلِمٌ وَ ابْنُ جُرَيْرٍ وَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ  
 أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ  
 اللَّهَ وَ مَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَ مَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَ مَنْ  
 عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي.

Ibnu Abi Syaibah, Bukhari, Muslim, Ibnu Jarir dan Ibnu  
 Abi Hatim mentakhrij dari Abi Hurairah berkata, bahwa  
 Rasulullah SAW bersabda, "*Barang siapa mentaatiku maka  
 sesungguhnya dia mentaati Allah, siapapun yang mentaati amirku  
 maka sesungguhnya dia mentaatiku, dan barang siapa  
 membangkangku sesungguhnya dia membangkang Allah,  
 siapapun membangkang amirku maka sesungguhnya dia  
 bermaksiat padaku.*"

Hadis Ketiga:

وَأَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ لَا يَصْلِحُ النَّاسُ إِلَّا بِأَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ  
 فَاجِرٍ قَالُوا هَذَا الْبَرُّ فَكَيْفَ بِالْفَاجِرِ قَالَ إِنْ الْفَاجِرُ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ بِالسَّبِيلِ وَ  
 يُجَاهِدُ بِالْعَدُوِّ وَ يَجِيءُ بِهِ الْفِيءَ وَ يَقَامُ بِهِ الْحُدُودَ وَ يَحْجُجُ بِهِ الْبَيْتَ وَ يَعْبُدُ  
 اللَّهَ فِيهِ الْمُسْلِمُ آمِنًا حَتَّى يَأْتِيَهُ أَجَلُهُ

Baihaqi meriwayatkan dari Ali Ibn Abi Thalib yang  
 mengatakan, "Manusia tidak akan baik (keadaannya) kecuali  
 terdapat seorang amir (pemimpin) yang baik atau yang fajir  
 (jahat); mereka bertanya, "mafhum dengan yang baik ini, lalu  
 bagaimanakah maksudnya dengan yang fajir ?", dia menjawab,  
 "*Pemimpin yang fajir adalah yang keberadaannya masih  
 menyebabkan iman kepada Allah, bersungguh-sungguh  
 melawan musuh, mendatangkan harta fai', ditegakkan hukum-*

<sup>114</sup> Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr*, Kairo: Dār al-Fikr, 2006, Jilid 2, 177-178



*hukum Allah, ditunaikan haji ke baitullah, seorang muslim dapat aman beribadah, hingga dia menjemput ajal”*

Tidak dapat terbantahkan urgensi keterpimpinan umat dalam suatu wilayah dan teritorial tertentu dengan bentuk pemerintahan yang terbangun dengan mekanisme yang menjadi kesepakatan mereka dalam nilai-nilai beradab dan manusiawi apalagi religius. Dengan berbagai perkembangan dinamika pergolakan sosio-politik umat Islam sejak kedaulatan mutlak Allah atas suatu bentuk pemerintahan tereduksi menjadi demokrasi umat, dapat didiskripsikan disini berbagai keragaman pemerintahan dengan kriteria pemimpnnya, dan disini telah dibuktikan keniscayaan seorang pemimpin dalam sebuah masyarakat.

Wacana tafsir di atas merupakan tafsir bercorak teologis, di mana penafsirannya sarat dengan unsur teologi dan sekte tertentu. Contoh tafsir ini masih berpotensi untuk dilakukan diskusi dan penelitian kembali untuk kesempurnaan pembahasan ini.

#### k. Interpretasi Kultural

Dalam memahami Alquran diantaranya dengan menggunakan konsep interpretasi kultural, yaitu konsep sekumpulan pengetahuan yang dipergunakannya oleh penikmat tafsir dalam menginterpretasi pengalaman hingga akhirnya menghasilkan tindakan-tindakan sosial.<sup>115</sup>

Secara etimologis, interpretasi kultural disebut juga dengan tafsir adabi. Interpretasi ini juga dikenal dengan interpretasi sosio-kultural, tafsir *adabī ijtīmā’ī*. *Al-adabī al-ijtimā’ī* berasal dari dua kata, yaitu *adabī* yang berarti sopan santun, tata krama. Kata tersebut juga diartikan sebagai norma-norma yang dijadikan sebagai pegangan atau pedoman bertingkah laku bagi seseorang dalam kehidupannya. Sedangkan *ijtimā’ī* berarti banyak bergaul atau berbaur dengan masyarakat. Jadi, interpretasi ini merupakan bentuk tafsir yang berorientasi pada sikap atau perilaku dan kemasyarakatan.<sup>116</sup>

Interpretasi ini juga mengacu kepada pertimbangan fenomenologis. Dengan begitu, maka untuk memahami Alquran dengan baik harus memanfaatkan konsep pengetahuan yang mapan. Penggunaan pengetahuan inilah disebut dengan teknik interpretasi kultural. Kultural di sini ialah

<sup>115</sup> Abd. Muin Salim, *Metodologi Ilmu...*, hal. 89-90.

<sup>116</sup> Supiana, *Ulumul Qur’an*, Bandung: Pustaka Islamika, 2002, hal. 316-317.

himpunan pengetahuan yang dipergunakan manusia untuk menginterpretasikan pengalaman serta menghasilkan perilaku sosial.<sup>117</sup>

Sedangkan secara terminologis, sebagaimana yang dijelaskan atau dipaparkan oleh Muhammad Husain Al-Dhahabī, tafsir *adabī ijtīmā'ī* merupakan tafsir yang menyingkapkan tentang makna balaghah, keindahan bahasa Alquran serta ketelitian redaksinya, mengaitkan kandungan ayat dengan sunnatullah, dan biasanya juga dengan aturan hidup dalam masyarakat. Tafsir ini digunakan untuk memecahkan problematika khusus umat Islam serta manusia pada umumnya.

Berdasarkan penjelasan di atas sudah jelas bahwa interpretasi kultural merupakan interpretasi yang berbicara tentang petunjuk-petunjuk Alquran yang berkaitan langsung dengan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi berbagai penyakit masyarakat atau permasalahan yang ada dalam masyarakat berdasarkan petunjuk ayat Alquran, dengan cara mengemukakan petunjuk-petunjuk dalam bahasa yang mudah dipahami.<sup>118</sup>

Praktik penafsiran dengan menggunakan pendekatan interpretasi kultural sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-An'am [6]: 103 pada penafsiran dalam *Tafsīr al-Marāghī*:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

*“Mata tidak dapat melihat dengan sesuatu pengamatan menyeluruh yang mampu mengetahui jati diri (hakikat) Allah”.*

Ayat tersebut satu makna dengan QS. Al-Baqarah [2]: 255,

...يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ ...

*“Dia mengetahui segala yang ada di hadapan dan di belakang mereka dan sebaliknya) mereka sedikitpun tidak mengetahui secara menyeluruh tentang ilmu-Nya...”*

<sup>117</sup>M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Penerbit TERAS, 2005, hal. 89.

<sup>118</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007, cet. 1, hal. 108.

Menafikan betapa tidak dapat mencakupnya ilmu manusia tentang Allah, bukan berarti manusia tidak memiliki ilmu tersebut sama sekali. Demikian pula, menafikan ketidakmampuan mata melihat atau mengamati sesuatu secara menyeluruh bukan berarti mata tersebut tidak dapat melihat sesuatu sama sekali. Berdasar premis tersebut, maka dapat dipahami bahwa tidak terdapat kontradiktif dengan hadis-hadis shohih yang menginformasikan tentang kemampuan seorang mukmin untuk melihat Tuhannya di akherat kelak sebagaimana hadits: “*Sesungguhnya kalian akan melihat Tuhan pada hari kiamat sebagaimana kalian melihat bulan di malam purnama, dan sebagaimana kalian melihat matahari yang tidak tertutup awan*” (HR. Bukhari).

Namun hal ini tidak bagi orang kafir yang terhibab sebagaimana QS. al-Muṭaffifin [83]:15, sebagai berikut:

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ

“*Sekali-kali tidak demikian, sesungguhnya mereka (orang-orang kafir) pada hari itu terhibab dari-Nya*”.

Kalimat “*wa huwa yudrikul abshōru*” berarti ‘Allah Swt melihat mata yang sedang melihat’, artinya bahwa dengan pengamatan yang komprehensif maka tiada pengamatan Tuhan yang luput sedikit pun; baik secara hakikat itu sendiri maupun pengetahuan tentangnya. Sebagaimana ahli bedah mata yang mengetahui konstruksi anatomi mata dan setiap fungsi bagian dari mata untuk mendeteksi benda dan cahaya, merupakan sunatullah cahaya yang dipantulkan oleh benda tersebut dan masuk ke mata kita, sehingga terbentuk bayangan benda tersebut dalam mata, namun belum mampu mengetahui hakikat (substansi) dari penglihatan, kekuatan penglihatan dan jati diri cahaya itu sendiri.

Penafsiran al-Marāghī ini mudah difahami bila dibandingkan dengan penafsiran mufassirin masa klasik. Hal itu disebabkan oleh pemilihan bahasa yang sesuai dengan kondisi perkembangan umat modern yakni lugas dan tidak berbelit. Ungkapan singkat, padat, lugas dan tidak berbelit ini disebut dengan interpretasi sosio-kultural *adabī ijtīmā’i*.

Meski tujuannya adalah mengurai sesuatu yang abstrak, namun dengan menganalogikan dengan sesuatu berkembang di zaman-nya seperti pemahaman tentang ilmu pengetahuan dan

teknologi, sehingga maknanya dapat dengan mudah ditangkap oleh pembaca atau pendengarnya.

Sehingga dalam hal ini, tafsir *al-Marāghī* dikatakan sebagai tafsir modern yang mengikuti penafsiran *al-Ra'y* melalui metode analisis sosial kemasyarakatan atau disebut dengan penafsiran yang berangkat dari pemikiran rasional obyektif dan argumentatif (*al-ra'y*) melalui metode analisis dan mengacu pada pendekatan sosial kemasyarakatan.<sup>119</sup>

Penerapan lain dari interpretasi kultural seperti penafsiran Muhammad Abduh tentang tayammum dalam QS. Al-Nisā' [4]: 43,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا  
مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ  
مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ  
النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ  
وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا

*“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu hampiri sembahyang (mengerjakannya) sedang kamu dalam keadaan mabuk, hingga kamu sadar dan mengetahui akan apa yang kamu katakan. Dan janganlah pula (hampiri masjid) sedang kamu dalam keadaan Junub (berhadas besar)—kecuali kamu hendak melintas sahaja—hingga kamu mandi bersuci. Dan jika kamu sakit, atau sedang dalam musafir, atau salah seorang diantara kamu datang dari tempat buang air, atau kamu bersentuh dengan perempuan kemudian kamu tidak mendapat air (untuk mandi atau berwuduk), maka hendaklah kamu bertayammum dengan tanah - debu, yang suci, iaitu sapukanlah ke muka kamu dan kedua tangan kamu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.”*

Di sini Muhammad Abduh berpendapat bahwa ayat ini menunjukkan bahwa seorang yang sakit atau dalam perjalanan sama artinya dengan seorang yang berhadas kecil atau seorang yang berhadas besar, yang tidak mendapatkan air. Ini berarti

---

<sup>119</sup> Ahmad Musthofa al-Marāghī, *Tafsir al-Marāghī*, Kairo: Dar al-Fikr, 1974, Juz III, hal. 207-208

bahwa perintah, “.....maka bertayammumlah kamu..” bukan merupakan syarat bagi keadaan-keadaan yang telah disebutkan di atas, tetapi hanya berlaku bagi keadaan orang yang berhadass kecil atau seorang yang berhadass besar, yang tidak mendapatkan air.

Dalam hal ini memang wajar dipertanyakan, jika semua orang yang sakit atau sehat, demikian pula musafir, tidak diperbolehkan bertayammum kecuali dalam hal ketiadaan air, maka apakah arti redaksi ayat ini yang secara tegas menyebutkan orang-orang yang sakit dan musafir itu?

Muhammad Ali Al-Sais menulis dalam tafsirnya: “Seorang musafir biasanya tidak memiliki air, atau sangat membutuhkannya sehingga perlu disebutkan secara tegas seakan-akan ia tidak memiliki air. Adapun orang yang sakit, keadaan dan sifat penyakitnya itulah yang merupakan penyebab diperbolehkannya bertayammum. Dengan demikian, ditegaskannya kedua kalimat itu di dalam ayat ini adalah untuk menggarisbawahi bahwa tidak semua orang diperbolehkan bertayammum kecuali jika memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu”.<sup>120</sup>

Beberapa penerapan penafsiran di atas dengan sangat terlihat pendekatan kultural atau sosio-kultural digunakan sebagai teknik penafsiran yang menghasilkan tindakan sosial.

#### 1. Interpretasi Logis dan Rasional

Pada intepretasi ini digunakan prinsip-prinsip logika dalam upaya memperoleh kandungan sebuah proposisi qur'ani.<sup>121</sup> Penggunaan prinsip seperti ini dirasa sangat diperlukan mengingat usaha memahami dan menafsirkan Alquran merupakan kegiatan ilmiah yang memerlukan penalaran ilmiah pula. Secara eksplisit Alquran sendiri mengisyaratkan perlunya manusia merenungkan isinya agar mereka sadar dan selalu ingin kembali kepada kebenaran.<sup>122</sup>

Selain itu, kenyataan lain menunjukkan bahwa penggunaan prinsip logika telah menjadi basis pengembangan ilmu-ilmu keislaman, khususnya Ilmu Fiqh dan Ulumul Qur'an sendiri, Al-Syāfi'i misalnya, sebagai ulama peletak dasar metodologi

---

<sup>120</sup>M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, hal. 28-29.

<sup>121</sup> Abī Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-Anshārī al-Qurthūbī, *al-Jāmī' li Ahkām al-Qur'ān*, Mesir, Dār al-Kutub al-Arabī, 1967, jilid 5, hal. 156-157.

<sup>122</sup>Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyasah, Konsep Kekuasaan Politik Dalam Al-Qur'an*, hal. 31.

hukum Islam, mengidentikan qiyas dengan ijtihad sebagai upaya dan proses ilmiah penggalian hukum agama dengan mencari petunjuk dari dalil-dalil agama secara benar.<sup>123</sup> Demikian juga penalaran implikatif (*al-Mafhūm*) dapat dijumpai dalam system Ushul Fiqh golongan Hanafiyah dengan nama *Dalālah al-Isyārah*.<sup>124</sup>

Sebagai contoh firman Allah QS. Al-Isrā' [17]: 23,

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ  
عِنْدَكَ الْكِبَرَ ۖ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا  
وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

“Dan Tuhanmu Telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia.”

Mengucapkan kata “ah” kepada orang tua tidak dibolehkan oleh agama apalagi mengucapkan kata-kata atau memperlakukan mereka dengan lebih kasar dari pada itu. Dalam pandangan al-Syafi'i data "berkata ah" merupakan data eksplisit (*al-mantūq*) yang hukumnya sama dikenakan kepada data implisit (*al-mafhūm*) baik secara fahmu al-khitāb maupun *Iahn al-khitāb*, seperti memukul untuk contoh mafhum kategori pertama, bersikap tidak simpatik muka masam untuk kategori kedua.<sup>125</sup>

Kadangkala memahami Alquran atas dasar prinsip-prinsip logika adalah suatu keharusan. Prinsip-prinsip logika menafsiri dan memahami Alquran merupakan kegiatan ilmiah yang memerlukan penalaran ilmiah yang sudah disinyalir oleh Alquran secara eksplisit.<sup>126</sup> Sehingga manusia wajib bertumpu

<sup>123</sup> Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn al-Syuyūhī, *al-Itqān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002, jilid II, hal. 32.

<sup>124</sup> Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, t.tp: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th, hal.140.

<sup>125</sup> Abd al-Rahmān Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān*, hal. 33.

<sup>126</sup> Abd. Muin Salim, *Metodologi Ilmu...*, hal. 90-91.

dan mengacu kepada Alquran sebagai GBHT (Garis-garis Besar Haluan Tuhan) yang harus ada dalam kehidupan manusia setiap harinya secara kontinuitas dan aplikatif. Ada beberapa golongan tafsir dengan pendekatan rasional seperti halnya Tafsir Buya Hamka “*al-Azhar*”, Tafsir Ahmad Hasan “*Tafsir al-Furqan*”, Tafsir Muhammad Rasyid Ridha “*Tafsir al-Manār*”, dan lain sebagainya.<sup>127</sup>

Dari sana dapat disimpulkan bahwa pendekatan tafsir merupakan sebuah cara serta langkah yang di tempuh dalam memahami dan menjelaskan makna yang terkandung dalam Alquran. Terdapat beberapa pendekatan tafsir modern, antara lain: pendekatan Tekstual, Teologis, Linguistik (Kajian Sastra Bahasa), Sistematis, Sosio-Historis, Kultural, Rasional, dan Sainifik. Beberapa pendekatan tersebut memiliki kelebihan dan kekurangan tersendiri dalam proses penafsiran Alquran.

Dapat jelas dipahami bahwa Interpretasi Teologis merupakan teknik menafsirkan ayat Alquran dengan cara pandang dan kecenderungan pada kajian-kajian teologis sehingga besar ayat-ayat yang dibahas lebih pada seputar akidah-akidah umat Islam. Begitu juga pemahaman interpretasi kultural. Interpretasi ini digunakan untuk menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat Alquranyang berkaitan langsung dengan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit masyarakat atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti. Pendekatan sangat dimungkinkan digunakan untuk menyelesaikan suatu permasalahan yang dihadapi masyarakat. Sebab, mufassir pada yang menafsirkan dengan menggunakan tafsir ini berusaha menafsirkan ayat-ayat Alquran sesuai dengan perkembangan zaman yang telah modern. Selain itu, mufassir itu juga menafsirkan ayat dengan diksi yang mudah difahami masyarakat.

Sedang interpretasi logis merupakan interpretasi yang menggunakan prinsip-prinsip logika dalam upaya memperoleh kandungan sebuah proposisi qur'ani. Penggunaan prinsip seperti ini sangat diperlukan mengingat usaha memahami dan

---

<sup>127</sup> Syaiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufassir Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2007, hal. 139-209.

menafsirkan Alquran merupakan kegiatan ilmiah yang juga memerlukan penalaran ilmiah.

### C. Takwil dalam Perdebatan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif

Secara sederhana, operasional logika tafsir kontekstual-integratif ada banyak persamaan dan bahkan identik dengan tafsir sekaligus takwil. Oleh karena itu penting diungkap kembali apa sebenarnya takwil dalam konteks logika tafsir kontekstual integratif.

Tafsir atau dalam bahasa Arab التفسير (*al-Tafsīr*) secara etimologi bermakna ‘menjelaskan, menerangkan, artinya ada sesuatu yang semula belum atau tidak jelas memerlukan penjelasan lebih lanjut, sehingga jelas dan terang. Selain itu tafsir juga bermakna ‘keterangan sesuatu’, atau perluasan dan pengembangan dari ungkapan-ungkapan yang masih sangat umum dan global, sehingga menjadi lebih terperinci dan mudah dipahami serta dihayati. Tafsir juga bisa diartikan *tafsīrah* ‘alat-alat kedokteran yang khusus dipergunakan untuk dapat mendeteksi atau mengetahui segala penyakit yang diderita seorang pasien’. Jika *tafsīrah* adalah alat kedokteran yang mengungkap penyakit dari seorang pasien, maka *tafsīr* dapat mengeluarkan makna yang tersimpan dalam kandungan ayat-ayat Alquran.<sup>128</sup>

Dalam Alquran, kata tafsir diungkapkan hanya satu kali dalam QS. Al-Furqān [25]: 33,

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

*“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.”*

Sedang tafsir secara terminologi telah banyak dikemukakan oleh para ulama. Menurut Ṭāhir al-Jazārī dalam karyanya *al-Taujīh*, “Tafsir pada hakekatnya ialah menerangkan (maksud) lafazh yang sukar dipahami oleh pendengar dengan uraian yang lebih memperjelas pada maksud baginya, baik dengan mengemukakan sinonimnya atau kata yang mendekati sinonim itu, atau dengan mengemukakan (uraian) yang mempunyai petunjuk kepadanya melalui suatu jalan dalalah.”<sup>129</sup>

Selain itu, al-Zarkashī merumuskan makna tafsir, “Tafsir ialah ilmu (pembahasan) yang mengkaji tentang pemahaman kitabullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, menerangkan makna-

<sup>128</sup>Rifat Syauqi Nawawi, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 139-140.

<sup>129</sup>Ṭāhir al-Jazārī, *Al-Taujīh*, Kairo: Dar al-Fikr, t.th.



maknanya, mengeluarkan hukum-hukum yang dikandungnya serta ilmu-ilmu (hikmah) yang ada di dalamnya.”<sup>130</sup> Menurut Abdul Azīm al-Zarqānī, “Tafsir dalam pengertian istilah ialah ilmu yang di dalamnya dibahas tentang Alquran al-Karim, dari segi dalalahnya (yang berkenaan dengan pemahaman makna) menurut yang dikehendaki oleh Allah SWT, sesuai dengan kadar kemampuan manusia biasa.”<sup>131</sup>

Sementara menurut Al-Jurjānī dalam *Al-Ta’rifāt*, “pada asalnya, tafsir berarti membuka dan melahirkan. Dalam pengertian syara’, (tafsir) ialah menjelaskan makna ayat: dari segi segala persoalannya, kisahnya, *asbāb al-nuzūlnya*, dengan menggunakan lafazh yang menunjukkan kepadanya secara terang”.<sup>132</sup>

Dari berbagai definisi di atas, secara terminologi tafsir dimaknai sebagai usaha yang bertujuan menjelaskan Alquran atau ayat-ayatnya atau lafazh-lafazhnya, agar yang tidak jelas menjadi jelas, yang samar-samar menjadi terang, yang sulit dipahami menjadi mudah dipahami, sehingga Alquran sebagai pedoman hidup manusia benar-benar dapat dipahami, dihayati dan diamalkan, demi tercapainya kebahagiaan hidup dunia dan akhirat.

Menyoal kembali makna tafsir, secara populer tafsir secara bahasa disamakan dengan takwil yang bermakna ‘menerangkan dan menjelaskan’. Kata takwil memiliki arti ‘kembali atau mengembalikan’ atau mengembalikan makna pada proporsi yang sesungguhnya. Istilah takwil juga bermakna ‘memalingkan’, artinya memalingkan suatu lafazh tertentu yang mempunyai sifat khusus, dari makna dhahir ke makna batin lafazh itu karena ada ketetapan dan keserasian dengan maksud yang dituju. Takwil secara etimologi bermakna ‘mensiasati, yakni bahwa dalam lafazh-lafazh tertentu atau kalimat-kalimat yang mempunyai sifat khusus memerlukan siasat yang jitu untuk menemukan maknanya yang setepat-tepatnya. Untuk memiliki kemampuan siasat itu diperlukan ilmu yang luas.

Dalam Alquran, kata takwil diungkapkan sebanyak 12 kali dalam QS. Āl ‘Imrān [3]: 7, al-Nisā [4]: 59, al-A’arāf [7]: 53, Yūnus [10]: 39, Yūsuf [12]: 6, 21, 100, dan 101, al-Isrā’ [17]:35 dan al-Kahfi [18]: 82

Adapun secara terminologi, Takwil adalah memalingkan lafazh dari maknanya yang dhahir kepada makna lain (makna batin) yang mempunyai lafazh itu, jika makna lain yang dilihat itu sesuai dengan (ruh) Alquran dan Sunnah. Artinya, takwil ialah mengembalikan sesuatu pada maksud

---

<sup>130</sup> Badruddin Al-Zarkashī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*, Kairo: Dār al-Turāth, 1957.

<sup>131</sup> Abdul ‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’an*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995, hal. 4.

<sup>132</sup> Al-Jurjānī, *Al-Ta’rifāt*, Kairo: Dār al-Turāth, 1998, hal.

yang sebenarnya, yakni menerangkan apa yang dimaksudkannya. Jadi, dapat disimpulkan bahwa takwil merupakan proses pembelokan atau pemalingan lafazh-lafazh atau kalimat-kalimat yang ada dalam Alquran dari makna dahirnya ke makna lain, sehingga dengan cara demikian pengertian yang diperoleh lebih cocok dan sesuai dengan jiwa ajaran Alquran dan Hadis.

Para mufassir berbeda pendapat dalam memaknai istilah Takwil (*ta'wīl*), bahkan diperselisihkan. Ada yang berpendapat bahwa Takwil merupakan sinonim dari kata Tafsir, karena dilihat dari segi tujuan keduanya tidak berbeda, yaitu menjelaskan makna-makna ayat-ayat Alquran. Sebagian ulama melihat ada perbedaan-perbedaan antara keduanya, di mana Tafsir berbeda dengan Takwil pada ayat-ayat yang menyangkut soal umum dan khusus. Pengertian Tafsir lebih umum dari pada Takwil, karena Takwil berkenaan dengan ayat-ayat yang khusus, misalnya ayat-ayat *mutashābihāt*. Jadi menakwilkan ayat-ayat Alquran yang *mutashābihāt* termasuk juga menafsirkan, tetapi tidak setiap menafsirkan ayat disebut takwil.<sup>133</sup>

Tafsir menerangkan makna lafazh (ayat) melalui pendekatan riwayat, sedangkan Takwil melalui pendekatan dirayah (kemampuan ilmu). Tafsir menerangkan makna-makna yang diambil dari bentuk yang tersurat (ibarat), sedangkan Takwil dari yang tersirat. Tafsir berhubungan dengan makna-makna ayat atau lafazh yang biasa-biasa saja, sedangkan Takwil berhubungan dengan makna-makna yang kudus (suci). Tafsir, mengenai penjelasan maknanya telah diberikan oleh Alquran sendiri, sedangkan Takwil penjelasan maknanya diperoleh melalui istinbath (penggalan) dengan memanfaatkan ilmu-ilmu alatnya.”<sup>134</sup>

Menyoal mengenai persamaan dan perbedaan antara tafsir dan takwil, al-Jurjāny dalam *al-Ta'rifāt* menyatakan bahwa takwil merupakan proses pengalihan makna ayat dari makna *Zāhir* kepada makna lain yang dimungkinkan, selama makna yang dipilih sejalan dengan al-Kitab dan as-Sunnah.<sup>135</sup> Memahami firman-Nya, يخرج الحي من

الميت dalam arti mengeluarkan burung dari telur adalah tafsir; sedang memahaminya dalam arti mengeluarkan atau melahirkan mukmin dari yang kafir, atau yang pandai dari yang bodoh adalah takwil.

Al-Rāgib al-Isfahānī dalam karyanya *Al-Mufradāt* mengemukakan bahwa tafsir lebih umum daripada takwil, dan lebih banyak penggunaannya dalam lafaz serta mufradatnya; sedang takwil lebih

<sup>133</sup> Lihat Abdul ‘Azīm al-Zarqāni, *Manāhil al-‘Irḥān Fī ‘Ulūm al-Qur’an*, hal. 5

<sup>134</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, hal. 77.

<sup>135</sup> Al-Jurjānī, *Al-Ta'rifāt*, hal. 54.

banyak penggunaannya dalam makna-makna dan susunan kalimat, serta lebih banyak digunakan dalam kitab suci, berbeda dengan tafsir yang juga digunakan dalam kitab-kitab lainnya.<sup>136</sup>

Sementara Al-Mātūrīdi mengatakan bahwa tafsir adalah menetapkan (memutuskan) bahwa yang dikehendaki oleh suatu lafazh adalah begini atau begitu, dan bersaksi dengan nama Allah, bahwa itulah yang dimaksud dengan lafazh tersebut. Maka jika terdapat dalil yang telah kokoh kebenarannya, maka itulah tafsir yang benar, dan jika demikian maka itulah tafsir yang berdasarkan pikiran yang tidak dibenarkan. Sedangkan takwil adalah mencari yang lebih kuat dari salah satu makna yang mungkin diterima ayat, tanpa bersaksi dengan nama Allah.<sup>137</sup>

Berbeda dengan Al-Mātūrīdi, Al-Tha'labī menjelaskan mengenai pemakaian makna lafazh baik makna secara harfiah atau kiasan, seperti misalnya: *al-sirāt* tafsirnya adalah *al-tāriq* 'jalan', dan *al-sayyib*, tafsirnya adalah *al-maṭar* 'hujan'. Sedangkan takwil adalah tafsiran atas isi atau kandungan lafazh.<sup>138</sup> Sebagaimana telah dijelaskan di depan, *lafazh* ta'wil diambil dari kata *al aula* yaitu kembali kepada kesudahan suatu perkara. Maka ta'wil disini adalah pemberitahuan tentang hakikat dari apa yang dimaksudkan, dan tafsir ialah pemberitahuan tentang petunjuk mengenai apa yang dimaksudkan. Karena sesungguhnya lafazh itu dapat mengungkap apa yang dimaksud.

Sementara itu Al-Baghawī mengatakan bahwa takwil merupakan pengalihan makna kandungan ayat yang sesuai ayat sebelum dan sesudahnya, serta tidak menyalahi Alquran dan Hadis dari cara menurunkan hukum. Sedang tafsir adalah pembahasan dalam masalah *asbāb al-nuzūl*, perkembangan, dan kisah-kisahanya.<sup>139</sup> Jadi, pada intinya bahwa tafsir dan takwil sama-sama berfungsi sebagai penjelas.

Dari beberapa pendapat di atas dapat ditarik pengertian, tafsir secara garis besar menyingkap dan menjelaskan maksud firman Allah SWT, berdasarkan keterangan dari ayat-ayat-Nya, hadist nabi-Nya serta keterangan dari sahabat yang menyaksikan proses turunnya wahyu dan mengetahui sebab turunnya. Sedangkan pengertian takwil secara garis besar adalah menjelaskan salah satu maksud firman Allah dari beberapa kemungkinan pengertian yang dikandung oleh suatu lafazh berdasarkan ijtihad, yang tentunya dalam ijtihad harus diukung oleh seperangkat ilmu pengetahuan yang tidak bertentangan dengan hukum syara'.

<sup>136</sup> Al-Rāghib Al- Isfahānī, *Al-Mufrūdāt*, Beirut: Dār al-Qolam, 2010, hal. 110.

<sup>137</sup> Abu Mansūr Al-Māturīdī, *Tafsir al-Māturīdī*, Beirut-Libanon: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 1989.

<sup>138</sup> Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibranim Al-Tha'labī, *Al-Kashf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002.

<sup>139</sup> Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, Beirut: Ihyā' al-Turāth, t.th.

Dengan demikian, perbedaan antara tafsir dan takwil adalah bahwa tafsir itu menerangkan maksud yang ada pada lafazh, sedang takwil itu menerangkan maksud yang ada pada maknanya. Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir dan takwil dalam konteks Alquran digunakan sebagai alat atau cara untuk memahami kata, kalimat, dan pesan-pesan Allah. Hal ini menyebabkan beberapa ulama menganggap keduanya sama.

#### **D. Epistemologi Tafsir Kontekstual-Integratif**

Secara bahasa, terma kontekstual berasal dari nomina bahasa Inggris yaitu *context* yang dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah "konteks". Kata ini setidaknya memiliki dua arti, 1) Bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna, 2) Situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian<sup>140</sup>. Jadi, kontekstual adalah menarik suatu situasi yang berkaitan dengan suatu kata atau kalimat sehingga dapat menambah dan mendukung makna dari kata atau kalimat tersebut. Adapun secara istilah, terma kontekstual setidaknya memiliki tiga pengertian : 1) Upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identik dengan situasional, 2) Pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang atau memaknai kata dari segi historis, fungsional, serta prediksinya yang dianggap relevan, 3) mendudukan keterkaitan antara teks Alquran dan terapannya<sup>141</sup>.

Sementara itu, Ahmad Syukri Saleh dan Ahmad Syurbasyi mengartikan istilah kontekstual sebagai proses menafsirkan Alquran berdasarkan pertimbangan analisis bahasa, latar belakang sejarah, sosiologi, dan antropologi yang berlaku dan berkembang dalam kehidupan masyarakat Arab pra-Islam dan selama proses wahyu Alquran berlangsung. Kemudian dilakukan penggalian prinsip-prinsip moral (spirit) yang terkandung dalam berbagai pendekatan tersebut<sup>142</sup>. Dari berbagai pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir kontekstual merupakan sebuah upaya untuk menghidupkan Alquran yang diturunkan

---

<sup>140</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988, hal. 458.

<sup>141</sup>Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hal. 263-264.

<sup>142</sup>Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada press, 2007, hal. 58. Lihat juga Ahmad Shurbashi, *Study Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an al-Karim (Qisshah al-Tafsir)*. Terj. Zulfan Rahman, Jakarta: Kalam Mulia, 1999, hal. 233.

sekitar 1429 tahun yang lalu namun tetap sesuai dan relevan dengan kondisi dan perkembangan masa kini.

Meski demikian, penting dijelaskan makna kontekstual versi bahasa Arab atau istilah yang terkenal dalam bahasa Arab. Tafsir kontekstual versi bahasa Arab populer dengan *Al-Tafsīr al-Siyāqī* (التفسير السياقي). Sebab kata konteks dalam bahasa Arab berarti *سياق* dan <sup>143</sup>*علاقة*. Sedangkan kata *سياق* merupakan pecahan dari akar kata *ساق – يسوق – ساق* yang berarti *حدو الشيء* menghalau atau menggiring<sup>144</sup>. Dari kata inilah muncul kata *سوق* (pasar) karena segala sesuatu didatangkan ke tempat tersebut<sup>145</sup>. Sehingga dapat dipahami bahwa metode tafsir kontekstual atau *al-tafsīr al-siyāqī* adalah penafsiran Alquran dengan berusaha menarik, menggiring segala sesuatu yang terkait dengan ayat yang ditafsirkan termasuk *asbāb al-nuzūl*, kondisi sosial masyarakat, bahasa Arab, dan lain sebagainya. Metode tafsir kontekstual juga berupaya menghalau segala kemungkinan yang menyebabkan rusaknya pemahaman yang benar terhadap ayat tersebut termasuk di dalamnya adalah ketergesah-gesahan serta sikap subjektivitas dalam penafsiran.

Di sini, penulis lebih condong pada memaknai tafsir kontekstual tidak jauh beda dengan *tafsīr bi al-ra'yi (aqlī)* yang menekankan ijtihad mufassir dalam memahami makna ayat yang disertai dengan pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab dan segala kriteria yang telah ditetapkan dalam menafsirkan Alquran<sup>146</sup>. Artinya, hal ini meniscayakan adanya dua ragam tafsir kontekstual yaitu tafsir kontekstual yang terpuji dan tercela.

Keterpujian dan ketercelaan tafsir kontekstual sangat terkait dengan kemampuan dan kapabilitas mufassir itu sendiri, sebab menafsirkan Alquran merupakan salah satu aktivitas intelektual yang membutuhkan seperangkat disiplin keilmuan khusus. Tanpa keilmuan tersebut dikhawatirkan produk tafsirnya justru akan mendistorsi nilai-nilai Alquran itu sendiri. Alquran sebagai sumber otoritas Islam, dalam tafsirnya yang provan memiliki tiga kategori ruang lingkup objek universal, lokal dan temporal, sulit mengidentifikasi ketiganya secara akurat, bahkan bisa kontroversial, meuniversalkan tafsir yang berdimensi

---

<sup>143</sup>M. Napis Djuaceni, *Kamus Kontemporer; Istilah Politik-Ekonomi*, Jakarta: Teraju, 2005, hal. 253.

<sup>144</sup>Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989, hal. 185.

<sup>145</sup>Abu Ḥasan Ahmad Ibn Fāris Ibn Zakariyā, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Kairo: Dār al Fikr, 1972, hal. 117.

<sup>146</sup>Lihat pengertian *tafsīr bi al-ra'yi* secara lengkap pada Muḥammad Ḥusain al Dzahabī, *al-Tafsīr wa al Mufasssirūn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1998, hal. 34.

lokal, temporal atau sebaliknya, dapat mereduksi substansi Alquran itu sendiri. Oleh karena itu, penafsiran kontekstual sangat terkait dengan berbagai disiplin ilmu terutama bahasa Arab, sejarah dan ilmu kemanusiaan.<sup>147</sup>

Benang merah antara *tafsīr bi al-ra'yi* dan kontekstual selain pada tataran definisi memiliki kemiripan adalah disamping definisi dan syarat-syarat yang dibutuhkan<sup>148</sup>, juga karena terapan kerja keduanya yang menyebabkan terjadinya kontradiksi di antara ulama mengenai eksistensi kedua metode tafsir tersebut. Sebagian ulama menganggap bahwa *tafsīr bi al-ra'yi* dan atau tafsir kontekstual merupakan bentuk penafsiran yang tidak boleh dan identik dengan penafsiran mengada-ada. Sebagian yang lain berpendapat bahwa selama seorang mufassir mempunyai kapabilitas untuk menafsirkan Alquran dengan akal dan kedalaman ilmu dan pemahaman yang holistik, maka metode kontekstual ini justru sangat dianjurkan, mengangkat Islam datang dengan memberikan perhatian besar pada akal dan logika.<sup>149</sup> Artinya bahwa selama langkah-langkah dan tahapan penafsiran tidak menyalahi aturan dan persyaratan, maka keduanya justru dianjurkan.

Ada beberapa prinsip khusus yang perlu diperhatikan dalam penafsiran kontekstual sebagaimana yang digaungkan oleh Fazlur Rahman. *Pertama*, pendekatan historis yang seksama dan serius untuk menemukan makna teks Alquran. *Kedua*, membedakan antara ketetapan-ketetapan legal Alquran dengan sasaran dan tujuan utamanya. *Ketiga*, memahami dan memastikan sasaran atau tujuan Alquran dengan tetap memperhatikan latar sosiologis pewahyuan Alquran<sup>150</sup>.

Dari sana menjadi jelas bahwa tafsir kontekstual (*al-tafsīr al siyāqī*) yang pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan *tafsir bi al-ra'yi* merupakan sebuah penafsiran yang tidak lepas dari *tafsir bi al-ma'thūr*. Bahkan untuk menghidupkan nilai-nilai dan *legal ethic* Alquran, keduanya harus jalan beriringan, sebab *tafsīr bi al-ma'thūr* merupakan

---

<sup>147</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 248.

<sup>148</sup>Mengenai syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mufassir, para ulama berbeda pendapat. Al-Suyuti misalnya berpendapat bahwa seorang mufassir harus memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dalam berbagai bidangnya, pengetahuan tentang ilmu-ilmu Alquran, sejarah turunnya, hadis-hadis Nabi, dan ushul fiqh, dan pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan, serta pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 79.

<sup>149</sup>Alasan-alasan dari kedua kelompok tersebut dapat dilihat pada Muhammad Abdul Adhim al Zarqany, *Manāhil al-'Irfān*, Kairo: al Maktabah al Taufiqiyah, t.th, Jilid 2, hal. 56.

<sup>150</sup>Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, no. 4, 1970, hal. 329.

pondasi dan *tafsir bi al-ra'yi* atau kontekstual merupakan bangunannya. Ditambah lagi sebuah fakta bahwa ilmu-ilmu rasional telah menjadi produk yang populer yang akan terus berkembang, dan umat manusia memerlukan pemaknaan, tafsir, uraian, dan takwil ayat-ayat yang belum dijelaskan.<sup>151</sup> Meski demikian, keduanya tetap memiliki perbedaan, terutama jika dilihat dari lawan kata dari keduanya. *Tafsir bil ra'yi (aqli)* berantonim dengan *tafsir bi al-ma'thūr (naqli)*, sementara tafsir kontekstual berantonim dengan tafsir tekstual. Jadi, *tafsir bi al-ra'yi* dan *tafsir bi al-ma'thūr* merupakan sumber dan sandaran penafsiran. Sedangkan tafsir kontekstual dan tekstual adalah pendekatan yang digunakan untuk memahami teks Alquran.

Menyoal kembali tafsir kontekstual, di mana perkembangannya tafsir tidak terlepas dari dinamika dan kemajuan masyarakat. Tafsir kontekstual masa lalu tentu sangat berbeda dengan tafsir kontekstual masa kini, sebab metode ini tidak hanya dilihat dari aspek sosial ketika Alquran diturunkan namun sangat erat dengan perubahan sosial pada masanya, dengan catatan bahwa tujuan moral dan prinsip Alquran tidak boleh diabaikan.

Untuk menentukan bentuk atau jenis tafsir kontekstual, terlebih dahulu penting dibahas mengenai perbedaan antara bentuk yang berdasarkan sumbernya dengan bentuk yang berdasarkan penyajian atau pembahasannya, sebab sumber penafsiran mengarah pada *tafsir bi al-ma'thur* dan *tafsir bi al-ra'yi*. Artinya sumber penafsiran Alquran ada dua yaitu *naql* dan akal. Demikian pula dengan bentuk penyajian atau pembahasannya, sebab hal ini terkait dengan metode yang digunakan penafsir dalam menafsirkan Alquran baik penulisannya maupun penjelasannya.

Mengenai bentuk-bentuk tafsir kontekstual (*tafsir siyāqī*) dilihat dari sumber penafsirannya terbagai menjadi dua, sebagai berikut.

#### 1. Tafsir Kontekstual yang Terpuji (*al-Mamdūh*)

Tafsir kontekstual terpuji merupakan sebuah interpretasi Alquran berdasarkan ijtihad yang benar dengan kaidah yang tepat serta tidak keluar dari prinsip-prinsip syari'ah dan jauh dari kesesatan. Misalnya saja, penafsiran ayat tentang poligami dalam QS. Al-Nisā' [4]: 3 sebagian besar ulama sepakat bahwa ayat tersebut merupakan dasar hukum berpoligami, padahal jika kita merujuk kepada kondisi sosial masyarakat ketika ayat tersebut turun maka jelas bahwa ayat tersebut tidak menganjurkan sekalipun tetap ada indikasi mengizinkan poligami, melainkan hanya meringankan

---

<sup>151</sup>Yunus Hasan Abidu, *Tafsir al-Qur'an; Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasssir*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007, hal. 83.

atau mengurangi kebiasaan orang Arab dari kegemaran berpoligami<sup>152</sup>.

## 2. Tafsir Kontekstual yang Tercela (*al-Madhmūm*)

Tafsir kontekstual jenis ini merupakan jenis interpretasi Alquran yang tidak sesuai dengan syari'at dan bertentangan dengan prinsip, kaidah, dan sumber penafsiran. Artinya, menginterpretasikan noktah-noktah Alquran berdasarkan pendapat dan pandangan yang bersifat subjektif (pribadi), jauh dari keobjektifan. Misalnya Firman Allah QS. Al-Qiyāmah [75]: 23 yang merupakan alasan utama bahwa orang mukmin akan melihat Allah di akhirat. Kelompok Muktaẓilah, memahami kata *ilā* pada kalimat *إلى ربها ناظرة* sebagai bentuk singular dari kata *al-alā'u* yang berarti karunia. Sehingga ayat tersebut mereka artikan "wajah-wajah pada hari itu berseri-seri, menunggu karunia dari Tuhannya untuk didahulukan atau ditangguhkan masuk ke dalam syurga". Penafsiran seperti ini dilakukan karena adanya motif dan kepentingan pribadi yang mengindikasikan tidak mampunya seorang mukmin bertemu dengan Allah di akhirat kelak<sup>153</sup>.

Dari sini penulis menduga bahwa bentuk penafsiran Alquran ditinjau dari aspek penyajian dan pembahasannya tidak jauh beda dengan bentuk penafsiran metode-metode lain. Meski demikian, perlu diingat bahwa pengkategorian sebuah metodologi biasanya merujuk kepada aspek pandangan mufassir, termasuk di dalamnya metodologi yang ditawarkan oleh Abd al-Ḥayyi al-Farmawī sebagai metodologi tafsir kontemporer, yaitu : metode global (*ijmālī*), analitis (*tahfīlī*), perbandingan (*muqārīn*), dan tematik (*maūdū'ī*)<sup>154</sup>.

Pengkategorian ini juga tentu dialami oleh metode tafsir kontekstual (*al-Tafsīr al-Siyāqī*). Metode tafsir kontekstual dianggap sebagai metode yang berdiri sendiri yang menjadi salah satu metode tafsir kontemporer selain dari metode yang empat di atas<sup>155</sup>. Sebenarnya, dalam praktiknya metode kontekstual sangat erat kaitannya dengan metode tafsir yang lain, sebab penekanan tafsir kontekstual adalah cara pandang penafsir terhadap sebuah teks atau

<sup>152</sup>Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1983, hal. 70.

<sup>153</sup>Said Agil Husain al-Munawar, *Al Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Ciputat: Ciputat Press, 2005, hal. 93.

<sup>154</sup>Abd al-Ḥayyi al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudū'ī*, Dirasah Manhajiyah Mauḍu'iyah, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 78.

<sup>155</sup>Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada press, 2007, hal. 45.



cara memahami teks Alquran, baik dipahami secara literatur (tekstual) atau dikaji lebih dalam dengan melihat aspek bahasa, latar belakang, *asbāb al-nuzūl*, pranata-pranata sosial, dan lain-lain. Artinya, bahwa metode tafsir kontekstual merupakan sintesa dari berbagai metode tafsir kontemporer yang lain karena kalau mau jujur, pada dasarnya hampir semua kitab tafsir telah menggunakan metode kontekstual, meski faktanya banyak yang masih belum berani mengatakan secara tegas menggunakan metode tafsir kontekstual.

Oleh karena itu, penulis mensinyalir bahwa ragam tafsir kontekstual juga tidak jauh dari metode tafsir yang sudah ada. Misalkan dari segi penulisan atau penyajiannya, tafsir kontekstual dapat dikategorikan menjadi tafsir kontekstual *tahfīlī* yang cara kerjanya mengurai ayat-ayat Alquran dari awal sampai terakhir sesuai susunannya dalam mushaf seperti pada *Tafsir al-Manar* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rashid Riḍa, tafsir *al-Mizān* karya Ṭabā'ṭabā'ī, dan lain sebagainya. Selanjutnya adalah tafsir kontekstual *Muqārin* yang menyebutkan perbedaan pemahaman kemudian membandingkan di antara tafsir-tafsir yang penafsir inginkan, sehingga minus sebuah penafsiran dapat tertutupi oleh penafsiran yang dibandingkan seperti pada *al-Jāmi' li ahkām al-Qurān al Karim* karya al-Qurṭubī, tafsir *al-Misbah* karya Quraish Shihab, dan lain sebagainya. Kemudian adalah tafsir kontekstual *Maudū'ī* yang hanya mengoleksi sejumlah ayat dari beberapa surat yang membahas satu persoalan tertentu yang sama, lalu ayat-ayat itu ditata dan diletakkan di bawah satu topik bahasan kemudian selanjutnya ditafsirkan secara tematik seperti pada *Mafāhīm al-Qurān* karya Ja'far Subhānī, *Major Themes of The Qur'an* karya Fazlur Rahman, dan lain sebagainya.

Selain dilihat dari segi penulisan dan penyajiannya, ragam tafsir kontekstual juga dapat dilihat dari segi pembahasannya, yaitu tafsir kontekstual *tahfīlī* yang menjelaskan secara rinci dari berbagai aspek tinjauan termasuk munasabah, *asbāb al-nuzūl*, kebahasaan, ilmu pengetahuan, dan sebagainya, seperti pada *tafsīr al-Khāzin* karya Ali Ibn Muhammad Ibn Ibrāhīm al-Baghdādī, *al-Tafsīr al Kabīr (Mafāṭīh al-Ghaib)* karya Fakhruddin al-Rāzī, dan lain sebagainya. Kemudian adalah tafsir kontekstual *ijmālī*, yang menafsirkan Alquran secara global, ringkas, tidak membutuhkan penjelasan yang rinci bahkan terkadang cukup dengan isyarat dan uraian sederhana. Metode seperti ini dapat dilihat pada *al-Miqbās fī tafsīr Ibn 'Abbās* karya al-Fairūz ābādī, *Tafsir Alquran al Karim* karya Muhammad Farid Wajdi, dan lain sebagainya. Selanjutnya tafsir kontekstual

*maudū'ī*, yang menafsirkan Alquran secara tematik namun sejalan dengan konteks ayat yang ditafsirkan seperti pada *al-Ribā fī al-Qur'ān* karya abu A'lā al-Maudūdī, *al-Aqīdah fī al-Islām* karya Muhammad Abu Zahrah, dan lain sebagainya. Dan tafsir kontekstual *muqārin* yang menafsirkan Alquran dengan membandingkan beberapa kitab tafsir yang dijelaskan secara timbal-balik dengan melihat bagaimana pemahaman ayat dari seorang mufassir dengan mufassir lain yang kemudian ditelusuri sisi persamaan dan perbedaannya tanpa meninggalkan konteks ayat tersebut. Ragam metode ini terlihat pada karya *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān al-Karīm* karya al-Qurṭubī dan lain lain.

Jadi, pada dasarnya ragam metode tafsir kontekstual cara kerjanya sangat terkait dengan metode kontemporer lainnya dan bahkan tidak berlebihan jika dikatakan bahwa metode kontekstual merupakan integrasi dari semua metode tafsir yang ada.

Demikian pembahasan mengenai teori sebagai kerangka berfikir dalam penelitian ini. Selanjutnya akan di bahas mengenai kritik tafsir tekstual dan kontekstual melalui tafsir kontekstual-integratif logis pada bab III.



### **BAB III**

#### **KRITIK TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL**

Sebagaimana ditegaskan pada bab-bab sebelumnya bahwa penelitian disertasi ini merupakan bentuk kritik dan respon terhadap tafsir tekstual dan kontekstual yang cenderung sektoral dan saling mengklaim bahwa produk penafsirannya otoritatif. Padahal, keduanya memiliki kelebihan dan kekurangan yang sebenarnya meniscayakan untuk saling mengisi. Oleh karena itu, pada bab ini dibahas secara detail kritik atas keduanya.

Dapat diketahui dengan jelas, metode kontekstual nampaknya menjadi oase dalam dinamika metodologi tafsir Alquran, di mana saat ini memahami Alquran secara kontekstual adalah suatu keniscayaan mengingat begitu dinamisnya permasalahan kehidupan di masyarakat. Melihat Urgensi tersebut, tidak heran jika metode tafsir kontekstual memiliki beberapa kelebihan dan keistimewaan sekalipun di dalamnya tetap memiliki keterbatasan dan kritik.

Tafsir kontekstual mampu mempertahankan semangat keuniversalan Alquran. Dengan penafsiran kontekstual, nilai-nilai yang terkandung di dalamnya akan tetap sejalan dengan perkembangan zaman. Tafsir kontekstual juga merupakan metode yang menjai sintesa dari metode analitis, tematik, dan hermeneutika karena metode analitis diperkaya dengan sumber tradisional yang memuat substansi yang diperlukan bagi proses penafsiran, sedang metode tematik diunggulkan dengan kemampuannya meramu ayat-ayat Alquran dalam satu tema dan mengaktualisasikannya, dan tafsir hermeneutika titik penekanannya adalah kajian kata dan bahasa, sejarah, sosiologi, antropologi dan sebagainya sebagai alat bantu yang penting dalam menafsirkan Alquran . Sehingga wajar bila tafsir kontekstual dianggap

sebagai gabungan dari metode-metode tersebut. Di samping itu, metode tafsir kontekstual akan membuka wawasan berpikir serta mudah dipahami karena banyak data yang ditampilkan namun penyampaiannya tetap sesuai dengan konteks pemahaman audiens.

Meski tafsir kontekstual memiliki banyak kelebihan dan *plus*, metode tafsir ini juga punya kelemahan-kelemahan yang penuh kritik. Kritik dan kelemahannya justru sangat terkait dengan kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh penafsir itu sendiri yang berdampak pada kualitas penafsirannya. Hasil penafsiran kontekstual terkadang didahului oleh *interest* pribadi dorongan hawa nafsu, dan kepentingan personal karena adanya pintu penyesuaian nilai-nilai Alquran dengan kondisi masyarakat. Tentu dengan keterbukaan tersebut menyulut untuk menafsirkan Alquran sesuai dengan selernya yang pada akhirnya penafsiran yang ia lahirkan sifatnya mengada-ada. Selain itu, meski tafsir kontekstual merupakan semangat dari bagaimana memahami Alquran sesuai konteksnya, tafsir kontekstual terkadang justru melahirkan ketergesa-gesahan menafsirkan ayat yang merupakan otoritas Allah untuk mengetahui maknanya<sup>1</sup>. Kelemahan lain tafsir kontekstual juga ada pada usahanya yang terkadang menitikberatkan sebuah penafsiran pada satu aspek misalnya aspek kondisi sosial semata tanpa melihat aspek-aspek yang lain termasuk bahasa, *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh mansūkh*, dan lain sebagainya, sehingga penafsiran tersebut menyimpang dari maksud yang diinginkan<sup>2</sup>. Kritik lainnya adalah bahwa tafsir kontekstual memotivasi seseorang untuk cepat merasa mampu menafsirkan Alquran sekalipun syarat-syarat mufassir belum terpenuhi. Padahal, penguasaan terhadap satu cabang ilmu dan keberanian berkomentar bukanlah dasar utama sebuah penafsiran. Dan jika ditelisik kembali dapat dikatakan bahwa berkembangnya tafsir kontekstual sebenarnya justru menjadi awal kemunduran keilmuan penafsiran, sebab terkadang tafsir kontekstual ini berdampak pada keengganan dan kekurangan untuk merujuk riwayat-riwayat dan penjelasan para ulama terdahulu.

---

<sup>1</sup>*Ulūm al-Qurān* terbagi menjadi tiga, pertama, ilmu yang tidak diajarkan Allah pada seseorangpun dari makhluk-Nya, seperti pengetahuan tentang zat-Nya. Kedua, ilmu yang hanya diajarkan pada Nabi dan orang-orang tertentu, seperti tentang awal surat. Ketiga, ilmu yang diajarkan kepada Nabi dan diperintahkan untuk mempelajarinya. Lihat Muḥammad ‘Abd Aẓīm al-Zarqanī, *Mañāhil al-‘Irfān*, hal. 57. Lihat juga Said Agil Husain al-Munawar, *Al Qur’an Membangun Tradisi Kesalchan Hakiki*, hal. 87.

<sup>2</sup>Misalnya kata عين yang dapat berarti ‘mata’ sebagai alat penglihatan, emas, mata-mata, dan mata air. Namun pada QS. Al-Insan [76] 18: عينا فيها تسمى سلسبيلا “sebuah mata air yang ada di syurga disebut salsabil”. Jika lafadz ‘ain tidak diartikan dengan mata air maka secara otomatis penafsiran tersebut akan jauh dari tujuannya, dan untuk mengetahui hal tersebut harus juga dipertimbangkan aspek sosial dan tema pembicaraan ayat.

Melihat kekurangan tafsir tekstual dan kontekstual, maka kritik atas keduanya penting dilakukan dengan mendialogkan keduanya pada sebuah bangunan logika yang sistematis dan integratif.

### A. Metodologi Kritik Tafsir

Sebagaimana diketahui bersama bahwa salah satu orientasi yang melatar belakangi munculnya metode mantiqi sebagai basis logika penafsiran kontekstual integratif adalah sebagai kritik tafsir tekstual dan kontekstual. Oleh karena itu penting dibahas mengenai konsep kritik tafsir beserta prinsip-prinsip yang membawanya.

Kritik tafsir merupakan aktivitas yang meniscayakan sebuah metodologi yang mapan. Secara bahasa, kata metodologi berasal dari bahasa Yunani “*Methodos*” dan “*Logos*”. Kata “*Methodos*” terdiri dari dua kata yaitu *metha* yang berarti ‘melalui atau melewati’ dan *hodos* berarti ‘jalan atau cara’. Jadi, *metode* merupakan suatu jalan yang dilalui untuk mencapai tujuan, dan *logos* bermakna ‘ilmu’.<sup>3</sup> Dalam bahasa Arab, kata *manhaj* memiliki makna yang sama dengan metode. *Manhaj* (منهج) secara bahasa bermakna *tarīq* (jalan) atau *tarīqah* (cara) (طريقة/طريق),<sup>4</sup> sementara metodologi lumrahnya dialihbahasakan dengan *manhajiyah* (منهجية) yang berarti ‘ilmu mengenai tata cara atau prosedur untuk mengetahui objek pengetahuan dan kajian tertentu’.<sup>5</sup>

Di antara prinsip dan tolok ukur kritik tafsir adalah logika dan konteks.<sup>6</sup> Maka untuk memahami bagaimana logika dan konteks sebagai bagian dari aturan-aturan proses penilaian sebuah produk tafsir, penting terlebih dahulu memahami terma ‘kritik’. Kata kritik berasal dari Yunani kuno yaitu *krites* yang bermakna ‘hakim’. Bentuk verba *krites* adalah *krinein* ‘menghakimi’.<sup>7</sup> Artinya bahwa dalam proses penghakiman diperlukan syarat-syarat dan kriteria untuk menghakimi sebuah karya.

<sup>3</sup>Rosdy Ruslan, *Metode Penelitian Publik*, Surabaya: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), 23-24. Randy W. Nelson, “The Challenge of Canonical Criticism to Background Studies”, *Journal of Biblical Studies*, Vol. 6, No. 1, Juni 2006, hal. 10-34.

<sup>4</sup>Jawwad Tahir, *Manhaj al-Baḥth al-Adab*, Baghdad: Matba’ah al-‘Aini, 1970, hal. 21-22. Lihat juga Shazadi Pakeeza dan Ali Asghar Chishti, “Critical Study of Approaches to the Exegesis of the Holy Quran”, *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 10, 2012, hal. 19-26.

<sup>5</sup>Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Badawī, *al-Manhajiyah fi al-Buhūth wa al-Dirasah al-Adabiyyah*, Susah-Tunis: Dār al-Tiba’ah li al-Ma’arif wa Nashr, 2000, hal. 9.

<sup>6</sup>Selain Logika dan Konteks, ada beberapa prinsip dan parameter kritik tafsir lain di antaranya adalah Adil dan Proporsional, *Qat’iyyāt, Ijmā’* (konsensus), Urf, Moderat, dan Maslahat. Ulin Nuha, “Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir (Studi Buku Al-Dakhil Karya Fayed (1936-1999 M))”, *Disertasi*, SPs. UIN Jakarta, hal. 2015.

<sup>7</sup>Andre Hardjana, *Kritik Sastra: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Gramedia, 1981, hal. 3. Bandingkan dengan M. Ater Semi, *Materi Sastra*, Padang: Sridarma, 1984, hal. 5.

Jadi, sebuah karya tafsir dapat dikatakan memenuhi standar dan otoritatif sebagai sebuah karya ilmiah, jika telah memenuhi syarat-syarat tersebut.

Menurut KBBI, kritik berarti kecaman, terkadang disertai uraian dan pertimbangan baik buruk terhadap karya atau pendapat. Dan orang yang ahli dalam memberikan pertimbangan mengenai baik dan buruknya sesuatu disebut kritikus.<sup>8</sup> Kata kritik juga berarti ‘kemelut’, dan ‘keadaan genting’.<sup>9</sup> Istilah kritik dalam bahasa Inggris dikenal dengan *critic* yang tidak jarang justru ditujukan kepada orang yang mengkritik. Adapun dalam bahasa Arab, kata kritik dikenal dengan istilah *al-naqd* (النقد) yang memiliki beragam makna. Secara etimologi, kata *naqd* bermakna ‘pembayaran kontan’, ‘membedakan’, ‘memberikan kritikan’, ‘memukul dengan jari tangan untuk mengetes’, ‘mematuk, mengintai atau mencuri pandang’, ‘menimbang’, ‘menyengat’, dan ‘menggigit’.<sup>10</sup> Meski demikian, secara umum, kata *naqd* berputar pada dua makna sentral. Pertama, bermakna madi (bersifat materi) yang dalam hal ini menjadi acuan makna *naqd* sebagai uang tunai, pembayaran kontan, atau berarti emas dan perak yang mengacu pada kata *naqd*. Kedua, *naqd* yang bermakna *tamyīz* (membedakan), yaitu membedakan antara yang baik dan yang buruk.<sup>11</sup>

Sementara itu, secara terminologi kata kritik dimaknai beragam oleh para ahli. C. Hugh Holman misalnya memaknai kritik sebagai “*one who estimates and passes judgment on the value and quality of literacy or artistic work*”.<sup>12</sup> Artinya, bahwa kritik merupakan seseorang yang mengestimasi dan menjustifikasi nilai dan kualitas suatu karya sastra atau seni. Hal ini jelas menguatkan bahwa terma kritik kerap digunakan justru untuk orang yang mengkritik. Lebih dari itu, jika masalah penilaian terhadap sebuah karya hanya bertumpu pada persoalan benar dan salah, maka kritik tidak jauh beda dengan sebuah pengadilan. Berbeda dengan Holman, Jauss justru memahami kritik sebagai upaya untuk menilai karya dari segi estetis baik dari segi indah dan buruknya, bukan sebagai bentuk klaim.<sup>13</sup> Artinya, meski karya tafsir tersusun dari

<sup>8</sup> Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hal. 820.

<sup>9</sup> Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Kairo: Dār Ihya’ al-Turāth, t.th., hal. 346.

<sup>10</sup> Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, Kairo: Dār Ihya’ al-Turāth, t.th., hal. 347. Lihat juga Abu Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris al-Rāzī, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1422 H, hal. 1006. Bandingkan dengan Abū Qāsim Mahmud Ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *Asās al-Balāghah*, Beirut: Dār al-Sādir, 1399 H, hal. 650.

<sup>11</sup> Aḥmad Amīn, *al-Naqd al-Adabī*, Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1963, hal. 1.

<sup>12</sup> C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, New York: Macmillan Publishing Company, 1980, hal. 106.

<sup>13</sup> Alasan ini yang mendorong Hans Robert Jauss membedakan karya sastra sebagai bahasa khusus (*poetik*) dan bahasa komunikasi sebagai bahasa praktis. Apsriasi terhadap

bahasa sebagai bentuk norma yang dapat dinilai benar salahnya, namun karya tafsir tidak hanya dapat dinilai dari sisi benar dan salahnya saja tapi juga dari sisi estetika dengan corak dan kekhasannya tersendiri.

Selain pemahaman tentang kritik di atas, ada juga yang mengartikan kritik sebagai studi yang mengarah pada pendefinisian, klasifikasi, analisis, dan evaluasi sebuah karya. Di antara tokoh yang mendefinisikan demikian adalah Abrams dan Holman. Ketika kritik dipahami sebagai evaluasi dan klasifikasi, maka Abrams kemudian membagi kritik menjadi dua, kritik teoretis (*theoretical criticism*) dan kritik praktis atau terapan (*practical criticism*). Sementara itu, Holman lebih menitikberatkan pada studi dan evaluasi karya sebagaimana juga memformulasikan metodologi yang bersifat umum atau prinsip-prinsip estetika karya tersebut.<sup>14</sup>

Selanjutnya Abd al-Salam mengatakan bahwa kegiatan kritik (*naqd*) berkuat pada tiga hal penting, yaitu: (1) kegiatan yang dilakukan untuk membedakan, menguak, memverifikasi, dan menguji sesuatu. Mengenai hal ini, dalam bahasa Arab, kegiatan yang dilakukan untuk menyeleksi kualitas uang logam (dirham) disebut dengan istilah *naqd al-darāhīm*. Sementara kegiatan untuk memverifikasi perkataan yang baik dan buruk atau benar dan salah disebut dengan *naqd al-kalam*,<sup>15</sup> (2) memberikan predikat baik dan menyenangkan kepada sesuatu, seperti ungkapan “*dirhamu naqdin*” , untuk menilai dirham yang berkualitas, dan (3) memberikan penilaian buruk dan tidak menyenangkan terhadap sesuatu. Oleh karena itu, dalam bahasa Arab orang dungu disebut dengan *naqd al-nās* dan kambing yang kakinya kecil serta buruk rupa disebut dengan *naqad al-ghanam*.<sup>16</sup>

bahasa karya sastra disebut *asthetik*. Istilah *asthetik* berasal dari bahasa Jerman, dan dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah estetika. Dengan pemahaman semacam ini, maka kritik berarti upaya menilai karya untuk mengeksploitasi keindahan di dalamnya. Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic Reception*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, hal. 5-14. Lihat juga Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, London : The Johns Hopkins University Press, 1987, hal. 30-35. Lihat juga Rachmat Djoko Pradopo, *Kritik Sastra Indonesia Modern*, Yogyakarta: Gama Media, 2002, hal. 93-101.

<sup>14</sup> M. H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2013, hal. 112. Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, hal. 106.

<sup>15</sup> Lihat Ismā'īl ibn Ḥammād al-Jauharī, *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāh al-‘Arabiyah* (Bayrūt: Dār Ṣādir, t.th., Juz 2, hal. 545., Lihat juga Ibrāhīm Anīs dkk, *al-Mu’jam al-Waṣīṭ*, Kairo: Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah, 2000, hal. 944.

<sup>16</sup> Abd al-Salām ibn Ṣāliḥ ibn Sulaymān al-Jarullāh, *Naqd al-Ṣaḥābah wa a-Tābi‘īn li al-Tafsīr*, Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyah dan Dār Ibn Ḥazm, 2008, hal. 15



## B. Teks dan Konteks dalam Tafsir Kontekstual -Integratif

Tafsir tekstual dan kontekstual merupakan produk penafsiran yang menggunakan pendekatan tekstual dan kontekstual. Pendekatan tafsir tekstual adalah sebuah pendekatan studi Alquran yang menjadikan teks Alquran sebagai obyek. Pendekatan tekstual menekankan analisisnya pada sisi kebahasaan dalam memahami Alquran. Secara praktis, pendekatan ini dilakukan dengan memberikan perhatian pada ketelitian redaksi dan bingkai teks ayat-ayat Alquran. Pendekatan ini banyak dipergunakan oleh nulama-ulama salaf dalam menafsirkan Alquran dengan cara menukil hadits atau pendapat ulama yang berkaitan dengan makna lafal yang sedang dikaji.<sup>17</sup> Pendekatan ini sama dengan *tafsīr bi al-ma'thūr*. Nash yang ada ditafsirkan sendiri dengan nash baik Alquran ataupun hadis<sup>18</sup>. Oleh karena itu, banyak asumsi yang mengatakan bahwa penafsiran tekstual mengarah pada pemahaman teks semata, tanpa mengaitkannya dengan situasi lahirya teks, maupun tanpa mengaitkannya dengan sosiokultural yang menyertainya. Adapun penafsiran kontekstual adalah penafsiran yang tidak hanya melihat keumuman lafadz atau teks, tetapi lebih dipengaruhi oleh latar belakang turunnya. Artinya, teks harus dipahami sesuai dengan sosio-kultur masyarakat dimana teks itu lahir. Karena tidak jarang ditemukan kekeliruan pemahaman sebuah teks bila teks dipahami secara utuh tanpa mengaitkan sosio-kultur yang melatar belakanginya, atau kekeliruan seseorang karena tidak mengetahui apa teks itu sebenarnya.

Untuk memaparkan paradigma dan orientasi penafsiran di kalangan tekstualis dan kontekstualis, penting dipaparkan tokoh yang pro dan kontra dengan pendekatan tekstual dan kontekstual. Beragam klasifikasi dan pembagian antara keduanya. Abdullah Saeed, dalam *Interpreting the Quran* membagi hal tersebut dengan melihat tingkat intensifitas para mufasir terhadap dimensi *legal-ethics* Alquran, yang dilihat dari: 1) tingkat penggunaan kaidah bahasa untuk menentukan makna teks; 2) peran konteks sosio-historis Alquran dan konteks kontemporer dalam produksi makna teks.<sup>19</sup>

Berdasarkan kriteria tersebut, Abdullah Saeed membagi pada tiga kelompok, yaitu: Tekstualis adalah kelompok Tradisionalis<sup>20</sup> dan

---

<sup>17</sup>M.F. Zenrif, *Sintesis Paradigma Studi Al-Qur'an*, t.p: Malain Press, 2008, hal. 51.

<sup>18</sup>Suryadilaga, M. Alfatih dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hal. 84.

<sup>19</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*, hal. 3.

<sup>20</sup> Mengacu pada kritik yang dikemukakan Fazlur Rahman, maka para mufasir klasik dapat diklasifikasikan pada kelompok tekstualis. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982, hal. 2-3.

Salafis.<sup>21</sup> Semi-Tekstualis adalah *Ikhwān al-Muslimīn* (Mesir), *Jamā'ah Islāmī* (Sudan), dan juga sebagian kalangan modernis; Kontekstualis adalah Fazlur Rahman, yang disebut juga neo-modernis, dan juga Ijtihadis, Progresif Muslim, dan pemikir Muslim liberal.<sup>22</sup> Sementara itu, Adis Duderija menamai kalangan tekstualis, sebagai kelompok *Neo-Traditional Salafy*, yaitu: Naṣr al-Dīn al-Banī (w. 1999 M), ‘Abd Allāh Ibn Bāz (w. 1999 M), Muḥammad al-‘Uthaymīn (w. 2001 M), Amīn al-Shinqīfī (w. 1973 M), al-Madkhalī (w. 1931 M), Jamal Zarabozo dan Bilal Philips.<sup>23</sup> Khaled Abou el-Fadl juga menyebutkan kalangan tekstualis sebagai Puritanis.<sup>24</sup>

Kalangan kontekstual dapat diidentifikasi berdasarkan ide gagasan, yang pada umumnya berisi kritik terhadap produk tafsir tekstual. Oleh karena itu, tokoh kontekstual pada umumnya adalah para pemikir Muslim kontemporer yang tumbuh dalam tradisi intelektual Barat, seperti Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Farid Esack, Aminah Wadud, Fatima Mernissi, Abdullah Saeed, Adis Duderija, Khaled Abou el-Fadl, Omid Safi, dan Ebrahim Moosa. Mereka disebut juga kelompok Progresif Muslim, dan neo-modernis. Ini dapat dilacak dari produk tafsir, dan kecenderungan pendekatan yang digunakan. Walaupun metode penafsiran tokoh kontekstual sangat beragam, tapi kajian konteks

---

<sup>21</sup>Baca Simon A. Wood, “Rethinking Fundamentalism: Ruhollah Khomeini, Mawlana Mawdudi, and the Fundamentalist Model,” *JCRT* 11, 2 (2011): 1. Mengutip Juan Jose Escobar Stemmann, Patrick Sookhdeo membagi kelompok *Salafis* pada tiga pergerakan, yaitu: *Puris*, yang menolak bentuk aktivitas politik dan menghambat kajian keislaman dan perkembangan paham Salafī. *Aktivis*, yang setuju dengan pergerakan *Ikhwān al-Muslimīn* ataupun yang semisalnya. Dan aktivitas politik adalah cara terbaik untuk mencapai tujuan negara Islam di bawah naungan *sharī'ah Salafī-Jihadis*, yang mendukung kekerasan dan teror dan secara aktif mengumandangkan pemberontakan terhadap negara dan semua musuh-musuh Islam. Baca Patrick Sookhdeo, “Issues of Interpretating the Qur‘an and Hadith, Connections,” *The Quarterly Journal*, 2006, hal. 79.

<sup>22</sup>Abdullah Saeed, *Interpretating the Quran*, 3. Walaupun, Abdullah Saeed membagi pada tiga kelompok, tapi antara kalangan tekstualis dan semi-tekstualis tidak mempunyai banyak perbedaan, bahkan jika dirujuk sejumlah kriteria yang disebutkan Adis Duderija, Md. Yousuf Ali, Islah Gusmian, Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Pangabean, maka lebih tepat dibagi pada dua bentuk saja, yaitu: kalangan tekstualis dan kontekstualis.

<sup>23</sup>Adis Duderija, *Constructing a Religiously Ideal “Believer” and “Women” in Islam* (United States: Palgrave Macmillan, 2011), 50; Adis Duderija, “Neo-Traditional Salafi Qur‘an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications,” *Religion Compass* Vol. 5, 7, 2011, hal. 314–325.

<sup>24</sup>Mengutip Abou El al-Fadl bahwa tanda pemikiran kaum puritan bukanlah fanatisme ataupun extremism, tapi kelompok yang absolutis dan tidak mau berkompromi dan cenderung intoleran. Bahkan, realitas pluralitas dianggap sebagai bentuk kontaminasi terhadap kebenaran yang sebenarnya. Baca Eman M. Ahmed, *Muslim Identity Politics: Contestation, Confusion and Certitude*, hal. 129, dalam *Critical Thinkers for Islamic Reform, A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam*, Brainbow Press.

sosio-historis dan masyarakat kontemporer adalah sangat integral dengan analisis kontekstual Alquran, khususnya prinsip penafsiran.<sup>25</sup>

#### 1. Teks dan Konteks dalam Proses Pencarian Makna

Penarikan makna dalam teori penafsiran dikenal dengan istilah hermeneutika, yaitu bagaimana sebuah makna diperoleh dan bagaimana peran pembaca, pengarang, dan teks itu sendiri.<sup>26</sup> Dalam kaitan ini, kalangan tekstualis tidak mengakui unsur hermeneutika di atas, karena mereka mendasarkan epistemologi penafsiran pada *manhāj ahl-hadīth*. Fokus utamanya adalah identifikasi maksud pengarang teks, dengan menggunakan pendekatan kebahasaan (*philologically centred approach*). Pendekatan bahasa diyakini dapat mengakomodir maksud pengarang secara utuh dan dinilai sebagai media yang paling sah, otoritatif, dan dapat menghasilkan pemahaman yang objektif terhadap penafsiran teks Alquran.<sup>27</sup>

Sementara itu, tekstualis menegaskan bahwa pembaca (penafsir) mempunyai peran yang sangat signifikan dalam proses penarikan makna. Teks Alquran dapat saja didekati dengan beragam metode, sehingga menghasilkan aneka penafsiran. Jika teks dipahami oleh penafsir yang berbeda, dapat saja menghasilkan interpretasi yang berbeda pula, karena dipengaruhi oleh faktor sosio-historis, dan pengalaman seorang penafsir.<sup>28</sup> Farid Esack menegaskan bahwa para penafsir pasti terpengaruh oleh keadaan dan lingkungan tempat ia berada. Itulah sebabnya, para mufasir semenjak masa Nabi Muhammad memahami teks Alquran dengan aneka ragam penafsiran, karena setiap penafsir ketika memasuki proses

---

<sup>25</sup>Baca Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, 2, 2008, hal. 227.

<sup>26</sup>Mengutip Rudolf Bultman, Farid Essack menegaskan bahwa hermeneutika adalah istilah secara umum yang dipakai untuk mendeskripsikan upaya menjembatani jurang antara masa lalu dan masa kini. Farid Essack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1997), 83. Proses penarikan makna, pada dasarnya, dipengaruhi oleh sejumlah faktor, yaitu: a) pembaca (perangkat keilmuan, gender, pengalaman, karakter, perkembangan pembaca, dan kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal); b) tujuan pengarang; c) teks (konteks dan mekanisme bahasa). Lihat, Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," *Religion Compass* 5, 7, 2011, hal. 314–325; hal. 319.

<sup>27</sup>Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," 319. Lihat juga, Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image," *HAWWA* 5, 2-3, 2007, hal. 289-323; hal. 300.

<sup>28</sup>Adis Duderija, "The Interpretational Implications of Progressive Muslims' Qur'an and Sunna Manhaj in Relation to their Formulation of a Normative Muslima Construct," *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, 4, 2008, hal. 411-429; hal. 416.

interpretasi pasti membawa pemahaman awal (*pre-supposition*) dan menyertakan konsepsinya sendiri sebagai asumsi awal penafsiran.<sup>29</sup>

Berdasarkan paradigma tersebut, pemahaman teks tidak dapat ditentukan oleh kelompok mana pun, baik oleh pengarang (*author*) ataupun pembaca (*reader*) secara sepihak. Pemahaman teks dapat saja menghasilkan produk tafsir yang beragam, karena adanya interaksi yang hidup antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*). Jika seorang penafsir menghilangkan peran pengarang (*author*) ataupun teks (*text*), sehingga kebenaran hanya berdasarkan pandangan pembaca (*reader*). Penafsiran model ini dapat melahirkan *interpretative despotism* (kesewenang-wenangan penafsiran).<sup>30</sup> Meski demikian, penggagas tafsir kontekstual, Fazlur Rahman, mengakui adanya makna yang objektif, dengan menggunakan pembacaan sosio-historis ayat Alquran.<sup>31</sup>

Teks sebagai tumpuan makna, dengan menjadikan pendekatan bahasa sebagai standar kebenaran, merujuk pada tradisi penafsiran klasik. Kriteria bahasa dinilai sebagai metode yang sah dan otoritatif. Lewat kajian *linguistics*, seorang mufasir dapat terhindar dari kesalahan penafsiran dan menemukan kandungan makna ayat. Itulah sebabnya, para ulama baik klasik maupun kontemporer menjadikan penguasaan bahasa Arab sebagai syarat mutlak seorang mufasir. Jika ketentuan bahasa diabaikan, dapat mereduksi maksud dan makna ayat Alquran, sehingga terjadilah penyimpangan penafsiran.<sup>32</sup>

Pada dasarnya, analisis bahasa (*philological approach*) juga digunakan oleh tokoh kontekstual. Praktek ini dapat ditelusuri pada langkah penafsiran yang digunakan. Tapi, produk bahasa tidak

---

<sup>29</sup>Farid Esack, *Quran, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1998, hal. 82-110. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd juga menekankan adanya peran mufasir dalam produksi makna, karena menurutnya, makna dihasilkan dari proses dialektika antara pengarang dan pembaca (*jadaliyya*). Lihat, Yusuf Rahman, "The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an", (*Ph.D Dissertation, McGill University*, 2001, hal. 150).

<sup>30</sup>M. Amin Abdullah, *Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Kcagamaan*, kata pengantar dalam "Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif", karya Khaled Aboud el-Fadl, Jakarta: Serambi, 2003, hal. xi-xiii.

<sup>31</sup>Pemikiran Fazlur Rahman, nampaknya terpengaruh oleh mazhab objektivitas (*objectivity school*) yang digagas oleh E. Betti. Berbeda dengan E. Betti, makna yang objektif bagi Rahman tidak diperoleh dari pikiran pengarang, tapi dapat dilakukan dengan menggali dimensi sosio-historis, karena teks pada dasarnya merupakan respons atas situasi tersebut. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 8.

<sup>32</sup>Penggunaan bahasa mesti dilakukan untuk menafsirkan ayat Alquran sebagaimana yang disebutkan oleh sejumlah ulama. Mannā' al-Qaṭṭān, al-Suyūṭī, al-Zarkashī.

dijadikan satu-satunya standar makna. Analisis bahasa hanya dijadikan langkah awal untuk menggali maksud teks.<sup>33</sup> Pemahaman ayat dapat saja berubah, jika teks (Alquran) ditafsirkan berdasarkan konteksnya dan dikontekstualisasikan dengan memperhatikan kondisi sosial masyarakat kontemporer.<sup>34</sup> Dengan kata lain, seorang penafsir pasti tidak akan mampu menghindari subjektifitasnya, karena dipengaruhi oleh pengalaman historis dan kondisi ketika kata hendak ditafsirkan. Walau begitu, teori kebahasaan cukup relevan untuk memahami nama dan objek fisik secara real (bukan abstrak) yang terdapat dalam Alquran.<sup>35</sup>

Pola penafsiran kebahasaan (*textual intentionalism*) yang diwarisi dari tradisi klasik inilah yang menjadi kekhawatiran kelompok Progresif Muslim. Farid Esack, dalam *The Quran: A Short Introduction*, menyatakan bahwa penarikan makna, yang hanya didasarkan pada analisis teks semata, tanpa berupaya keras menelusuri makna di baliknya, telah menyebabkan Muslim tradisional gagal memahami makna Alquran.<sup>36</sup> Inilah yang menyebabkan munculnya sejumlah pembaharu dalam bidang metodologi penafsiran Alquran. Muhammad Arkoun, dengan metode *linguistic-semiotic* dan *literary interpretation*, berupaya menunjukkan bahwa makna baru dapat diperoleh dari teks Alquran, tanpa merujuk pada model penafsiran tradisional.<sup>37</sup> Fazlur Rahman juga menyebutkan bahwa penafsiran literal berdasarkan ketentuan bahasa, yang diwarisi dari tradisi Islam klasik, tidak akan mampu merespons tuntutan zaman.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup>Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*, 112-114. Lihat juga; U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

<sup>34</sup>Fazlur Rahman tidak menyangkal bahwa analisis *grammar*, gaya bahasa, dan pandangan para *Salaf as-Ṣāliḥ* adalah penting, tapi pemikiran mereka menempati tempat kedua, setelah kajian langsung terhadap dimensi historis Alquran. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982, hal. 6. Lihat juga, Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives," *Int. J. Middle East Studies* 1, 1970, 317-333; hal. 329-330.

<sup>35</sup>Baca Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," hal. 230-231.

<sup>36</sup>Baca Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction*, terj. Norma Arbi'a Juli Setiawan, Depok: Inisiani Press, 2004, hal. 67.

<sup>37</sup>Lihat, Abdul Kabir Hussain Salihu, "Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique," *Intellectual Discourse* 14, 1, 2006: 19-32; hal. 25.

<sup>38</sup>Baca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 2-3. Lihat juga, Basit B Koshul, "Fazlur Rahman's Islam and Modernity Revisited," *Islamic Studies* 33: 4, 1994: hal. 403-417.

Meski demikian, pemikiran tekstulis mempunyai landasan yang kuat. Mereka mengacu pada pola penafsiran *al-salaf al-ṣāliḥ*.<sup>39</sup> Penafsiran kaum terdahulu (*the Righteous Predecessors*) dipandang bersifat normatif, statis, dan universal, sehingga setiap produk tafsir generasi berikutnya mesti disandarkan pada pemikiran mereka. Inilah yang menyebabkan kelompok tekstualis melakukan penafsiran secara literal dan tidak melakukan kontekstualisasi teks Alquran dan *Sunnah*, dan hanya mendasarkan pada literatur hadis. Produk tafsir klasik, yang didasarkan pada analisis bahasa dan metode periwayatan, dipandang akan selalu relevan pada setiap tempat dan kondisi.<sup>40</sup>

Penarikan makna secara tekstual juga berdasarkan konsep penurunan wahyu. Ketentuan hukum (*legal*) Alquran dipandang tidak terkait sama sekali dengan situasi dan kondisi masyarakat, karena telah ada di *lawḥ al-maḥfūz* sebelum diturunkan pada Nabi Muhammad saw. Paradigma ini berimplikasi pada penegasian realitas dan perubahan sosial. Walaupun, Alquran diturunkan dengan konteks dan penyebab turun (*asbāb al-nuzūl*), tapi kondisi tersebut tidak banyak mempengaruhi makna Alquran. Pendekatan bahasa dengan menjadikan makna selalu tetap (*fixed*) telah menyebabkan terjadinya dekontekstualisasi dan marginalisasi latar penurunan ayat Alquran.<sup>41</sup>

Berdasarkan paparan di atas, makna teks dalam pandangan tokoh tekstual dapat diketahui secara objektif dengan menggunakan pendekatan bahasa dan periwayatan hadis secara benar dan konsisten. Produksi makna dengan metode bahasa bersifat normatif, statis, dan dapat diaplikasikan pada setiap tempat dan waktu, karena Alquran bersifat universal. Berbeda dengan pendapat tersebut, tokoh kontekstual berpandangan bahwa terjadi proses dialektika antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*) ketika seorang mufasir melakukan interpretasi ayat Alquran yang mengakibatkan terjadinya subjektifitas penafsiran.

---

<sup>39</sup>*Al-Salaf al-Ṣāliḥ* adalah komunitas Muslim yang hidup pada masa awal Islam, yang terdiri dari para *Ṣaḥābat*, *Tābi'īn*, dan *Tābi' al-Tābi'īn*.

<sup>40</sup>Tariq Ramadhan, *Western Muslims and The Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004), 25. Adis Duderija, "Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims", *Arab Law Quarterly* 21, 2007: 339-360: hal. 344-346.

<sup>41</sup>Clinton Bennett, *Interpreting the Quran: A Guide for the Uninitiated* (New York: Continuum, 2010), 9. Lihat juga: Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image", hal. 300-316. Lihat juga Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi Qur'an Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," hal. 317-323.

Berdasarkan pandangan kontekstual, makna teks dapat saja dipahami beragam oleh umat Islam, karena dipengaruhi oleh situasi sosio-historis penafsir. Makna teks harus didasarkan pada analisis konteks teks dan juga mempertimbangkan situasi dan kondisi masyarakat pada saat teks hendak ditafsirkan. Dengan kata lain, kalangan tekstual menjadikan teks sebagai poros penafsiran, dan cenderung mengabaikan unsur sosio-historis (ketika wahyu diturunkan dan ditafsirkan). Berbeda dengan tokoh kontekstual, mereka menjadikan konteks sebagai basis utama penafsiran.

2. Teks dan Konteks Sebagai Pijakan Tafsir Kontekstual-Integratif

Tidak benar pernyataan yang mengatakan bahwa tafsir kontekstual mengabaikan teks Alquran atau menolak nilai-nilai universal Alquran. Bahkan parahnya, tafsir kontekstual menganggap teks Alquran bersifat inferior (lebih rendah) dari konteks penafsirnya. Oleh karena itu, penting sekali mengetahui bagaimana operasional tafsir kontekstual dan cara kerja serta fungsi tafsir kontekstual yang sebenarnya.

Perlu diketahui bahwa teks dan konteks merupakan pijakan utama tafsir kontekstual. Tanpa keduanya, model tafsir kontekstual tidak akan bisa beroperasi atau bahkan *mandek*. Hal ini praktis dilakukan oleh Fazlur Rahman dalam mengusulkan metode “*double movement*” untuk menggali pesan-pesan dasar Alquran di samping menekankan pentingnya mengetahui konteks Alquran, ia juga menggali bagaimana teks Alquran dipahami oleh audiens pertama di zamannya. Metode “*double movement*” yang diusulkan Rahman pada dasarnya dalam rangka merespons gagasan teoritis Jerman Hans-Georg Gadamer yang menganggap makna teks sepenuhnya tergantung perspektif pembaca yang dibentuk oleh konteks zamannya. Gadamer menyatakan bahwa setiap pembacaan atau pemahaman dipengaruhi oleh konteks-konteks tertentu yang mengitari pembaca.

Salah satu bentuk respon terbesar Fazlur Rahman mengenai hal ini adalah karyanya *Truth and Method* pada tahun 1975. Ia mengatakan bahwa tidak ada pemahaman yang tidak dipengaruhi oleh sejarah pembacanya. Dan menurut Mun'im Sirry dalam artikelnya, bahwa respon Fazlur Rahman terhadap Gadamer ini merupakan respon yang salah alamat dan salah sasaran. Di mana Fazlur Rahman memandang bahwa Gadamer terlalu ekstrem karena mengabaikan sejarah teks. Padahal sebenarnya yang ditekankan oleh Gadamer adalah bahwa horizon pembaca tidak berdiri sendiri melainkan berdialektika dengan horizon lain. Proses pembauran horizon (*fusion of horizons*) itu membentuk pengetahuan seseorang

dan mempengaruhi pemahaman teks<sup>42</sup>. Namun pada intinya adalah bahwa pemahaman teks tidak bisa terlepas dari konteks.

Menyoal pentingnya teks dan konteks dalam penafsiran kontekstual-Integratif yang logis, maka penting dibahas pendekatan analisis wacana N. W. Fairclough yang berorientasi teks yang integratif. Fairclough menyatukan tiga tradisi: 1) analisis tekstual dalam bidang linguistik (termasuk grammar fungsional Michael Halliday; 2) analisis makro-sosiologis dari praktik sosial termasuk teori-teori Foucault yang tidak menyediakan metodologi analisis teks; dan 3) tradisi interpretatif mikro-sosiologis dalam disiplin ilmu sosiologi.<sup>43</sup> Fairclough menganggap analisis terhadap teks saja tidak cukup, karena tidak bisa mengungkap lebih jauh dan mendalam kondisi sosio-kultural yang melatarbelakangi munculnya teks tersebut. Begitu juga sebaliknya, pandangan ini sekaligus mengkritik para pengikut post-strukturalis yang lebih menekankan pada aspek sosio-kultural dari munculnya teks tanpa menyediakan metodologi yang memadai untuk menganalisis teks yang pada dasarnya merupakan representasi dan artikulasi dari pemikiran, kepentingan, dan ideologi yang dilekatkan pada teks. Oleh karena perlu mendialogkan ketiga tradisi dan pendekatan tersebut. Artinya, untuk memahami ayat Alquran yang posisinya sebagai wacana secara kontekstual-integratif maka penting mengintegrasikan ketiga tradisi dan pendekatan tersebut.

Terkait dengan tiga dimensi dalam analisis wacana kritisnya, yakni teks, praktik diskursif dan praktik sosio-kultural, Fairclough menawarkan tiga jenis analisis yang berbeda. Dalam wilayah teks, deskripsi digunakan untuk melakukan analisis teks untuk mendapatkan gambaran bagaimana teks dipresentasikan. Pada tahap deskripsi ini, Fairclough juga menekankan pentingnya investigasi terhadap proses produksi teks yang mencakup konteks sosial-kultural yang melatarbelakangi lahirnya teks tersebut.<sup>44</sup> Adapun jenis analisis kedua yaitu interpretasi yang digunakan untuk menganalisis proses, yakni menginterpretasikan teks itu sendiri dan bagaimana teks dikonsumsi dan diinterpretasikan oleh pembaca. Fairclough menjelaskan prosedur interpretasi yang secara garis besar

---

<sup>42</sup>Mun'im Sirry, "Keniscayaan Tafsir Kontekstual", [Artikel *Online*], dalam <https://geotimes.co.id/kolom/agama/argumen-keniscayaan-tafsir-kontekstual/>, diakses 10 September 2017.

<sup>43</sup> Marianne Jorgensen dan Louise Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method*, Los Angeles: Sage, 2002, hal. 65-66.

<sup>44</sup> Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London dan New York: Longman, 1995, hal. 97-100.



dibagi dua, yakni interpretasi terhadap teks dan situasi kontekstualnya.

Interpretasi terhadap teks dibagi dalam empat level. Pertama, *surface of utterance* (permukaan ungkapan) yang terkait dengan proses di mana penafsir mengubah tanda-tanda dalam teks menjadi kata-kata atau kalimat-kalimat dengan memanfaatkan fonologi, tata bahasa dan kosakata. Kedua, *meaning of utterance* (makna ungkapan) yang berhubungan dengan memberikan makna pada ungkapan-ungkapan dalam teks dengan menggunakan alat semantik dan pragmatik. Ketiga, *local coherence* (koherensi lokal) yang berorientasi menetapkan hubungan-hubungan makna di antara berbagai ungkapan yang pada akhirnya menghasilkan penafsiran yang koheren tentang pasangan atau sekuensinya. Untuk menemukan kohesi lokal ini, penafsir bisa menggunakan pengetahuan bahasa tentang kohesi dan pragmatik. Keempat, *text structure and 'point'* yang terkait dengan koherensi teks secara global. Dengan menggunakan skemata atau representasi dari pola-pola tertentu dari tipe-tipe diskursus yang berbeda, penafsir dapat menentukan tipe diskursus yang sedang dianalisis dan tatanan wacananya. Adapun 'point' dari teks merupakan ringkasan atau topik dari teks tersebut.<sup>45</sup> Adapun interpretasi konteks diklasifikasikan dalam dua domain, yakni, 1) konteks situasional yang bisa ditelusuri dengan menganalisis tatanan sosial yang bersifat institusional dan masyarakat yang melingkupi produksi teks; dan 2) konteks intertekstual yang bisa diketahui melalui sejarah interaksional (*interactional history*) dari berbagai diskursus sehingga bisa dilihat diskursus mana yang berhubungan dengan diskursus dalam teks dan asumsi-asumsinya yang menentukan apa diterima dan mana yang ditolak.<sup>46</sup>

Hubungan antara penulis (*author*), teks (*text*) dan pembaca (*reader*) sangat erat dan cukup signifikan. Dari sisi penulis (*author-centered*), makna teks dipahami terletak pada kehendak sang penulis. Ketika seorang menulis sebuah teks, ia bermaksud mengkomunikasikan sesuatu. Dengan demikian, makna yang benar adalah yang sesuai dengan maksud penulis. Untuk mengetahui makna teks diperlukan penelusuran bukan hanya terhadap konteks sang penulis tapi juga faktor yang menyebabkan lahirnya teks. Jika konteks-konteks tersebut bisa dibidik dan diketahui, maka makna teks akan terungkap. Artinya jelas bahwa tekstualitas tidak akan

---

<sup>45</sup>Norman Fairclough, *Language and Power*, hal. 119-120.

<sup>46</sup>Norman Fairclough, *Language and Power*, hal. 121.

terlepas dari kontekstualitas begitu pula sebaliknya. Teks adalah kebutuhan kontekstual (sosial) dan sebaliknya bahwa konteks manusia adalah tekstualisasi (kebudayaan).

### C. Logika Sebagai Prinsip Kritik Tafsir Tekstual dan Kontekstual

Pada dasarnya, banyak metode dan cara yang ditawarkan oleh para ulama untuk memahami dan memaknai Alquran dalam bentuk penyajian, pembahasan, pendekatan dan interpretasi yang berbeda-beda. Di antara metode tersebut adalah pendekatan tafsir, baik yang berorientasi pada teks dalam dirinya yang kemudian dikenal dengan pendekatan tekstual, maupun yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) yang kemudian disebut dengan pendekatan kontekstual.

Menyoal pendekatan kontekstual yang menarik dan meniscayakan penggunaannya, mengingat dari hari ke hari problematika dan permasalahan hidup selalu berubah dan dinamis. Situasi masa lalu berbeda dengan situasi sekarang. Sehingga untuk mengaktualisasikan nilai-nilai Alquran, umat Islam tidak harus terpaku (bertaklid) pada penafsiran ulama-ulama terdahulu sebagaimana Muhammad Abduh yang sangat menolak taklid<sup>47</sup>, namun perlu mengkaji lebih dalam dan menghidupkan nilai Alquran sesuai dengan konteks sosial di mana ia berada. Bahkan semangat keuniversalan Alquran terasa “ternodai” jika ia hanya dipahami hanya dari segi tekstualnya.<sup>48</sup>

Logika dan ilmunya sangat urgen untuk dijadikan sebagai salah satu tolok ukur kritisisme penafsiran, karena cara kerja dalam dalam ilmu logika mampu menjadikan seorang kritikus melakukan kritik secara objektif dan terhindar dari kesalahan dalam pengambilan kesimpulan (*natījah*). Hal ini sesuai dengan pernyataan Al-Ghazali bahwa tujuan utama menggunakan ilmu logika (*manṭiq*) adalah untuk memberikan panduan tentang metode berfikir yang sistematis dan merupakan petunjuk praktis dalam penggunaan teori analogy (*qiyās*).<sup>49</sup> Bahkan Ibnu Hazm juga berpendapat bahwa ilmu logika juga dapat digunakan untuk mengungkap rahasis berbagai bidang ilmu khusus segala apa yang terkandung dalam Alquran dan Hadis.<sup>50</sup> Oleh karena itu, seorang kritikus mampu menggunakan pikirannya dengan baik melalui bantuan ilmu

---

<sup>47</sup>M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al Qur'an; Study Kritis atas Tafsir al Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hal. 51-55.

<sup>48</sup>Ibnu 'Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Dar al Shadr, 1965, Jilid. VIII, hal. 319.

<sup>49</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*, Beirut: Dār Ṣādir, t.th., hal. 2.

<sup>50</sup> Ibn Ḥazm, *Al-Taqrīb li Ḥadd al-Manṭiq wa al-Madkhal 'Ilayh bi Alfāz al-'Ammiyah wa al-Amthilah al-Fiqhiyyah*, Beirut: Dar al-Ḥayāt, 1959, hal. 9.

logika sehingga ia mampu mempertimbangkan, merenungkan, menganalisis, menunjukkan argument-argument, membuktikan secara empiris objek kajian, membandingkan, memetakan, menarik kesimpulan, dan mencari hubungan sebab-akibat (kausalitas) secara detail dan sistematis. Dengan logika, wacana teks dan konteks akan mudah diintegrasikan. Keduanya hadir dalam rangka menghasilkan produk penafsiran yang moderat, logis, dan integratif.

Demikianlah pembahasan bab III, selanjutnya akan dibahas mengenai konsep metode mantiqi sebagai bentuk konseptual logis tafsir kontekstual-integratif dengan tahapan-tahapan operasionalnya pada bab IV.

## BAB IV

### METODE *MANTIQI* SEBAGAI KRITIK DAN RESOLUSI TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKTUAL

Sebagaimana dijelaskan pada bab 1 bahwa buku karya Rezā'ī Esfahānī, *Manteq Tafsīr Qurān* merupakan data primer penelitian ini. Artinya, Metode *Mantiqī* mengacu dan mengadopsi konsep logika tafsir Alquran yang kemudian dikembangkan dan dimutakhirkan menjadi sebuah metode baru dalam merespon dan menjadi kritik tafsir tekstual dan kontekstual yang keduanya cenderung sektoral. Dari proses kajian mendalam data yang ada, dapat ditemukan sebuah bangunan logika tafsir kontekstual integratif, yaitu Metode *Mantiqī*.

#### A. Metode *Mantiqī* dalam Tafsir Kontemporer

Sebagaimana Bab ini merupakan bab yang menjelaskan konsep dan operasional metode mantiqi secara detail, mulai definisi operasionalnya hingga tahapan-tahapan penerapannya, sebagai berikut.

##### 1. Definisi Operasional Metode *Mantiqī*

Salah satu kaidah mutual mantiq dan tafsir adalah konsekuensi konotasi makna bahasa (*dilālah kalām*) atau logika makna bahasa. Pembahasan konotasi makna bahasa dikaji dalam disiplin ilmu *Mantiq* karena penting perannya dalam memahami teks bahasa sehingga ulama *Ushūl al-Fiqh*, *Ulūm Alquran* dan *Qawā'id al-Tafsīr* memberikan perhatian serius pada kajiannya<sup>1</sup>. Sebagian dari

---

<sup>1</sup> Ibnu Sina, *Al-Shifā*, Qom, Maktabah Āyatullāh Mar'ashī Najafī, 1404 H, jilid 1/52. Muzaffar, *Al-Mantiq*, Najaf, Dār al-Ta'ārif, 1427 H, Jilid 1/33-36. Lihat juga Muzaffar, *Uṣūl al-Fiqh*, Jilid 1/131, Lihat juga Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, Jilid 2, hal. 62. Lihat juga Al-Suyūṭī, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, hal. 362

pembahasan-pembahasannya adalah sebagaimana dalam bentuk tema *Kāidah Mujmal* dan *Mubayyan*, *Mathūm* dan *Mantūq*, termasuk pembahasan-pembahasan *Dilālah Kulliyah* dan pembagiannya sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab II terkait logika tafsir. Makna etimologis dari *dalālah* ( دلالة ) adalah sesuatu yang dengannya dapat mempersepsikan sesuatu yang lain<sup>2</sup>, dan diistilahkan dengan sesuatu yang apabila seseorang memahaminya pada saat yang sama akan dapat mengkonsepsikan tentang sesuatu yang lainnya<sup>3</sup>

Dengan demikian seseorang apabila sedang memahami kata berarti ia pun memahami *dalālah* sebagai petunjuk yang bisa ditangkap dari kata tersebut. Dengan kata lain, *dalālah* merupakan petunjuk dapat diperoleh dari segi makna yang ditunjukkan oleh kata itu sendiri sebagai makna yang dapat dipahami.

Tidak diragukan lagi, bahwa metode tafsir yang otoritatif dan komprehensif adalah metode tafsir yang menggunakan semua perangkat dan sumber penting dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran sehingga memperoleh makna dan *maksudnya* secara objektif. Dalam hal ini Metode *Mantiqī* merupakan rangkaian dari prinsip, kaidah, metode, pendekatan dan gaya analisis dalam menafsirkan Alquran, dengan memeliharanya dalam tafsir dapat mencegah dari kesalahan penafsiran. dengan kata lain metode mantiqi mengajarkan bagaimana cara seorang mufassir menyimpulkan dengan benar ayat-ayat alquran dengan memperhatikan kaidah, tata cara, dan metode *istinbāt* Alquran<sup>4</sup>. Dengan demikian maka Metode *Mantiqi* dapat didefinisikan sebagai **“Bangunan rasional yang terdiri dari unsur-unsur penafsiran Alquran yang mampu mengintegrasikan teks dan konteks secara sinergis sesuai dengan alur logika yang benar dan tahapan-tahapan yang sistematis”**.

Oleh karena itu yang dimaksud dengan Metode *Mantiqi* dalam penelitian disertasi ini adalah metode penafsiran Alquran secara kontekstual melalui alur logika yang benar sesuai dengan tahapan-tahapan logis dan alur logika yang sistematis. Artinya, penelitian ini berusaha mengungkap secara logis bangunan konseptual penafsiran kontekstual-integratif sekaligus membuktikan bahwa penafsiran kontekstual-integratif benar-benar sesuai dengan logika yang benar.

---

<sup>2</sup> Terma *Dalālah* ( دلالة ) berasal dari akar kata دل يدل ( *dalla-yadullu* ).., baca lebih jauh Rāghib Esfahānī, *Al-Mufradāt Li Alfāz Al-Qurān*, hal. 45.

<sup>3</sup> Muzaffar, *Al-Mantiq*, hal. 36.

<sup>4</sup> Rezā'ī Esfahānī, *Manteq Tafsir Qur'an*, Qom: Entesarat Jame'atul Mustafa Al-'Alamiah, 1429 H, cct. ke-3, hal. 3.

## 2. Unsur-unsur Metode *Manṭiqī*

Setiap tafsir Alquran berdiri berdasarkan prinsip-prinsip (*Mabānī al-Tafsīr*), kaidah-kaidah (*Qawāid al-Tafsīr*) dan sumber-sumber (*Manābi'/Manāhij al-Tafsīr*) serta corak-corak (*Ittijāhāt/Lawn al-Tafsīr*) penafsiran, degannya mufassir akan terhindar dari kesalahan penafsiran dan tafsirnya dapat dikategorikan dalam penafsiran yang *mu'tabar* (kredibel). Terminologi tentang dasar-dasar tafsir tersebut penting untuk dipahami oleh mufassir dan pembaca tafsir sehingga jelas bagaimana tafsir itu dapat secara disiplin dilakukan. Dengan demikian, tafsir menjadi transparan begitu juga pembaca dapat menganalisisnya tentang apa yang digunakan oleh mufassir berupa teori-teori prinsip, metode serta corak praktis dan model analisisnya dalam penafsiran. Lebih dari itu, bahkan tafsir dapat dipahami istilah-istilah yang digunakan secara eksklusif dan hingga analisisnya juga dapat diukur. Biasanya para mufassir menjelaskan hal-hal tersebut dalam mukaddimah tafsirnya atau dipaparkan dalam bukunya yang lain secara terpisah.

Sebagaimana diketahui bersama bahwa setiap metode memiliki karakter dan unsur-unsur yang menjadi rangkaian operasional pembentukannya. Oleh karena itu, penting membahas apa saja unsur-unsur yang ada dalam Metode *Manṭiqī* yaitu sebagai berikut sebagaimana pada tabel di bawah ini.

Tabel 4.1  
Unsur-unsur Metode *Manṭiqī*

<b>Unsur-unsur Metode <i>Manṭiqī</i></b>	a. Prinsip-Prinsip Tafsir ( <i>Mabānī al-Tafsīr</i> )
	b. Kaidah-kaidah Tafsir ( <i>Qawāid al-Tafsīr</i> )
	c. Sumber-sumber Tafsir ( <i>Manābi'/Manāhij al-Tafsīr</i> )
	d. Pendekatan-pendekatan/corak Tafsir ( <i>Ittijāhāt/lawn al-Tafsīr</i> )
	e. Gaya Analisis Tafsir ( <i>Uslūb al-Tafsīr</i> )

Dari table di atas diketahui bahwa ada 5 unsur yang dimiliki oleh Metode *Manṭiqī*. Berikut secara detail dijelaskan lima unsur tersebut.

### a. Prinsip-Prinsip Tafsir (*Mabānī al-Tafsīr*)

Maksud dari Mabani Tafsir adalah acuan konseptual dan faktual tafsir mencakup pembahasan-pembahasan seputar terminologi tafsir, takwil, batin, sumber, syarat mufassir dan kriteria tafsir yang *muktabar* dll., semua itu harus difahami oleh mufassir sebelum menafsirkan ayat-ayat Alquran. Mengacu

pada konsep tafsir, ada tiga makna dari tafsir. Pertama, berarti kerja seseorang menafsirkan. Kedua, berarti kitab yang ditulis menjelaskan ayat-ayat Alquran mencakup semua produk-produk tafsir yang dihasilkan dari para mufassir sebagaimana buku Tafsir *al-Qurṭubī*, *Ibnu Kathīr*, *al-Mīzān*, dan lain sebagainya. Di sini maksud dari tafsir adalah merupakan serangkaian pengetahuan-pengetahuan tentang Alquran sebagai hasil karya mufassir yang terangkum dalam sebuah kitab. Hal ini biasanya lebih umum dari arti istilahnya, dengan kata lain mencakup tafsir terminologis sebagai kerja mufassir dan hasil yang dihasilkannya, dan merupakan serangkaian dari pembahasan-pembahasan *ulūm al-Qurān* hingga pengetahuan-pengetahuan yang berkaitan dengan Alquran. Ketiga, dengan arti Ilmu Tafsir.

b. Kaidah-kaidah Tafsir (*Qawāid al-Tafsīr*)

Yang dimaksud dengan *qawāid al-tafsīr* adalah aturan-aturan umum yang digunakan untuk memahami ayat-ayat Alquran berupa kaidah-kaidah yang telah disepakati dalam tafsir, ilmu-ilmu pendukung lainnya serta teori-teori tertentu tafsir, sebagaimana kaidah *Irijā' al-Mutashābihāt ilā al-Muhkamāt*, *Al-Ibratu bi 'Umūm al-lafẓ la bi Khuṣūṣ al-Sabab* dll.

c. Sumber-sumber Tafsir (*Manābi'/Manāhij al-Tafsīr*)

*Manābi'/Manāhij al-Tafsīr* adalah hal yang menjelaskan tentang sandaran dan pijakan mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran, mencakup Alquran, riwayat, akal, ilmu pengetahuan/sains, dan pengetahuan-pengetahuan intuitif.

d. Pendekatan-pendekatan Tafsir (*Ittijāhāt al-Tafsīr*)

Pendekatan atau disebut juga dengan corak tafsir adalah spesialisasi, kecenderungan, keyakinan, akidah, dan ideology mufassir yang mempengaruhi penafsiran.

e. Gaya Tafsir (*Uslūb al-Tafsīr*)

Yang dimaksud dengan *Uslūb* tafsir adalah gaya tafsir atau model penulisan tafsir yang digunakan oleh mufassir dengan metode tertentu, seperti misalnya *tafsīr ijāmī* (global), *tafsīr taḥlīlī* (tafsir analisis), *tafsīr maudū'i* (tafsir tematik), *tafsīr tartībī* (tafsir sesuai tertib surah dan ayat) dan *tafsīr muqāran* (tafsir perbandingan)<sup>5</sup>.

Perlu diketahui bahwa Metode *Manṭiqī* dalam tafsir Kontektual-Integratif ini sedikit banyak mengacu pada metode yang sudah ada

---

<sup>5</sup> Lihat lebih lanjut Musā'id Ibn Sulaimān al-Ṭayyar, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., 27.

yaitu metode yang digunakan oleh tafsir *Jāmi'*. Oleh karena itu penting dipetakan apa saja karya tafsir yang menggunakan metode yang komprehensif dan integratif, baik dari mufassir Sunnah maupun Syiah, sebagaimana dijelaskan dalam tabel di bawah ini.

Tabel 4.2  
Daftar Karya Tafsir *Jāmi'* (Komprehensif-Integratif)<sup>6</sup>

No.	Mufassir	Periode (W.)	Produk Tafsir	Mazhab	Bahasa
1.	Syaikh Ṭūsī	460 H.	<i>Al-Tibyān</i>	Syiah	Arab
2.	Ṭabrisī	548 H.	<i>Majma' al-Bayān</i>	Syiah	Arab
3.	Abu al-Futūḥ Rāzī	Abad ke-3	<i>Rawḍ al-Jinān</i>	Syiah	Arab
4.	Abd al-Hujjat al-Balāghī	1399 H.	<i>Hujjah al-Tafāsīr</i>	Syiah	Arab
5.	Ṭabā'ṭabā'ī	1402 H.	<i>Al-Mīzan</i>	Syiah	Arab
6.	Makārim	Kontemporer	<i>Tafsīr Namuneh</i>	Syiah	Arab
7.	Juawaibārī	Kontemporer	<i>Al-Başā'ir</i>	Syiah	Arab
8.	Makārim	Kontemporer	<i>Piyom Qurān</i>	Syiah	Persia
9.	Jawwādī Amulī	Kontemporer	<i>Tasnīm</i>	Syiah	Persia
10.	Jawwādī Amulī	Kontemporer	<i>Tafsīr Mauḍū'ī Qurān</i>	Syiah	Persia
11.	Hāshimī Rafsanjānī	Kontemporer	<i>Tafsīr Rāhnemā</i>	Syiah	Persia
12.	Fakhr al-Rāzī	602 H.	<i>Mafātīḥ al-Ghaib</i>	Ahlussunnah	Arab
13.	Baiḍāwī	691 H.	<i>Anwār al-Tanzīl</i>	Ahlussunnah	Arab
14.	Ālūsī	1270 H.	<i>Rūḥ al-Ma'ānī</i>	Ahlussunnah	Arab
15.	Şābūnī	Kontemporer	<i>Şafwah al-Tafāsīr</i>	Ahlussunnah	Arab
16.	Quraish Shihab	Kontemporer	<i>Al-Miṣbāh</i>	Ahlussunnah	Indonesia

<sup>6</sup> Tabel di atas diadopsi dan diolah dari data karya tafsir secara umum dalam Sayyid Riḍā Muaddib, *Rūsh Ḥāye Tafsīr*, Qom: Universitas Qom, 1390, hal. 362-380. Lihat juga 'Alawī, *Ashenoye Bā Tārīkh Tafsīr wa Mufasssīrān*, Qom: Intishārāt Markaz Jahānī, 1386, hal. 382.



Dari tabel di atas dapat terlihat bahwa ada sekitar 16 contoh karya tafsir yang bercorak Jami (komprehensif-integratif). Ada 11 karya tafsir dari kalangan mazhab Syiah dan 4 tafsir karya ulama' Ahlussunnah. Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya penafsiran integrative (*jāmi'*) sudah berkembang sejak tahun 460 H dengan lahirnya buku tafsir *al-Tibyān* karya al-Ṭūsī.

## B. Kerangka Konseptual Metode *Maṭṭiqī* dalam Penafsiran Alquran

### 1. Hierarki Kontekstualitas Tafsir Alquran Integratif

Dalam memahami Alquran secara kontekstual dan Integratif, para mufassir harus melalui tahapan dalam memahami konteks ayat. Ada empat konteks yang harus dipertimbangan dalam menafsirkan ayat, mulai konteks literal hingga konteks kontemporer yang secara detail dibahas sebagai berikut.

Tabel 4.3  
Kontestual-Integratif Metode *Maṭṭiqī*

<b>Kontestual-Integratif Metode <i>Maṭṭiqī</i></b>	1. Konteks Literal ( <i>Maṭṭūq</i> /Teks)
	2. Konteks Histori dan Kronologi ( <i>Asbāb al-Nuzūl</i> )
	3. Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum
	4. Konteks Kontemporer

#### a. Konteks Literal (*Maṭṭūq*/Teks)

Konteks literal merupakan konteks yang paling mendasar dari penafsiran kontekstual yang integratif. Level ini merupakan level pertama seorang penafsir dalam mengungkap makna Alquran secara logis.

Tafsir dengan Alquran sebagai objeknya, menginterpretasikan Alquran melalui nash-nash (teks) nya. Dengan demikian, agar mampu menafsirkan Alquran, mufassir terlebih dahulu harus memiliki kemampuan untuk memahami teks, yaitu dengan memahami kata-kata yang digunakan dalam nash tersebut. Memahami kata berarti pula memahami petunjuk-petunjuk yang bisa ditangkap dari kata tersebut. Petunjuk tersebut dinamakan *dalālah* yang merupakan kata tertentu yang bisa ditangkap maknanya. Dengan kata lain, petunjuk dapat diperoleh dari segi makna yang ditunjukkan oleh kata itu sebagai makna yang dapat dipahami secara *maṭṭūq* (harfiah/tekstual/literal) dan dari

makna lain yang ditunjukkan oleh makna kata tersebut, bukan yang ditunjukkan oleh kata itu sendiri sebagai makna yang dapat dipahami secara *mafhūm* (konseptual/kontekstual). Jadi, konteks literal yang dimaksud dalam penelitian ini dari konteks literal adalah terkait nash-nash yang dhahir pada Alquran yang dapat dipahami makna-maknanya.

Alquran yang telah diturunkan sebagai bukti dokumen kenabian Rasulullah Muhammad SAW adalah bersifat global untuk seluruh umat manusia, baik Arab maupun non-Arab. Alquran juga bukan hanya diklaim eksklusif hanya untuk satu kelompok tertentu, para intelektual, sastrawan dan yang lain, akan tetapi siapapun dapat bebas mengakses dan membacanya. Makna-makna yang terkandung didalamnya juga bisa dipahami sesuai dengan batas kemampuan logika. Alquran dapat dipahami pada konteks keadaan tertentu untuk mendapatkan ajaran dan hukum. Argumentasi Alquran dapat diperoleh melalui apa yang *zāhir* dari teks-teksnya, sebab teks-teks *zahir* Alquran adalah valid dan orisinal. Masalah ini dalam kajian pembahasan Ulum Alquran ada pada tema *Ḥujjiyah Zāwāhir Al-Qurān* (validitas *zahir* teks Alquran).

b. Konteks Histori dan Kronologi (*Asbāb al-Nuzūl*)

Alquran diturunkan selama kurang lebih 23 tahun, dan terbagi menjadi dua periode yaitu periode Mekah yang populer dengan ayat *makiyyah* dan periode Madinah yang populer dengan ayat *madaniyyah*.<sup>7</sup> Alquran turun bukan pada ruang hampa tanpa latar belakang sejarah dan sosialnya, sebab Alquran merupakan respon atas peristiwa dan menjadi petunjuk bagi umat manusia, khususnya masyarakat Arab pada masa itu.<sup>8</sup> Inilah yang membedakan antara kajian teks Alquran dengan kajian *Taurat* dan *Injil* dalam tradisi Yahudi dan Nasrani. *Taurat* dan *Injil* diturunkan sekaligus sehingga tidak memiliki latar belakang dan *setting* sosio-historis. Berbeda dengan keduanya, Alquran terkadang turun untuk menjawab pertanyaan, merespons sebuah peristiwa dan melakukan transformasi budaya masyarakat Arab saat itu sebagai tempat turunnya.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup>Para ulama mendefinisikan ayat *makiyyah* sebagai ayat Alquran yang turun sebelum Nabi Muhammad hijrah. Sedangkan ayat *madaniyyah* adalah ayat Alquran yang turun setelah hijrah. Pembahasan secara terperinci dapat dilihat dalam Nūr al-Dīn ‘Itr, ‘*Ulūm al-Qurān al-Kaīm*, as-Sibāh: Damshīq, t.th, hal. 55-56.

<sup>8</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 5.

<sup>9</sup>Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣābūnī, *al-Ṭibyān fī ‘Ulūm al-Qurān*, Jakarta: Dār al- Kutub al-Islāmiyyah, 2003, hal. 24. Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, hal. 28-29. Nūr al-Dīn

Berdasarkan fakta di atas, pembacaan konteks sosio-historis, menggunakan riwayat *asbāb al-nuzūl* adalah suatu keniscayaan ketika menafsirkan Alquran.<sup>10</sup> Pada dasarnya, tokoh tekstual dan kontekstual juga menggunakan riwayat *asbāb al-nuzūl* untuk menganalisis teks ayat, tapi intensitas dan pengaruhnya dalam produksi makna mempunyai perbedaan yang signifikan. Sejumlah literatur klasik memaparkan bahwa ketika para sahabat mengalami kesulitan memahami kosakata Alquran mereka berupaya mengelaborasi konteks penurunan ayat. Tradisi ini dilanjutkan oleh para ulama pada generasi berikutnya.<sup>11</sup> Oleh sebab itu, meski peranan latar belakang ayat masih diperselisihkan, tapi mengabaikan sama sekali *asbāb al-nuzūl* tentunya tidak dibenarkan dalam tradisi intelektual Islam.<sup>12</sup>

Kelompok tekstualis membatasi penggunaan *asbāb al-nuzūl* pada riwayat hadis yang terbukti sahih dengan rantai sanad sebagai standar diterima atau ditolaknya sebuah riwayat. Imam al-Wāḥidī (w. 427 h) menyebutkan bahwa *asbāb al-nuzūl* haruslah berdasarkan pada riwayat yang sahih dan pendengaran (*simā'*) dari orang yang menyaksikan langsung penurunan wahyu.<sup>13</sup> *Asbāb al-nuzūl* tidak dibenarkan berasal dari *ra'yu* (pikiran). Para ulama sepakat bahwa riwayat tanpa sanad sama sekali tertolak.<sup>14</sup> Dalam tradisi klasik, penelusuran konteks

<sup>10</sup>Itr, *'Ulūm al-Qurān al-Karīm*, hal. 46. Bandingkan dengan, al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Al-Qāhirah: Dār al-Hadīth, 2006, hal. 28-35.

<sup>10</sup> *Asbāb al-Nuzūl* adalah suatu peristiwa atau kejadian yang menjadi latar belakang turunnya ayat Alquran seperti adanya pertanyaan yang ditujukan kepada Nabi Muhammad saw dengan maksud mengetahui hukum syariat, ataupun penjelasan terkait perkara keagamaan. Peristiwa dan kejadian tersebut dinamakan *Asbāb al-Nuzūl*. Lihat: Muhammad 'Alī aṣ-Ṣabūnī, *al-Ṭibyān fī 'Ulūm al-Qurān*, hal. 24.

<sup>11</sup> Para ulama memberikan perhatian khusus terhadap ilmu *Asbāb al-Nuzūl*. Tercatat sejumlah buku yang mengupas perihal latar belakang turun ayat, diantaranya adalah Alī ibn al-Madīnī (w. 234 H), Imam al-Wāḥidī (w. 427 H) yang menulis kitab *Asbāb al-Nuzūl*, Imam Ibnu Hajar, dan juga pengarang *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuqūl*, yaitu al-Ṣuyūṭī (w. 911 H). Lihat: 'Alī aṣ-Ṣabūnī, *al-Ṭibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hal. 19-20. Lihat juga Nūr al-Dīn 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, hal. 46.

<sup>12</sup>Thameem Ushama, "Asbāb al-Nuzūl and Its Relevance in Interpretating the Qur'anic Text," *al-Bayan Journal of al-Qur'an and al-Hadīth* 3: 31-54, 2005, hal. 33.

<sup>13</sup> Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, hal. 10.

<sup>14</sup>'Abd Allāh 'Uthmān al-Sālimī al-'Utmī, *Ghāyah al-Ma'mūl fī al-Ta'liqāt 'alā al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* (t.tp. : Sonā' al-Aṣriyyah, t.th., hal. 11.

sosio-historis Alquran dengan menggunakan telaah periwayatan dikenal dengan istilah *asbāb al-nuzūl* mikro.<sup>15</sup>

Menyoal konteks pewahyuan, sebagaimana digunakan dalam tafsir klasik dinilai *rigid*, stagnan, dan tidak responsif terhadap perkembangan zaman. Padahal, Alquran tidak hanya sebagai petunjuk bagi masyarakat Arab, melainkan juga sebagai pedoman bagi seluruh umat manusia pada setiap waktu dan tempat. Itulah sebabnya, sarjana kontemporer berupaya memperluas ruang kajian *asbāb al-nuzūl*. Jika ulama klasik hanya membatasi *asbāb al-nuzūl* pada riwayat yang dianggap sah, yang bersifat *simā'ī*, tapi sarjana kontemporer, selain menggunakan riwayat yang terpercaya juga menggali konteks sosio-historis masyarakat Arab pada saat Alquran diturunkan.<sup>16</sup> Untuk melacak hubungan antara ayat yang bersifat kasuistik dapat dilihat. Al-Wāhidī dan kitabnya *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*. Melalui kajian sosio-historis, kelompok kontekstual tidak hanya terpaku pada riwayat *asbāb al-nuzūl*, tapi juga menganalisis secara detail *setting* sosio-historis masyarakat Arab dengan bantuan literatur sejarah, keterangan dari para sahabat, ataupun periwayatan hadis yang menjelaskan kondisi pada saat wahyu diturunkan. Perluasan wacana *asbāb al-nuzūl*, yang dilakukan oleh kalangan kontekstualis, disebut sebagai *asbāb al-nuzūl* makro.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup>Konteks mikro Alquran terdiri dari sejarah yang spesifik dan terdekat, sebagaimana yang terdapat dalam teks Alquran. Hal ini sebagaimana tercatat dalam literatur klasik *Asbāb al-Nuzūl*. Lihat: Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, (ed) Abdullah Saeed (Oxford University Press: Oxford, 2005, hal. 122.

<sup>16</sup>Barbara Strowasser mengemukakan bahwa identifikasi makna ayat berdasarkan konteks penurunan wahyu pada abad ke-VII H telah banyak dilakukan sarjana kontemporer, khususnya mereka yang terdidik di universitas Barat. Barbara Strowasser, "The Qur'an and Its Meaning," *The Arab Studies Journal* 3, 1, 1995, hal. 4-8.

<sup>17</sup>Konteks makro adalah latar belakang historis masyarakat Arab sebelum Alquran dan selama pewahyuan, yang mencakup konteks masyarakat, agama, tradisi, dan pranata jazirah Arab, termasuk Mekah dan Madinah. Telaah *Asbāb al-Nuzūl* makro dapat diidentifikasi melalui penyebutan nama dan kejadian yang disebutkan dalam Alquran. Isyarat tersebut digunakan sebagai alat untuk melacak konteks pewahyuan Alquran. Perang Badar misalnya terdapat dalam [Ali 'Imrān: 13, 123; al-Anfāl: 7,9, 11-15, 17, 42-44, 67], Perang Uhud [Ali 'Imrān: 155-174], dan lainnya. Latar belakang sejarah digunakan untuk menghubungkan suatu kejadian dengan ayat yang spesifik. Data historis Alquran masih terbatas dan pada umumnya banyak ditemukan berkaitan dengan wahyu pada periode Madinah, sedangkan pada periode Mekah adalah sangat terbatas, dan tidak jelas. Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *A Contextual Approach to the Qur'an*, hal. 122.

Metode *asbāb al-nuzūl* sudah diterima secara luas dalam tradisi intelektual Islam. Ibnu Kathīr (w. 774 H), al-Ṭabarī (w. 310 H), al-Qurṭubī (w. 656 H), Ibnu Hazm (w. 456 H), dan Ibnu ‘Arabī (w. 632 H) telah menggunakan riwayat *asbāb al-nuzūl* ketika menafsirkan ayat Alquran. Penggunaan ini disebabkan proses pewahyuan Alquran kepada Nabi Muhammad saw berlangsung lama dan sejumlah ayat dipandang sebagai respons terhadap kondisi masyarakat Arab. Meski demikian, *asbāb al-nuzūl* sering dianggap tidak relevan dan signifikan untuk menentukan hukum Alquran, apakah diaplikasikan secara universal atau sebaliknya.<sup>18</sup> Faktanya, sebagaimana yang disebut oleh Fazlur Rahman bahwa ayat Alquran meski turun karena alasan khusus, namun aplikasinya menjadi universal.<sup>19</sup>

Tokoh kontekstual menggunakan *asbāb al-nuzūl*, analisis konteks sosio-historis, serta periwayatan Hadis sebagai media penafsiran ayat Alquran, dengan mencermati kejadian historis, literatur hadis, dan sejarah perjalanan Nabi Muhammad saw.<sup>20</sup> Metode tersebut digunakan untuk menafsirkan ayat yang belum diketahui secara jelas maknanya, dan dapat menimbulkan keraguan dalam menerapkan makna ayat secara zahir teks. Memahami konteks historis juga dapat membantu menentukan prinsip dan nilai yang mendasari dibuatnya sebuah hukum, sehingga memungkinkan kita untuk memastikan tujuan dan alasan di balik perintah dan ketetapan yang terdapat dalam Alquran.<sup>21</sup> Para ulama menegaskan bahwa penguasaan ilmu *asbāb al-nuzūl* dapat membantu para mufasir ketika menjelaskan makna ayat, yang apabila dipahami secara tekstual (*ẓahīr*) dapat bertentangan dengan ayat lainnya, bahkan bertolak belakang dengan prinsip ajaran Islam.<sup>22</sup>

Jika dicermati secara mendalam, pengaruh konteks historis ayat Alquran tidak banyak mempengaruhi produk tafsir. Ini

---

<sup>18</sup> Abdullah Saced, *Interpreting the Quran*, hal. 1.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur’an*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980, hal. 48.

<sup>20</sup> Md. Yousuf Ali, “A Contextual Approach to the Views of Muslim Feminist Interpretation of the Qur’an Regarding Women and Their Rights,” hal. 316.

<sup>21</sup> Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Approaches to the Qur’an in Contemporary Indonesia*, (ed) Abdullah Saced, Oxford: Oxford University Press, 2005, hal. 123.

<sup>22</sup> Adapun hikmah diketahuinya *asbāb al-nuzūl* adalah untuk mengetahui hikmah dan kandungan sebuah hukum, membatasi hukum dengan sebab, menjelaskan yang *mubham*, dan menyingkap sisi *balaghah* Alquran. Lihat Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣābūnī, *al-Ṭibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 21. Lihat juga Nūr al-Dīn ‘Itr, *‘Ulūm al-Qur’ān al-Kaīm*, hal. 46-49.

disebabkan ulama klasik berpegang pada kaidah *al-‘ibrah bi al-‘umūm al-lafāz la bi-khuṣuṣ al-sabab* (makna terletak pada keumuman lafaz, bukan pada kekhususan sebab).<sup>23</sup> Paradigma ini menyebabkan konteks teks cenderung diabaikan, sedangkan analisis bahasa lebih diunggulkan. Namun metode pembacaan lafaz secara universal di atas, jika dihadapkan pada sejumlah kasus, metode ini tidak mampu menyelesaikan persoalan sosial, bahkan sebagian mufasir cenderung mengedepankan nalar ideologisnya, dan mengabaikan ayat lainnya, yang bertentangan dengan ideologi, dan mazhabnya.<sup>24</sup> Abdullah Saeed menyebutkan bahwa kendati umat Islam pada masa awal (*early Muslim*) tertarik untuk menjelajahi kandungan *legal-ethics* lewat perantara literatur *asbāb al-nuzūl*, tapi mereka tidak menekankan konteks makro Alquran secara lebih luas, sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan kontekstual.<sup>25</sup> Para pemikir Muslim tradisional menilai bahwa jika Alquran melibatkan analisis secara konteks sosio-historis, maka Alquran bukan lagi hal yang sakral, dan tidak tersimpan di *lawḥ al-mahfūz*.<sup>26</sup> Hal ini akan sangat mempengaruhi paradigma klasik

---

<sup>23</sup>Para ulama berbeda pendapat perihal dasar (*al-‘ibrah*), apakah ia dipahami berdasarkan keumuman *lafāz* ataukah berdasarkan kekhususan sebab. Kelompok pertama cenderung mengabaikan konteks pewahyuan. Kekhususan sebab hanya dijadikan penjelas makna. Kelompok kedua (*al-‘ibrah bi-khusus al-sabab*) tidak menggali secara mendalam konteks sosio-historis masyarakat Arab saat penurunan wahyu. Lihat Muḥammad ‘Abd ‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2008, hal. 104-115.

<sup>24</sup>Kecenderungan ini terlihat pada praktek *naskh* dalam kajian ilmu Alquran. Jasser Auda mengkritik penggunaan *naskh* yang digunakan para ulama, karena dapat berimplikasi pada penghapusan dan pengabaian ayat Alquran dan hadis. Setiap ayat hendaknya diletakkan sesuai dengan konteks pewahyuan agar diperoleh tujuan (*maqāṣid*) di balik pemberlakuan hukum. Jasser Auda, “Abrogation of Rulings’ Methodology: A Critique,” *Intellectual Discourse* 12, 2, 2004: 195-203, hal. 200-202. Kecenderungan tersebut dapat dilihat pada aplikasi penafsiran dalam kasus pluralisme agama (*religious pluralism*) dan kesetaraan gender (*gender equality*). Lihat: Abdul Moqsiṯ al-Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an*, Depok: Kata Kita, 2009. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’an*, Jakarta Selatan: Paramadina, 2001.

<sup>25</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an*, hal. 21.

<sup>26</sup> Umat Islam meyakini bahwa Alquran turun dalam dua bentuk, yaitu: *pertama*, dari *lawḥ al-mahfūz* ke *samā’ al-dunyā* (*jumlah wahidah*), kemudian dari *samā’ al-dunyā* ke bumi (*mufarriqan*); *kedua*, dari *samā’ al-dunyā* kepada Nabi Muhammad (*munajjaman*). Berdasarkan proses tersebut, Alquran sebenarnya telah ada dalam bentuk yang utuh sebelum diturunkan ke bumi, sehingga kejadian ataupun peristiwa di bumi bukanlah penyebab turun Alquran, melainkan hanya sebagai latar belakang untuk memperjelas makna Alquran. Jadi, Alquran bersifat azali, dan tidak disebabkan oleh kejadian di bumi.

yang berkembang selama ini bahwa Alquran telah ada semenjak zaman yang azali dan tersimpan di *lawh al-mahfūz*.

Pada tataran konsep metodologi, penafsiran tekstual mempunyai landasan yang kuat, terutama dalam aplikasi *asbāb al-nuzūl*. Tokoh tektualis berpandangan bahwa teks Alquran harus ditafsirkan berdasarkan pada metodologi yang dipakai oleh Nabi Muhammad saw, *Ṣaḥābat*, *Tābi*., *īn*, dan para penafsir zaman dahulu.<sup>27</sup> Tapi, pada tataran aplikasi, terutama untuk menyelesaikan problem masyarakat kontemporer, kalangan tekstual terjebak pada analisis teks yang kaku, dan tidak responsif terhadap fenomena di masyarakat. Untuk mengatasi kelemahan metode penafsiran klasik, tokoh kontekstual berupaya melakukan analisis konteks politik, sosial, situasi, dan sejarah, di mana ayat diturunkan untuk menafsirkan ayat Alquran . Pendekatan tersebut bertujuan untuk membebaskan umat Islam dari pembacaan literal Alquran dan merealisasikan kesetaraan antar sesama manusia, yang mencerminkan nilai ajaran Islam.<sup>28</sup>

Metode penafsiran ayat dengan memperhatikan konteks historis bukanlah suatu hal yang baru dalam tradisi intelektual Islam. Pentingnya pembacaan ayat dengan memperhatikan *asbāb al-nuzūl* sudah diterima secara luas. Hal ini berdasarkan fakta bahwa pewahyuan Alquran kepada Nabi Muhammad saw berlangsung lama, dan sejumlah ayat dipandang sebagai respons terhadap situasi yang mengitari Nabi Muhammad saw. Ayat tersebut sering dikaitkan dengan kejadian historis dengan merujuk pada literatur hadis dan *sirah* Nabi. Meski demikian, pengetahuan mengenai situasi pewahyuan tidak digunakan sebagai metode untuk menafsirkan makna yang terkandung dalam sebuah ayat.<sup>29</sup>

Demikian juga dalam praktiknya, baik kalangan tradisionalis maupun kontekstualis mengakui ada hubungan antara keduanya. Ingrid Mattson dalam *The Story of the Quran: Its History and*

Proses turun wahyu di atas dapat ditemukan dalam sejumlah kitab. Lihat Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 31-35. Lihat juga Nūr al-Dīn ‘Itr, ‘*Ulūm al-Qurān al-Karīm*, hal. 26-28. Nūr al-Dīn ‘Itr, ‘*Ulūm al-Qurān al-Karīm*, hal. 39-42.

<sup>27</sup>Thameem Ushama, “*Asbāb al-Nuzūl and Its Relevance in Interpreting the Qur’anic Text*,” hal. 53-54.

<sup>28</sup>Abdullah Saced, *Interpreting the Quran*, hal. 1.

<sup>29</sup>Md. Yousuf Ali, “*A Contextual Approach to the Views of Muslim Feminist Interpretation of the Qur’an Regarding Women and Their Rights*,” hal. 314. Liha juga Omid Safi (ed), *Progressive Muslims*, hal. 2-5.

*Place in Muslim Life* mendasarkan unsur dialektika teks dan konteks pada kisah Khawla, yang merupakan *asbāb al-nuzūl* Q.S al-Mujādalah [58]: 1-2, menegaskan bahwa kisah tersebut menunjukkan bahwa perintah Tuhan (wahyu) timbul karena kasus tertentu (*the concern of ordinary people*). Alquran walaupun disebarakan melalui Nabi Muhammad saw, tapi ia bukan hanya ditujukan pada Nabi Muhammad saw semata.<sup>30</sup> Periwiyatan berupa kisah di atas pada umumnya telah banyak digunakan oleh para mufasir klasik maupun modern ketika menganalisis sejumlah cerita, dan hukum dalam berbagai kisah.

Berdasarkan data di atas dapat disimpulkan bahwa kajian konteks pewahyuan Alquran dan kronologinya oleh kalangan tekstual hanya terbatas pada metode periwiyatan *asbāb al-nuzūl* yang sah dan bersifat *simā'ī* dan latar belakang ayat tidak banyak mempengaruhi penarikan makna Alquran. Sedangkan, kelompok kontekstual melakukan perluasan *asbāb al-nuzūl* dengan menganalisis konteks sosio-historis pewahyuan, baik adat, tradisi, dan kondisi masyarakat Arab dengan bantuan literatur sejarah, Hadis, dan perjalanan Nabi Muhammad saw. Artinya, meski kalangan tekstual juga mengindahkan konteks historis dan kronologis, namun cakupannya tidak seluas kalangan kontekstual.

c. Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum

Alquran diturunkan kepada manusia untuk memberi petunjuk kepada mereka di setiap tempat dan waktu (*fī ayyi makan wa fī ayyi waqt*). Meski objek Alquran pada abad ke-VII hijriah adalah Muslim Hijaz, namun kondisi masyarakat selalu berubah-ubah dan dinamis sesuai dengan perkembangan zaman. Fakta bahwa umat Islam saat ini menghadapi berbagai tantangan arus globalisasi, namun teks Alquran tidak lagi menerima modifikasi dan telah menjadi *corpus* paten yang tidak mungkin bisa dirubah. Namun, jika Alquran tidak mampu memberi solusi terhadap permasalahan manusia, maka Alquran kehilangan makna dan fungsi aslinya. Oleh karenanya, sebagai respon permasalahan tersebut, berbagai mazhab dan aliran berupaya mengelaborasi teks Alquran agar selalu relevan dengan kondisi masyarakat dan keadaan sosial.

Pada konteks ini, tokoh tekstual dan kontekstual sangat menyadari bahwa tradisi, budaya, dan struktur masyarakat jauh

---

<sup>30</sup>Ingrid Mattson, *The Story of the Quran: Its History and Place in Muslim Life*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, hal. 1-3.



berbeda antara umat Islam pada abad ke-VII hijriah dengan masa kontemporer saat ini. Oleh sebab itu, dibutuhkan pendekatan dan metode yang sistematis untuk mengelaborasi ayat Alquran. Proses relevansi yang dilakukan oleh para sarjana terbagi pada dua poros. Kelompok yang berorientasi pada dimensi teks, disebut dengan tekstualis dan kalangan yang berorientasi pada tataran konteks, dikenal sebagai kontekstualis.<sup>31</sup> Walaupun, objek penafsiran adalah sama berupa ayat Alquran dan literatur Hadis, tapi pendekatan dan paradigma yang berbeda dapat melahirkan aneka penafsiran.

Tekstualis berpandangan bahwa umat Islam seharusnya merujuk pada ketentuan Alquran, karena ia diturunkan untuk menjawab dan mengatasi berbagai persoalan yang mendera umatnya. Islam adalah agama yang paling rasional dibandingkan agama lainnya, sehingga antara nilai ideal Alquran dan perkembangan sosial dapat disatukan dengan merujuk pada ketentuan Alquran.<sup>32</sup> Walaupun, Alquran turun pada abad ke-VII hijriah, dengan objek masyarakat Arab pada masa itu, tapi ia bersifat universal dan akan selalu relevan dengan berbagai situasi dan kondisi. Transformasi budaya hanya dapat dilakukan dengan merujuk pada teks Alquran. Kelompok *Salafi* misalnya terkenal dengan slogan kembali pada Alquran dan *Sunnah*. Ayat Alquran diyakini pula bersifat statis, normatif, sehingga hukumnya bersifat final, dan tidak mengalami perubahan. Pernyataan tersebut didukung oleh sejumlah ayat, yang menyatakan bahwa Alquran telah sempurna.<sup>33</sup>

Pembacaan Alquran secara literal (*philological approach*) dipahami dari proses penurunan Alquran. Para ulama sepakat bahwa Alquran turun dengan perantaraan Malaikat Jibril. Teks

---

<sup>31</sup>Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Bandung: Teraju, 2002, hal. 248-252.

<sup>32</sup> Massimo Campanini, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, terj. Caroline Higgitt, London dan New York: Routledge, 2011, hal. 8-10.

<sup>33</sup>Berdasarkan penelusuran terhadap tiga tafsir Salafi, yaitu Taysir al-Karim al-Rahman karya Muhammad Nashir al-Sa'di (1889-1956), Adwa' al-Bayan karya Muhammad Amin al-Shinqifi (1907-1973), dan Aysar al-Tafsir oleh Abu Bakar Jabir al-Jaziri (1921), ditemukan bahwa kecenderungan tafsir Salafi adalah bersifat literal (*wooden literalism*), dan menutup berbagai kemungkinan makna. Ini disebabkan oleh generalitas pembacaan ayat, dan Alquran dianggap sebagai *language*, bukan sebagai *discourse*. Lihat: Izza Rohman, "Salafi Tafsirs: Textualist or Authoritarian", *Qur'an and Hadith Academic Society* 1, 2, 2012: 197-213, hal. 201-206. Isyarat terkait kesempurnaan ajaran Islam terdapat dalam Q.S al-Ma'idah [5]: 3. Q.S al-An'am [6], hal. 115.

Alquran yang semula tertulis di *lawh al-mahfūz*, kemudian diturunkan ke *samā' al-dunyā*. Proses ini menunjukkan bahwa sebelum diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw, Alquran telah ada dalam bentuk yang utuh. Walaupun, Alquran turun untuk merespons dan mengubah budaya masyarakat Arab, tapi makna ayat tidak dipengaruhi oleh situasi sosio-historis. Pemahaman seperti ini menyebabkan konteks sosio-historis ayat Alquran hanya dipahami sebagai penjelas makna ayat yang tersampaikan.<sup>34</sup>

Berdasarkan paradigma di atas, kandungan hukum Alquran terletak pada dimensi bahasa. Pernyataan yang tertulis dalam teks Alquran dipahami sebagai ketentuan yang bersifat pasti. Apapun redaksi teks mesti dipatuhi dan dijadikan landasan hukum untuk memutuskan setiap perkara. Walaupun kondisi situasional masyarakat jauh berbeda, tapi perubahan tersebut tidak menghalangi diterapkannya ayat Alquran secara universal. Dengan kata lain, tokoh tekstual meyakini bahwa perubahan masyarakat harus sesuai dengan ketentuan Alquran yang diperoleh berdasarkan pembacaan literal dan bukan sebaliknya, Alquran yang harus menyesuaikan dengan perubahan masyarakat.

Pendekatan tafsir tekstual tidak hanya menggunakan kajian literal kebahasaan saja, tapi didukung pula oleh penafsiran ulama' Salaf. Penafsiran generasi awal dinilai sebagai penafsiran yang otoritatif, dan *legitimate*. Anggapan ini berdasarkan pada sejumlah riwayat yang menyatakan bahwa ulama *Salāf* adalah generasi terbaik. Itulah sebabnya, kalangan tekstual menegaskan bahwa penafsiran ayat Alquran haruslah disandarkan pada penafsiran kaum terdahulu.

Berbeda dengan paradigma di atas, kontekstualis meyakini bahwa persoalan sosial dapat diselesaikan melalui proses dialektik antara teks Alquran dan perkembangan masyarakat.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Lihat: Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach* (London and New York: Routledge, 2014, hal. 60-63; Abdullah Saeed, *The Qur'an: An Introduction*, USA dan Canada: Routledge, 2008, hal. 31-33; Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*, hal. 38-41.

<sup>35</sup> Kecenderungan ini dapat dilihat dalam berbagai karya kelompok Muslim Progresif yang berupaya menghubungkan antara konteks pewahyuan dengan konteks masyarakat kontemporer saat ini, dengan memperhatikan kondisi sosial dan nilai yang berkembang, seperti pluralisme agama (*religious pluralism*), kesetaraan gender (*gender equality*), dan keadilan (*justice*). Lihat: Clinton Bennett, *Interpreting the Qur'an: A Guide for the Uninitiated*. Lihat juga Ingrid Mattson, *The Story of the Quran: Its History and Place in Muslim Life*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

Pembacaan secara literal (*philological approach*) dinilai tidak dapat mengakomodir kebutuhan masyarakat. Meski teks Alquran telah *final* dan menjadi *corpus* resmi umat Islam, akan tetapi ia harus selalu relevan dengan perkembangan masyarakat. Oleh sebab itu, perlu kajian spesifik mengenai kondisi sosial masyarakat dan konteks sosio-historis penurunan wahyu. Pengabaian situasi sosial dapat mengakibatkan produk hukum yang kontra produktif dan tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat.<sup>36</sup>

Proses relevansi kandungan hukum dengan perkembangan masyarakat menimbulkan berbagai kemungkinan. Jika perkembangan masyarakat tidak sejalan dengan kandungan hukum Alquran, maka transformasi budaya perlu dilakukan tanpa mengabaikan perkembangan masyarakat. Tapi, jika tradisi masyarakat sejalan dengan kandungan hukum maka ketentuan Alquran dapat menjadi pendorong terwujudnya peradaban yang sesuai dengan ketentuan ajaran Islam.<sup>37</sup> Perlu dikuatkan kembali bahwa tokoh kontekstual menilai bahwa kandungan hukum tidak terletak pada struktur *linguistics* Alquran, tapi dapat diperoleh melalui kajian sosio-historis masyarakat Arab.<sup>38</sup>

Ada beberapa tahap yang harus dilalui untuk melakukan proses dialektika. Seorang mufasir harus melakukan elaborasi sosio-historis, yang terdiri dari situasi sosial, budaya, kultur, dan tradisi masyarakat Arab ketika Alquran diturunkan.<sup>39</sup> Pembacaan konteks penurunan Alquran secara spesifik dikenal dengan istilah *asbāb al-nuzūl* makro dengan menggunakan sejumlah literatur hadis (riwayat *asbāb al-nuzūl* mikro), sejarah kenabian, dan keterangan lainnya yang berkaitan dengan situasi

---

<sup>36</sup>Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990, hal. 182-187.

<sup>37</sup>Taufik Adnan Amal dan Samsul Rizal Panggabean, *Approaches to the Quran in Contemporary Indonesia*, hal. 68.

<sup>38</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 2-5.

<sup>39</sup>Adis Duderija, "The Interpretational Implications of Progressive Muslims' Qur'an and Sunna *Manhaj* in Relation to their Formulation of a Normative Muslima Construct," 416. Muhammad Abdel Haleem melakukan identifikasi pada ayat perang dalam Alquran. Ia mengatakan bahwa ayat Alquran mesti dibaca berdasarkan konteksnya. Jika Alquran dilepaskan dari konteksnya, maka ayat Alquran dapat saja disalah pahami, bahkan bertolak belakang dengan spirit Alquran. Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Quran: Themes and Styles*, London dan New York: I.B Tauris, 2011, hal. 215.

penurunan wahyu.<sup>40</sup> Dengan mengetahui *setting* masyarakat Arab dapat diketahui pula kandungan ruang lingkup hukum Alquran . Pada tahap selanjutnya, kandungan ruang lingkup hukum tersebut akan dihubungkan dengan memperhatikan azas persamaan antara tujuan Alquran dan kondisi sosial masyarakat kontemporer.

Meski kelompok kontekstualis lebih mengedepankan proses dialektika antara kandungan lingkup hukum Alquran dan perkembangan masyarakat, tapi penerapan hukum tetap bersandar pada ayat Alquran dan hadis. Proses dialektika lebih diutamakan, karena antara teks Alquran dan perkembangan sosial adalah dua hal yang saling berkaitan, dan tidak dapat dipisahkan. Pendekatan seperti ini memungkinkan pembacaan ayat Alquran menjadi lebih fleksibel dan terbuka dengan berbagai interpretasi.

Pembacaan ayat Alquran secara kontekstual didukung oleh analisis konsep *naskh* dan *makkī wa madani* dalam tradisi intelektual Islam. Perubahan hukum yang dilakukan dalam bentuk pembatalan ayat dengan ayat yang datang sesudahnya menjadi isyarat bahwa penerapan hukum sehendaknya memperhatikan realitas sosial.<sup>41</sup> Pengharaman *khamar* dan penetapan hukum *rajam* yang dilakukan secara bertahap (*tadarruj al-aḥkām*) menunjukkan bahwa ketetapan hukum harus sesuai dengan perkembangan masyarakat. Ketentuan teks tidak boleh secara frontal dipaksakan, melainkan harus memperhatikan konteks sosial masyarakat.<sup>42</sup>

Argumen penafsiran kontekstual dikuatkan oleh perubahan hukum yang dilakukan oleh Abu Bakar dan Umar Ibn Khatab. Keduanya mengubah sistem *ṭalāq, qiṣāṣ*, pemberian zakat dan

---

<sup>40</sup> Clinton Bennett, *Interpreting the Qur'an: A Guide for the Uninitiated*, hal. 21-22.

<sup>41</sup> Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islami Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990, hal. 52-60.

<sup>42</sup> Membaca teks agama membutuhkan pembacaan terhadap konteks pewahyuan, memperhatikan sejarah penafsiran (*the history of interpretation*) yang ada antara kita dan teks, serta kondisi sosial ketika teks hendak ditafsirkan. Omid Safi, "Between the Seventh and the Twenty-First: Musings on Text and Contexts in the Early Twenty First Century," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 25, 3, hal. 111-118. Progressif Muslim tidak sepenuhnya melepaskan turāth dan kitab klasik, tapi mereka berupaya melakukan negosiasi secara kreatif, historis, dan kritis sesuai konteks penafsiran. Lihat Adis Duderija, "Construction of Religious Self and the Other: The Progressive Muslims' Manhaj," *Studies in Contemporary Islam* 10, 1-2, 2008: 91-122, hal. 95-101.

pembagian *ghanīmah*. Pembaharuan hukum di atas tidak berarti bahwa dua *khalīfah* tersebut menyimpang dari ketentuan *naṣṣ*, tapi perubahan tersebut mesti dipahami dalam konteks penyesuaian kandungan *legal-ethics* Alquran dengan situasi dan kondisi masyarakat pada masanya. Pergantian hukum yang dilakukan *Khulafā' al-Rāshidīn* menunjukkan bahwa dialektika antara teks dan realitas adalah suatu keniscayaan yang tak terelakkan, tanpa pembacaan realitas, maka Alquran akan ditinggal umatnya.<sup>43</sup>

Meskipun proses dialektika menjadi perhatian utama tokoh kontekstual, tapi pendapat ulama' Salaf tidak luput dari perhatian. Generasi awal Islam dipandang sebagai generasi terpercaya. Pendapat mereka dinilai otoritatif berdasarkan sejumlah riwayat yang menyebutkan bahwa mereka mempunyai kelebihan dan suatu keharusan dalam merujuk pendapat para *Salaf*. Walau demikian, dalam konteks penarikan *legal-ethics* Alquran, penafsiran *Salaf al-Ṣalīh* tidak dapat dijadikan justifikasi dan solusi untuk menyelesaikan persoalan masyarakat kontemporer. Hal ini disebabkan oleh perbedaan yang sangat signifikan antara kondisi bangsa Arab pada masa lampau (abad ke-VII hijriah) dengan realitas sosial yang dihadapi umat Islam dewasa ini, baik adat, kultur, tradisi, dan tata nilai seperti *religious pluralism*.<sup>44</sup>

Berdasarkan data di atas dapat disimpulkan bahwa kelompok tekstual menyelesaikan persoalan sosial dengan menarik ketentuan legal spesifik ayat Alquran, kemudian ditransfer pada konteks kontemporer. Artinya, ayat Alquran dianggap universal, spesifik, statis, normatif, sehingga akan senantiasa relevan diterapkan pada setiap situasi dan kondisi apapun. Pada sisi lain, tokoh kontekstual melakukan proses dialektika dalam penafsiran Alquran dengan mendialogkan konteks sosio-historis teks dan perkembangan masyarakat. Analisis tersebut menggunakan perangkat riwayat *asbāb al-nuzūl*, literatur hadis, sejarah ke-Nabi-an. Melalui proses seperti inilah permasalahan sosial dapat ditangani dan dicarikan solusi.

d. Konteks Kontemporer

Konteks kontemporer ini merupakan konteks budaya yang relevan masa kini. Pesan-pesan Alquran dituntut untuk relevan dengan masa kini. Sebagaimana diketahui bersama bahwa pada

---

<sup>43</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century*, hal. 26-36.

<sup>44</sup> Omid Safi (cd), *Progressive Muslims*, hal. 2-14.

hakikatnya Alquran memuat dua hal, universalitas dan partikularitas.<sup>45</sup> Sebagai wahyu memuat suatu kebenaran dan kebaikan, Alquran pasti membawa pesan-pesan universal. Meski demikian, Alquran dengan bagiannya yang memuat realitas sosial zamannya tidak dapat dipungkiri juga memuat bagian yang dapat menjadi pelajaran dan refleksi dalam menghadapi pergulatan Alquran dengan realitas mendatang atau kontemporer. Artinya bagian universal Alquran tidak bisa terlepas dari bagian partikular Alquran. Keduanya saling terkait dan harus didialogkan secara intensif demi pembentukan nalar penafsiran yang konstruktif dan kontekstual-integratif.

Dari sini terlihat jelas bahwa antara teks dan budaya saling mempengaruhi. Terkadang budaya dapat mempengaruhi teks sehingga muncul paradigma budaya sebagai faktor determinan atas teks, meminjam istilah Nasr Hamid Abu Zayd yaitu *Muntājūn Thaqaḥfiyyūn*, atau sebaliknya teks juga terkadang mengubah budaya, sebagaimana Alquran merubah budaya Arab, yang kemudian muncul paradigm “teks sebagai produsen budaya” atau *Muntijun Thaqaḥfiyyun*.<sup>46</sup> Meski demikian, pandangan Nasr ini sering disalahpahami hanya sebatas pada paradigm budaya sebagai faktor dominan yang membentuk teks. Padahal justru ada hal yang tidak bisa diabaikan adalah teks juga berpotensi membentuk budaya. Jadi, sebenarnya yang terjadi adalah dialektika antara teks dan budaya. Keduanya sepanjang zaman akan bergulat dan berputar dalam lingkungan hermeneutik. Kedua paradigma tersebut secara jelas menguatkan bahwa Alquran bersifat dinamis dan progresif. Alquran merupakan wahyu yang relevan untuk setiap zaman dan lokasi. Alquran di samping relevan dengan zaman diturunkannya, Alquran juga memiliki relevansi untuk zaman kontemporer dan zaman yang akan datang. Hal ini memungkinkan Alquran berdialektika dengan berbagai kebudayaan sebelum dan sebelum dan setelah diturunkan. Paradigma ini penting diangkat dalam rangka menepis tentang ketidakmampuan umat Islam dalam menghadirkan Alquran untuk konteks budaya yang sangat beragam.

---

<sup>45</sup> Lihat Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil'alam*, Jakarta: Puasa Oasis, 2010, hal. 146.

<sup>46</sup> Nasr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥmū al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qurān*, Beirut-Lebanon: Al-Markaz Al-'Arabī Al-Thaqafi, 1996, hal. 24.

## 2. Tahapan Penarikan Kesimpulan Tafsir Kontekstual-Integratif Kontemporer

Setidaknya ada empat tahapan dalam kerangka konseptual metode *Maṭṭiqī*, yaitu memahami tujuan ayat, melepaskan subjektifitas, mengambil kaidah universal ayat, dan menempatkan pada objek baru, sebagaimana penjelasan di bawah ini.

Tabel 4.4  
Kerangka Konseptual Metode *Maṭṭiqī* dalam Penafsiran Alquran

<b>Kerangka Konseptual Metode <i>Maṭṭiqī</i> dalam Penafsiran Alquran</b>	a. Memahami Tujuan Ayat
	b. Melepaskan Subjektifitas dengan Menyentuh Lokalitas
	c. Mengambil Kaidah Universal Ayat
	d. Menerapkan pada Objek Baru

### a. Memahami Tujuan Ayat

Hal pertama yang dilakukan ketika dihadapkan pada suatu ayat yang digunakan sebagai dalil fenomena faktual di masyarakat adalah memahami tujuan ayat tersebut, untuk apa ayat tersebut diturunkan. Taapan ini berupaya untuk memahami konsep global di balik motif dan orientasi ayat tersebut yang meliputi semua objek-objeknya.

Salah satu objek yang ditekankan dalam tahapan ini adalah mengkaji secara mendalam khiṭāb (audiens) yang dimaksud ayat tersebut. Menurut Zarkashi, ada sekitar 30 model *mukhātabāt* dalam Alquran.<sup>47</sup> Di antaranya adalah *Khīṭāb al-‘Am al-Murād Bihī al-‘Umūm* sebagaimana dalam QS. Al-Mujadilah [58]: 7, Al-khiṭāb al-Khaṣṣ Bihī al-Khuṣūṣ sebagaimana QS. Āli ‘Imrān [3]: 106, dan model-model lainnya.

Pada tahapan ini juga, mufassir mencoba mengidentifikasi masalah yang terjadi secara faktual dalam masyarakat yang memotivasi ayat tersebut yang turun sebagai jawaban atas permasalahan yang dimaskud sehingga pada akhirnya tampak jelas tujuan ayat tersebut.

<sup>47</sup>Al- Zarkashī, Badruddin, *Al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qurān*, Kairo: Dār al-Turāth, 1957.

b. Melepaskan Subjektifitas dengan Menyentuh Lokalitas

Lokalitas merupakan salah satu episentrum perdebatan para ulama dan pengkaji tafsir sejak berabad-abad lamanya.<sup>48</sup> Mayoritas ulama dan pengkaji tafsir menentang pemahaman yang berdasarkan lokalitas Alquran dengan berbasis pada kosmologi dan redaksi-redaksi Alquran yang bersifat universal. Selain itu, sebagian ulama kontemporer seperti Sayyed Hossein Nasr, Sayed Nuquib Al-Attas, dan Osman Bakar justru mendukung partikularitas dan lokalitas penafsiran Alquran.<sup>49</sup> Artinya, mereka cenderung bersifat lokal dalam memaknai Alquran.

Pada kajian usul fiqih dan ulumul Quran, perdebatan mengenai lokalitas dan universalitas tercermin pada wacana asbab al-nuzul Alquran yang melahirkan dua mazhab utama, yaitu pendukung lokalitas dan pro universalitas di pihak yang lain. Pendukung lokalitas berdalil dengan kaidah *al-'Ibrah bi khusūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-lafẓ*. Artinya, yang menjadi basis penafsiran Alquran adalah sebab turunnya ayat yang berifat lokal dan partikular, bukan pada redaksinya yang universal dan umum<sup>50</sup>.

c. Mengambil Kaidah Universal Ayat

Menyoal hal ini, pro universalitas berargumen dengan kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khusūṣ al-sabab*. Artinya mereka menafsirkan Alquran berbasis pada universalitas redaksi, bukan pada sebab turunnya ayat yang bersifat lokal.<sup>51</sup> Jadi, ketika paradigma tafsir condong pada universal, maka akan berlaku umum, kapan, di mana, dan bagi siapa pun. Artinya tempat, masa, dan oknum dari sebuah ayat sangat

---

<sup>48</sup>Wacana ini dapat dibaca pada Gabriel Said Reynold (ed.), *The Quran in Its Historical Context*, New York: Routledge, 2008. Mustafa al-A'zami, *The History of The Quranic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testament*, Leiceste-England: UK Islamic Academy, t.th..

<sup>49</sup>Perdebatan ini pada Ibrahim Kalin, *Islam and Science: Notes on an Ongoing Debate*, Makalah ini dipresentasikan di Collage of the Holy Cross, Massachusetts, USA, t.th., 2.

<sup>50</sup>Kelompok yang meyakini kaidah ini mengatakan bahwa ketentuan hukum yang dikandung oleh ayat tertentu sebenarnya terbatas pada peristiwa yang menjadi sebab turunnya ayat tersebut. Adapun penerapan terhadap kasus lain yang serupa hanya mungkin dilakukan melalui analogi (Qiyas) atau nas lain. M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1995, hal. 90.

<sup>51</sup>Perdebatan mengenai diskursus ini dapat dibaca pada *Muḥammad 'Abd al-Azīm al-Zarqanī, Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qurān*, Beirut: Dar Qutaybah, 1988, Juz 1, hal. 163-178.



umum. Sementara jika Alquran dipahami dalam konteks lokalitasnya, maka akan terjadi berbagai paradigma dan setiap mufasir berhak mengembangkan paradigmanya sendiri dengan ruang lingkup kebenaran yang bersifat parsial.

Di sini menjadi jelas bahwa baik pembela universalitas atau yang pro lokalitas sebenarnya telah terjerembab pada fanatisme yang berlebihan. Oleh karena itu, perlu adanya proses integrasi antara dua paradigma tersebut, sebab Alquran tidak akan dapat diungkap maknanya secara objektif tanpa melibatkan dua aspek di atas; lokalitas sebab penurunan (*khuṣūṣ al-sabab*) dan universalitas redaksi (*‘umum al-lafz*). Kedua dimensi ini saling meniscayakan keberadaannya. Oleh karena itu, operasional metode *mantiqi* mengalami dua proses tersebut. Jadi, metode *mantiqi* mencoba mengintegrasikan antara universalitas dan lokalitas sehingga makna Alquran dapat ditangkap secara objektif dan logis.

d. Menerapkan pada Objek Baru

Pada proses penerapan objek baru dalam fase ini, penting sebelumnya dibahas mengenai objektivitas dan subjektivitas penafsiran, sebab kalangan akademisi kerap menjadikan objektivitas sebagai tolok ukur dalam menilai keilmiahan sebuah penafsiran. Sebaliknya, subjektivitas dianggap sebagai hama yang harus dibasmi. Meski demikian, menyoal objektivitas dan subjektivitas dalam konteks penafsiran tidak mudah. Oleh karena itu, perlu adanya kategori objektif menurut beberapa logika ilmu alam, perspektif riset akademik, dan perspektif para ilmuwan.

Jika mengacu pada logika ilmu alam, maka unsur yang harus ada dalam kata objektif adalah pertama, kebenaran mutlak; kedua, sesuai dengan fakta atau empiris; ketiga, netralitas mutlak, tidak memihak dan tidak terikat; dan keempat adalah kondisi-kondisi yang harus lengkap untuk semua peristiwa.<sup>52</sup> Artinya jika unsur-unsur di atas tidak terpenuhi maka suatu objek dikategorikan subjektif.

Jadi, objektivitas penafsiran meniscayakan posisi pasif seorang mufasir dan tidak adanya motif pribadi dalam diri mufassir. Para mufassir idealnya membiarkan teks Alquran menampakkan diri dan maknanya seperti apa adanya tanpa menggiring dimensi untuk

---

<sup>52</sup>Lalu Murdi, “Memahami Makna Objektivitas dan Subjektivitas dalam Penulisan Sejarah”, Artikel Ilmiah *Online*, diakses 17 Agustus 2017.

masuk pada teks tersebut. Teks tersebut diupayakan mengungkap dan menunjukkan maknanya sendiri kepada mufassir.

Dalam terapan pada objek baru aspek-aspek pendukung yang menjadi factor-faktor berlakunya hukum ayat harus diperhatikan, reabilitas keadaan objek baru sejalan dengan kaidah *الحكم يدور مع علته وجودا و عدما* (hukum berlaku atau tidak berputar bersama kausa dan sebabnya) dengan demikian sehingga penting langkah berikut ini untuk dilakukan:

- a. mengeksplorasi sebab hukum dimana ada Nash sebuah hukum syar'i tanpa dijelaskan didalamnya sebab atau illah sebuah hukum, sehingga harus diupayakan adanya analisa mendalam untuk menguak sebab suatu hukum, tahapan proses ini disebut dalam istilah ushul fiqh sebagai '*takhrīj al-manāf*'
- b. Dan disisi lain terdapat proses implementasi hukum sesuai sebabnya dimana kalau sebab hukum itu ada dan bila objek hukum sesuai dg konteksnya maka berlakulah hukum tersebut yang diistilahkan dengan "*taḥqīq al-manāf*"
- c. atau sebaliknya jika tidak sesuai maka hukum harus dikeluarkan dari kontekstualnya sebagai proses seleksi sebab yg demikian ini disebut '*tanqīḥ al-manāf*'.

### C. Posisi Metode *Mantiqī* dalam Metodologi Tafsir

Ditinjau dari pembagian metodologi tafsir secara umum berdasarkan sumber sandaran dan pijakan dalil yang digunakan, metode tafsir Alquran terbagi menjadi dua, yaitu metode tafsir *bi al-ma'thūr* dan metode tafsir *bi al-ra'yi*. Menurut pandangan yang lain, metode tafsir secara umum dikategorikan menjadi dua, yaitu metode tafsir *bi al-ma'thūr* (*tafsīr naqlī*) dan *tafsīr ijtihādī* (*tafsīr 'aqlī*)<sup>53</sup>, *tafsīr bil al-ma'thūr* lebih menekankan pada pijakan dalil-dalil *naqlī* sedangkan tafsir *ijtihādī* bersandar pada akal dan tadabbur<sup>54</sup>. Pembagian yang kedua ini dalam rangka mengkonter beberapa pendapat dan anggapan bahwa *tafsīr bi al-ra'yi* itu ditolak dan tidak *mu'tabar* karena dianggap menyalahi ijtihad dan sektoral. Oleh karena itu, Metode *Mantiqī* berada pada kategori metode tafsir *ijtihādī*.

Demikian pembahasan bab IV mengenai kerangka konseptual metode *mantiqi* dan opsionalisasinya secara teoritis. Oleh sebab itu,

<sup>53</sup> Rezā Muaddab, *Raveshhāye Tafsīr Qorān*, Qom, Universitas Qom, 1390 HS., hal.

<sup>54</sup> Rezā'ī Esfahānī, *Mantecq Tafsir Qur'an*, hal. 144.

pada bab V akan dibahas aplikasi Metode *Manṭiqī* terhadap QS. Al-Māidah [5] 51 dan QS. Al-Baqarah [2]: 30.

## BAB V

### PEMIMPIN NON-MUSLIM DI INDONESIA DALAM KONTEKS LOGIKA TAFSIR *AWLIYĀ'* QS. AL-MAIDAH [5]: 51

Sebagaimana telah disebutkan pada tujuan dalam penelitian ini bahwa penelitian disertasi ini bertujuan untuk menjawab dan memberi solusi dalam permasalahan sosial di masyarakat. Oleh karena itu, pada bab V dibahas mengenai aplikasi metode *mantiqī* pada penafsiran kata *awliyā'* pada QS. Al-Māidah [5]: 51 yang menjadi isu yang cukup faktual dalam fenomena politik-keagamaan di Indonesia terkait hukum pemimpin yang berasal dari non-Muslim. Berikut pembahasannya yang mengacu pada operasional metode *mantiqī*.

#### A. Aplikasi Metode *Mantiqī* dalam Mengungkap Logika Penafsiran *Awliyā'* QS. Al-Maidah [5]: 51

Sebagaimana yang telah disebutkan pada bab I bahwa metode *mantiqī* ini diaplikasikan pada penafsiran kata *Awliyā'* pada QS. Al-Māidah [5]: 51 yang berbunyi:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ  
بَعْضٍ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi auliya bagimu; sebahagian mereka

*adalah auliya bagi sebahagian yang lain. Barang siapa di antara kamu mengambil mereka menjadi auliya, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang lalim.”*

Dalam memahami Surah Al-Maidah ayat 51 di atas secara kontekstual dan integratif, ada 4 tahapan yang harus dilalu dalam memahami konteks ayat tersebut sebagai berikut.

### 1. Konteks Literal

Pada konteks literal, penting dibahas dan diungkap makna kata *Awliyā'* secara epistemologi, mulai dari makna etimologi, terminologi, dan operasional-kontekstual kata itu. Perlu diketahui bahwa kata *Waliyy* dan *Awliyā'* disebut 88 kali dalam Al-Quran.<sup>1</sup> Kata *awliyā'* merupakan bentuk nomina plural dari kata *waliyy* (singular atau tunggal). Kata *waliyy* berasal dari akar kata *ولي* (*walā*) yang memiliki dua makna penting. Pertama, kata *walā* bermakna 'sesuatu yang berdekatan dan bersandingan tanpa penghalang dengan yang lainnya baik karena tempat, nasab, agama, pertemanan, bantuan, keyakinan'. Yang kedua, akar kata *wala* bermakna 'yang berotoritas atas orang lain'. Meski demikian, kata *walā* lebih sesuai dengan makna yang kedua. Jika ada makna selain dari kedua hal di atas, maka makna tersebut hanya sebagai konsekuensi dari akar maknanya seperti 'penolong, teman karib, kekasih, dan lain sebagainya'.<sup>2</sup>

Kata *waliyy dan auliya'* dalam Alquran, tidak pernah berdiri sendiri dan lepas dari konteks, berbagai makna yang muncul adalah akibat dari berfungsinya kata tersebut dalam ayat. Dalam kajian semantik dibedakan antara makna dasar yang berupa kata-kata yang berdiri sendiri, baik dalam bentuk turunan maupun dalam bentuk dasar atau disebut dengan makna leksikal. Makna relasional atau makna gramatikal yang terbentuk dari pertautan antar unsur dalam suatu bahasa. Makna dasar atau disebut juga makna leksikal adalah makna yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa dimana pun kata itu diletakkan. Untuk mendapatkan makna dasar, dapat kita ketahui dengan mencari makna tersebut dalam kamus-kamus. Kata *wali* (*ولي*) berasal dari akar kata (*waw, lam, dan ya'*) yang berarti dekat. Bentuk jama' dari *waliy* (*ولي*) adalah *awliyā'* (*اولياء*). Dari akar kata inilah katakata seperti *wali* (*ولي*-*walā yalī*) yang berarti dekat dengan, mengikuti, (*وَالِي* *walla*) memiliki arti

<sup>1</sup>Muhammad Fuād Abdul Bāqī, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qurān Al-Karīm* (Turki: Maktabah al-Islamiyah, 1984), 766-767.

<sup>2</sup>Rāghib Isfahānī, *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran* (Beirut: Dar al-Fikr, t th.) 203.

menguasai, menolong, mencintai, (أولى aulā) memiliki arti yang menguasai, mempercayakan, berbuat, (ولى walan) berarti menolong, membantu, bersahabat, (تولى tawalla) berarti menentapi, mengurus, menguasai, (استولى عليه) istaulā ‘alaih) berarti memiliki, menguasai, (الأولى al-aulā) berarti yang paling berhak dan paling layak, (wallā’an) memiliki arti berpaling dari, meninggalkan, dan أولى (aulaa) berarti menunjukkan ancaman dan ultimatum, seperti pada (أولى لك) aula lak) berarti kecelakaan bagimu atau kecelakaan akan mendekatimu maka berhati-hatilah. Semua kata turunan dari ولى menunjukkan makna kedekatan kecuali bila diiringi kata depan عن secara tersurat dan tersirat seperti walla ‘an dan tawalla ‘an maka makna yang ditunjukkan adalah menjauhi atau berpaling. Bentuk masdar dari ولى adalah ولاية, kata ini bisa dibaca dengan dua versi yaitu dibaca kasrah huruf wawu dan dibaca fathah huruf wawu. Menurut Sibawaih, walāyah adalah bentuk mashdar dan wilāyah adalah nama untuk sebuah pemerintahan atau kepemimpinan. Sementara Ibnu Barri berpendapat bahwa baik dibaca kasrah atau fathah maknanya sama, yaitu pertolongan. Seperti pada QS. Al-Anfāl [8]: 72,

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
وَالَّذِينَ ءَاوَأُوا وَنَصَرُوا أَوْلِيَاءَ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ  
يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلِيَّتِهِم مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ  
فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا  
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“*Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi. dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, Maka tidak ada kewajiban sedikitpun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (akan tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, Maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada Perjanjian antara kamu dengan mereka. dan Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan.*”

Pada ayat ini yang dimaksud melindungi ialah saling melindungi antara kaum muhajirin dan anshar sehingga terjalin persaudaraan yang amat teguh, untuk membentuk masyarakat yang baik. Demikian keteguhan dan keakraban persaudaraan mereka itu, sehingga pada permulaan Islam mereka waris-mewarisi seakan-akan mereka bersaudara kandung. Kedekatan Allah kepada makhluk-Nya dapat berarti pengetahuan-Nya yang menyeluruh tentang mereka dan cinta pembelaan dan bantuan-Nya. Makna yang pertama berlaku terhadap segala sesuatu, sedang makna yang kedua yang berarti cinta, bantuan, perlindungan, dan rahmat-Nya adalah kepada hamba-hamba-Nya yang taat lagi mendekat kepada-Nya. Wali memiliki arti ganda (musytarak). Pertama, sebagai subyek (*fā'il*) orang yang dengan penuh kesadaran dengan sendirinya melakukan taat tanpa melakukan hal-hal yang dibenci atau hal-hal yang penuh kemaksiatan. Kedua, sebagai obyek (*maf'ūl*) orang yang memperoleh karunia atau anugerah Allah. Orang khusus yang dipilih oleh Allah. Makna relasional adalah makna konotatif yang diberikan atau ditambahkan pada makna yang sudah ada tergantung pada kalimat di mana kata tersebut diletakkan. Wali dalam Alquran memiliki banyak arti tergantung konteks kata tersebut digunakan. Namun, makna dasar kata tersebut selalu terbawa di mana makna relasional berkembang.

Kata *waliyy* dan *awliyā'* terdapat dalam al-Qur'an dengan berbagai bentuk derivasinya berjumlah 233 kata, yang termuat dalam 234 ayat dari 55 surah sebagaimana pada lampiran 1. Meski demikian, kata yang secara langsung menunjuk kata *waliyy* di dalam Alquran disebutkan 44 kali yaitu pada QS. al-Baqarah [2]: 107, 120, 257, 282; QS. Ali Imrān [3]: 68, 122; QS. al-An'am [6]: 14, 51, 70, 127; QS. al-Taubah [9]: 74, 116; QS. al-Ra'd [13]: 37; al-Isrā' [17]: 33, 111; QS. al-Kahf [18]: 17, 26; QS. al-Ankabūt [29]: 22; QS. al-Sajdah [32]: 4; QS. Fushshilat [41]: 34; QS. al-Shūrā [42]: 8, 9, 28, 31, 44; QS. al-Jāthiyah [45]: 19; QS. al-Nisā' [4]: 45, 75, 89, 119, 123, 173; QS. Maryam [19]: 5, 45; QS. al-Ahzāb [33]: 17, 65; QS. al-Fath [48]: 22; QS. al-Māidah [5]: 55; QS. al-A'rāf [7]: 155, 196; QS. Sabā' [34]: 41; QS. al-Naml [27]: 49; QS. al-Naḥl [16]: 63; QS. Yūsuf [12]: 101.

Sedangkan bentuk pluralnya *awliyā'* juga disebutkan 42 kali, yaitu: QS. Āli 'Imrān [3]: 28, 175; QS. al-Nisā' [4]: 76, 89, 139, 144; QS. al-Māidah [5]: 51 (2x), 57, 81; QS. al-A'rāf [7]: 3, 27, 30; QS. al-Anfāl [8]: 34(2x), 72, 73; QS. al-Taubah [9]: 23, 71; QS. Yūnus [10]: 62; QS. Hūd [11]: 20, 113; QS. al-Ra'd [13]: 16; QS. al-Isrā' [17]: 97; QS. al-Kahf [18]: 50, 102; QS. al-Furqān [25]: 18;

QS. al-Ankabūt [29]: 41; QS. al-Zumar [39]: 3; QS. al-Shūrā [42]: 6, 9, 46; QS. al-Jāthiyah [45]: 10, 19; QS. al-Ahqāf [46]: 32; QS. al-Mumtaḥanah [60]: 1; QS. al-Jum’ah [62]: 6; QS. Fuṣṣilat [41]: 31; QS. al-Baqarah [2]: 257; QS. al-An’ām [6]: 121, 128; QS. al-Aḥzāb [33]: 6. Jadi total derivasi kata *awliyā’* berupa nomina bentuk kata *waliyy*(ولي) kurang lebih diliterasikan dalam Alquran sebanyak 86 kali. Berikut ini perincian masing-masing ayat dan literasinya.

Tabel 5.1  
Literasi *Awliyā’* atau *Waliyy* dalam Alquran

No.	Literasi	Posisi
1.	وَمَا لَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	Al-Baqarah [2] : 107
2.	وَلِينَ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِن أَعْلَمَ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	Al-Baqarah [2] : 120
3.	اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ <sup>ط</sup>	Al-Baqarah [2] : 257
4.	وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ <sup>ط</sup>	Al-Baqarah [2] : 257
5.	فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ	Al-Baqarah [2] : 282
6.	لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ <sup>ط</sup>	Āli-‘Imrān [3]: 28
7.	وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ	Āli-‘Imrān [3]: 68
8.	إِذْ هَمَّتْ طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا <sup>ط</sup>	Āli-‘Imrān [3]: 122



9.	إِنَّمَا ذَالِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ	Āli-‘Imrān [3]: 175
10.	وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا	Al-Nisā’ [4]: 45
11.	وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الَّتِي ظَلَمْنَا أَهْلَهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا	Al-Nisā’ [4]: 75
12.	وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَآءَ الشَّيْطَانِ	Al-Nisā’ [4]: 76
13.	فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ	Al-Nisā’ [4]: 89
14.	وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا	Al-Nisā’ [4]: 89
15.	وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ	Al-Nisā’ [4]: 119
16.	وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا	Al-Nisā’ [4]: 123
17.	الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ	Al-Nisā’ [4]: 139
18.	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ	Al-Nisā’ [4]: 144
19.	وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيَعَذِّبُهُمْ	Al-Nisā’ [4]: 173

	عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا	
20.	يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ	Al-Mā'idah [5]: 51
21.	بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ	Al-Mā'idah [5]: 51
22.	إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ	Al-Mā'idah [5]: 55
23.	يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُورًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ	Al-Mā'idah [5]: 57
24.	وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَسِقُونَ	Al-Mā'idah [5]:81
25.	قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ اتَّخِذْ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ	Al-An'ām [6]:14
26.	وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ	Al-An'ām [6]: 51
27.	وَدَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَذَكَرَ بِهِ ءَأَن تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ	Al-An'ām [6]: 70

28.	وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيُوحِيَ إِلَيْكَ لَمُشْرِكُونَ لِيَجْذِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ	Al-An'ām [6]: 121
29.	لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُمْ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	Al-An'ām [6]: 127
30.	وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَمْعَشَرِ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ	Al-An'ām [6]: 128
31.	وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ	Al-A'rāf [7]: 3
32.	إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ	Al-A'rāf [7]: 27
33.	إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنََّّهُم مُّهْتَدُونَ	Al-A'rāf [7]: 30
34.	أَنْتَ وَلِيِّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْعَافِرِينَ	Al-A'rāf [7]: 155
35.	إِنَّ وَلِيَّيَ اللَّهِ الَّذِينَ نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُمْ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ	Al-A'rāf [7]: 196
36.	وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ	Al-Anfāl [8]: 34
37.	إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الّٰلْمُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ	Al-Anfāl [8]: 34
38.	إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ	Al-Anfāl [8]: 72

	وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَأُ وَنَصَرُوا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ	
39.	وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ	Al-Anfāl [8] : 73
40.	يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ	Al-Taubah [9]: 23
41.	وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ	Al-Taubah [9]: 71
42.	وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	Al-Taubah [9]: 74
43.	وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	Al-Taubah [9]: 116
44.	أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	Yūnus [10] : 62
45.	وَمَا كَانَ لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ يُضْلَعُونَ لَهُمُ الْعَذَابُ	Hūd [11]: 20
46.	وَلَا تَرَكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ	Hūd [11]: 113
47.	فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ	Yūsuf [12]: 101
48.	قُلْ أَفَأَتَّخِذُكُمْ مِّنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا	Al-Ra'd [13]: 16

49.	وَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ	Al-Ra'd [13]: 37
50.	تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَهُوَ وِلِيُّهُمْ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ	Al-Nahl [16]: 63
51.	وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا	Al-Isrā' [17]: 33
52.	وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ	Al-Isrā' [17]: 97
53.	وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِّنَ الدُّنْيَا وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا	Al-Isrā' [17]: 111
54.	مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وِليًّا مُّرْشِدًا	Al-Kahf [18]: 17
55.	مَا لَهُمْ مِّن دُونِهِ مِنْ وِليٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا	Al-Kahf [18]: 26
56.	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَتَسْجُدُونَ وَدُرِّيَّتُهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ	Al-Kahf [18]: 50
57.	أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِن دُونِي أَوْلِيَاءَ	Al-Kahf [18]: 102

58.	وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا	Maryam [19]: 5
59.	يَأْتَبِتْ إِلَيَّ أَحَافُ أَنْ يَمْسَكَ عَذَابٌ مِّنْ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا	Maryam [19]: 45
60.	قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَعَابَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا	Al-Furqān [25]: 18
61.	قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ	Al-Naml [27]: 49
62.	وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	Al-Ankabūt [29]: 22
63.	مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنَكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا	Al-Ankabūt [29] : 41
64.	مَا لَكُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ	Al-Sajdah [32]: 4
65.	الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَرْوَجُهُمْ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَّعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا	Al-Aḥzāb [33] : 6
66.	وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا	Al-Aḥzāb [33]: 17

67.	لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا	Al-Aḥzāb [33]: 65
68.	قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ	Saba' [34] : 41
69.	وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ	Al-Zumar [39] : 3
70.	نَحْنُ أَوْلِيَائُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ	Fuṣṣilat [41]: 31
71.	أَدْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ	Fuṣṣilat [41]: 34
72.	وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ	Al-Shūrā [42]: 6
73.	وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	Al-Shūrā [42]: 8
74.	أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ	Al-Shūrā [42]: 9
75.	فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	Al-Shūrā [42]: 9
76.	وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ	Al-Syura [42]: 28
77.	وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	Al-Shūrā [42]: 31
78.	وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ	Al-Shūrā [42]: 44
79.	وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ أَوْلِيَاءَ يَنْصُرُونَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ	Al-Shūrā [42]: 46
80.	وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ	Al-Jāthiyah [45]: 10

81.	وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ	Al-Jāthiyah [45]: 19
82.	وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ	Al-Jāthiyah [45]: 19
83.	وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ	Al-Aḥqāf [46]: 32
84.	وَلَوْ قَتَلْتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَدْبَرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا	Al-Fath [48] : 22
85.	يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ثَلُثُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ	Al-Mumtahanah [60] : 1
86.	قُلْ يَأْتِيهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ رَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	Al-Jum'ah [62]: 6

Dari tabel di atas, dapat terlihat jelas ragam makna *awliyā'* sesuai dengan konteks literasinya. Penggunaan kata *waliyy* (bentuk singular kata *awliyā'*) lebih banyak tertuju pada 'Allah', sebab merupakan bagian dari *asmā' al-ḥusnā*. *Waliyy* jika ditujukan kepada yang selain-Nya maka hanya ditujukan kepada orang yang beriman. Karena itu, kata *waliyy* bagi Allah diartikan seperti pemimpin, penolong, pelindung kekasih dan yang semisalnya, semua yang berakibat positif serta berdampak pada kebaikan.<sup>3</sup> Ṭabāṭabā'i menguraikan derifasi makna *waliyy* berangkat dari latarbelakang arti akar katanya yang menunjukkan kedekatan tanpa batas antar kedua sesuatu, menurutnya mengarah pada arti tertentu harus dilihat dari latarbelakang dan segi konteks kedekatannya, jika kedekatan antar keduanya dari segi konteks perlindungan dan pertolongan maka *waliyy* bermakna penolong (*nāṣir*) yang tidak suatu apapun mencegahnya dari pertolongan dikarenakan kedekatan yang

<sup>3</sup>Ibnu Faris, Ahmad Ibn Zakariā, *Maqāyīs al-Lughah*, Kairo, Dar al-Hadith, 2008, hal. 966. Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid 7, hal. 503.



terbangun antar keduanya, atau jika kedekatan itu karena kecintaan dan emosional kejiwaan maka berarti terkasih (*habīb/mahbūb*), bila karena kedekatan nasab maka bermakna yang mewarisi (*wārith*) yang tidak terhalang untuk mendapatkan warisan, jika kedekatannya dari konteks ketaatan maka *waliyy* memiliki arti penguasa (*hākim*) yang menghakimi urusannya sesuai dengan kehendaknya dan begitu juga dengan yang menunjukkan kepada arti-arti yang lain.<sup>4</sup>

Sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 257,

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا  
أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ  
النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

*“Allah pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka daripada cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya”*

Ayat di atas menegaskan bahwa semua dukungan dan perlindungan positif dari siapapun yang dinikmati oleh makhluk bersumber dari Allah. Oleh karena itu, jelas bahwa siapa yang tidak menjadikan Allah sebagai wali, maka ia tidak akan menemukan wali yang lain guna perlindungan dan pertolongan yang baik di dunia dan akhirat. Sebagaimana dalam ayat di atas, yang menyebutkan bahwa Allah akan menjadi wali bagi orang yang beriman, sedangkan orang yang tidak beriman kepada Allah akan mendapat perlindungan (*awliyā*) dari setan. Penyebutan Allah sebagai wali diiringi dengan penafian wali-wali selain Allah, karena Allah adalah wali yang hakiki, sebagaimana dalam QS. Al-An’ām [6]: 51,

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّنْ دُونِهِ وَلِيُّ  
وَلَا شَفِيعٌ لَّهُمْ يَتَّقُونَ

*“Dan berilah peringatan dengan apa yang diwahyukan itu kepada orang-orang yang takut akan dihimpunkan kepada Tuhannya (pada*

<sup>4</sup> Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Husayn, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000, Jilid 5, hal. 368.

hari kiamat), sedang bagi mereka tidak ada seorang pelindung dan pemberi syafa'atpun selain daripada Allah, agar mereka bertakwa”

Hal senada juga diungkapkan dalam QS. Al-Shūrā [42]: 9,

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۗ فَاللَّهُ هُوَ الْوَكِيلُ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Atau patutkah mereka mengambil pelindung-pelindung selain Allah? Maka Allah, Dialah pelindung (yang sebenarnya) dan Dia menghidupkan orang-orang yang mati, dan Dia adalah Maha Kuasa atas segala sesuatu”.

Berbeda dengan kata wali (*waliyy*) berbentuk singular, kata wali dalam bentuk plural, yaitu *awliyā'* menunjukkan arti selain Allah, seperti manusia yang beriman dan bertakwa.<sup>5</sup> Makna ini juga menunjukkan pada manusia yang kafir dan durhaka kepada Allah atau wali setan. Terminologi kata wali dalam Alquran juga dibagi menjadi dua, yaitu wali Allah dan wali setan.<sup>6</sup> Wali Allah adalah orang-orang yang beriman dan bertakwa, sebagaimana firman Allah dalam QS. Yūnus [10]:62-63,

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ

“Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa”

Sedangkan terminologi wali setan dalam Alquran salah satunya diterangkan dalam QS. Al-Nisā'[4]: 76,

الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ كَانَ ضَعِيفًا

<sup>5</sup> M. Fu'ad Abdul Baqi, *Mu'jam Mufahras li Alfāz al-Qur'ān*, Kairo: Dar elHadits, 2007, hal 205.

<sup>6</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid 7, 503. Lihat juga Abu al-Qāsim Mahmūd bin 'Umar al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kashshāf*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, 1407 H., Jilid 2, hal 137.

*“Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut, sebab itu perangilah kawan-kawan syaitan itu, karena sesungguhnya tipu daya syaitan itu adalah lemah”*

Ayat di atas menerangkan bahwa orang-orang yang mengikuti para thaghut adalah orang-orang yang mengikuti wali setan, wali yang tidak seharusnya mereka ikuti. Dalam QS. Al-A’rāf [7]: 27.

يَبْنِيْٓ اٰدَمَ لَا يَفْتِنٰنِكَمُ الشَّيْطٰنُ كَمَا اَخْرَجَ اٰبَوٰيْكُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٓتِهِمَاۗ اِنَّهٗ يَرٰكُمْ هُوَ وَقَبِيْلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْۗ اِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطٰنَ اَوْلِيَاۗءَ لِّلَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ

*“Hai anak Adam, janganlah sekali-kali kamu dapat ditipu oleh syaitan sebagaimana ia telah mengeluarkan kedua ibu bapamu dari surga, ia menanggalkan dari keduanya pakaiannya untuk memperlihatkan kepada keduanya auratnya. Sesungguhnya ia dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dan suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan syaitan-syaitan itu pemimpin-pemimpin bagi orang-orang yang tidak beriman”.*

Ayat di atas menjelaskan tentang larangan menjadikan syaitan sebagai pemimpin. Larangan ini berarti menciptakan mereka memiliki potensi menggoda dan merayu manusia sehingga dapat memimpin dan membimbing orang-orang yang tidak beriman ke arah kejahatan. Setan memiliki kodrat yang dianugerahi Allah sehingga berpotensi untuk membimbing mereka yang tidak beriman. Jika potensi itu dimanfaatkan syaitan dan bertemu dengan potensi negatif manusia, maka iblis dan syaitan akan berhasil memperdaya manusia. Dalam QS. Al-A’rāf [7]: 30 juga dijelaskan tentang larangan menjadikan setan sebagai pemimpin. Dalam ayat tersebut terdapat kata *أَتَّخَذُوا*, kata tersebut terambil dari kata *أَخَذَ* yang memiliki arti mengambil atau menjadikan. Penambahan huruf “ta” pada kata tersebut menjadikan kata itu mengandung makna ‘keterpaksaan atau sesuatu yang tidak mudah dilaksanakan.<sup>7</sup> Dengan demikian, kata tersebut menunjukkan bahwa pada hakikatnya fitrah manusia dan kesuciannya enggan menjadikan setan sebagai pemimpin. Oleh

<sup>7</sup>Al-Sharīf ‘Alī bin Muḥammad Al-Jurjāni, *Al-Ta’rīfāt*, Kairo: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2012.

karena itu, jika ada yang menjadikan mereka pemimpin maka hal tersebut bertentangan dengan fitrah mereka sendiri sehingga ia memaksakan diri.

QS. Al-Mā'idah [5]: 51 menunjukkan bahwa keimanan seseorang itu bertingkat-tingkat. Ada di antara orang-orang yang hidup bersama Rasul ketika itu yang keimanannya masih belum mantap, masih diselubungi oleh keraguan. Mereka merupakan orang-orang munafik yang menampakkan keimanan tapi menyembunyikan kekufuran, mereka tetap dinamai orang-orang yang beriman. Kendati demikian, keraguan yang masih terdapat dalam hati mereka, yang merupakan salah satu bentuk penyakit jiwa, itulah yang mengantar mereka mengambil sikap bersahabat sangat erat dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani. Keraguan itulah yang menjadikan mereka khawatir mendapat bencana, mereka adalah sebagian dari yang dimaksud ayat ini.

Kata *awliyā'* (*walāyah*) di dalam Alquran menunjukkan makna kedekatan, kekerabatan, persahabatan, perlindungan, cinta, persekutuan, bantuan, kasih sayang. *Walāyah* dalam Alquran menggambarkan adanya *walāyah* umum dari Tuhan kepada seluruh alam, makhluk ciptaan-Nya dengan penciptaan dan pengaturan alam ini sesuai sunnah Allah, dan adanya *walāyah* khusus dari Tuhan kepada mereka yang beriman secara tulus kepada-Nya. *Walāyah* juga terdapat pada orang-orang yang beriman kepada Allah, *walāyah* antara sesama orang beriman, *walāyah* setan kepada orang kafir, *walāyah* orang kafir kepada setan, *walāyah* antara orang-orang kafir, *walāyah* orang-orang kafir kepada hamba Tuhan yang saleh dan *walāyah* orang-orang beriman kepada yang bukan Muslim.<sup>8</sup>

Dari sana dapat disimpulkan bahwa ragam makna dan penafsiran kata *awliya'* masih dalam satu medan makna yang sama.<sup>9</sup> Berikut beberapa makna kata *awliyā'*.

---

<sup>8</sup>Abu Zakariya Yahya bin Ziyad al-Farra', *Ma'ānī al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Miṣriyyah, t.th, Jilid 3, hal 173.

<sup>9</sup>Lihat lebih jauh hasil penelitian Ismatilah, Ahmad Faqih Hasyim, M. Maimun, "Makna *Wali* dan *Auliya'* dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)", *Diya al-Afkar*, Vol. 4 No.02 Desember 2016, hal. 38-64.

Tabel 5.1  
Makna Kata *Waliyy* dan *Awliyā* ' dalam Alquran

<b>Waliyy dan Awliyā'</b>	<b>Makna</b>	<b>Posisi Literasi</b>
1.	Penolong ( <i>Nāṣir</i> )	QS. 'Āli Imrān [3]: 122 ; QS. al-Taubah [9]: 23, 71; QS. Hūd [11]: 20, 113; QS. Al-Isrā' [17]: 97, 111; QS. Al-Kahfī [18]: 17, 102; QS. Al-Sajdah [32]: 4.
2.	Pemimpin ( <i>Rā'in</i> )	QS. Al-Mā'idah [5] : 55 ; QS. 'Āli Imrān [3]: 28; QS. An-Nisā' [4]: 139, 144; QS. Al-A'rāf [7]: 3, 27, 155; QS. Al-Nahl [16]: 63; QS. Al-Kahfī [18]: 50. a. QS. Al-A'rāf [7]: 3
3.	Pelindung ( <i>Ḥamī</i> )	QS. Al-Baqarah [2]: 107, 120, 257; QS. 'Āli Imrān [3]: 68; QS. Al-Nisā' [4]: 45, 75, 119, 123, 173; QS. Al-An'ām [6]: 14, 51, 70, 127; QS. Al-A'rāf [7]: 30, 196; QS. Al-Anfāl [8]: 72, 73; QS. At-Taubah [9]: 23, 74, 116; QS. Yūsuf [12]: 101; QS. Ar-Ra'd: 16, 37; QS. Al-Kahfī [18]: 26; QS. Al-Ankabūt [29]: 22, 41; QS. Al-Furqān [25]: 18; QS. Al-Ahzāb [33]: 17, 65; QS. Saba' [34]: 41; QS. Al-Zumar [39]: 3; QS. Fushshilat [41]: 31; QS. Al-Syūrā [42]: 6, 8, 9, 28, 31, 44, 46; QS. Al-Jātsiyah [45]: 10, 19; QS. Al-Ahqāf [46]: 32; QS. Al-Fath [48]: 22; QS. Al-Baqarah [2]: 257
4.	Penguasa ( <i>Hakīm</i> )	QS. Al-Anfāl [8]: 34
5.	Kekasih ( <i>Habīb</i> )	QS. Al-Jumu'ah [62]: 6
6.	Ahli Warits ( <i>Wārith</i> )	QS. Al-Isrā'[17]: 33, QS. Al-Naml [27]: 49
7.	Sahabat dekat ( <i>Ṣadīq</i> )	QS. 'Āli Imrān [3]:175; QS. Al-Māidah [5]: 51, 81; QS. Al-An'ām [6]: 121, 128; QS. Al-Nisā' [4]: 89, 76; QS. Maryam [19]: 45; QS. Fushshilat [41]: 34; QS. Maryam [19]: 45
8.	Saudara seagama ( <i>Qarābah</i> )	QS. Al-Ahzāb [33]: 6
9.	Taqwa ( <i>Muttaqī</i> )	QS. Yūnus [10]: 62-63
10.	Anak ( <i>Walad</i> )	QS. Maryam [19]: 5

Dari tabel di atas dapat dijelaskan secara detail bahwa sebagaimana pada QS. Al-Mā'idah [5]: 55,

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ  
الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

*“Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat sedang dalam keadaan ruku’*

Terlihat jelas bahwa kata Allah bersanding dengan kata *waliyy*. Artinya makna yang muncul ketika kedua kata tersebut bersanding bertujuan eksklusif menafikan selain yang disebutkan, dengan diawali ungkapan pembatasan *إِنَّمَا* (*innamā*) yang bermakna “hanya”. Ayat ini menguraikan tentang siapa yang seharusnya dijadikan wali bagi orang-orang beriman. Kata *waliyy* dalam ayat tersebut dalam bentuk singular, sedangkan yang dimaksud adalah Allah, Rasul, dan orang mukmin yang disifati dengan orang yang sedang menunaikan zakatnya dalam keadaan shalat di saat ruku’ (kalimatnya dalam bentuk *mukhātab* umum bertujuan khusus), dalam hal ini *waliyy* tidak berarti penolong atau pembela dan kekasih, karena jika diartikan demikian pembelaan atau pertolongan dan kasih tidak terbatas hanya pada kriteria yang ada dalam ayat tersebut, mencakup semua muslim atau mukmin, sehingga menurut Makārim Shirāzī arti yang tepat untuk wali disini adalah yang berhak atas *wilāyah al-amr* yaitu kepemimpinan yang otoritatif atas urusan umat menyangkut hajat dunia dan akhirat mereka.<sup>10</sup> Hal ini menunjukkan bahwa yang pokok sebagai sumber dari segala perwalian hanya satu, yaitu Allah. Selanjutnya baru disebutkan Rasul dan orang mukmin yang khusus. Seandainya ayat ini menggunakan kata wali dalam bentuk jama’ yaitu *auliā’*, maka tidak jelas perbedaan antara Allah sebagai wali mutlak, serta sumber dan pokok perwalian dengan perwalian yang lain.

*Waliyy* yang bermakna “pemimpin” disebutkan dalam Qur’an pada Surah Al-Mā'idah [5]: 55 tersebut di atas mengunci makna kepemimpinan untuk tiga pihak yang khusus. Dengan demikian Pilkada dan pilpres jelas bukanlah ajang memilih pemimpin dalam pengertian ini.

---

<sup>10</sup> Makārim, *Al-Amthal fi Tafsīr Kitābillāh al-Munzal*, Kairo: Dār al-Fikr, 1998, Jilid 3 hal 547-548..

Kata “إِنَّمَا” di awal ayat ini berarti “hanya”. Pembatasan Itu adalah petunjuk yang jelas, bahwa Alquran mengunci tidak ada pemimpin kecuali pihak-pihak yang termaktub dalam ayat tersebut yaitu, Allah, RasulNya dan orang beriman dengan kriteria khas seperti yang tertera dalam ayat tersebut, sehingga dengan frasa “wali” dalam ayat ini mendiskripsikan kriteria kepemimpinan yang tidak sekadar muslim atau mukmin saja, karena posisi kepemimpinan ini disejajarkan dengan ketaatan pada Allah dan Rasul-Nya yang menuntut ketatan mutlak, maka selain harus muslim dan mukmin dia juga harus memiliki kriteria khusus, bernusabah dengan ayat tersebut, ketaatan vertikal inilah yang kemudian ditegaskan lebih lanjut dalam QS. Al-Nisā [4]: 59,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

*“Hai orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”*

Atas dasar itu, polemik dan kontroversi seputar isu QS. Al-Māidah [5]: 51 ataupun ayat lain yang mengandung kata *waliyy* atau *awliyā* yang dijadikan dalil dilarangnya memilih Presiden, Gubernur, Wali Kota dan Bupati atau yang lainnya non muslim tidaklah akurat dari berbagai sisi, karena alasan-alasan sebagai berikut:

- a. Pemimpin absolut menurut Alquran sudah dibatasi dan bukan sebagai subyek pilihan sebagai hasil dari demokrasi dalam negara, karena syarat khusus yang membatasinya sebagai konsekuensi posisinya yang sakral. Selama bukan Allah atau Rasul-Nya atau dan bukan mukmin pilihan Allah, maka tidak ada yang berhak mecalonkan diri ataupun dicalonkan sebagai pemimpin, apalagi dipilih.
- b. Pemimpin yang telah ditetapkan oleh Allah adalah pilihan-Nya, syarat keharusan muslim atau mukmin saja tidaklah cukup, karena posisinya yang sakral, transenden dan vertikal di bawah

Allah dan Rasul. Awliya pada QS. Al-Māidah [5]: 51 bermakna teman dekat, bukan pemimpin, karena kalimat *تتخذوا* (menjadikan) mengkonfirmasi bahwa yang dipilih bukanlah pemimpin sakral; juga karena kata *waliyy* selain bermakna pemimpin digunakan dalam Alquran untuk beberapa makna seperti kekasih, teman dekat, pelindung, penolong dan lain-lainnya.

- c. Di zaman Nabi tidak terbersit dalam benak para sahabat untuk memilih pemimpin Yahudi dan Nasrani karena pada saat yang sama ada pemimpinnya yaitu Nabi Muhammad SAW. Sahabat tentu tidak mungkin punya kehendak buruk menggulingkan kepemimpinan Nabi dan menggantinya dengan orang nasrani dan yahudi. Jelas bahwa larangan dalam QS. Al-Maidah: 51 tidak ditujukan dalam persoalan kepemimpinan.
- d. Berdasarkan istilah Alquran posisi Presiden, Gubernur, Wali Kota dan Bupati atau yang lainnya bukanlah pemimpin yang dimaksud karena ia merupakan produk kontrak sosial dalam sebuah Institusi maupun konstitusi negara.  
Kemudian pada QS. Al-Jāthiyah [45]: 19 yang berbunyi,

إِنَّهُمْ لَنْ يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ  
بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ

*“Sesungguhnya mereka sekali-kali tidak akan dapat menolak dari kamu sedikit pun dari siksaan Allah. Dan Sesungguhnya orang-orang yang zalim itu sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain, dan Allah adalah pelindung orang-orang yang bertakwa”.*

Terdapat dua kata *waliyy*, yang pertama dalam bentuk plural dan yang kedua dalam bentuk singular. Kata *waliyy* dalam bentuk jama' yaitu *awliyā'* bersanding dengan kata *al-dhalimāna*. Hal ini menunjukkan makna penolong yang negatif. Sedangkan makna wali pada kata selanjutnya dalam bentuk singular adalah menyatakan bahwa wali atau penolong orang-orang yang bertakwa adalah Allah. Selanjutnya adalah pada QS. Al-Taubah [9]: 71,



وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ  
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ  
وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma’ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.

Ungkapan *بعضهم اولياء بعض* (sebagian mereka adalah penolong sebagian yang lain), berbeda redaksinya dengan apa yang dilukiskan menyangkut orang munafik pada QS. Al-Taubah [9]: 67. Perbedaan ini menurut Al-Biqa’i mengisyaratkan bahwa kaum mukminin tidak saling menyempurnakan dalam keimanannya, karena setiap orang di antara mereka telah mantap imannya atas dasar dalil-dalil yang kuat, bukan sekedar taklid.<sup>11</sup> Pendapat serupa dikemukakan oleh Ṭahir Ibn ‘Ashūr yang menyatakan bahwa yang menghimpun orang-orang mukmin adalah keimanan mantap yang melahirkan tolong menolong yang diajarkan Islam.<sup>12</sup>

Pada QS. Al-A’rāf [7]: 3, yaitu:

اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا  
تَذَكَّرُونَ

“Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti pemimpin-pemimpin selain-Nya. Amat sedikitlah kamu mengambil pelajaran (daripadanya)”.

M. Quraish Shihab mengartikan *awliyā’* dalam konteks ayat ini adalah tuhan atau siapapun yang ditaati ketentuan dan bimbingannya. Kata *awliyā’* memiliki arti demikian karena kata

<sup>11</sup> Al-Biqa’i, *Nazm al-Durar fī Tanāsub Āyāt wa al-Suwar*, Kairo: Dar al-Miṣriyyah, t.th, Jilid 3, hal 82.

<sup>12</sup> Ṭahir Ibn ‘Ashūr, *Al-Taqrīb li al-Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*,

tersebut bersanding dengan kata *dūnīhī* yang mengandung makna negatif.<sup>13</sup> Pada QS. Al-Māidah [5]: 57 yang berbunyi,

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِّنَ  
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ  
مُؤْمِنِينَ

*"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil jadi pemimpinmu, orang-orang yang membuat agamamu jadi buah ejekan dan permainan, (yaitu) di antara orang-orang yang telah diberi kitab sebelumnya, dan orang-orang yang kafir (orang-orang musyrik). Dan bertakwalah kepada Allah jika kamu betul-betul orang-orang yang beriman".*

Juga dijelaskan bahwa tidak diperbolehkannya mengangkat seorang wali (pemimpin) selain umat Islam, baik orang-orang musyrik, Yahudi, Nashrani, maupun orang-orang munafik. Kata *awliyā'* bersanding dengan kata *kuffār* merupakan suatu hal menunjukkan bahwa kata *awliyā'* menunjukkan makna mengandung unsur negatif.

Kemudian pada QS. Al-Baqarah [2]: 257 ditegaskan bahwa kewalian Allah kepada orang-orang mukmin antara lain berupa petunjuk dan anugerah-Nya kepada akal dan jiwa mereka, sehingga tidak ada kekuasaan bagi seseorang atas orang lain menyangkut kepercayaannya, karena Allah telah menganugerahkan kepada setiap manusia potensi untuk percaya, dan berkat pertolongan Allahlah orang-orang mukmin meraih keimanan, bahkan meningkatkan keimannya. Kata Wali pada QS. Al-Baqarah [2]: 257 bersanding dengan kata Allah. Jadi, kata Wali dimaknai dengan pelindung yang berkonotasi positif dan memiliki dampak yang baik. Selain itu, pada QS. Ali Imrān [3]: 28 yang berbunyi,

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ  
ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَدِّثْكُمْ اللَّهُ  
نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

<sup>13</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Kecerasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, Vol. 5, hal. 74.

*“Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. Dan hanya kepada Allah kembali(mu).*

menyebutkan bahwa kata *awliyā'* bersanding dengan kata *dūni al-mu'minīn* yang memiliki makna 'selain Allah'. Jika kedua kata tersebut berdampingan, maka kata *awliyā'* mengandung arti yang negatif yaitu mengambil pelindung selain Allah. Ayat tersebut menerangkan larangan Allah untuk menjadikan kaum kafir sebagai wali dari orang mukmin, sementara orang mukmin sendiri mereka abaikan. Kecuali orang yang berada pada suatu daerah dalam suatu waktu, sedang dia merasa takut terhadap kejahatan kaum kafir, maka dia boleh berlindung kepada mereka melalui sikap lahir, namun tidak boleh dengan sikap batin dan niat, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Abu Darda', dia berkata: “sesungguhnya kami memasang wajah cerah kepada kaum kafir, padahal hati kami mengutuk mereka.”<sup>14</sup>

Pada QS. Al-Anfāl : 34, kata *waliyy* dan *awliyā'* diartikan sebagai penguasa sebagaimana literasi ayat di bawah ini.

وَمَا لَهُمْ آلَا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا  
أَوْلِيَاءَهُمْ إِنِ أَوْلِيَاءَهُمْ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

*“Kenapa Allah tidak mengazab mereka padahal mereka menghalangi orang untuk (mendatangi) Masjidil haram, dan mereka bukanlah orang-orang yang berhak menguasainya? Orang-orang yang berhak menguasainya hanyalah orang-orang yang bertakwa. tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui.”*

Kata *awliyā'* disebutkan setelah kata *masjid al-harām* dan diartikan penguasaan terhadap masjid *al-harām* karena orang-orang kafir menghalangi orang-orang yang beriman untuk melakukan shalat dan thawaf di Masjid al-harām, padahal orang-orang mukmin adalah orang yang berhak menguasai dengan melakukan ibadah di *masjid al-harām*.

---

<sup>14</sup>Lihat Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr.

Berbeda dengan ayat di atas, kata *awliyā'* pada QS. Al-Jum'ah [62]: 6 cenderung dimaknai sebagai kekasih, sebagaimana literasi ayat di bawah ini,

قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ  
فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

*"Katakanlah: "Hai orang-orang yang menganut agama Yahudi, jika kamu mendakwakan bahwa Sesungguhnya kamu sajalah kekasih Allah bukan manusiamanusia yang lain, Maka harapkanlah kematianmu, jika kamu adalah orang-orang yang benar".*

Ayat di atas menceritakan tentang orang-orang Yahudi yang mengira bahwa mereka adalah kekasih Allah padahal mereka menganggap Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya sesat. Ayat ini berhubungan dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang orang-orang Yahudi yang tidak mengamalkan ajaran kitabnya.

Pada QS. Al-Isrā' [17]: 33, kata *waliyy* diartikan sebagai 'ahli waris' sebagaimana literasi berikut ini.

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا

*"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan".*

Kata *awliyā'* dalam ayat ini diartikan sebagai ahli waris dan perihal kekuasaannya untuk melakukan apapun terhadap yang menjadi perwaliannya. Ayat ini juga menjelaskan tentang kekuasaan ahli waris untuk menuntut qisās atau membayar diyat kepada pembunuh perwaliannya. Hal ini bisa dilihat ketika kata wali bersanding dengan kata *sultān*.

Sementara pada QS. Maryam [19]: 45, kata *waliyy* dan *awliyā'* diartikan sebagai 'kawan atau teman sebagai literasi di bawah ini,

يَا بَتِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا

*“Wahai bapakku, sesungguhnya aku khawatir bahwa kamu akan ditimpa azab dari Tuhan Yang Maha Pemurah, maka kamu menjadi kawan bagi syaitan”.*

Ayat ini menceritakan tentang kisah Nabi Ibrahim yang mengingatkan ayahnya untuk tidak menyekutukan Allah. Kata *awliyā'* pada ayat ini bersanding dengan kata setan, kata ini mempunyai makna teman namun teman yang negatif, teman yang harus dihindari yaitu setan. Bahkan Ṭabaṭabāi menafsirkan kata *awliya'* pada QS. Al-Māidah [5]: 51 dengan makna cinta kasih yang mengantar kepada meleburnya perbedaan-perbedaan dalam satu wadah, menyatukan jiwa yang tadinya berselisih, saling terkaitnya akhlak dan miripnya tingkah laku, sehingga kita akan melihat dua orang yang saling mencintai bagaikan seorang yang memiliki satu jiwa, satu kehendak, dan satu perbuatan, yang satu tidak akan berbeda dengan yang lain dalam perjalanan hidup dan tingkat pergaulan.<sup>15</sup> Tidak jauh berbeda beda dengan Thabaṭabai, M. Quraish Shihab juga berpendapat sama bahkan menambahkan keterangan dengan mengutip sebuah peribahasa “Siapa yang mencintai satu kelompok, maka ia termasuk kelompok itu.” maka dari itu, ayat ini menegaskan “Barang siapa di antara kamu menjadikan mereka *awliya'* (teman setia), maka sesungguhnya dia termasuk sebagian mereka”.<sup>16</sup>

Selain itu dalam QS. Al-Aḥzāb [33]: 6, kata *waliyy* atau *awliyā'* diartikan dengan ‘saudara seagama’ sebagaimana literasi berikut,

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ  
بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ  
تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَآئِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا

*“Nabi itu (hendaknya) lebih utama bagi orang-orang mukmin dari diri mereka sendiri dan isteri-isterinya adalah ibu-ibu mereka. dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris-mewarisi) di dalam kitab Allah daripada orang-orang mukmin dan orang-orang Muhajirin, kecuali kalau kamu*

<sup>15</sup>Ṭabaṭabāi, *Al-Mizān fi Tafsīr al-Qurʿān*, Kairo: Dār al-Fikr, 2005, Jilid 3, hal 110.

<sup>16</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Kecerasian al-Qurʿan*. Jakarta: Lentera Hati, 2004. Vol. 3.

*berbuat baik kepada saudara-saudaramu (seagama). adalah yang demikian itu telah tertulis di dalam kitab (Allah)."*

Ayat di atas menceritakan tentang hak waris antara saudara angkat telah dihapus, yang ada hanyalah saling tolong menolong, saling membantu, saling berbuat baik, dan saling mewasiatkan kebaikan kepada saudara seagama kalian. Pada QS. Yunus [10]: 62-63, kata *awliyā'* diartikan sebagai orang yang dekat yaitu orang-orang yang beriman dan bertakwa sebagaimana pada literasi berikut,

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا  
يَتَّقُونَ

*"Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa."*

Kata *awliyā'* menurut ayat ini adalah orang-orang yang telah beriman yaitu yang percaya secara berkesinambungan tanpa diselingi oleh keraguan dan mereka yang sejak dahulu hingga kini selalu bertakwa yakni yang berbuah keimanan mereka dengan amal-amal shaleh sehingga mereka terhindar dari ancaman siksa Allah Swt. Kedekatan Allah kepada makhluk-Nya memiliki dua arti, yaitu pengetahuan-Nya yang menyeluruh tentang mereka dan memiliki arti cinta, perlindungan, dan bantuan-Nya. Arti yang pertama berlaku terhadap segala sesuatu, sedangkan arti yang kedua adalah kepada hamba-hamba-Nya yang taat lagi mendekat kepada-Nya. Menurut Al-Rāzi, kedekatan yang berarti cinta, perlindungan, dan bantuan Allah adalah kedekatan yang tidak terbayangkan.<sup>17</sup> Seorang wali Allah yang dekat dan mendekat kepada-Nya dengan menelusuri jalan-jalan kebenaran akan mendapatkan hal-hal yang sulit. Pada ayat ini terlihat kata *awliya* dimaknai dengan kecenderungan sufi atau tasawuf. Ayat ini menggunakan bentuk kata kerja masa lampau (verba perfektif) ketika menggambarkan keimanan para *awliyā'* yaitu *āmanū* dan bentuk kata kerja masa kini (verba imperfektif) yang mengandung makna kesinambungan untuk melukiskan ketakwaan mereka. Hal ini menunjukkan bahwa keimanan mereka demikian mantap sehingga walau telah berlalu sedemikian lama keimanan itu masih terus menghiasi jiwa mereka. Adapun

<sup>17</sup>Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, hal. 233.

penggunaan bentuk kata kerja pada kata *yattaqūn* menunjukkan makna kesinambungan takwa dan amal-amal kebajikan mereka.

Pada QS. Maryam [19]: 5, kata *awliyā'* diartikan sebagai 'anak' sebagaimana pada literasi berikut,

وَأِنِّي خِفْتُ الْمَوْلَىٰ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ  
وَلِيًّا

“Dan sesungguhnya aku khawatir terhadap kerabatku sepeninggalku, padahal isteriku adalah seorang yang mandul, maka anugerahilah aku seorang anak dari disisi-Mu”.

Ayat ini diturunkan sehubungan dengan permohonan nabi Zakaria kepada Allah agar istrinya yang mandul dikaruniai seorang anak dan penerus risalahnya. Pada ayat di atas, sebelum kata *waliyy* terdapat kata *mawāḥi* (kerabat), *warā'ī* (sepeninggal), dan *imra'ah* (istri).<sup>18</sup> Ketiga kata tersebut memiliki hubungan makna dengan keluarga, maka dari itu kata *awliyā'* pada ayat ini diartikan sebagai anak.

Dari sana, dapat disimpulkan bahwa kata *awliyā'* dalam Alquran memiliki berbagai makna tergantung konteks kata tersebut diletakkan pada literasinya, seperti penolong, pelindung, teman setia, pemimpin, penguasa, anak, ahli waris, dan saudara satu agama, yang ke semuanya tidak lepas dari makna dasarnya yaitu dekat.

## 2. Konteks Histori dan Kronologi

Sebelum membahas konteks sejarah dan kronologi makna logis kata *Awliyā'* pada QS. Al-Maidah ayat 51, penting dibahas mengenai sejarah kata *Awliyā'* mulai dari masa pra Al-Quran, saat Alquran turun, dan pasca Alquran diturunkan.<sup>19</sup> Pertama, pada masa pra Alquran atau dikenal dengan pra Quranik. Dalam memahami

<sup>18</sup> Muḥammad ‘Alī Al-Ṣābūnī, *Rawāi’ al-Bayān Tafsīr Ayāt Aḥkām min al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2001, Jilid 1.

<sup>19</sup>Pada kajian linguistik, pembahasan makna kata seperti ini dikenal dengan linguistik diakronik. Diakronik adalah pendekatan yang digunakan untuk melakukan studi atas fenomena kebahasaan sesuai dengan urutan sejarah. Kajian diakronik bahasa berkaitan dengan variasi, ragam-ragam, atau dialek-dialek satu bahasa. Dalam dikotomi sinkronik dan diakronik, yang menjadi dasar adalah linguistik yang sinkronik. Hal ini disebabkan fakta bahwa ada dan berkembangnya linguistik diakronik baru didasarkan pada ada dan berkembangnya linguistik sinkronik. Lihat lebih jauh Abdul Chaer, *Kajian Bahasa: Struktur Internal, Pemakaian, dan Pembelajaran* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), hal. 86. Lihat juga Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Qur’an, Semantics of The Qura’nic Weltanschauung*, (Amazon: Ayer Co Pub, 1988). Lihat juga J. D. Parera, *Teori Semantik*, Jakarta: Erlangga, 2004).

makna kata pada masa pra-Qur'anik, syair-syair Arab jahili<sup>20</sup> merupakan salah satu media yang representatif. Meski demikian, selain syair Jahili, ada juga prosa (*al-Nathr*) yang terdiri dari kisah (*Qishshah*), peribahasa (*amthāl*) atau kata-kata mutiara (*al-ḥikam*), sejarah (*tārikh*) atau riwayat (*sīrah*), dan karya ilmiah (*buhūth 'ilmiyyah*) yang lahir sebelum Islam dan Alquran ada juga patut dijadikan acuan.

Menurut sebagian sastrawan, sastra Arab telah ada beberapa abad sebelum Masehi. Akan tetapi karya sastra (syair) tersebut yang ada sampai sekarang adalah karya sastra yang lahir dua abad sebelum Islam. Hal ini bukan berarti bahwa sebelum itu orang Arab tidak mengenal sastra, tetapi yang dapat ditemukan hanya sampai pada masa Muhalhil<sup>21</sup>. Oleh sebab itu ia dianggap sebagai perintis pertama sastra Arab jahiliyah. Dalam upaya mencari makna kata *Awliyā'* dalam syair Jahili, ada beberapa syair yang menyebutkan dan menggunakan diksi kata *Awliyā'*, di antaranya adalah Syi'ir karya Farzadiq<sup>22</sup> di bawah ini.

وَأَنْتَ وَلِيُّ الْحَقِّ تَقْضِي بِفَضْلِهِ # وَأَنْتَ وَلِيُّ الْعَفْوِ إِذْ هُوَ مُذْنِبٌ<sup>٢٣</sup>

“Engkaulah pemilik kebenaran, engkau yang memutuskan, engkaulah pemilik ampunan karena ia adalah pendosa”.

---

<sup>20</sup>Syair jahili adalah syair-syair yang berkembang sebelum Islam. Syair Jahili berkembang pesat sekitar abad ke 6 M. Lihat Muhammad Husein al-Ziyat, *Tarikh al-Adab al-'Arabi*, (Kairo: Dar al-Nahdlah, t.th.), hal. 8. Lihat juga Ibrahim Anis, *Al-Mu'jam al-Wasīf* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hal. 144.

الجاهلية ما كان عليه العرب قبل الإسلام من الجهالة والضلالة (زمان الفترة بين رسولين)

<sup>21</sup>Muhalhil Ibn Rabi'ah al-Taghlib adalah seorang penyair pada masa pra Islam yang dianggap sebagai orang yang pertama kali menciptakan Syair Arab sebab dari sekian banyak syair Arab yang ditemukan hanya sampai pada zaman Muhalhil saja. Bahkan dari sekian banyak karya Muhalhil, hanya tinggal 30 bait saja yang bisa diselamatkan. Lihat Yunus Ali Al-Muhdar dan Bey Arifin, *Sejarah Kesusastran Arab*, (Jakarta: Bina Ilmu, 1983), hal. 34.

<sup>22</sup>Farzadiq adalah seorang penyair yang berasal dari Basrah. Nama lengkapnya adalah Hammam Ibn Ghalib Ibn Sha'sha'ah al-Darimi, Abu Faras. Ia adalah sastrawan yang cerdas yang memiliki karya peran dan kiprah yang besar dalam kajian sastra Arab. Bahkan ada yang mengatakan bahwa jika tidak ada Syair Farzadiq, sepertiga dari bahasa Arab akan musnah. dalam <https://www.aldiwan.net/poem1285.html>, diakses 23 Mei 2018. Lihat juga Al-Tamimi, Abu Faris Hammam Ibn Gholib, *Syarah Diwan al-farzdaq*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Banaani, 1983).

<sup>23</sup>Lihat Farzadiq, “Alam Yaku Jahlan Ba'da Sab'ina Hujjah”, *Al-Dīwān fī al-'Ashr al-Umawī*, dalam <https://www.aldiwan.net/poem1285.html>, diakses 23 Mei 2018.



Kata *waliyy* atau *awliyā'* dalam syair di atas bermakna pemilik. Artinya bahwa kata *waliyy* pada masa pra Alquran lebih banyak bermakna pemilik.

Selanjutnya yang kedua, makna kata *awliyā'* dilihat dari diakronik masa Alquran turun (masa Qur'anik). Makna kata *awliyā'* (*waliyy*) dalam al-Qur'an berbeda dengan dengan makna kata *waliyy* atau *awliyā'* pada masa pra-Qur'anik. Pada masa Quranik, kata tersebut memiliki fokus makna yaitu Allah. Jadi, ada perbedaan antara *Waliyy* atau *Awliyā'* yang ditunjukkan sebagai Allah dan *waliyy* atau *awliyā'* yang ditunjukkan untuk manusia. Ketika periode Qur'anik, makna *waliyy* dibedakan dengan *awliyā'*. Penggunaan kata *waliyy* (singular atau mufrad) lebih banyak mengacu pada Allah, dan merupakan bagian dari *al-asmā' al-Husnā'* (sifat-sifat Allah). *Waliyy* menjadi sifat Allah hanya ditujukan kepada orang-orang yang beriman. Oleh karena itu, kata *waliyy* bagi Allah diartikan dengan 'pembela, pendukung, penolong, dan lainnya yang berakibat positif. Sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah [2] : 257,

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا  
أَوْلِيَآؤُهُمُ الظَّالِمُونَ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ  
النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

*“Allah pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka daripada cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya”*

Dukungan dan perlindungan positif dari siapapun yang dinikmati oleh makhluk, kesemuanya bersumber dari Allah dan atas izin-Nya. Dan karena itu dapat dimengerti pernyataan-Nya bahwa siapa yang tidak menjadikan Allah sebagai *waliyy*, maka yang bersangkutan tidak lagi akan dapat menemukan *waliyy* yang lain yang perlindungan dan pertolongannya berdampak baik dunia dan akhirat. Seperti dalam ayat di atas, Allah akan menjadi *waliyy* bagi orang yang beriman, sedangkan orang yang tidak beriman kepada Allah akan mendapat perlindungan (*awliyā'*) dari syaitan. Penyebutan Allah sebagai *waliyy* diiringi dengan penafian *waliyy-waliyy* selain Allah, karena Allah adalah *waliyy* yang hakiki, Dia

yang menguasai dan mengatur langit dan bumi serta segenap isinya, Dia yang menghidupkan dan mematikan, Dia yang menetapkan hukum di dunia dan memberi keputusan di akhir, hal ini seperti disebutkan dalam QS. Al-An'ām [6]: 51,

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ  
وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

*“Dan berilah peringatan dengan apa yang diwahyukan itu kepada orang-orang yang takut akan dihimpunkan kepada Tuhannya (pada hari kiamat), sedang bagi mereka tidak ada seorang pelindung dan pemberi syafa’atpun selain daripada Allah, agar mereka bertakwa”*

Hal senada juga diungkapkan dalam QS. al-Syūrā [42]: 9,

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۗ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ  
شَيْءٍ قَدِيرٌ

*“Atau patutkah mereka mengambil pelindung-pelindung selain Allah? Maka Allah, Dialah pelindung (yang sebenarnya) dan Dia menghidupkan orang-orang yang mati, dan Dia adalah Maha Kuasa atas segala sesuatu”.*

Sedangkan kata *waliyy* dalam bentuk plural, yaitu *awliyā'* menunjukkan arti selain Allah, seperti manusia yang beriman dan bertakwa. Makna ini juga menunjukkan kepada manusia yang kafir dan durhaka kepada Allah atau wali setan. Terminologi kata *waliyy* dalam al-Qur'an juga dibagi menjadi dua, yaitu wali Allah dan wali setan. Wali Allah adalah orang-orang yang beriman dan bertakwa, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. Yūnus [10] ayat 62-63:

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا  
يَتَّقُونَ

*“Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa”*

Sedangkan terminologi *waliyy* setan dalam al-Qur'an salah satunya diterangkan dalam QS. Al-Nisā'[4]: 76:

الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ  
اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ كَانَ ضَعِيفًا

“Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut, sebab itu perangilah kawan-kawan syaitan itu, karena sesungguhnya tipu daya syaitan itu adalah lemah”

Ayat tersebut menerangkan bahwa orang-orang yang mengikuti para thaghut adalah orang-orang yang mengikuti *waliyy* setan, *waliyy* yang tidak seharusnya mereka ikuti. Dalam QS. al-A’rāf [7]: 27, Allah berfirman:

يَبْنَىءَ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ  
عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَبُّكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِن حَيْثُ لَا  
تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

“Hai anak Adam, janganlah sekali-kali kamu dapat ditipu oleh syaitan sebagaimana ia telah mengeluarkan kedua ibu bapakmu dari surga, ia menanggalkan dari keduanya pakaiannya untuk memperlihatkan kepada keduanya auratnya. Sesungguhnya ia dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dan suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan syaitan-syaitan itu pemimpin-pemimpin bagi orang-orang yang tidak beriman”.

Ayat tersebut menjelaskan tentang larangan menjadikan syaitan sebagai pemimpin. Larangan ini berarti menciptakan mereka memiliki potensi menggoda dan merayu manusia sehingga dapat memimpin dan membimbing orang-orang yang tidak beriman ke arah kejahatan. Syaitan memiliki kodrat yang dianugerahi Allah sehingga berpotensi untuk membimbing mereka yang tidak beriman. Jika potensi itu dimanfaatkan syaitan dan bertemu dengan potensi negatife manusia, maka iblis dan syaitan akan berhasil memperdaya manusia. Dalam surat al-A’rāf [7]: 30 juga dijelaskan tentang larangan menjadikan syaitan sebagai pemimpin. Dalam ayat tersebut terdapat kata *أَتَّخِذُوا*, kata tersebut diambil dari kata *أَخَذَ* yang memiliki arti mengambil atau menjadikan. Penambahan huruf “ta” pada kata tersebut menjadikan kata itu mengandung makna keterpaksaan atau sesuatu yang tidak mudah dilaksanakan. Dengan

demikian, kata tersebut mengisyaratkan bahwa pada hakikatnya fitrah manusia dan kesuciannya enggan menjadikan syaitan sebagai pemimpin. Oleh karena itu, jika ada yang menjadikan mereka pemimpin maka hal tersebut bertentangan dengan fitrah mereka sendiri sehingga ia memaksakan diri.

Kata wali dan awliyā' (walāyah) di dalam al-Qur'an menunjukkan makna kedekatan, kekerabatan, persahabatan, perlindungan, cinta, persekutuan, bantuan, kasih sayang. Walayah dalam al-Qur'an menggambarkan adanya walāyah umum dari Tuhan kepada seluruh alam, makhluk ciptaan-Nya dengan penciptaan dan pengaturan alam ini sesuai sunnah Allah, dan adanya walāyah khusus dari Tuhan kepada mereka

Diriwayatkan bahwa Ayat 51 Al-Maidah turun setelah kejadian perang Badar, ada seorang sahabat bernama Ubadah Ibn Shomit datang kepada Rasulullah menyampaikan persoalannya: "Hamba memiliki persekutuan dengan kelompok kuat dari orang-orang Yahudi, tapi karena mereka kini berhadap-hadapan dengan umat Islam, maka dengan mereka akan aku putuskan persekutuan ini dan hanya dengan Allah dan Rasul-Nya aku menjalin persekutuan". Namun si munafik Abdullah Ibn Ubay menyela dengan berkata: "Aku tidak akan memutuskan persekutuan dengan mereka, karena aku membutuhkan mereka, dan khawatir ke depan akan muncul kesulitan tanpa mereka". Dengan adanya kontra sikap antar mereka dan Rasul SAW kemudian merelai dengan pesan-pesan hingga berpengaruh lalu mereka mengambil sikap memutuskan hubungan dengan orang-orang Yahudi, kemudian ayat tersebut dan dua ayat berikutnya turun, dengan demikian akhirnya mereka menyamakan persepsi dalam sikapnya.<sup>24</sup> Dari sana dapat terlihat bahwa, makna kata waliyy atau awliya pada masa quranik dengan mudah dapat diketahui melalui histori sebab-sebab turunnya (asbab al-nuzul) ayat tersebut.

Berbeda dengan masa quranik, Islam masa pasca Alquran turun (pasca quranik) telah menghasilkan banyak sistem pemikiran yang berbeda dengan pada masa Alquran, seperti, teologi, hukum, teori politik, filsafat, dan tasawuf. Izutsu mengungkapkan, pada masa ini, kita berhak sepenuhnya membicarakan kosakata teologis Islam, kosakata hukum Islam, kosakata tasawuf, dan lain-lain menurut pengertian teknis yang tepat sebagaimana didefinisikan dalam

---

<sup>24</sup> Lihat Al-Wahidī al-Naisāburī Abu al-Ḥasan, *Asbāb Nuzul al-Qurān*, Kairo: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 1991, hal. 201. Lihat juga *Sya'ne Nuzul Ayāt Qurān*, hal. 228-229

bidangnya tersebut.<sup>25</sup> Hal ini juga terjadi pada kata *waliyy dan awliyā* yang memiliki perkembangan makna sesuai dengan berkembangnya sistem pemikiran pada masa ini. Izutsu mengungkapkan bahwa pada periode pasca Qur'an ini, tidak mungkin dapat dijelaskan secara detail struktur semantik suatu kata kunci dalam Alquran. Ada tiga sistem di antara beberapa sistem yang menurutnya dapat memberikan gambaran tentang kata kunci pada masa pasca Alquran, yakni teologi, filsafat, dan tasawuf. Dari ketiga sistem tersebut, kata wali dan auliyā' masuk ke dalam sistem tasawuf. Secara semantik, para sufi menggunakan beberapa kata Alquran sebagai istilah kunci mereka. Pada umumnya, kata-kata yang dipakai oleh para sufi bersifat bebas, para sufi cenderung mengartikan kata-kata Alquran yang mereka anggap menarik dengan makna relasional yang terlepas dari konteks aktualnya, karena mereka memakai prinsip interpretasi simbolik sebagai acuannya. Dalam kajian Tasawuf, kata *waliyy dan awliyā* ' sering diartikan dengan orang suci atau orang yang berada di bawah perlindungan khusus. Dalam literatur orientalis disebut sebagai saint. Teori perwalian dalam kalangan sufi baru muncul pada akhir abad kesembilan, ketika sufi-sufi ahli tasawuf yakni al-Kharraj, Sahl al-Tustari, dan Hakim al-Tirmidhi menulis tentang teori tersebut dalam karya-karyanya. Abu Qasim Abdul Karim al-Qusyairi mengartikan wali dengan pengertian aktif dan pasif, dalam pengertian aktif, ia mengartikan sebagai orang yang melakukan kepatuhan kepada Allah (*waliyy dan auliyā* '), sebagaimana yang diterangkan dalam QS. Yunus (10) ayat 62-63. Waliyy dalam arti pasif diartikan sebagai seseorang yang diurutkan urusannya (*tuwulliya*).<sup>26</sup>

Fuḍayl Ibn 'Iyād dan Ma'rūf al-Karkhī menyatakan bahwa walāyah merupakan karunia Allah Swt. yang diberikan kepada sebagian hamba-Nya.<sup>27</sup> Dari pernyataan mereka, dapat disimpulkan bahwa walāyah merupakan karunia kewalian diberikan oleh Allah kepada seorang hamba yang beriman berdasarkan pilihan mutlak-Nya secara murni. Perlu digarisbawahi bahwa makna waliyy perspektif tasawwuf sering ditekankan pada dimensi mistik dan hal lain yang perlu diperhatikan juga adalah maqām dan ahwāl seperti taubat, sabar, wara', tawakkal, ridlo, dan lainnya. Di kalangan sufi

---

<sup>25</sup>Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Qur'an, Semantics of The Qura'nic Weltanschauung*, Amazon: Ayer Co Pub, 1988.

<sup>26</sup>Abd al-Karīm Al-Qushairī, *Risālah Qushairiyah*, Kairo: Dar al-Kutub 'Ilmiyyah, tt.th., hal. 178.

<sup>27</sup>Fuḍayl Ibn 'Iyād dan Ma'rūf al-Karkhī, Fuḍayl Ibn 'Iyād dan Ma'rūf al-Karkhī, *Miṣbāh al-Sharī'ah wa Miftāḥ al-Haqīqah*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1999.

juga dikenal pula hierarki kekuasaan kerohanian. Tingkatan-tingkatan itu ditempati oleh para wali sesuai dengan tingkat kesempurnaan kewalian yang dicapainya.<sup>28</sup>

Kewalian dalam ilmu tasawuf juga mengenal istilah karamah. Karamah adalah kejadian luar biasa yang diberikan Allah kepada para wali. Karamah bisa terjadi tanpa sebab dan tanpa ada tantangan dari orang lain. Karamah dalam hal ini tidak dituntut untuk diperlihatkan kepada orang lain, lain halnya dengan mukjizat. Sebagaimana kita ketahui mukjizat seorang Nabi adalah satu hal yang harus diketahui umatnya sebagai bukti kenabian dan kerasulan mereka. Seorang wali tidak memiliki sifat ma'shūm, karena yang mempunyai sifat ma'shūm adalah para Nabi, tetapi para wali adalah seorang yang mahfuzh dari melakukan dosa dan kesalahan, dalam arti seandainya ia melakukan maksiat segera ia menyesal, bertaubat dengan sempurna, menyadari kelemahan dirinya, sehingga disucikan kembali.

Menurut Ibnu Taimiyyah, *al-walāyah* merupakan lawan dari *al-'adāwah* (permusuhan).<sup>29</sup> Adapun yang menjadi pangkal terjadinya *al-walāyah* adalah *almahabbah* (cinta) dan *al-qarb* (hubungan yang dekat), sedangkan yang menjadi pangkal terciptanya *al-'adāwah* adalah *al-bughḍu* (kebencian) dan *al-bu'du* (hubungan yang jauh). Sedangkan menurut Hakim al-Tirmidzi, *al-walāyah* melahirkan relasi antara Allah dengan hamba dalam bentuk *al-ri'āyah* (pemeliharaan), *al-mawaddah* (cinta kasih), dan *al-'ināyah* (pertolongan).

Selain tasawuf, penggunaan kata wali juga berkaitan erat dengan hukum Islam atau fiqih. Perwalian dalam fiqih memiliki arti kekuasaan atau kewenangan untuk melakukan akad atau transaksi tanpa harus menunggu persetujuan orang lain. Perwalian dalam hal ini dibagi menjadi tiga, yaitu perwalian jiwa, perwalian harta, dan perwalian jiwa dan harta. Perwalian jiwa meliputi kekuasaan seseorang atas dasar keturunan (orang tua atas anaknya), atas dasar laku kebajikan (misalnya terhadap anak yatim piatu atau anak terlantar), atau atas dasar kedudukan sebagai petugas negara misalnya hakim atas seseorang yang tidak punya wali. Salah satu

---

<sup>28</sup>Tingkatan kekuasaan rohani tertinggi disebut *qutub* (poros, kutub) atau *ghauth* (pertolongan), *qutub* atau *gauts* dikelilingi oleh tiga *nuqab* (pengganti), empat *autād* (tiang), tujuh *abrār* (saleh), empat puluh *abdāl* (para pengganti), tiga ratus *akhyār* (yang terpilih), dan empat ribu wali tersembunyi. Lihat Abd al-Karīm Al-Qushairī, *Risālah Qushairiyah*, hal. 150.

<sup>29</sup>Ibnu Taymiyyah, *Al-Furqān bayna Awliyā' al-Raḥmān wa Awliyā' al-Shaytan*, Al-Riyād: Maktabah al-Ma'ārif, t.th.), hal. 78.

contoh perwalian jiwa adalah perwalian dalam perkawinan. Kedudukan seorang wali dalam akad nikah adalah suatu yang harus dan tidak sah akad perkawinan yang tidak dilakukan oleh wali, karena menurut kesepakatan ulama wali adalah salah satu rukun dalam perkawinan.<sup>30</sup> Dalam akad perkawinan itu sendiri wali dapat berkedudukan sebagai orang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dan dapat pula sebagai orang yang diminta persetujuannya untuk kelangsungan perkawinan tersebut. Secara nash, dalam Alquran tidak disebutkan ayat yang secara jelas menghendaki keberadaan wali dalam akad perkawinan. Namun secara isyarat nash dari beberapa ayat dalam Alquran dapat dipahami menghendaki adanya wali. Di antara ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan adanya wali adalah QS. Al-Baqarah [2]: 232,

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ  
 إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ  
 بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَلِكَمَ آزَكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا  
 تَعْلَمُونَ

*“Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma’ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. Itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui”*.

Sedangkan yang dimaksud dengan perwalian harta adalah perwalian dalam mengurus sendiri hartanya. Misalkan harta milik anak kecil atau perwalian orang yang diberi kepercayaan oleh pemilik harta untuk mengurusnya. Kewajiban wali harta ini adalah memelihara harta itu, mengeluarkan zakatnya jika sudah mencapai nishab dan haul. Seorang yang menjadi wali harta berhak mengambil sebagian dari keuntungan harta tersebut sekedar yang wajar sebagai ongkos perawatan. Dari sana dapat terlihat jelas bahwa pada masa setelah Alquran (pasca quranik), kata *waliyy* atau

---

<sup>30</sup> Lihat Yaḥyā Ibn Sharaf al-Nawawī, *Al-Majmū’ Sharh al-Muhadhdhab*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., 258.

*awliya*<sup>7</sup> memiliki makna yang lebih beragam sesuai dengan konteks bidang kajian yang meliputinya.

### 3. Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum

Pada konteks ini, penting dijelaskan terlebih dahulu bahwa hukum secara garis besar dibagi menjadi 2, yaitu hukum primer dan sekunder.

#### a. Hukum *Awwali* (Primer)

*Hukum awwali* disebut dengan hukum yang tidak terdapat di dalam objek suatu keadaan seperti keterpaksaan, darurat, taqiyah, bahaya, kesulitan, dan lain-lain.

#### b. *Hukum Thānawī* (Sekunder)

Hukum sekunder dapat difahami dengan kebalikan dari hukum primer yaitu muncul suatu hal yang tersebut seperti keterpaksaan, darurat, taqiyah, bahaya, kesulitan dan lain-lain.

Demikian pula pada konteks ini, penting juga dibahas mengenai ruang lingkup hukum yang meliputi hukum individu, sosial, dan Negara bahkan lintas negara atau peradaban dunia.

##### 1) Individu

Di wilayah individu muslim harus berkomitmen dengan hasil ijtihad ahli fiqih, taat dengan nilai hukum syariat sesuai dengan madzhab Syafi'i misalkan meskipun yang lainnya berbeda dengan madzhab selainnya, walaupun kontradiktif nilai hukumnya, dipersilahkan mengamalkannya tanpa masing-masing harus mempersoal hak idiologi individu.

##### 2) Sosial

Pada ruang lingkup hukum sosial dimana muslim harus bersosialisasi menjaga harmoni hubungan komunal dan demi persatuan dan kesatuan umat, dan demi hidup berjamaah yg damai dan aman, fikih sosial lebih utama dari fikih individu sebagai pijakan.

##### 3) Negara (Politik) dan Lintas Negara (Peradaban)

Bahkan lebih luas ruang lingkup politik dalam sebuah negara yang berbhineka yang terdiri dari berbagai komponen suku, agama dan ras yang berkonksesus bersama dalam satu kesatuan Negara Indonesia, maka demi keutuhan dan kedaulatannya semuanya tidak lagi dibenarkan fanatik berbicara di wilayah eksklusif hak idiologis individu maupun sosial kelompoknya, masing-masing tidak boleh dominan dalam menentukan hak politiknya semua berhak atas hak politiknya yang sama



secara konstitusional sebagai hasil kesepakatan bersama atas nama bangsa Indonesia.

Begitu juga dalam ruang lingkup fiqih peradaban yang lebih mengakomodir semua umat manusia yang berbangsa-bangsa, misalkan Negara Saudi Arabia harus menghormati kedaulatan Suriah, Iraq dan Yaman yang merdeka dalam menentukan arah politiknya begitu juga negara-negara yang lainnya demi kedamaian keamanan regional dan dunia, maka wilayah hukum fikih individual sosial dan negara yang sempit harus tergadaikan terlebih dahulu demi keamanan global. Masing-masing ruang lingkup ini berlaku sesuai pada porsinya dan tidak boleh saling bertentangan dalam praktiknya.

#### 4. Konteks Kontemporer

Indonesia merupakan negara konstitusional berasaskan Idiologi Pancasila dan UUD 1945 sebagai negara beragama yang memberikan hak politik yang sama bagi semua elemen bangsa lintas agama (Islam, Budha, Hindu, Kristen, Konghucu) dan keyakinan, suku dan ras. Kebhinekaan sosial dalam kesatuan kebangsaan Indonesia dibangun dengan tanpa adanya deskriminasi antar satu kelompok agama dan ras tertentu dan tanpa memaksakan dominasi pada masing-masing kepercayaannya, sehingga tercapai inti dari ajaran agama yaitu kedamaian dan keamanan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dari aplikasi semua konteks di atas, untuk memudahkan mengungkap tafsir logis kata *awliyā'* penting melihat kaidah umum konsep Metode *Mantiqī* yang telah dijelaskan pada bab IV sebagai berikut.

##### a. Memahami Tujuan QS. Al-Māidah [5]: 51

Dalam *Asbab al-Nuzul* telah disebutkan bahwa terdapat dua paradigma ideologis yang kontradiktif antara sikap yang ditampilkan oleh Ubadah Ibn Shomit yang senantiasa muncul dalam sejarah umat Islam antara menjaga kebebasan, independensi dan kredibilitas Islam dan umat dihadapan musuh tanpa koalisi, pertolongan, percaya dan bersahabat dengan mereka; dan yang ditampilkan oleh Abdullah Ibn Ubay sosok munafik yang senantiasa membuka peluang untuk umat Islam bisa bersandar kepada musuh, mempercayakan urusan dan bersahabat serta berkoalisi bersama demi harapan mengejar masalah apapun resikonya. Tujuan ayat 51 QS. Al-Māidah ini adalah larangan berkongsi dan berkoalisi karena persahabat dan kedekatan dengan Yahudi dan Nasrani (musuh) bahkan

mempercayakan urusan kepada mereka demi menjaga eksistensi, kebebasan, independensi dan kredibilitas Islam dan umat sehingga terhindar dari segala bentuk kedhaliman.

- b. Melepaskan Subjektifitas (lokalitas) Tempat, Masa, dan Oknum
- Melepaskan seluruh aspek lokalitas turunnya ayat pada masa risalah sebagaimana yang ada dalam asbab nuzulnya, siapa subjek atau objek komunikannya, kapan terjadi dan dimana. Masa risalah antara Nabi, umat Yahudi, Ubadah Ibn Shamit, dan Abdullah Ibn Ubay terkait persekutuan dua sahabat tersebut dengan Yahudi (non-Muslim). Banyak terjadi perselisihan antara Muslim dan non-Muslim di Madinah. Bani Qunaiqa melanggar perjanjian dengan Nabi. Bani Nadhir merencanakan pembunuhan terhadap Nabi. Yahudi Khaibar dan Yahudi Ban Nadhir di Khaibar terus menerus memberi dukungan terhadap Quraish, Ghatafan, (Kabilah Arab di bagian utara jazirah Arabia), dan Hawazin (Kabilah Arab di wilayah Hijaz bagian timur dan Nejed bagian barat), untuk menyerang Madinah. Oleh karena itu Madinah tak pernah aman selama Khaibar masih berdiri. Nabi dan kaum muslimin kemudian mengepung Khaibar selama 40 hari, kemudian mereka menyerah dan bersedia membayar sewa tahunan dari separoh hasil pertanian mereka, Nabi menerima, tetapi jika masih melibatkan diri dalam aktifitas permusuhan terhadap Nabi dan kaum muslimin, mereka akan diusir dari jazirah Arab. Perjanjian itu juga terjadi dengan Yahudi Fadak (di oase kecil yang kaya ditimur laut), Yahudi Wadi Al-qura (di lembah antara Madinah dengan Suriah), sedangkan Yahudi Taima (Jazirah Arab sebelah utara) bersedia membayar Jizyah (pajak keamanan). Pada tahun ke 9 H (setelah perang Tabuk) Nabi mengirim ekspidisi yang berjumlah 420 dipimpin oleh Khālid Ibn Wālid ke Najran. Khalid berhasil menyelesaikan beberapa persoalan dengan beberapa pimpinan Kristen, membuat Pakta perjanjian damai dengan berbagai pemuka masyarakat wilayah itu.
- c. Mengambil Kaidah Universal Ayat
- Kaidah universal QS. Al-Māidah [5]: 51 dapat diargumentasikan sebagai berikut.
- 1) Dilarang menyandarkan diri dengan mempercayakan atau menyerahkan urusan kepada Yahudi dan Nasrani (musuh), berkoalisi dan berkongsi dalam hubungan Sosio-politik Islam dan umat.
  - 2) Musuh berorientasi pada kepentingan sendiri bukan Islam dan ummatnya

- 3) Siapapun berkongsi, berkoalisi dan mempercayakan urusan kepada musuh sesungguhnya menjadi bagian dari musuh itu sendiri, sehingga kedhaliman akan senantiasa menghantui dirinya dan jauh dari hidayah Allah
- d. Menerapkan pada Objek Baru

Dalam tahapan ini, QS. Al-Māidah [5]: 51 diterapkan di dalam isu-isu kegamaan di Indonesia, terutama tentang isu pluralisme dan relasi muslim dan non-muslim di Indonesia. Oleh karena itu, penafsiran dan hukum yang ada harus disesuaikan dengan berbagai perspektif dalam konteks Indonesia. Penerapan objek baru dijelaskan dalam sub bab berikut.

## **B. Aktualiasasi Penafsiran Logis Kata *Awliyā'* dalam Isu Pluralisme di Indonesia**

Isu pluralisme merupakan isu yang menjadikan pentingnya mengungkap penafsiran logis yang kontekstual-integratif QS. Al-Māidah [5]: 51 dan QS. Al-Baqarah [2]: 30 dalam rangka merespon fenomena sosial masyarakat Indonesia yang multikultural. Bab ini dibahas mengenai implikasi produk penafsiran logis antara kedua ayat tersebut dalam konteks Indonesia khususnya terhadap isu-isu yang terjadi pada masyarakat Indonesia secara luas.

### **1. Relasi antara Non-Muslim dan Muslim di Indonesia**

Tafsir Surah Al-Māidah ayat 51 meniscayakan sebuah pembahasan mengenai hubungan muslim dan non-Muslim. Non-muslim dalam Islam sering dijadikan makna terma *ahl al-Kitāb*. Oleh karena itu penting diangkat mengenai konsep *ahl al-kitāb*.

Dalam kaitan hubungan muslim dan non Muslim, penting sekali dibahas dan diungkap mengenai konsep *Ahl-Kitāb*. Konsep *Ahl al-Kitāb* terkait erat dengan pemikiran pluralisme agama. Tema ini telah memicu munculnya beragam pendapat dari para ulama dan sarjana. Defenisi *Ahl al-Kitāb* setidaknya menggambarkan corak dan paradigma mufasir dalam memahami hubungan antar umat beragama. Pada masa kontemporer, pemaknaan *Ahl al-Kitāb* yang lebih kontekstual dinilai semakin mendesak karena terkait dengan kebutuhan dialog antar pemeluk agama (*interfaith dialogue*). Inilah yang mendorong para sarjana seperti Fathulah Gulen, untuk memberikan interpretasi yang lebih kontekstual

menyangkut term *Ahl al-Kitāb* dalam Alquran.<sup>31</sup> Interpretasi para mufasir terhadap makna *Ahl al-Kitāb* bertujuan untuk menelusuri pengaruh metodologi penafsiran terhadap produk tafsir yang digunakan oleh seorang mufasir. Dengan demikian, sub kajian ini menjadi penting sebagai upaya untuk melihat pengaruh metodologi tafsir baik tekstual (maupun kontekstual) terhadap produk tafsir.

Bahkan Cyril Glasse menyebutkan bahwa konsep *Ahl al-Kitāb* sebagai bentuk pengakuan terhadap komunitas agama lainnya adalah konsep yang amat luar biasa dalam sejarah agama-agama.<sup>32</sup> Jika kitab Taurat (*Tawroh*) hanya dikhususkan bagi umat Yahudi dari Bani Israel, dan Injil (*Gospel*) ditujukan bagi pengikut Nabi Isa, maka Islam berbeda dengan dua agama sebelumnya. Islam tidak hanya ditujukan kepada pengikut Nabi Muhammad, tapi Alquran juga mengakui agama sebelumnya (Yahudi dan Nasrani) dan menjadi pedoman bagi generasi berikutnya. Konsep ini juga memberikan pengaruh yang sangat kuat kepada masyarakat Islam. Selain mengakui eksistensi agama lain, konsep tersebut juga mempengaruhi perkembangan kultur dan peradaban Islam.<sup>33</sup>

Konsep *Ahl al-Kitāb* menjadi salah satu perdebatan utama para sarjana Muslim kontemporer. Para mufasir klasik umumnya berpendapat bahwa *Ahl al-Kitāb* mencakup kalangan Nasrani, Yahudi, dan sebagian lainnya memasukkan kaum Ṣābi‘ūn sebagai kelompok *Ahl al-Kitāb*.<sup>34</sup> Hampir tidak ditemukan upaya perluasan makna ataupun konsep *Ahl al-Kitāb* dalam literatur tafsir klasik. Mereka hampir menyepakati bahwa *Ahl al-Kitāb* mencakup agama *samāwī* yang telah dikenal luas yaitu Yahudi dan Nasrani. Pada sisi lain, masuknya cabang keilmuan lain pada ranah tafsir seperti filsafat dan hermeneutika telah mengakibatkan terjadinya perluasan makna *Ahl al-Kitāb* pada masa kontemporer ini. Nurcholish Madjid misalnya menyebutkan bahwa cakupan *Ahl al-*

---

<sup>31</sup>Zeki Saritoprak dan Sidney Griffith, “Fethullah Gulen and the People of the Book”: A Voice from Turkey for Interfaith Dialogue, *The Muslim World*, 95, 3, 2005, hal. 329-340.

<sup>32</sup>Cyril Glasse, “Ahl al-Kitāb”, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, London: Stacey International, 1989), hal. 27-28.

<sup>33</sup>Jarot Wahyudi, *Ahl al-Kitāb in the Qur‘an: An Analysis of Selected classical and Modern Exegesis* (Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 1997), 1-2.

<sup>34</sup>Baca Ismail Albayrak, The People of the Book in the Qur‘an, *Islamic Studies* 47:3 (2008): 301–325.

*Kitāb* dapat diperluas pada kaum Konghucu, Hindu, Budha dan lainnya.<sup>35</sup>

Alquran menunjuk pengikut kaum Yahudi dan Kristen dengan nama *Banū Isrā'īl* (Keturunan Israel). Kata *al-Yahūd* digunakan untuk orang Israel yang memiliki sejarah dan golongan Yahudi Madinah kontemporer. Agama mereka adalah *Yahūdiyyah* (Judaism). *Al-Naṣārā* digunakan untuk menyebut kaum Kristiani dan *al-Naṣraniyyah* (Christianity) menunjukkan kepada agama mereka. Adapun kitab yang diberikan kepada umat Yahudi adalah kitab Taurat (*al-Taurat*) yang berisi *Pentateuch* dan *Psalms* (*al-Zabūr*). Sedangkan *al-Injīl* diberikan kepada Nabi Isa (Jesus). Adapun *al-Ṣābi'ūn* dapat dibedakan kepada dua sekte utama, yaitu: *pertama*, Mandaens atau Subbas adalah sekte Judeo-Christian yang mempraktekkan ritual pembaptisan di Mesopotamia; *kedua*, kaum penyembah berhala Sabean Harran yang tidak mengetahui ritual pembaptisan. Golongan ini menggunakan nama tersebut agar mendapat perlindungan dari umat Islam.<sup>36</sup>

Patokan utama defenisi *Ahl al-Kitāb* (yang melakukan perluasan makna) didasarkan pada persamaan landasan keimanan dan ketauhidan.<sup>37</sup> Perbedaan syariat tidak akan menghalangi umat beragama untuk menuju jalan ke-Tuhan-an. Amal kebaikan dan perilaku yang bersifat positif yang ditunjukkan oleh pemeluk agama-agama (non-Muslim) menjadi basis utama defenisi makna *Ahl al-Kitāb*. Pemikiran ini agaknya tidak sejalan dengan pandangan para mufasir klasik pada umumnya. Syariat yang paling sah hanyalah ajaran Nabi Muhammad. Ajaran dan jalan tiap pemeluk agama tidak dapat disamakan begitu saja.<sup>38</sup> Pro dan kontra di atas menjadikan tema ini menarik untuk ditelaah lebih lanjut. Ini disebabkan proses perluasan serta pembatasan konsep *Ahl al-Kitāb* akan berimplikasi pada sikap seorang mufasir ketika menginterpretasikan pandangan pluralisme agama (*religious pluralism*).

---

<sup>35</sup>Nurcholish Madjid, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004, hal. 43-54.

<sup>36</sup>Mandean dapat disebut sebagai bagian dari *Ahl al-Kitāb*. Mereka memiliki kepercayaan yang berasal dari Seth (Shit) dan Enoch (Idris), serta memiliki kitab yang disebut lembaran Seth (*Pages of Seth*) yang mengajarkan kebenaran, keberanian, menyantuni fakir miskin dan menjauhi perbuatan keji. M. A Muhibbu-Din, "Ahl al-Kitāb and Religious Minorities in the Islamic State: Historical Context and Contemporary Challenges", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20: 1 (2000): 111-127: 111-112.

<sup>37</sup>Nurcholish Madjid, *Fiqh Lintas Agama*, hal. 42-48.

<sup>38</sup>Pendapat ini dapat dilihat dalam Jarot Wahyudi, "Ahl al-Kitāb in the Qur'an: An Analysis of Selected classical and Modern Exegesis", hal. 1-2.

Terkait penjelasan di atas, tekstualis seperti al-Sa'dī menafsirkan *Ahl al-Kitāb* sebagai kelompok yang memiliki kitab dan sekaligus diberikan pula kitab suci.<sup>39</sup> Pernyataan tersebut dapat saja diartikan bahwa Šābi'ūn, Budha, Majusi, Hindu dan umat lainnya sebagai *Ahl al-Kitāb*. Logika ini sangat beralasan karena mereka (non-Muslim) juga mendapat kitab (petunjuk) yang menjadi pedoman dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam konteks ritual peribadatan ataupun sebagai jalan kehidupan (*the way of life*). Meski demikian, kategori umum *Ahl al-Kitāb* yang disebutkan oleh al-Sa'dī berupa umat beragama secara luas tidak digunakan untuk menyebut kaum *Ahl al-Kitāb* pada kebanyakan ayat Alquran. Penulis menduga bahwa defenisi *Ahl al-Kitāb* yang dikemukakan sebelumnya adalah dalam versi umum. Al-Sa'dī secara khusus membatasi pengertian *Ahl al-Kitāb* hanya pada umat Yahudi dan Nasrani.<sup>40</sup> Apabila ditelaah secara seksama, maka pernyataan al-Sa'dī tentang *Ahl al-Kitāb* nampak bertentangan. Tapi, dua pernyataan tersebut dapat dipahami sebagai pernyataan umum dan khusus. Oleh sebab itu, yang dimaksud dengan *Ahl al-Kitāb* adalah terbatas hanya pada kalangan Yahudi dan Nasrani saja.

Jika dibandingkan dengan sejumlah mufasir klasik dan kontemporer, interpretasi yang dikemukakan oleh al-Sa'dī cenderung mempersempit cakupan masyarakat *Ahl al-Kitāb*. Pendapat ini tidak sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh sejumlah mufasir dan sarjana kontemporer. Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā misalnya berupaya memperluas defenisi *Ahl al-Kitāb* yang selama ini dipercayai oleh para mufasir klasik.<sup>41</sup> Mayoritas ulama pra-modern berpendapat bahwa *Ahl al-Kitāb* adalah Yahudi dan Nasrani, bukan dari kalangan selain keduanya. Tapi, Abduh dan Riḍā tidak hanya memasukkan Islam sebagai kelompok *Ahl al-Kitāb*. Kristen, Yahudi, Konghucu, dan Budha serta agama-agama yang bersandar pada kitab suci dapat pula disebut sebagai *Ahl al-Kitāb*.<sup>42</sup> Ini menunjukkan bahwa meskipun tekstualis seperti al-Sa'dī hidup pada masa kontemporer, tapi karya dan tafsir monumentalnya tafsirnya sangat dipengaruhi oleh tulisan para mufasir klasik, terutama yang se-ideologi.

---

<sup>39</sup>Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Dār Ibn Ḥazm: Lebanon, 2002, 135, hal. 143-144.

<sup>40</sup>Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān*, hal. 133-134.

<sup>41</sup>Baca Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm*, Kairo: Dār al-Manār, 1970, juz IV, hal. 1.

<sup>42</sup>Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm*, juz IV, 72-73.

Berbeda dengan al-Sa'dī, tekstualis lain seperti al-Shāfi'ī dalam kitabnya *al-Umm* bahkan menyebutkan bahwa *Ahl al-Kitāb* adalah terbatas kepada kaum yang berasal dari bangsa Israel sebelum kedatangan Nabi Muhammad.<sup>43</sup> Ini bermakna bahwa bangsa lain yang bukan merupakan keturunan bangsa Israel yang beragama Yahudi dan Nasrani tidak dapat dikatakan sebagai kelompok *Ahl al-Kitāb*. Argumentasi yang dikemukakan oleh Shāfi'ī adalah adanya fakta yang menunjukkan bahwa Nabi Musa dan Isa hanya diutus kepada komunitas Bani Israel.<sup>44</sup> Dalam hal ini, ternyata di kalangan tekstualis pun berbeda pendapat dalam mendefinisikan *Ahl al-Kitāb*. Terdapat sejumlah alasan yang melatarbelakangi al-Sa'dī berbeda pendapat dengan Shāfi'ī, yaitu adanya pengakuan al-Sa'dī terhadap risalah Muhammad berupa Alquran yang menyebutkan bahwa identitas kelompok *Ahl al-Kitāb* melampaui masa pengutusan Nabi Musa dan Nabi Isa. Pandangan ini tentunya berbeda dengan pemikiran Shāfi'ī yang hanya membatasi kepada masa dan tempat tertentu saja.<sup>45</sup>

Selain Syafi'i, pandangan yang cukup luas juga dikemukakan oleh al-Rāzī. Ia mengatakan bahwa *Ahl al-Kitāb* ditujukan pada setiap umat yang diberikan kitab dan menganut suatu agama. Pernyataan ini dapat saja dimaknai sebagai bentuk pengakuan komunitas di luar Yahudi dan Nasrani menjadi kelompok *Ahl al-Kitāb*. Bahkan, seorang Muslim-pun dapat pula dinamai sebagai *Ahl al-Kitāb*.<sup>46</sup> Terkait penafsiran al-Shāfi'ī di atas, Muhammad Quraish Shihab menegaskan bahwa defenisi *Ahl al-Kitāb* tidak dapat hanya dibatasi pada penganut Yahudi dan Nasrani pada masa tertentu saja. Ini dikarenakan Alquran diturunkan untuk sekalian umat. Oleh sebab itu, menurutnya *Ahl al-Kitāb* adalah kaum Yahudi dan Nasrani tanpa dibatasi tempat dan waktu serta keturunan asalnya.<sup>47</sup> Ibnu 'Abbās, Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn al-Suyūṭī memaknai *Ahl al-Kitāb* sebagai kelompok yang mencakup Yahudi dan Nasrani saja.

---

<sup>43</sup> Al-Shafi'ī, *al-Umm*, Beirut: Dār al-Wafā', 2001, juz 4, hal. 173-174.

<sup>44</sup> Lihat juga Al-Shafi'ī, *al-Umm*, juz 4, 173-174. Baca Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 5-6.

<sup>45</sup> Pendapat Syafi'i dibantah oleh seorang ulama terkemuka yaitu al-Qāsimi. Menurutnya, makna *Ahl al-Kitāb* mencakup pada semua bangsa di dunia baik Israel maupun tidak yang menganut agama Yahudi dan Nasrani. Kaum Majusi tidak dimasukkan kepada *Ahl al-Kitāb*, melainkan dinamai dengan *Shibh al-Kitāb*. Pendiri agama Budha disebut pula sebagai seorang Nabi yang benar. Pendapat ini dikemukakannya ketika menafsirkan surat *al-Ṭīn*. Shahrashṭanī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 209. Lihat Juga al-Qāsimī, *Mabāḥiṭh al-Ta'wīl*, jilid 16. 6201.

<sup>46</sup> Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm*, juz IV, 71.

<sup>47</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, 368.

Kelompok Ṣābi‘ūn dimasukkan kepada salah satu *firqah* dari kaum Nasrani. Implikasi penafsiran tersebut menyebabkan seorang Muslim dibolehkan memakan sembelihan dan diizinkan pula menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb muḥṣanāt* yang terdiri dari golongan Yahudi dan Nasrani.

Penafsiran di atas menunjukkan bahwa terdapat aneka ragam interpretasi ulama ketika memaknai terma *Ahl al-Kitāb*. Penafsiran yang dikemukakan sebelumnya adalah pendapat mufasir yang menggunakan metodologi penafsiran tekstual berdasarkan pada analisis teks. Meskipun metodologi yang digunakan adalah sama yaitu berdasarkan pada analisis teks, tapi tidak dapat dipungkiri bahwa metodologi penafsiran tekstual dapat pula menghasilkan produk tafsir yang beragam. Pemikiran Shāfi‘ī, al-Rāzī, dan Quraish Shihab memiliki kecenderungan yang sama yaitu terfokus pada analisis teks. Dengan demikian, klaim kelompok tekstualis yang menyebutkan bahwa metode analisis teks (*philological approach*) sebagai satu-satunya metode yang benar tentunya menjadi suatu hal yang perlu diragukan keabsahannya. Ini disebabkan analisis tekstual itu sendiri dapat menghadirkan produk tafsir yang beragam tergantung pada sang mufasir yang menggunakannya.<sup>48</sup>

Terdapat sejumlah argumentasi yang menyebabkan makna *Ahl al-Kitāb* hanya dibatasi pada kalangan Yahudi dan Nasrani saja. Salah satunya adalah adanya pengaruh metodologi yang digunakan, yaitu berupa metode penafsiran tekstual. Metodologi inilah yang mengakibatkan makna *Ahl al-Kitāb* tidak dapat diperluas hingga mencakup agama lain di luar Yahudi dan Nasrani. Penafsiran tekstual juga dapat membatasi makna teks. Ini disebabkan teks menjadi satu-satunya rujukan kebenaran dalam melakukan interpretasi. Pemahaman akan lebih terbuka ketika seorang mufasir memperhatikan konteks teks dan berupaya menangkap tujuan di balik sebuah teks. Inilah yang dilakukan oleh kelompok yang berupaya memperluas makna cakupan *Ahl al-Kitāb*, sebagaimana interpretasi yang dilakukan oleh Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, Maulana Muhammad Ali, dan Nurcholish Madjid. Para sarjana tersebut tidak terperangkap pada dimensi teks. Melainkan, teks berusaha dibaca dengan memperhatikan konteks dan isyarat yang

---

<sup>48</sup>Kelompok tekstualis mengklaim bahwa satu-satunya cara untuk menafsirkan teks Alquran adalah berlandaskan pada teks. Metode ini dinilai otoritatif dan *legitimate* untuk menafsirkan ayat Alquran. Baca Adis Duderija, *Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims*, *Arab Law Quarterly* 21 (2007): 339-360: 344-346. Baca juga Tariq Ramadhan, *Western Muslim and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004, hal. 25.



diberikan oleh teks itu sendiri. Penafsiran model inilah yang disebut dengan penafsiran kontekstual. Jadi, teks dibaca dengan mempertimbangkan dua sisi, yaitu konteks teks pada masa lalu dan ketika teks akan ditafsirkan.<sup>49</sup>

Berbeda dengan pendapat mufasir tekstualis di atas, Muḥammad Abduh, Rashīd Riḍā, Maulana Muḥammad Ali, Fazlur Rahman dan Nurcholish Madjid berpandangan bahwa *Ahl al-Kitāb* tidak hanya terbatas pada kelompok Yahudi dan Nasrani saja. Tapi terma tersebut dapat diperluas pada suatu agama yang memiliki dan bersandar kepada suatu kitab. Majusi, Ṣābi'ūn, Konghucu, Budha, dan Confucius dapat pula disebut sebagai *Ahl al-Kitāb*. Dalam pandangan Muḥammad Abduh, *Ahl al-Kitāb* mencakup juga kaum Ṣābi'ūn, selain Yahudi dan Nasrani.<sup>50</sup> Memperluas pendapat tersebut, Rashīd Riḍā menegaskan bahwa pengertian *Ahl al-Kitāb* tidak hanya dibatasi pada golongan Yahudi dan Nasrani saja. Menurutnya, kelompok Majusi, Ṣābi'ūn, Hindu, Budha, dan Konfusius dapat juga disebut *Ahl al-Kitāb*.<sup>51</sup>

Memang Alquran hanya menyebut Majusi, Ṣābi'ūn, di samping Yahudi dan Nasrani. Alquran tidak menyebut kaum Brahmana (Hindu), Budha, dan pengikut Konfusius. Penyebutan tersebut, menurut Rashīd Riḍā, hanya persoalan teknis belaka. Majusi dan Ṣābi'ūn dijadikan sasaran awal Alquran disebabkan secara geografis dua kelompok tersebut yang tumbuh di Irak dan Bahrain adalah yang paling dekat dengan pusat wahyu. Masyarakat Arab belum mengadakan perjalanan ke India, Jepang, Cina sehingga agama-agama seperti Hindu, Budha, dan Konfusius tidak dikenal. Alquran tidak mungkin menyebut agama-agama yang asing di telinga orang Arab. Ketika Islam sudah berkembang ke negeri-negeri lain dan berjumpa dengan beragam agama, maka penyebutan *Ahl al-Kitāb* itu bisa diperluas hingga mencakup pengikut Hindu, Budha, Konfusius, dan lainnya.<sup>52</sup> Pandangan ini dipertegas pula oleh Maulana Muḥammad Ali. Ia menyebutkan bahwa penganut Kristen, Yahudi, Majusi, Budha, Hindu, Shikh juga tergolong kepada golongan *Ahl al-Kitāb*. Kelompok ini sebenarnya tidak dapat disebut sebagai golongan Musyrik, karena mereka juga memeluk agama

---

<sup>49</sup>Baca Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Pangabean, *A Contextual Approach to the Qur'an* dalam *A Contextual Approach to the Quran* (ed) Abdullah Saeed (Oxford: Oxford University Press, 2005), 122, 117-188.

<sup>50</sup>Muḥammad Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Juz 'Amma* (Kairo: Dār wa Mathabi' al-Sha'b, t.th., hal. 101.

<sup>51</sup>Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, juz VI, hal. 155.

<sup>52</sup>Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, juz VI, hal. 155.

yang diturunkan Allah.<sup>53</sup> Nurcholish Madjid juga menyebutkan bahwa *Ahl al-Kitāb* tidak hanya terbatas kepada Yahudi dan Nasrani saja, namun dapat diperluas hingga mencakup agama lain yang berpegang pada suatu kitab suci seperti Konghucu, Budha, Majusi, dan Konfusius.<sup>54</sup>

Selain mufasir di atas, pengertian *Ahl al-Kitāb* juga diperdebatkan oleh para *fuqahā'*. Kita dapat menemukan sejumlah *fuqahā'* yang mempunyai pendapat yang agak luas dalam memahami term *Ahl al-Kitāb*. Abū Ḥanīfah (w. 150 H), dalam menyikapi *Ahl al-Kitāb*, menyebutkan bahwa *Ahl al-Kitāb* tidak hanya Yahudi dan Kristen, tetapi mereka yang juga menerima lembaran-lembaran wahyu Nabi Ibrahim, dan Shith atau kitab Zabur Nabi Daud.<sup>55</sup> Yang sependapat dengan Abū Ḥanīfah dalam hal ini adalah 'Ali Ibn Ḥazm (w. 456 H), golongan Ḥanafiyah dan sebagian golongan Ḥanābilah. Ibn Hazm pada hakekatnya memperhatikan bahwa golongan Zoroaster (*al-Majūs*) dan Ṣābi'ūn juga dikategorikan sebagai *Ahl al-Kitāb*. Ibn Hazm kemudian menggambarkan kepada kita bahwa di antara para sahabat Nabi Muhammad dan generasi penerusnya yang berpendapat bahwa golongan Zoroaster termasuk dikategorikan sebagai *Ahl al-Kitāb* adalah 'Ali ibn Abi Ṭalib (w.41/661), Sa'ad Ibn al-Musayyab (w. 93/711), Abū Qatādah ibn Daamah (w. 107/725), Abū Ṭūr Ibrāhīm ibn Khālid al-Kalbī (w. 240/854), dan beberapa cendekiawan pengikut mazhab fiqih Zahiri.<sup>56</sup>

Perbedaan di atas menunjukkan bahwa para ulama memiliki argumentasi yang beragam seputar ruang lingkup dan defenisi *Ahl al-Kitāb* yang disebutkan dalam Alquran . Para mufasir yang cenderung tekstual dalam menafsirkan teks Alquran memahami bahwa *Ahl al-Kitāb* hanya terbatas pada kaum Yahudi dan Nasrani semata. Akan tetapi bagi ulama lainnya, term *Ahl al-Kitāb* berupaya diperluas menggunakan pemahaman kontekstual hingga dapat pula mencakup Ṣābi'ūn, Majusi, Konghucu, Budha, Confucious, dan lainnya. Pendapat ini pada umumnya didukung oleh Muḥammad 'Abduh, Rashīd Riḍā, Maulana Muhammad Ali, Nurcholish Madjid, dan sejumlah sarjana kontemporer lainnya. Meski demikian,

---

<sup>53</sup>Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam, terjemahan R. Kaclan dan H.M. Bachrun dengan judul Islamologi*, Jakarta: Iktiar Baru, 1997, hal. 412.

<sup>54</sup>Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992.

<sup>55</sup>Muḥammad 'Ali al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qurān*, Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, juz 2, hal. 413.

<sup>56</sup>Ibnu Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Aḥwāl wa al-Niḥal*, Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, juz 2, hal. 413.

mayoritas mufasir menyatakan bahwa *Ahl al-Kitāb* terdiri dari Yahudi dan Nasrani. Kelompok ini setidaknya dapat dilihat dalam penafsiran Ibnu ‘Abbās, Jalāluddīn al-Ṣuyūfī dan Jalāluddīn al-Maḥallī, Wahbah Zuhaylī, Ṭabāṭabā‘ī, Mutawallī Sha’rawī, Mustafā al-Adawī, Ibnu Kathīr, Ṭabarī, dan M. Quraish Shihab.<sup>57</sup>

Perbedaan tersebut sebenarnya dipengaruhi oleh beragamnya alur metodologi yang digunakan oleh masing-masing pihak baik tekstualis maupun kontekstualis.<sup>58</sup> Fakta ini juga sekaligus menunjukkan bahwa perbedaan metodologi sangat mempengaruhi produk tafsir yang dihasilkan. Dua kelompok diatas (tekstualis dan kontekstualis) sama-sama mendasarkan argumennya pada teks Alqur‘an. Al-Sa’dī misalnya mengartikan *Ahl al-Kitāb* hanya berdasarkan pada teks. Tidak terjadi perluasan cakupan *Ahl al-Kitāb* sebagaimana yang dilakukan oleh mufasir dan sarjana kontemporer seperti Rashīd Riḍā, Maulana Muhammad Ali, al-Qāsimī, dan Nurcholish Madjid. Merujuk pada penafsiran al-Sa’dī, penulis dapat memahami alasan yang menyebabkan *Ahl al-Kitāb* hanya dipahami sebatas Yahudi dan Nasrani saja. Meskipun digunakan analisis konteks turun ayat (*asbāb al-nuzūl*), tapi ia tidak berupaya memperluas daya jangkau *asbāb al-nuzūl* sebagaimana yang dilakukan oleh Muḥammad Abduh, Rashīd Riḍā, Maulana Muhammad Ali, dan Nurcholish Madjid.

Penafsiran tersebut menyebabkan definisi dan ketentuan hukum mengenai *Ahl al-Kitāb* hanya terabatas pada bunyi teks ayat. Tidak seperti kalangan yang cenderung kontekstual. Rashīd Riḍā dalam hal ini berupaya melihat konteks historis penyebutan ayat *Ahl al-Kitāb*. Meskipun Rashīd Riḍā tetap menyandarkan penafsirannya terhadap teks ayat, tapi teks tersebut berusaha dibaca berdasarkan konteks historis dan penyebab yang melatarbelakangi penyebutan *Ahl al-Kitāb*. Inilah yang menyebabkan terjadinya perluasan baik cakupan maupun makna *Ahl al-Kitāb*. Ini disebabkan teks berupaya dilihat dari sudut pandang historis dan fenomenologis. Ketika seorang mufasir lebih dalam mengkaji konteks penurunan ayat

---

<sup>57</sup>Ibnu Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Mīlāl wa al-Aḥwā’ wa al-Niḥāl*, Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999, juz 2, hal. 413. Bandingkan dengan Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Maṭāliḥ al-Ghayb*, juz II, hal. 147-148.

<sup>58</sup>Perbedaan metodologi dapat mempengaruhi produk tafsir yang digunakan di mana kelompok tekstualis cenderung mempersempit wilayah cakupan makna *Ahl al-Kitāb*. Akan tetapi, kalangan kontekstualis (Progressif Muslim) berupaya untuk memperluas makna *Ahl al-Kitāb* hingga mencakup komunitas di luas Yahudi dan Nasrani.

Alquran , maka ia akan semakin terbuka untuk memperluas daya jangkau penafsiran sebuah ayat.

## 2. Sikap Muslim Terhadap non-Muslim

M. Quraish Shihab menyebutkan bahwa penggunaan terma *Ahl al-Kitāb* dalam Alquran disesuaikan dengan sikap para *Ahl al-Kitāb* itu sendiri. Penyebutan *Ahl al-Kitāb* yang beragam mengindikasikan perilaku mereka yang beragam pula.<sup>59</sup> Term *Ahl al-Kitāb* dalam Alquranterulang sebanyak 31 kali. Jumlah ini berdasarkan hasil penghitungan dengan menggunakan kata *ahl* dan *kitāb*.<sup>60</sup> Jika Alquran menggunakan kata *al-yahūd*, maka isinya adalah bernada kecaman atau negatif. Jika kata *alladzīna hādū* yang dipakai, maka dapat pula berarti kecaman serta menunjukkan sifat netral. *Naṣārā* menunjukkan gambaran positif ataupun pujian dan terkadang digunakan dalam konteks negatif berupa kecaman.<sup>61</sup> Kebanyakan mufasir pada prakteknya cenderung melakukan generalisasi pemaknaan *Ahl al-Kitāb*. Golongan *Ahl al-Kitāb* yang disebutkan dalam Alquran tidak dapat dipandang berperilaku sama seluruhnya. Argumentasi tersebut dapat dibuktikan dengan menganalisis term *Ahl al-Kitāb* yang terdapat dalam Alquran. Kosa kata *Ahl al-Kitāb* terulang sebanyak 31 kali. Dari jumlah tersebut ditemukan empat ayat yang bernada simpatik terhadap *Ahl al-Kitāb* yaitu QS. Ali ‘Imrān [3]: 64, 110, 113, dan 199 yang mana ayat ini turun pada periode Madinah. Meski demikian, 27 ayat lain yang turun pada periode Mekah dan Madinah cenderung mengkritik sikap dan tingkah laku para *Ahl al-Kitāb*.<sup>62</sup> Analisis di atas menunjukkan

---

<sup>59</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an*. Term *Ahl al-Kitāb* ini sendiri digunakan pada periode akhir penurunan ayat *makkiyyah* hingga periode awal penurunan ayat *madaniyyah*. Terdapat pula kalimat lain yang juga mengacu kepada kata *Ahl al-Kitāb* yaitu *alladhīna utū al-kitāb*, *ataynāhum al-kitāb*, *utū naṣīban min al-kitāb*, *wa awrathnā al-kitāb*, *alladhīna urithu al-kitāb*, *wa man ‘indahū ‘ilm al-kitāb*, *alladhīna yaqra’u al-kitāb*, dan *fās’al ahl al-dhikr*. Rincian Lebih lanjut terkait kata ini dapat dilihat pada, Muhammad Galib M, *Ahl al-Kitāb: Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998). Lihat juga Ismail Albayrak, “The People of the Book in the Qur’an”, *Islamic Studies* 47:3 (2008): hal. 301–325.

<sup>60</sup>Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, *Mu’jam al-Mufāhras li alfāz al-Qurān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1980), 95-96 dan 592-595. Bandingkan dengan hasil penelusuran, Jarot Wahyudi, “*Ahl al-Kitāb* in The Qur’an: An Analysis of Selected Classical and Modern Exegesis”, Institut of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 1997, hal. 20-22.

<sup>61</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudū’ī atas Berbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 348-349.

<sup>62</sup>Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, *Mu’jam al-Mufāhras li alfāz al-Qurān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1980, hal. 95-96.

bahwa Alquran memberikan penyebutan yang beragam sesuai dengan perilaku dan sikap *Ahl al-Kitāb* itu sendiri. Terkadang bernada simpatik dan seringkali cenderung mengecam. Sikap tersebut merupakan respons atas perilaku mereka kepada umat Islam.<sup>63</sup>

Penelusuran yang dilakukan Oliver Leaman menunjukkan bahwa setidaknya Alquran memberikan dua respons berbeda terhadap kelompok *Ahl al-Kitāb* yaitu positif dan negatif.<sup>64</sup> Ismail al-Bayrak menyebutkan bahwa reaksi negatif terhadap *Ahl al-Kitāb* (Yahudi dan Nasrani) lebih banyak disebabkan oleh sikap politik dan perilaku ekonomi kalangan *Ahl al-Kitāb* ketimbang perbedaan keyakinan.<sup>65</sup> Berdasarkan analisis di atas, tekstualis seperti al-Sa'dī meyakini bahwa *Ahl al-Kitāb* tidak sama seluruhnya. Di antara *Ahl al-Kitāb* dapat ditemukan orang yang taat, patuh, dan senantiasa berbuat kebaikan. Di samping itu, sebagian mereka boleh jadi merupakan ancaman bagi umat Islam. Ancaman yang dimaksud adalah dalam konteks hubungan perekonomian (*mu'āmalah*) bukan dalam konteks keagamaan. Pandangan ini didasarkan pada sebuah ayat yang menyebutkan peristiwa diamanahkannya harta dan emas kepada sekelompok *Ahl al-Kitāb*. Sebagian mereka berlaku amanah, tapi sebagiannya pula tidak mengembalikan harta yang dititipkan padanya.

Selain perilaku positif dalam konteks *mu'āmalah* keseharian, *Ahl al-Kitāb* dapat pula dibedakan berdasarkan perilaku peribadatan yang mereka amalkan. Al-Sa'dī menyebutkan bahwa di antara *Ahl al-Kitāb* terdapat diantara mereka yang berjalan lurus mengikuti ajaran Allah dan patuh melaksanakan perintah-Nya. Pada malam hari, mereka beribadah melaksanakan shalat, membaca kitab secara khusyuk. Penafsirannya pada ayat *yu'minu bi Allāh wa al-yaum al-ākhir* menerangkan bahwa disebutkannya keimanan *Ahl al-Kitāb* hanya kepada Allah dan hari akhir, bukan berarti *Ahl al-Kitāb* diperbolehkan untuk tidak beriman dengan ke-Nabi-an Muhammad.

---

<sup>63</sup>Tinjauan historis-sosiologis menunjukkan banyaknya penyebutan *Ahl al-Kitāb* ketika Nabi Muhammad berada di Madinah ketimbang di Mekah disebabkan banyaknya kontak umat Islam ketika Nabi berada di Madinah. Sedangkan waktu berada di Mekah, Nabi Muhammad tidak banyak berjumpa dengan kelompok Yahudi dan Nasrani. Abdul Muqsih al-Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: Katakita, 2009, hal. 271.

<sup>64</sup>Oliver Leaman (ed), *The Quran: An Encyclopedia* (London dan New York: Routledge, 2006, hal. 18-19.

<sup>65</sup>Ismail Albayrak, The People of the Book in the Qur'an, *Islamic Studies* 47:3, 2008, hal. 301–325.

Apabila seorang hamba percaya dengan Allah dan hari akhir, maka secara otomatis ia akan terdorong untuk beriman dengan Nabi Muhammad.

Golongan *Ahl al-Kitāb* dapat pula dibagi kepada kelompok yang fas dan beriman kepada Allah. Maksud ayat ‘*yu’minu bi Allāh wa al-yaum al-akhīr*’, menurut al-Sa’dī adalah *Ahl al-Kitāb* yang hidup pada masa sebelum diutusnya Nabi Muhammad. Tapi, setelah kedatangan Nabi Muhammad dengan membawa syari‘at baru, maka diktum tersebut tentunya tidak dapat diberlakukan lagi. Kehadiran Muhammad secara otomatis telah menganulir ketentuan tersebut. Agama yang datang setelah diutusnya Nabi Muhammad tidak akan diterima.<sup>66</sup> Term *ummah qāimah* sekiranya dapat mewakili sifat *Ahl al-Kitāb*. Penggunaan kata ini sebagai bentuk pernyataan bahwa di antara *Ahl al-Kitāb* terdapat orang yang berjalan lurus di jalan Allah. Mereka itu adalah orang yang menunaikan shalat, bersujud, dan membaca ayat Allah swt. Perbuatan tersebut menyerupai amal ibadah yang dilakukan oleh umat Islam (Muslim) pada malam hari.<sup>67</sup>

Pandangan di atas juga diperkuat oleh penelitian yang dilakukan oleh Jarot Wahyudi. Ia menyebutkan bahwa penafsiran yang dilakukan oleh para mufasir terhadap QS Ali ‘Imrān [3]: 113-115 menunjukkan bahwa *Ahl al-Kitāb* tidak seluruhnya sama. Sebagian *Ahl al-Kitāb* terdapat sekelompok orang yang baik dan mengutamakan kebajikan, tapi adapula di antara mereka yang berbuat keji dan berperilaku jahat. Penafsiran ini didasarkan atas penelitiannya kepada sejumlah penafsiran para mufasir seperti Ṭabarī, al-Ṭūsī, Zamakhsharī, ‘Abduh dan Riḍā, Ṭabāṭabā‘ī dan Muhammad Arkoun.<sup>68</sup> Di samping itu, tekstualis seperti al-Sa’dī juga menamai *Ahl al-Kitāb* sebagai *Ahl al-‘Ilmī* karena kepercayaan mereka kepada Allah dan ke-Nabi-an Muhammad yang dapat mengantarkannya takut pada Allah swt. Setiap individu yang takut dan tunduk atas segala yang diperintahkan dapat disebut sebagai orang yang berilmu. Penamaan ini juga didasarkan pada sebuah *naṣṣ* yang berbunyi “*Sesungguhnya orang yang takut dengan Allah pada hari kiamat adalah para ulama (yang berilmu)*”. Berdasarkan

---

<sup>66</sup> Nāṣir al-Sa’dī, *Taysīr al-Kaīm al-Raḥmān*, hal. 143-144.

<sup>67</sup> Dalam ayat ini tidak dijelaskan bahwa *Ahl al-Kitāb* adalah mereka yang hidup sebelum diutusnya Nabi Muhammad. Tapi, patut diduga bahwa berdasarkan penafsiran al-Sa’dī dalam ayat sebelumnya, *Ahl al-Kitāb* yang melakukan perbuatan baik dan akan mendapat balasan berupa pahala di akhirat adalah sebelum diutusnya Nabi Muhammad. Nāṣir al-Sa’dī, *Taysīr al-Kaīm al-Raḥmān*, hal. 143-144.

<sup>68</sup> Jarot Wahyudi, “Exegetical Analysis of the *Ahl al-Kitāb* Verses of the Qur‘an”, *Islamic Studies* 37: 4, 1998, hal. 425-442.

argumen tersebut, maka *Ahl al-Kitāb* bisa disebut pula sebagai *Ahl al-‘Ilmī* karena ketakutan mereka kepada Allah swt.<sup>69</sup>

Jika ditelisik dan dicermati kembali mengenai interpretasi para mufasir baik klasik maupun kontemporer, mereka sebenarnya menyepakati bahwa tidak semua *Ahl al-Kitāb* berperilaku sama. Di antara mereka terdapat kelompok yang ingkar, menular, dan mengubah ayat Allah. Tapi, sebagian mereka merupakan umat yang saleh, dan rajin beribadah. Hal ini mengacu pada sejumlah tafsir klasik-kontemporer yang menyebutkan bahwa *Ahl al-Kitāb* tidak dipandang sama seluruhnya. Mereka dapat dibedakan berdasarkan pada perilakunya masing-masing. Di antara tafsir tersebut adalah karya Muḥammad ‘Abduh, Rashīd Riḍā, Nawawī al-Jawī, Ṭabāṭabā‘ī, Ibnu ‘Abbās, Jalāluddīn al-Suyūṭī dan Jalāluddīn al-Maḥallī, Wahbah Zuhaylī, Mutawallī Sha’rawī, Mustafā al-Adawī, Ibnu Kathīr, Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, Maulana Muhammad Ali, M. Quraish Shihab, Nurcholish Madjid, Fazlur Rahman, dan Farid Essack.

Selain itu dengan jelas Alquran juga telah menyebutkan beberapa sikap negatif *Ahl al-Kitāb*, yaitu dalam QS al-Baqarah [2]: 105, Allah menjanjikan kepada *Ahl al-Kitāb* (dikhususkan pada Yahudi) azab yang pedih. Janji tersebut disebabkan kaum *Ahl al-Kitāb* (Yahudi) memusuhi umat Islam. Mereka tidak menghendaki diturunkan sedikit maupun banyak kebaikan pada orang Mukmin, yang disebabkan oleh kebencian dan kemarahan mereka. Dalam QS al-Baqarah [2]: 109 disebutkan bahwa adanya usaha *Ahl al-Kitāb* untuk memperdaya kaum Muslimin agar kembali ingkar pada Allah. Apabila mereka tetap berlaku ingkar terhadap ketetapan Allah setelah datang bukti yang nyata, maka Allah akan menempatkannya dalam neraka *jahannam*.

Penafsiran di atas menunjukkan bahwa golongan *Ahl al-Kitāb* tidak dapat digeneralisir. Perilaku mereka terhadap umat Islam sangat beragam. Sebagian mereka adalah orang yang taat beribadah, amanah, dan terpercaya. Di antara *Ahl al-Kitāb* terdapat pula orang yang ingkar, tidak amanah serta berbuat keji terhadap umat Islam. Perbedaan ini semestinya juga diikuti oleh pemahaman yang proporsional dalam menafsirkan term *Ahl al-Kitāb* dalam Alquran. Penafsiran yang tidak proporsional dan cenderung mengeneralisir makna akan berdampak pada pengabaian maksud dan tujuan Alquran itu sendiri. Dengan demikian, pembacaan teks Alquran juga meniscayakan adanya pembacaan konteks teks itu sendiri. Tanpa

---

<sup>69</sup> Nāṣir al-Sa’dī, *Taysīr al-Kaṣīm al-Raḥmān*, hal. 162.

analisis konteks, maka akan sangat beresiko timbulnya produk tafsir yang eksklusif, intoleran dan jauh dari maksud dan tujuan Alquran.<sup>70</sup>

Mengutip dari Diana Eck dalam *A New Religious America*, Amir Hussain menyebutkan bahwa setidaknya terdapat beberapa faktor untuk mendefinisikan makna “pluralisme”. Pluralisme tidak dapat diartikan sebagai keanekaragaman semata. Ia adalah keterlibatan aktif berbagai elemen masyarakat yang berasal dari berbagai latar belakang etnis dan agama. Pluralisme tidak hanya berperilaku toleran kepada pemeluk agama lainnya, tapi juga adanya sikap pengertian satu dengan lainnya. Konsep ini juga tidak dapat diartikan sebagai relativisme. Melainkan, pluralisme mengharuskan adanya pandangan yang pluralis untuk menghadapi berbagai perbedaan.<sup>71</sup> Dengan demikian, pluralisme agama dapat diartikan sebagai bentuk pengakuan terhadap keanekaragaman dan berpindah menuju proposal teoritis mengenai pluralisme yang dapat berakhir pada parenilisme (sebagian bentuk pluralisme dapat juga disebut universalisme).<sup>72</sup>

Kajian Pluralisme agama memang tidak banyak ditemukan dalam literatur tafsir klasik. Tema ini adalah pemikiran yang dimunculkan oleh para tokoh Muslim kontemporer. Meski demikian, paham pluralisme juga didasarkan pada Alquran itu sendiri karena ditemukan sejumlah ayat Alquranyang memerintahkan agar berlaku secara toleran dan tidak memaksakan kebenaran subjektif kepada pihak lain.<sup>73</sup> Mircea Eliade menyebutkan bahwa ketika manusia memasuki dimensi duniawi, maka ia secara otomatis telah menjadi *homo religiosus*, yaitu hidup dengan aneka perbedaan baik agama, kultur, dan tradisi.<sup>74</sup> Dengan demikian, pluralitas adalah suatu keniscayaan yang tak mungkin dihindari.

---

<sup>70</sup>Lihat Md. Yousuf Ali, “A Contextual Approach to the Views of Muslim Feminist Interpretation of the Qur’an Regarding Women and Their Rights,” hal. 314. Lihat juga Ingrid Mattson, *The Story of the Qur’an: Its History and Place in Muslim Life*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, hal. 1-3.

<sup>71</sup>Amir Hussain, “Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue”, dalam *Progressive Muslims*, (ed) Omid Safi, Oxford: One World Publication, 2008, hal. 251-252.

<sup>72</sup>Sajjad H Rizvi, “A Primordial *e pluribus unum?*: Exegeses on Q. 2:213 and Contemporary Muslim Discourse on Religious Pluralism”, *Journal of Quranic Studies* 6: 1 (2004): 21-42, hal. 22-23.

<sup>73</sup>Sajjad H Rizvi, “A Primordial *e pluribus unum?*: Exegeses on Q. 2:213 and Contemporary Muslim Discourse on Religious Pluralism”, 21-42, hal. 34-36.

<sup>74</sup>Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: harper dan Row, 1961), 204. Lihat juga Sajjad H. Rizvi, “A Primordial *e pluribus unum?* Exegeses on QS. 2:213 and Contemporary Muslim Discourses on Religious Pluralism,” *Journal of Qur’anic Studies*, 6:1 (2004): 21-42, hal. 23.



Muqsith al-Ghazali menyebutkan tiga sikap yang merepresentasikan perilaku beragama, yaitu: pertama, sikap eksklusif. Agama yang benar hanyalah agama yang dianutnya karena kebenaran dan keselamatan hanya akan diperoleh dengan mengikuti jalan yang telah ditetapkan oleh agama tersebut. Kedua, sikap inklusif. Paradigma ini menyatakan tentang pentingnya memberikan toleransi terhadap orang lain, terlebih umat lain yang mendasarkan pandangan keagamaannya kepada sikap tunduk dan patuh hanya kepada Tuhan. Non-Muslim dianggap berada pada jalan yang benar selama yang bersangkutan memiliki ketulusan dan ketundukan. Ketiga, paradigma pluralis. Pandangan ini menyatakan bahwa setiap agama punya jalannya tersendiri. Karena itu, agama tersebut harus dipandang dari sudutnya

masing-masing, dan pihak lain sama sekali tidak berhak untuk menjustifikasi keselamatan umat lainnya.<sup>75</sup>

Berdasarkan pembagian di atas, Mircea Eliade menyebutkan bahwa sikap keagamaan yang dapat menunjang terwujudnya dialog antar umat beragama adalah sikap yang inklusif dan pluralis.<sup>76</sup> Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh sejumlah sarjana dan pemikir Muslim kontemporer. Fathullah Gulen misalnya dalam konteks umat beragama di Turki berupaya menghadirkan pandangan keagamaan yang toleran agar terwujudnya *co-existence* antar berbagai pemeluk agama. Keadaan ini, menurut Fathullah Gulen, akan dapat segera terwujud apabila dilakukan dengan proses dialog.<sup>77</sup> Hal yang sama juga dilakukan oleh Farid Esack. Dalam konteks Afrika Selatan, Farid Esack berupaya memperlihatkan kepada kaum Muslim (di Afrika Selatan) bahwa Islam senantiasa menyeru umat manusia agar mengutamakan toleransi dalam menghadapi berbagai perbedaan.<sup>78</sup> Karena itu, sikap toleran, terbuka, dan senantiasa mengutamakan dialog hendaknya menjadi dasar umat manusia untuk melakukan interaksi antar umat beragama.

---

<sup>75</sup> Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, 53-60. Baca Karl Rahner, "Other Religions are Implicit Forms of Our Own Religion" dalam John Lyden (ed), *Enduring Issues in Religion*, San Diego: Greenhaven Press, 1959, hal. 73.

<sup>76</sup> Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harper dan Row, 1961, hal. 205-206.

<sup>77</sup> Zeki Saritoprak dan Sidney Griffith, "Fethullah Gulen and the People of the Book": A Voice from Turkey for Interfaith Dialogue," *The Muslim World*, 95, 3, 2005, hal. 329-340.

<sup>78</sup> Farid Esack, *Quran, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective if Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1998, hal. 207-251.

### 3. Interaksi Umat Beragama dan Non-Muslim sebagai Pemimpin

Interaksi antara Muslim dan non-Muslim adalah suatu hal yang tak dapat dihindari. Perbedaan agama, suku, budaya dan ras sudah menghiasi setiap lini kehidupan. Karena itu, seorang Muslim hendaknya mempunyai pandangan keagamaan yang *luwes*, inklusif, dan toleran terhadap umat agama lain (non-Muslim). Tujuannya adalah agar masyarakat dapat merasakan ketentraman dan kedamaian sebagaimana yang dicita-citakan oleh Islam itu sendiri. Sikap toleransi adalah manifestasi dari pandangan keagamaan yang toleran dan inklusif. Karena itu, sejumlah ayat Alquranyang memposisikan kelompok agama lain sebagai umat yang termarginalkan harusnya dipahami secara lebih kontekstual dan proporsional.

Pada pembahasan interaksi antara Muslim dan non-Muslim inilah, QS. Al-Maidah ayat [5]: 51 kerap dijadikan dasar justifikasi untuk menilai non-Muslim (terutama Yahudi dan Nasrani) sebagai musuh. Ayat ini berbicara mengenai pengangkatan non-Muslim sebagai pemimpin (*awliyā* '). Ditambah lagi pada QS. al-Baqarah [2]: 120 yang berbicara mengenai ketidakrelaan *Ahl al-Kitāb* (Yahudi dan Nasrani) kepada umat Islam. Dua ayat ini seakan akan menjadi jarak yang memisahkan antara Muslim dan non-Muslim dalam berinteraksi. Kedua ayat ini juga seakan-akan sebuah pantun berbalas pantun antara Muslim dan non-Muslim. Artinya, kedua ayat ini berpotensi sebagai alasan orang-orang yang anti pluralisme agama untuk merusak keberagaman bangsa Indonesia, khususnya keberagaman agama. Hal ini dapat dibuktikan ketika Ahok atau Basuki Cahya Purnama, seorang non-Muslim menjadi pemimpin warga DKI Jakarta, isu agama dimunculkan oleh para kelompok yang kontra dengan Ahok.

Tekstualis menjadikan ayat QS. al-Māidah [5]: 51 sebagai dasar utama untuk menilai non-Muslim sebagai musuh, karena pengangkatan non-Muslim menjadi *awliyā* ' adalah sama saja dengan mengikuti langkah mereka. Apalagi, non-Muslim dinilai akan senantiasa memusuhi umat Islam. Para *Ahl al-Kitāb* akan membuka rahasia dan akan melemahkan kekuasaan kaum Muslimin. Menurut mereka, Allah membimbing hamba-Nya yang beriman dengan menjelaskan keadaan dan sifat buruk orang-orang Yahudi dan Nasrani supaya kaum Muslimin tidak mengangkat mereka sebagai pemimpin. Mereka hanyalah pemimpin bagi kelompoknya masing-masing. Mereka saling tolong menolong dan bahu-membahu menghadapi selain mereka. Oleh sebab itu, janganlah umat Islam mengangkat mereka sebagai penolong karena mereka adalah musuh

yang sebenarnya. Mereka tidak mepedulikan penderitaan umat Islam bahkan tidak menghemat energi sedikitpun dengan tujuan untuk menyesatkan. Siapa yang mengangkat non-Muslim sebagai pemimpin, maka ia segolongan dengan mereka.<sup>79</sup>

Pendapat di atas juga didasarkan pada firman Allah: “*Siapa di antara kamu yang mengambil non-muslim menjadi pemimpin maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka.*” Pengangkatan non-Muslim menjadi pemimpin secara otomatis menuntut perpindahan kepada agama mereka. Loyalitas yang sedikit akan mendorong kepada yang banyak, lalu fase demi fase seorang hamba akan menjadi satu dengan mereka. “*sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang yang zalim*”. “Jika kamu memberikan bukti kebenaran Islam kepada non-Muslim, sungguh mereka tidak akan mengikuti dan mentaatimu.”<sup>80</sup>

‘Aid al-Qarni juga menjelaskan bahwa Allah memerintahkan kepada umat Islam supaya tidak menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai sekutu dan penolong dalam hal keimanan. Perintah ini disebabkan mereka akan selalu menentang orang Islam. Dua kelompok ini akan selalu berupaya agar umat Islam mengikuti langkah mereka.<sup>81</sup> Ibnu ‘Atiyah menafsirkan ayat ini sebagai bentuk larangan kepada umat Islam agar tidak menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai penolong, sekutu selamanya. Orang yang banyak bergaul dengan dua kelompok ini, maka ia termasuk pada golongan mereka. Akan tetapi, melakukan proses jual beli diperbolehkan dengan kalangan Yahudi dan Nasrani. Nabi Muhammad pernah melakukan hal demikian di mana Nabi pernah menggadaikan pakaiannya kepada seorang Yahudi (Nasrani).<sup>82</sup>

Selain ayat di atas, QS Ali ‘Imrān [3]: 28 juga melarang umat Islam ber-*muwālah* kepada kaum kafir dengan cinta, pertolongan, dan meminta bantuan kepada mereka. Orang yang melakukan perbuatan tersebut, Allah berfirman: “*Siapa yang melakukan perbuatan demikian, maka tidak adalah Allah baginya.*” Artinya adalah terlepaslah ia dari pertolongan Allah. Tidak ada dalam agama Allah pertolongan baginya. *Muwālah* dengan orang Kafir tidak dapat disatukan dengan iman karena iman memerintahkan agar ber-

<sup>79</sup> Lihat Nāṣir al-Sa’dī, *Tafsīr al-Kaīm al-Raḥmān*, hal. 235.

<sup>80</sup> Nāṣir al-Sa’dī, *Tafsīr al-Kaīm al-Raḥmān*, hal. 235. Terdapat juga ayat Alquran lainnya yang memerintahkan umat Islam agar tidak mengangkat Ahl al-Kitāb maupun orang Kafir menjadi awliyā’, yaitu QS Ali ‘Imrān [3]: 28, QS. al-Mā’idah [5]: 57, QS. al-Mumtahanah [60]: 1, QS Ali ‘Imrān [3]: 118, dan QS al-Mujādilah [58]: 22.

<sup>81</sup> ‘Aid al-Qarni, *Tafsīr al-Muyassar*, hal. 117-118.

<sup>82</sup> Ibnu ‘Atiyah, *Tafsīr Ibnu ‘Atiyah*, QS al-Mā’idah, hal. 550-551.

*muwālah* dengan Allah, dan para *awliyā*”, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah “*orang Mukmin dan Mukminat sebagian mereka adalah penolong bagi yang lain*”. Siapa saja yang ber-*muwālah* terhadap orang kafir, maka ia bukanlah bagian dari orang Mukmin, dan ia kemudian menjadi bagian dari orang kafir. Allah berfirman bahwa “*siapa yang ber-muwālah dengan mereka, maka ia adalah golongan mereka*”. Ayat ini adalah dalil agar menjauhi orang kafir, tidak bersahabat, condong, dan percaya kepada mereka. Tidak juga dibolehkan orang kafir berdiam di wilayah orang Muslim serta meminta pertolongan mereka untuk membantu persoalan yang merupakan kemaslahatan bagi orang Muslim. Allah kemudian berfirman “*kecuali memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka*”. Apabila kamu takut atas dirimu sendiri, maka diperbolehkan bagimu melakukan yang dapat mencegah terjadinya pertumpahan darah karena kamu menyatakan secara lisan dan zahir.<sup>83</sup>

Penafsiran yang dikemukakan oleh tekstualis seperti al-Sa’dī pada ayat di atas menunjukkan bahwa kaum *Ahl al-Kitāb* dinilai sebagai musuh. Mereka tidak akan rela dan senantiasa memusuhi dan merayu umat Islam agar mengikuti agama yang mereka anut. Langkah-langkah yang dilakukan hanyalah bertujuan untuk menjadikan umat Islam patuh dan tunduk kepada ajaran yang mereka yakini. *Ahl al-Kitāb* tidak mempunyai niat baik kepada umat Islam. Pengangkatan non-Muslim sebagai pemimpin merupakan perilaku yang terlarang karena mereka akan selalu berusaha melemahkan kekuasaan umat Islam. Non-Muslim tidak akan mau menolong orang Mukmin.

Berdasarkan penafsiran di atas, maka pandangan tekstualis terhadap non-Muslim perlu disikapi dengan menghadirkan sejumlah perspektif sejarah dan pembacaan Alquran secara komprehensif. Karena itu, perlu juga melihat relasi Muslim dan non-Muslim dalam beragama terutama dari pandangan para sarjana Muslim.

Pada masa awal ke-Islam-an, masyarakat Arab yang masuk Islam mendapat pertentangan dari kelompok kafir yang ada di Mekah. Nabi Muhammad kemudian menginstruksikan kepada mereka untuk menyebrangi Laut Merah (*the Red Sea*) untuk sampai ke Abyssinia. Distrik ini adalah wilayah pemerintahan Kristen yang dipimpin oleh seorang Raja Nasrani. Di sini pula para imigran (umat Islam yang *hijrah*) diterima secara baik. Raja Kristen menjaga umat Islam dari kekejaman kaum kafir yang ada di Mekah. Kaum

---

<sup>83</sup> Nāṣir al-Sa’dī, *Taysīr al-Kaāim al-Raḥmān*, hal. 126-127.

Muslim-pun tinggal di Abyssinia hingga mereka bergabung lagi dengan komunitas Muslim yang ada di Madinah.<sup>84</sup> Peristiwa hijrahnya Nabi Muhammad beserta para pengikutnya (yang menjadi korban kekejaman kafir Mekah) ke Abyssinia menunjukkan bahwa non-Muslim (khususnya Kristen) mempunyai sikap yang bersahabat dengan umat Islam.

Pada masa Nabi Muhammad dan Khulafaurrasyidin, umat Islam memperlakukan non-Muslim secara toleran dan adil. Ini dapat dibuktikan dengan diadakannya sejumlah perjanjian damai. Ketika Nabi Muhammad datang ke Yasrib (Madinah sebelum Islam), ia menggagas terwujudnya “Piagam Madinah” yang kemudian menjadi landasan konstitusional negara Islam yang ia dirikan. Pada awalnya, Piagam Madinah ini merupakan diktum perjanjian dengan kaum Yahudi saja, tapi setelah meluasnya daerah penyebaran Islam, perlindungan juga diberikan kepada Kristen Arab dari Najran. Pada tahun berikutnya, pemeluk agama Majusi (di wilayah timur semananjung Arabia seperti Bahrain dan penduduk Hajr) juga diberikan hak perlindungan.<sup>85</sup>

Pada masa Khulafaurrasyidin, kelompok masyarakat telah terdiri dari berbagai agama, suku, mazhab, dan tradisi. Sebagai respons perkembangan tersebut, para Khulafaurrasyidin meneladani perilaku yang dilakukan Nabi Muhammad semasa hidupnya. Pada masa berikutnya ditemui pula umat Sabeen, Hindu, dan Budha karena Islam telah tersebar ke wilayah anak benua India di bawah komando Muḥammad ibn al-Qāsim. Khalīfah Umawiyah kemudian menetapkan bahwa para pemeluk Hindu dan Budha diperlakukan sama dengan umat Yahudi dan Nasrani. Mereka akan mendapatkan perlindungan dari pemerintahan Islam, selama ia mengikuti peraturan dan membayar jizyah. Perjanjian di atas menunjukkan

---

<sup>84</sup> Amir Hussain, “Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue”, dalam *Progressive Muslims*, (ed) Omid Safi, Oxford: One World Publication, 2008, hal. 253.

<sup>85</sup> Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Gema Insani, 2005), 219-223. Al-Shahrastani dalam *al-Milal wa an-Niḥal* membagi kaum Majusi kepada tiga sekte utama, yaitu *Kayumartiyah*, *Zarwaniyah*, dan *Zaradushtiyah*. *Zaradushtiyah* adalah pengikut Zoroaster. Menurutnya, *al-Majūsi* bukanlah *Ahl al-Kitāb*, tapi mereka hanya memiliki kitab inspirasi (*Shubhat Kitāb*). Dalam Islam, kaum Majusi diperlakukan sebagai *Ahl al-Kitāb*. Ini disebabkan sebelum munculnya *Majūsiyyah*, bangsa Persia mengakui agama Nabi Ibrahim AS, yaitu monotheisme (*al-ḥanafiyah*). M.A. Muhibbuddin, “*Ahl al-Kitāb* and Religious Minorities in the Islamic State: Historical Context and Contemporary Challenges”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20: 1, 2000: 111-127, hal. 111-112.

bahwa Islam sangat berkomitmen untuk membangun tatanan masyarakat yang berlandaskan pada toleransi dan keadilan.<sup>86</sup>

Secara konseptual, ayat Alquran jelas menegaskan bahwa tidak ada paksaan dalam beragama QS. Al-Baqarah [2]: 256, QS. Yūnus [10]: 99, dan QS. Al-Kahf [18]: 29. Analisis historis dapat pula dijadikan argumen yang kuat bagaimana Islam mempraktekkan ajaran tersebut. Penyebaran Islam di Balkan, Semanjung Iberian, dan Asia Selatan membuktikan bahwa Islam bukanlah agama yang disebarkan dengan pedang. Meskipun, daerah tersebut diperintah oleh umat Islam, tapi penyebaran Islam di wilayah tersebut butuh waktu hingga 500 tahun. Islam juga tidak memiliki doktrin perang suci (*the holy war*), melainkan Nabi Muhammad sendiri menyatakan bahwa perang terbesar itu adalah melawan hawa nafsu. Sementara itu, beliau baru saja terlibat perang fisik yang amat dahsyat di perang Badar.<sup>87</sup>

Bernard Lewis menyatakan bahwa dibandingkan sikap yang diberikan oleh pemerintah non-Muslim (Yahudi dan Nasrani), maka pemerintahan Islam adalah lebih toleran kepada pemeluk non-Muslim. Bernard Lewis mengungkapkan sejarah panjang interaksi Muslim dan non-Muslim. Tidak dapat dipungkiri bahwa selain terdapat sikap toleran terhadap non-Muslim, juga terjadi peristiwa-peristiwa intoleransi terhadap komunitas agama lainnya. Sikap tersebut masih terbilang wajar apabila dibandingkan dengan sikap pemerintah non-Muslim terhadap masyarakat Muslim. Ia menduga bahwa terjadinya tindakan intoleransi disebabkan oleh kekuatan pemerintahan Islam pada masa itu yang masih lemah. Dengan demikian, teori yang dibangunnya adalah semakin kuat sebuah pemerintahan maka peluang untuk bertoleransi lebih besar dibandingkan pemerintahan yang masih lemah. Ini dilakukan untuk menjaga dominasinya terhadap komunitas lainnya.<sup>88</sup>

Bernard Lewis juga menyebutkan hubungan antara Muslim dan non-Muslim dalam sejarah peradaban dunia, sebagai berikut:

“Christendom and Islam are in many ways sister civilizations, both drawing on the shared heritage of Jewish revelation and prophecy and Greek philosophy and science, and both nourished by the immemorial traditions of Middle Eastern antiquity. For most their joint history, they have been locked in combat, in an endless series of attacks and counter attacks, jihads and crusades, conquest and reconquest. But

---

<sup>86</sup> Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, hal. 223—231.

<sup>87</sup> Farhan Mujahid Chak, “La Convicencia: The Spirit of Co-Existence in Islam”, *Islamic Studies* 48: 4, 2009: 567-590, hal. 586-585. .

<sup>88</sup> Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, hal. 10-60.

even in struggle and polemic they reveal their essential kindship and the common features which link them to each other and set them apart from the remoter civilizations of Asia.”<sup>89</sup>

Sebagaimana diketahui bersama bahwa Islam memberikan kebebasan bagi minoritas agama untuk menjalankan kepercayaannya. Islam berupaya mentolerir perbedaan yang terjadi antara mayoritas Muslim dan minoritas non-Muslim. Itulah sebabnya, Islam tidak memisahkan agama dan negara (*secular state*) sebagaimana yang dilakukan oleh Barat. Islam memberikan ruang seutuhnya bagi masing-masing pemeluknya untuk menjalankan ajaran agama sesuai dengan keyakinan yang dianutnya.<sup>90</sup> Praktek ajaran Islam dalam hal beragama juga telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad ketika beliau memimpin tiga komunitas agama besar, Islam, Nasrani, dan Yahudi di Madinah. Sejarah menunjukkan bahwa Nabi sama sekali tidak pernah mengekang hak dan memaksa non-Muslim agar menganut agama Islam. Bahkan, ketika terjadi pembebasan Mekah (*fath Makkah*), Nabi Muhammad tetap menghormati “tuhan” agama Yahudi dan Nasrani.<sup>91</sup>

Ketika Nabi Muhammad saw berada di Mekah, umat Islam disiksa dan diperlakukan secara keji. Perlakuan ini menyebabkan Nabi beserta pengikutnya hijrah ke Madinah. Setelah berada di Madinah, umat Islam di bawah kepemimpinan Muhammad sukses melakukan konsolidasi. Nabi Muhammad telah mempunyai kekuatan yang amat besar. Umat Islam bertambah secara pesat. Ketika Nabi Muhammad kembali ke Mekah, dengan kekuatan militer yang besar pada tahun 622 H, ia bisa saja menaklukkan Mekah dan memerangi orang yang dahulu membunuh, dan menyiksa ia dan pengikutnya. Akan tetapi setelah membebaskan Mekah (*fath Makkah*), ia memaafkan umat Kristen dan Yahudi. Ini menunjukkan bahwa spirit dasar keislaman adalah spirit toleransi dan cinta damai, bukan spirit peperangan dan kekerasan. Ajaran seperti inilah yang juga diikuti oleh pemimpin dan khalifah berikutnya, seperti Umar Ibn Khaṭab dan khalifah Harūn al-Rashīd.<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, Chicago: Open Court Publishing, 2001, hal. 261.

<sup>90</sup> Ahmad Yousif, “Islam, Minorities and Religious Freedom: A challenge to Modern Theory of Pluralism,” *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20:1, 2000, hal. 29-41.

<sup>91</sup> Obaidullah Fahad, “Tracing Pluralistic trends in Sirah literature: A Study of Some Contemporary Scholars,” *Islamic Studies*, 50:2, 2011, hal. 217-243.

<sup>92</sup> Amir Hussain, “Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue”, dalam *Progressive Muslims*, (ed) Omid Safi, Oxford: One World Publication, 2008, hal. 251-269.

Pengakuan terhadap agama lain yang dirumuskan dalam konsep *Ahl al-Kitāb* merupakan gagasan yang sangat luar biasa dalam sejarah agama-agama.<sup>93</sup> Mun‘im A Sirry menyebutkan bahwa konsep *Ahl al-Kitāb* ini bertujuan untuk memajukan budaya dan peradaban Islam dengan cara membuka peluang munculnya kosmopolitanisme dan tata masyarakat yang terbuka dan toleran.<sup>94</sup>

Bernard Lewis dalam bukunya *the Jews of Islam* menceritakan bahwa sejarah menunjukkan telah terjadi kerjasama budaya yang intens antara Muslim dan non-Muslim (Kristen dan Yahudi). Kerjasama budaya ini dibuktikan dengan banyak cara. Misalnya, ditemukannya kamus biografi para dokter yang terkenal. Dari sumber-sumber ini kita mendapatkan gambaran yang jelas tentang adanya usaha bersama. Di rumah-rumah sakit dan tempat praktek pribadi, para dokter dari tiga agama itu bekerjasama sebagai rekan atau asisten, saling membaca buku mereka dan saling menerima yang lain sebagai murid. Tidak ada yang menyerupai semacam pemisahan yang biasa didapati di dunia Kristen Barat pada masa itu atau di dunia Islam pada masa kemudian.<sup>95</sup>

Sejarah di atas memperlihatkan bahwa Islam memiliki konsep yang terbuka dan toleran terhadap keyakinan kelompok agama lainnya. Fakta sejarah membuktikan bahwa hubungan Muslim dan non-Muslim tidak selalu diwarnai oleh tindak kekerasan yang dapat memicu terjadinya pertumpahan darah. Dua kelompok ini juga pernah merasakan hidup secara berdampingan yang didasarkan pada prinsip toleransi. Bahkan, Raja Kristen-pun semasa hidup Nabi Muhammad pernah melindungi umat Islam dari kejaran kaum Kafir. Dengan demikian, generalisasi makna *Ahl al-Kitāb* yang disebutkan dalam Alquran adalah penafsiran yang tidak tepat. Anggapan bahwa semua *Ahl al-Kitāb* adalah musuh (berniat buruk terhadap umat Islam) tentunya penafsiran yang tidak memperhatikan sejarah dan tidak komprehensif. Karena itu, penyebutan kata *Ahl al-Kitāb* dalam Alquranhendaknya tidak dipahami secara tekstual dengan menyamakan seluruh *Ahl al-Kitāb*.

Terkait fakta di atas, perbedaan sikap *Ahl al-Kitāb* terhadap umat Islam amat menentukan sikap yang mesti diambil oleh umat Islam itu sendiri. Dalam proses debat (*jidāl*) misalnya, apabila *Ahl al-Kitāb* berperilaku baik dan tidak menyerang umat Islam, maka seorang Muslim hendaknya berdebat pula secara baik dan santun.

---

<sup>93</sup>Cyril Glasse, “*Ahl al-Kitāb*,” dalam *The Concise Encyclopaedia of Islam*, London: Stacey International, 1989, hal. 27-28.

<sup>94</sup>Nurcholish Madjid, *Fiqh Lintas Agama*, hal. 42-43.

<sup>95</sup>Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, hal. 16-17.



Tapi, apabila mereka berlaku ingkar, keji, dan hendak menyerang umat Islam, maka sebaiknya hindarilah perdebatan dengan golongan *Ahl al-Kitāb*. Jadi tidak semua *Ahl al-Kitāb* dapat diperlakukan sama dan bisa digeneralisir seluruhnya. Karena itu, sejumlah ayat Alquran yang menyebutkan term *Ahl al-Kitāb* dengan konotasi negatif hendaknya ditafsirkan dengan memperhatikan konteks penyebutan kata tersebut. Dengan cara ini, maka maksud dan tujuan ayat Alquran dapat dipahami secara benar.<sup>96</sup>

Harus diakui bahwa Islam bukan hanya satu-satunya agama yang ada di muka bumi ini. Terdapat sejumlah agama lainnya baik yang berasal dari langit (*samawi*) ataupun yang tumbuh dipengaruhi oleh tradisi masyarakat sekitar. Apalagi, di tengah derasnya arus globalisasi, himpitan antara satu komunitas agama dengan komunitas lainnya menjadi tak terelakkan. Oleh sebab itu, doktrin keagamaan suatu agama terhadap agama lainnya menjadi penting untuk dikaji. Sejauh mana suatu agama (pada konteks ini adalah agama Islam) mengakui keberadaan agama lainnya. Tema ini menjadi penting karena seringkali doktrin agama yang tidak mengakui agama lainnya menjadi dasar untuk menghukumi umat lainnya.

Argumentasi bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang paling superior sedangkan agama lain tidak lagi otentik seringkali menjadi alasan untuk menilai non-Muslim sebagai kelompok yang harus dimarginalkan. Agama selain Islam telah dirubah dan dimanipulasi sehingga tidak lagi sesuai dengan tuntutan agama Tuhan yang sesungguhnya. Pola seperti inilah yang kemudian memicu timbulnya reaksi keagamaan yang bersifat eksklusif dan ekstrem. Umat Islam dianggap hanya menjadi satu-satunya agama yang akan selamat di akhirat, sedangkan umat agama lain menjadi golongan yang mendapat siksa api neraka. Anggapan tersebut sering menjadi alasan untuk menindas komunitas agama lain. Ini disebabkan keimanan serta akidah mereka dianggap berbeda dengan agama Islam yang dinilai bersifat otentik dan telah paripurna. Karena itu, bagian ini akan mengkaji doktrin dan sikap keagamaan terhadap komunitas agama lainnya.

Pandangan bahwa Islam adalah agama yang paling sah dan otentik dianut oleh mayoritas mufasir. Tidak ada agama yang diakui

---

<sup>96</sup>Lihat Md. Yousuf Ali, "A Contextual Approach to the Views of Muslim Feminist Interpretation of the Qur'an Regarding Women and Their Rights", *International Journal of Art and Sciences* 3, 13, 2010, hal. 316.

di sisi Tuhan melainkan agama Islam.<sup>97</sup> Perdebatan ulama mengenai keotentikan serta kedudukan non-Muslim dapat dianalisis melalui dua ayat QS al-Mā'idah [5]: 69 dan Ali 'Imrān [3]: 19. Isu yang muncul dari ayat tersebut adalah apakah non-Muslim akan mendapatkan pahala ketika ia melakukan amal kebaikan ataukah sebaliknya menjadi tertolak.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

*"Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang diberi kitab kecuali setelah mereka memperoleh ilmu karena kedengkian di antara mereka. Siapa yang ingkar terhadap ayat Allah, maka Allah sungguh sangat cepat perhitungannya.*

Dan dalam QS al-Mā'idah [5]: 69 Allah berfirman,

إِنَّ الدِّينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

*"Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Sabi'in dan orang-orang Nasrani, siapa yang beriman kepada Allah, kepada hari kemudian dan berbuat kebajikan, maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak bersedih hati"*

Ayat di atas menjadi dasar pijakan tekstualis untuk menetapkan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang diakui di sisi Allah. Agama selain Islam adalah bathil dan tertolak. Ini disebabkan agama terdahulu seperti Yahudi dan Nasrani akan secara otomatis terhapus (ter-*mansūkh*-kan) ketika Nabi Muhammad datang membawa agama yang benar yaitu Islam. Tiap orang yang mengingkari ketentuan tersebut, maka ia akan mendapat azab dari Allah. Ini menjadi penegas bahwa sama sekali tidak ada agama yang diakui oleh Allah selain Islam.<sup>98</sup> Argumen di atas tidak dapat dipisahkan dari analisis

<sup>97</sup>Pandangan para mufasir dan sarjana Muslim kontemporer dapat dilihat dalam Abdul Muqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Jakarta: Kata Kita, 2009.

<sup>98</sup>Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Kaṭīm al-Raḥmān*, hal. 124-125.

QS al-Mā'idah [5]: 69. Ayat ini berkaitan dengan adanya pernyataan (secara harfiah) bahwa non-Muslim akan mendapat pahala di akhirat. Al-Sa\_dī menegaskan bahwa seluruh amal kebaikan mereka akan tertolak karena syarat diterimanya suatu amal adalah mengikuti agama yang telah dipilih dan direstui oleh Allah.

Pandangan tekstualis di atas juga didukung pula oleh penafsiran Ibnu Abbās yang menyatakan bahwa golongan yang beriman dalam kata *inna alladzīna āmanū* adalah orang yang percaya dengan Musa dan seluruh Nabi. Pendapat ini sama dengan defenisi "Muslim" dalam agama Islam. Adapun *alladzīna hādū* adalah orang yang berpaling dari agama Musa, yaitu Yahudi, Nasrani, dan Šābi'ūn. Ibnu 'Abbās kemudian menegaskan bahwa orang yang beriman di antara mereka akan mendapatkan pahala dari Tuhannya. Adapun, *الذین هادوا* *alladhīna hādū* yang berpaling dari agama Musa, maka amal kebaikan mereka menjadi sia-sia.<sup>99</sup> Hal ini menunjukkan bahwa Muslim (ber-iman) menjadi syarat diterimanya sebuah amal.

Meskipun *Ahl al-Kitāb* berperilaku baik, namun jika perbuatan tersebut dilakukan setelah Nabi Muhammad diutus, maka tidak akan mendapat balasan dari Allah. Penyebutan *alladzīna āmanū*, yang diikuti *al-ladhīna hādū* dan *naṣārā* dalam QS al-Mā'idah [5]: 69 berada dalam konteks sebelum pengutusan Nabi Muhammad. Ini sekali lagi tidak menunjukkan bahwa *Ahl al-Kitāb* (Yahudi dan Nasrani) yang beriman setelah datangnya Nabi Muhammad akan mendapatkan pahala. Dengan demikian, golongan yang akan mendapatkan ganjaran dari Allah adalah mereka yang beriman dengan Allah, hari akhir, dan berkelakuan baik sebelum datangnya Nabi Muhammad.

Dalam *Tafsīr al-Jalālayn* disebutkan bahwa yang dimaksud dengan *الذین آمنوا* *inna alladzīna āmanū* adalah umat yang beriman kepada para Nabi sebelumnya. Jalāluddīn al-Šuyūṭī dan Jalāluddīn al-Maḥallī membatasi konteks pemberlakuan umat yang disebutkan dalam ayat ini. Golongan yang dimaksud oleh ayat ini adalah kaum Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in yang beriman dengan Allah, hari akhir, dan melakukan amal kebaikan pada masa Nabi Muhammad saja. Dengan demikian, umat Yahudi dan Nasrani yang hidup setelah masa Nabi Muhammad tidak termasuk dalam konteks dan objek ayat ini.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup>Ibnu 'Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*, t.tp.: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 1992.

<sup>100</sup>Jalāluddīn al-Suyūṭī dan Jalāluddīn al-Maḥallī, *Tafsīr al-Jalālayn*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2003.

Pendapat tersebut juga senada dengan apa yang dipaparkan oleh Zamakhsharī. Golongan Yahudi, Nasrani, dan Ṣābi‘ūn yang dimaksud oleh ayat ini adalah mereka yang telah masuk ke dalam agama Islam. Pahala tersebut merupakan balasan atas perbuatan terpuji atau amal saleh, sehingga mereka berhak mendapatkan balasan dari Allah swt.<sup>101</sup> Pendapat tersebut menunjukkan bahwa syarat amal saleh dapat diterima adalah ketika ke-Islam-an seseorang itu sah dengan mengikuti risalah Nabi Muhammad saw. Pendapat berbeda justru dikemukakan oleh Wahbah Zuhaylī. Kelompok pertama yang disebutkan dalam ayat tersebut (الذين آمنوا) adalah orang yang membenarkan dan menjadi pengikut Nabi Muhammad saw. Golongan selanjutnya adalah Yahudi dan Nasrani. Adapun kaum Ṣābi‘ūn yang disebutkan dalam ayat ini adalah orang yang meninggalkan kelompok Yahudi dan Nasrani kemudian menyembah Malaikat dan bintang. Kaum Ṣābi‘ūn ini sendiri adalah sekelompok orang yang berada di Iraq. Wahbah Zuhaylī menegaskan bahwa siapa saja di antara empat golongan tersebut yang beriman dengan Allah, hari akhir, dan beramal saleh, maka ia akan mendapat pahala di sisi Allah swt.<sup>102</sup> Pada penafsiran tersebut, Wahbah Zuhaylī tidak mengisyaratkan bahwa konteks ayat tersebut diberikan kepada Yahudi, Nasrani, dan Ṣābi‘ūn yang telah masuk Islam. Tiap individu yang berbuat baik, iman kepada Allah dan hari akhir, maka ia akan mendapatkan pahala dari sisi Tuhan-nya.

Interpretasi yang dikemukakan oleh Wahbah Zuhaylī di atas menunjukkan bahwa *asbāb al-nuzūl* ayat menjadi pertimbangan utama untuk menentukan makna suatu ayat. Apabila Wahbah Zuhaylī hanya terpaku pada teks semata, maka boleh jadi produk tafsir yang dikemukakannya tidak jauh berbeda dengan interpretasi mufasir lainnya. Meski demikian, penggunaan *asbāb al-nuzūl* ayat juga dapat memberikan perspektif dan menghasilkan produk tafsir yang beragam. Pada konteks ini, Ibnu Kathīr juga menukil riwayat *asbāb al-nuzūl* sebagai latar belakang turunnya ayat tersebut. Berbeda dengan Wahbah Zuhaylī, Ibnu Kathīr bahkan mengisyaratkan bahwa seorang Muslim dapat diterima amal

---

<sup>101</sup>Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, juz II, hal. 272-273.

<sup>102</sup>Penafsiran Wahbah Zuhaylī di atas berdasarkan pada analisisnya terhadap konteks turun ayat (*asbāb al-nuzūl*) yang dinukil dari al-Wāḥidī. “Ayat ini turun kepada Salman al-Farisi, al-Wāḥidī mengeluarkan hadis ini dari Mujahid. Ia berkata bahwa ketika Salman bercerita kepada Rasul mengenai sahabatnya. Rasul lalu berkata bahwa mereka ada dalam neraka. Salman kemudian berkata bahwa aku telah berbuat zalim di dunia, maka turunlah ayat: sesungguhnya orang yang beriman... ia berkata seolah-olah terbuka gunung untukku”. Wahbah Zuhaylī, *Tafsīr al-Wajīz*, Damshiq: Dār al-Fikr, 2000, hal. 120.

perbuatannya hanya dengan mengikuti agama Nabi Muhammad yaitu Islam.<sup>103</sup> Ibnu Kathīr menyebutkan bahwa yang dimaksud oleh ayat itu adalah Mukmin, Yahudi, Nasrani, dan Šābi‘ūn yang telah masuk Islam. Oleh sebab itu, mereka hendaknya mempercayai Nabi Muhammad saw. Selain itu, Yahudi, Nasrani, dan Šābi‘ūn yang mendapat pahala walaupun tidak beriman dengan Nabi Muhammad saw adalah dalam konteks sebelum turunnya Nabi Muhammad saw. Adapun sebelum datangnya Nabi Muhammad, keimanan mereka adalah benar, tapi setelah diutusny Nabi Muhammad dengan membawa syari‘at yang tertuang dalam kitab suci Alquran , maka mereka harus mengikuti ajaran Nabi Muhammad saw.

Hal tersebut sebagaimana berlaku bagi umat Musa dan Isa. Kaum Yahudi pada awalnya beriman kepada kitab Zabur, ketika datang Nabi Isa dengan membawa Injil, maka mereka wajib beriman dengan Isa. Demikian pula, umat Nabi Isa yang disebut Nasrani, ketika datang Nabi Muhammad dengan syariatnya, tapi mereka tidak meninggalkan syariat mereka terdahulu, dan tidak mengikuti Nabi Muhammad, maka ia tidak akan selamat. Analisis lainnya yang dikemukakan oleh Ibnu Kathīr adalah ayat yang turun setelahnya juga menyebutkan bahwa Allah tidak akan menerima agama selain Islam, yaitu *siapa yang mencari agama selain Islam dia tidak akan diterima, dan di akhirat dia termasuk orang yang merugi*. QS. Ali ‘Imrān [3]: 85. Hal ini menunjukkan bahwa Allah tidak akan menerima satupun jalan ataupun amalan, kecuali sesuai dengan syari‘at yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw setelah ia diutus. Adapun sebelum diutusny Nabi Muhammad, maka siapa saja yang mengikuti Rasul pada zamannya maka ia termasuk orang yang mendapat petunjuk dan kesuksesan.<sup>104</sup>

Mengacu pada *munāsabah* versi Mutawallī Sha’rawī, ayat tersebut berkenaan dengan pemberitaan umat terdahulu. Selain ayat ini, pernyataan yang sama juga terdapat pada surat QS. Al-Mā‘idah

---

<sup>103</sup> “Ibnu Abī Ḥatim berkata bahwa ayahku berkata, Ibn Abī ‘Umar al-Adnī, Sufyan berkata dari Ibn Abī Najīh, dari Mujahid berkata: Salman (semoga Allah meridhoinya) berkata: aku bertanya kepada Nabi saw tentang penganut agama yang aku dahulu bersama mereka, kemudian aku menyebutkan shalat dan ibadahnya, maka turunlah ayat ini”. “Al-Sudī berkata bahwa ayat tersebut turun kepada Sahabat, yaitu Salman al-Farisi, sebagai keterangan dia bercerita kepada Nabi saw ketika Rasul menyebutkan sahabatnya, maka Salman memberi berita tentang sahabatnya itu. Salman berkata bahwa mereka itu melaksanakan shalat, puasa, dan beriman kepada mu, dan mereka bersaksi bahwa sesungguhnya engkau akan diutus sebagai Nabi, ketika Salman selesai menceritakan berita sahabatnya, Allah menurunkan ayat ini”. Lihat Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm*, juz II, hal. 58.

<sup>104</sup> Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm*, juz II, hal. 60.

[5]: 69. Tapi, pada surat al-Mā'idah terma *Ṣābiun* disebut lebih dahulu setelah *alladhīna hādū*. Pada surat al-Baqarah pada posisi *manṣūb* sedangkan surat al-Mā'idah datang dengan posisi *rafa'*. Pada QS. al-Ḥajj [22]: 17 juga disebutkan kata *al-Ṣabi'in* dalam posisi (*maḥal*) *manṣūb*. Perbedaan *manṣūb* dan *marfū'* hanya disebabkan oleh kaidah *naḥwu*. Jika diperhatikan tiga ayat di atas, maka ayat terakhir QS. al-Ḥajj [22]: 17 mempunyai konteks yang berbeda dengan dua ayat sebelumnya. Dua ayat sebelumnya berbicara mengenai balasan atas amal shaleh yang mereka lakukan, sedangkan pada surat QS. al-Ḥajj disebutkan bahwa Allah yang akan memutuskan perkara di antara mereka pada hari kiamat.<sup>105</sup>

Kedatangan Nabi Muhammad bertujuan untuk menyatukan risalah para Nabi terdahulu. Seluruh umat terdahulu dituntut agar beriman kepada Nabi Muhammad dan membenarkan agama Islam. Islam hendak menyatukan akidah umat masa lampau dan memusatkan serta menyatukannya pada satu agama. Inilah yang dimaksud oleh ayat ini, yaitu agar orang pada masa lampau beriman dengan Nabi Muhammad dan membenarkan agama Islam. Sha\_rāwī juga menjelaskan bahwa pada ayat ini sebenarnya Allah ingin menjelaskan kepada orang yang masih ragu, yang masih mengikuti agama sebelum Islam. Ketika Islam datang mereka masih menganut ajaran lama mereka dan menyatakan bahwa ajaran agama ini (Yahudi, Nasrani, Ṣābi'ūn dan Majusi) masih bermanfaat. Ini telah Allah putuskan dalam ayat nya pada QS. Āli 'Imrān [3]: 85, dan juga agama di sisi Allah hanyalah Islam" QS. Āli 'Imrān [3]: 19.

Mustafā al-Adāwī berpendapat berbeda, ia mengatakan bahwa *hādū* yang dimaksud pada ayat tersebut adalah *tābū*, *mālū*, yaitu orang Yahudi. Adapun al-Ṣābi'ūn adalah sekelompok orang yang tidak mempunyai agama yang disebut juga golongan penyembah Malaikat. Mustafā al-Adāwī menerangkan bahwa di antara para ulama terdapat sejumlah pendapat mengenai siapa yang dimaksud dengan *alladzīna āmanū*. *Pertama*, iman dengan Allah, Rasul-Nya, yaitu Nabi Muhammad saw. *Kedua*, adalah orang yang beriman sebelum diutusny Rasul, seperti Zaid ibn 'Amru ibn Nufail. *Ketiga*, adalah orang yang beriman dengan lisannya, tapi tidak beriman dengan hatinya. Mereka itu adalah orang munafik. Siapa yang bertaubat dari perbuatan tersebut dan mempercayai Allah, hari akhir, dan beriman dengan Nabi Muhammad dari hatinya, maka baginya adalah pahala dari sisi Tuhannya.<sup>106</sup>

<sup>105</sup> Lihat Mutawalli Sha'rawī, *Tafsīr Sha'rawī*, hal. 1595-1597.

<sup>106</sup> Lihat Mustafā al-Adawī, *Tashīl li Ta'wīl al-Tanzīl*, juz I, hal. 578.

Sedangkan alasan penggunaan terma *alladzīna hādū* adalah setidaknya terdapat tiga sebab, sebagaimana yang disebutkan oleh para ulama. Pertama, karena mereka menyebutkan mereka sebagai *inna hudnā ilayka*, sebagaimana terdapat pada QS. al-A'raf [7]: 156. Kedua, mereka dinisbahkan kepada salah satu anak Ya'qub yang bernama Yahūza. Ketiga, karena mereka *tahawwadū* dalam membaca Taurat. Mustafā al-Adāwī mensyaratkan bahwa sahnya sebuah amal perbuatan adalah dengan syarat iman dan amal atau yang sering disebut oleh para ulama sebagai *khalīṣan ṣawāban*. Ini berarti keimanan hendaknya terhindar dari berbagai cabang syirik serta riya dan sesuai dengan apa yang disunnahkan oleh Nabi Muhammad. Ia juga merinci bahwa objek pada ayat ini adalah kepada umat Yahudi hendaknya membenarkan apa yang ada dari kitab Taurat dan juga membenarkan Nabi Muhammad, karena Nabi terakhir ini juga sudah disebutkan dalam kitab taurat. Demikian pula dengan umat Nasrani dan Sabi'in hendaklah mereka masuk pada agama Islam dan megikuti jalan orang Mukmin.<sup>107</sup>

Nawawī al-Jawī menafsirkan bahwa kelompok Yahudi, Nasrani, dan Ṣābi'ūn yang disebut dalam ayat ini adalah mereka yang beriman pada Allah, hari akhir, dan beramal shaleh sebelum diutusnya Nabi Muhammad. Orang yang berperilaku demikian mendapatkan pahala dari sisi Tuhan-nya.<sup>108</sup> Golongan yang dimaksud adalah orang yang hidup pada masa Isa as seperti Qis ibn Sa'ādah, Buhayrā seorang Rahib, Hubayb al-Najjar, Zayd Ibn 'Amru ibn Nufayl, Waraqah Ibn Nawfal, Salman al-Farisi, Abi Zar Ghifari, panglima perang Najasi. Tapi, ketika setelah datangnya Nabi Muhammad mereka diharuskan beriman dengan Nabi Muhammad. Apabila ia melakukan hal tersebut, maka ia termasuk ke dalam kelompok Mukmin.<sup>109</sup>

Berbeda dengan mufasir lain, Rashīd Riḍā mempunyai pendapat yang berbeda dari mufasir lainnya. Rashīd Riḍā berpandangan bahwa ayat ini dapat dijadikan dalil bagi siapapun yang beriman dengan Allah, hari akhir, dan melakukan amal shaleh, baik sebelum dan setelah diutusnya Nabi Muhammad saw, maka mereka mendapat pahala dari Tuhan-Nya. Ini dikarenakan dalam ayat itu tidak disyaratkan agar beriman kepada Nabi Muhammad saw. Siapapun di antara Yahudi, Nasrani, dan Shabi'un yang berbuat sesuai dengan ketentuan ayat ini, maka mereka akan masuk surga

<sup>107</sup> Mustafā al-Adawī, *Tashīl li Ta'wīl al-Tanzīl*, Juz I, hal. 582-583

<sup>108</sup> Nawawī al-Jawī, *Marah Labīdh*, Kairo: Al-Zahra Li I'lām al-'Arabī, t.th.juz I, hal.

<sup>109</sup> Nawawī al-Jawī, *Marah Labīdh*, juz I, hal. 17.

dan mendapatkan pahala dari Tuhan-nya.<sup>110</sup> Berbeda dengan Ṭabāṭabā'ī, ia menyebutkan bahwa yang dimaksud dalam konteks ayat ini adalah kelompok Yahudi, Nasrani, dan Ṣābi'ūn sebelum diutusnya Muhammad. Sedangkan setelah kedatangan Nabi Muhammad mereka diwajibkan beriman dan mengikuti jalan Nabi Muhammad.<sup>111</sup>

Adanya klaim bahwa Islam sebagai agama yang paling superior tentunya tidak luput dari kritik sarjana Muslim sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Terkait argumentasi yang dikemukakan oleh kelompok tersebut, Tektualis mengemukakan dalil yang tegas untuk menyanggahnya. Argumen tersebut didasarkan pada sejumlah ayat yang menyebutkan bahwa siapa yang beriman dengan adanya Allah, hari akhir, dan membenarkan para Rasul yang diutus kepada mereka, maka ia akan mendapatkan pahala yang amat besar serta kedamaian dan tidak ada ketakutan maupun kesedihan yang menyimpannya. Tapi, siapa saja yang kafir dengan Allah, Rasul, dan hari akhir, maka ia tidak akan memperoleh nikmat dari Allah, dan bagi mereka adalah rasa takut dan sedih.<sup>112</sup> Allah tidak akan merestui umatnya untuk mengikuti agama Yahudi dan Nasrani.

Argumentasi dan perdebatan di atas menunjukkan sejumlah tektualis menyepakati bahwa golongan Yahudi dan Nasrani handaknya mempercayai Nabi Muhammad dan mengikuti syariahnya (ber-Islam). Pendapat tersebut didukung oleh ayat yang menyebutkan bahwa satu-satunya agama yang diridhoi (setelah kedatangan Nabi Muhammad) hanyalah Islam. Agama lain dengan otomatis menjadi tertolak. Pendapat ini dianut oleh mayoritas mufasir, seperti Ibnu Kathīr, Sha'rawī, Ṭabarī, Zamakhsharī, dan Ibnu 'Abbās. Pendapat ini didukung pula oleh argumentasi bahwa jika agama Islam mencakup semua agama, maka untuk apa lagi diturunkan agama baru dengan syari'ah baru yang diwajibkan Nabi

---

<sup>110</sup>Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm*, juz II, hal. 334-340.

<sup>111</sup>Muḥammad Husayn Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*, juz I, hal. 192-196.

<sup>112</sup>Seperti misalnya menurut al-Sa'dī, persoalan ini menerangkan kelompok *Ahl al-Kitāb* dan tidak dinisbahkan agar beriman kepada Nabi Muhammad saw. Informasi ini datang sebelum diutusnya Nabi Muhammad. Metode seperti ini digunakan Alquran ketika terdapat keraguan oleh sebagian orang mengenai konteks ayat. Allah swt sengaja menyebutkan hukum secara umum sehingga mencakup berbagai kelompok sebagai penjelas kebenaran untuk menghilangkan keraguan dan kesulitan menuruti kehendak (hawa nafsu) mereka. Perilaku tersebut secara jelas telah dilarang oleh Allah swt. Pendapat tersebut didukung pula oleh adanya perintah supaya tidak menyerupai kaum Yahudi dan Nasrani dalam hal ritual keagamaan. Apalagi dalam Alquran sendiri telah disebutkan bahwa Yahudi dan Nasrani tidak akan rela kepada Nabi Muhammad hingga ia mengikuti kehendak mereka. Lihat Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Kaṭīm al-Raḥmān*, hal. 239-54.



Muhammad. Inilah alasan kelompok yang berpegang pada Islam sebagai satu-satunya agama yang diridhoi oleh Allah swt.

Kecenderungan generalisasi makna Islam yang mencakup *Ahl al-Kitāb* dan agama lainnya seperti Konghucu dan Budha muncul pada kurun waktu terakhir. Pendapat ini digagas oleh sejumlah sarjana dan mufasir kontemporer dan kontekstualis. Pendapat ini dikemukakan oleh Rashīd Riḍā, Nurcholish Madjid, Maulana Muhammad Ali, dan lainnya. Pandangan ini didasarkan pada beberapa ayat yang cenderung mengakui dan melegitimasi agama lainnya. Jika dicermati dua kelompok di atas, maka pada dasarnya, keduanya menggunakan ayat Alquran sebagai basis penafsiran. Tapi, ketika ditemukan ayat yang tidak sesuai dengan pandangan mereka, maka ayat ini kemudian ditafsirkan secara berbeda dan disesuaikan dengan pandangan yang mereka anut. Pandangan pluralisme agama menurut setiap Mufasir mempunyai dalil masing-masing. Tapi, ketika seorang mufasir menemukan ayat yang cenderung pro pluralisme agama, maka ia akan menafsirkan sesuai dengan kecenderungan tafsir yang dianutnya. Jadi, pada dasarnya mereka telah menggunakan penafsiran ayat dengan melihat pada ayat lainnya. Tapi, ayat tersebut tidak dibentuk dan dipahami secara menyeluruh. Meskipun objek ayat ini adalah Nabi Muhammad, tapi berdasarkan kaidah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafāz lā bi khusūṣ al-sabab*, maka meskipun yang diseru hanya Nabi Muhammad, namun secara otomatis juga mencakup umat dan kaumnya.

Hal ini menegaskan kembali bahwa metode penafsiran tekstual telah menyebabkan terjadinya pengabaian ayat yang berbicara mengenai umat agama lain secara tidak langsung. Ayat-ayat yang dijadikan pandangan untuk mengancam agama lain hanya didasarkan pada nash yang secara zahir dan jelas mengenai agama lainnya. Namun dapat dilihat kecenderungan penafsiran kelompok tekstual misalnya pada QS. al-Baqarah [2]: 82 dan QS. al-Mā‘idah [5]: 69, yang menyebutkan bahwa ketika ditemukan ayat yang secara tekstual membahas mengenai agama lain yang cenderung bersifat positif dan apresiatif, ayat tersebut kemudian ditafsirkan berbeda sesuai dengan kecenderungan seorang mufasir. Pada tahap ini, nampaknya, sang mufasir tidak hanya berpegang secara zahir ayat, tapi ia melakukan penafsiran dengan melihat konteks ayat. Tapi, pada kasus lainnya, ketika ditemukan ayat yang cenderung negatif terhadap agama lain, maka penafsiran hanya dilakukan secara tekstual semata, tanpa menggunakan konteks historis secara mendalam.

Kritik terhadap paham pluralisme agama perlu setidaknya memperhatikan sejumlah argumen yang dikemukakan oleh kelompok pro pluralisme agama. Pandangan kelompok ini tidak hanya terpaku kepada dimensi analisis teks semata. Kondisi sosio-historis teks (ayat) dan juga realitas masyarakat pada masa dilakukannya penafsiran menjadi pertimbangan yang tidak dapat dipisahkan dalam membangun argumen pluralisme agama. Kelompok ini juga tidak mengabaikan begitu saja teks ayat.

Salah satu hal penting yang mereka tekankan adalah bahwa pluralitas merupakan suatu hal yang niscaya mengingat bahwa manusia hidup dalam komunitas masyarakat yang homogen, yang diwarnai oleh keragaman suku, budaya, dan agama. Ahli sejarah agama, W. C Smith, menuturkan bahwa perbedaan agama merupakan sumber masalah karena perbedaan tersebut menjadi pengganggu bagi perkembangan kemajuan masyarakat.<sup>113</sup> Hal senada juga dikemukakan oleh Jorgen Neilsen bahwa perbedaan dan pluralitas keagamaan lebih bersifat destruktif ketimbang konstruktif.<sup>114</sup> Terlepas dari efek negatif yang ditimbulkan oleh keragaman tersebut, Mircea Eliade menyebutkan bahwa ketika manusia memasuki dimensi duniawi, maka secara otomatis ia telah menjadi *homo religiosus*, yaitu hidup dengan aneka perbedaan baik agama, kultur, dan tradisi.<sup>115</sup>

Pertemuan antar kelompok keagamaan semakin intens terjadi terutama ketika dimulainya revolusi industri. Pada banyak negara, khususnya daerah perkotaan, umat Nasrani, Yahudi dan Muslim hidup secara berdampingan.<sup>116</sup> Indonesia, sebagai negara yang berpenduduk Muslim terbesar di dunia, setidaknya mengakui enam agama, yaitu Hindu, Budha, Kristen Protestan, Katolik, Konghucu, dan Islam.<sup>117</sup> Fakta ini menunjukkan bahwa keanekaragaman adalah hal yang tak terelakkan. Pakar keagamaan seperti Nurcholish Madjid dan Muhammad Imarah menyebutkan bahwa pluralitas adalah fakta

---

<sup>113</sup>James C Livingston, *Anatomy of the Sacred: An Introduction to the Religion*, New York: Macmillan, 1989, hal. 351.

<sup>114</sup>Jorgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburg: Edinburg University Press, 1992, hal. 165.

<sup>115</sup>Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: harper dan Row, 1961), 204. Lihat juga Sajjad H. Rizvi, "A Primordial *e pluribus unum*? Exegeses on Q. 2:213 and Contemporary Muslim Discourses on Religious Pluralism," *Journal of Qur'anic Studies*, 6:1, 2004: 21-42, hal. 23.

<sup>116</sup>Ahmad Yousif, "Islam, Minorities and religious Freedom: A Challenge to Modern Theory of Pluralism," *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20: 1, 2000: 29-41, hal. 29.

<sup>117</sup>Kevin Boyle dan Juliet Sheen, *Freedom of Religion and Belief: A World Report*, London dan New York: Routledge, 1997, hal. 200-208.

kehidupan dan merupakan fitrah kemanusiaan.<sup>118</sup> Fitrah tersebut dapat saja dibelenggu dan dikekang, tapi ia tetap sebagai *sunnah* (ketentuan) Allah, yang tak dapat berubah dan tergantikan. Manusia tidak akan menjadi satu tipe, tapi mereka akan senantiasa berbeda dengan manusia yang lainnya.<sup>119</sup>

Pada masa kontemporer sekarang, sebagian pihak tidak menerima perbedaan yang telah Tuhan anugerahkan, terutama dalam identitas keagamaan. Mereka mendakwakan bahwa keyakinan yang dianutnya adalah yang paling sah dan bersifat otentik. Agaknya, sikap keagamaan seperti inilah yang dapat mengakibatkan sebagaimana pandangan W. C Smith dan Jorgen Neilsen efek negatif yang berujung pada konflik antar agama. Milko Youroukov mengklasifikasikan respons pluralitas umat manusia kepada empat bagian, yang ia sebut sebagai *dialogical attitudes*.<sup>120</sup> Ia menyebutkan bahwa respons keagamaan yang dapat menunjang dialog adalah sikap yang inklusif, karena pluralisme menekankan proses saling memahami (komunikasi) dan harmonisasi.<sup>121</sup>

Pemikiran keagamaan yang banyak dianut oleh umat Muslim adalah pandangan yang bersifat eksklusif. Paradigma tersebut didasarkan pada penafsiran terhadap teks keagamaan. Ajaran agama dijadikan justifikasi untuk melegitimasi dan mengesahkan keyakinan yang mereka ikuti. Acapkali, perilaku kekerasan terhadap umat agama lain (non-Muslim) dinisbatkan kepada ajaran agama. Sebetulnya, kelompok tersebut (terutama Muslim yang berpaham eksklusif) tidak memperhatikan penjelasan ayat secara lebih luas. Mereka hanya berpegang pada ayat tertentu dengan menggunakan analisis secara tekstual. Perilaku intoleran dan eksklusif seperti ini selain berlawanan dengan kemaslahatan umat manusia, juga tidak

---

<sup>118</sup>Nucholish Madjid, "Interpretating the Qur'anic Principle of Religious Pluralism", dalam *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, (ed) Abdullah Saeed, London, Oxford University Press, 2005, hal. 209.

<sup>119</sup>Muhammad Imarah, *al-Islām wa al-Ta'addudiyah: al-Ikhtilāf wa al-Tanawwu fi Ikhtiyār al-Wiḥdah*, Kairo: Dār al-Rashīd, 1997, hal. 31.

<sup>120</sup>Milko Youroukov, "Dialogue between Religious Traditions as a Barrier Against Cases of Extreme Religious Fundamentalism," in Plamen Makariev (ed.), *Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue*, Washington D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2001, hal. 65.

<sup>121</sup>Sikap keagamaan lainnya seperti eksklusif, inklusif, dan parenialis tidak banyak menunjang dialog keagamaan, karena dialog dijadikan sarana untuk memaksakan (memurtadkan) kelompok dan komunitas lainnya. Ini disebabkan oleh doktrin fundamental bahwa kebenaran hanya berada pada agama yang dianutnya. Lihat Milko Youroukov, "Dialogue between Religious Traditions as A Barrier Against Cases of Extreme Religious Fundamentalism," hal. 66.

sesuai dengan praktek keberagaman yang dilakukan Nabi ketika berada di Madinah.<sup>122</sup> Meski demikian, mereka tidak akan mengakui argumen di atas, karena teks agama dianggap lebih superior dan absah untuk dipedomani sebagai pedoman kehidupan (*the way of life*). Oleh sebab itu, reinterpretasi teks keagamaan adalah salah satu jalan untuk merekonstruksi pemahaman yang intoleran dan eksklusif sembari menunjukkan bahwa Alquran sendiripun mengakui bahwa pluralitas adalah suatu keniscayaan.

Ibnu Abbās amat menyadari bahwa perbedaan keyakinan adalah suatu hal yang tak dapat dihindari. Tiap Nabi telah diberikan syari‘at, kewajiban, dan sunnahnya masing-masing. Jika Allah menghendaki, maka engkau akan dikumpulkan pada satu agama (*millah*) saja, yaitu *millah* Islam. Allah juga tidak akan memusnahkan umat manusia disebabkan perbedaan agama, selama masih ada manusia yang berbuat kebaikan.<sup>123</sup> Pandangan pluralis juga dikemukakan oleh Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn al-Suyūṭī. Tuhan telah menciptakan syariah dan *manhaj* yang berbeda-beda untuk umat manusia, karena Allah ingin melihat siapa di antara manusia yang taat dan siapa pula yang berperilaku keji.<sup>124</sup>

Zamakhsharī yang bermazhab Muktazilah menegaskan bahwa Tuhan juga bisa memaksa dan menjadikan manusia sebagai satu umat saja, sehingga tidak ada perbedaan. Tapi, Allah memberikan keleluasan pada manusia untuk memilih agama yang dikehendakinya.<sup>125</sup> Ini menunjukkan bahwa keragaman adalah suatu anugerah dari Tuhan. Ia tidak hendak menjadikan manusia menjadi satu umat, *millah*, dan satu bentuk. Meski berbeda jalan, *manhaj*, dan agama, Tuhan benar-benar tidak mempermasalahkan perbedaan tersebut, yang terpenting adalah umat manusia jangan saling bertikai dan hendaknya saling menghormati satu dengan lainnya. Pandangan tersebut juga ditegaskan oleh al-Rāzī. Ia menyebutkan bahwa Tuhan tidak akan membinasakan penduduk suatu negeri hanya karena kemusyrikan dan kekufuran yang ada pada diri mereka. Kaum tersebut tidak akan diazab di dunia selama berperilaku secara baik. Karena Tuhan dapat saja menyatukan pengikut Isa, Musa, dan

---

<sup>122</sup> Praktik toleransi yang dilaksanakan Nabi Muhammad saw ketika hidup berdampingan dengan umat non-Muslim tergambar dalam *The Constitution of Madinah*. Lihat Paul Lawrence Rose, “Muhammad, The Jews and the Constitution of Medina: Retriving the Historical Kernel,” *Islam*, 1: 29 (2011), 25-27.

<sup>123</sup> Ibnu ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*, hal. 192-193.

<sup>124</sup> Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, hal. 375.

<sup>125</sup> Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, hal. 175.

Muhammad dalam satu *millah* saja, tapi Tuhan tidak berkehendak demikian.<sup>126</sup>

Muhammad Yousuf Ali menyebutkan bahwa perbedaan inilah ketentuan yang Ia berikan. Manusia dipersilahkan untuk memilih, sehingga keragaman menjadi suatu hal yang tak dapat dihindari. Tidak ada yang mengetahui hakekat perbedaan tersebut. Oleh sebab itu, Allah akan memutuskan perselisihan, perdebatan, dan perbedaan pada waktu yang tepat.<sup>127</sup> Muhammad Asad nampaknya memperluas lingkup perbedaan tersebut. Keanekaragaman tidak hanya dipahami dalam lingkup agama semata, tapi juga mencakup perbedaan jalan kehidupan (*the way of life*). Pandangan tersebut didasarkan pada analisis term *manhaj* dan *syarī'ah* yang dapat dimaknai jalan kehidupan. Inilah yang menyebabkan umat manusia senenatiasa berada dalam perbedaan.<sup>128</sup>

Menurut Nawawī al-Jawī, objek ayat ini ditujukan kepada umat Nabi Musa, Isa, dan Muhammad. Wahyu terakhir yang diberikan kepada Nabi Muhammad menjadi petunjuk generasi pada masa dan setelahnya. Hal ini berbeda dengan dua wahyu yang diturunkan kepada umat Nabi Musa dan Isa. Taurat dan Injil hanya dikhususkan bagi umat pada masa itu. Perbedaan *syarī'ah* ini merupakan ketetapan dari Tuhan. Ia bisa saja menjadikan umat manusia menjadi satu (agama), sehingga tidak ada *naskh* dan *tahwīl*, tapi Ia tidak menghendaki karena inilah cara-Nya untuk menguji hamba-Nya.<sup>129</sup> Sa'īd Hawwā juga mengemukakan pandangan serupa. Menurutnya, memang Tuhan berkuasa dan mampu menjadikan umat menjadi satu *millah*, tapi Ia tidak menghendaki cara demikian.<sup>130</sup>

Berdasarkan perdebatan di atas, dapat dipahami bahwa pluralitas (*homogenisme*) adalah fakta kehidupan yang tak terbantahkan. Perbedaan agama, suku, dan budaya adalah suatu hal yang tak terelakkan, terutama ketika semakin gencarnya arus globalisasi. Muslim akan senantiasa berhimpitan dengan komunitas non-Muslim lainnya dari umat Hindu, Budha, Kristen, Konghucu, Confucious, dan Yahudi. Merujuk pada teks agama, Alquran menyatakan bahwa Tuhan dapat saja menjadikan seluruh umat manusia beriman dalam satu agama, *manhāj*, dan *millah* saja. Tapi, Ia mempunyai rencana lain. Tuhan hendak menguji umat-Nya melalui perbedaan yang ada. Manusia hanya diperintahkan supaya

<sup>126</sup>Fakhruddīn al-Rāzī, *Maḥātib al-Ghayb*, hal. 120.

<sup>127</sup>Muhammad Yusuf Ali, *Translation of the Qur'an*, hal. 45.

<sup>128</sup>Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, hal 85.

<sup>129</sup>Nawawī al-Jawī, *Marāḥ Labīdh*, juz I, hal. 207.

<sup>130</sup>Sa'īd Hawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, Kairo: Dār al-Salām, 1424 H.

berlomba-lomba dalam perbedaan. Ini menunjukkan bahwa pluralitas tidak hanya menjadi bagian dari fakta historis, tapi juga bagian dari kehendak Tuhan.

Selain pertimbangan di atas, analisis historis kiranya juga perlu dihadirkan. Karena Islam hadir bukanlah pada ruang yang hampa dengan tidak adanya agama. Sebelum Muhammad menerima wahyu (610 M) di Mekah, masyarakat Arab telah mengenal agama Yahudi, Nasrani, Šābi'ūn, dan Majusi (Zoroastian yang berpusat di Persia). Alquranberulang kali menyebut keberadaan agama tersebut sebagaimana dalam QS al-Baqarah [2]: 62, 120, al-Mā'idah [5]: 69.

Tuhan menjadikan bagi masing-masing umat *millah*, *sharī'ah*, dan *manhaj* masing-masing. Tuhan telah mewasiatkan kepada para Nabi seperti Ibrahim, Musa, Isa *syarī'ah*, *millah* dan *manhāj* yang berbeda-beda, sebagaimana ditegaskan dalam QS al-Shūrā [42]: 13; al-Baqarah [2]: 148; al-Ĥajj [22]: 34.

Perbedaan agama merupakan kehendak dan karunia Tuhan. Sebab, Ia hendak menguji umat-Nya. Ketetapan tersebut adalah hak prerogatif Tuhan. Manusia hanya diperintahkan untuk berlomba-lomba dalam kebaikan, sehingga dapat terlihat di antara umat-Nya yang konsisten serta berpegang teguh pada ajaran-Nya dan siapa pula yang menyimpang dari jalan yang telah ditetapkan-Nya. Meskipun bentuk *sharī'ah*, *millah* dan *manhaj* berbeda, tapi ajaran fundamentalnya adalah sama dan serupa yaitu ajaran ketauhidan (*monoteism*), ketundukan, dan kepatuhan. Ayat yang mengisyaratkan perbedaan *sharī'ah*, *manhāj*, dan *millah* dapat ditemukan dalam QS al-Baqarah [2]: 148; QS. al-Ĥajj [22]: 34; dan QS. al-Mā'idah [5]: 48.<sup>131</sup> Nurcholish Madjid menyatakan bahwa sekalipun terjadi *naskh* (sebagaimana dalam penafsiran klasik) maka yang di-*naskh* bukanlah ajaran fundamental berupa ketauhidan (*monoteism*), tapi hanya perbedaan syariat saja.<sup>132</sup>

Islam menekankan bahwa inti dari pesan semua Nabi dan Rasul adalah ketundukan kepada Allah. Para Nabi adalah Muslim (tunduk dan berserah diri kepada Tuhan). Islam (dalam makna kepasrahan) tidak saja agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw tapi juga mencakup semua ajaran yang disebarkan oleh semua Nabi seperti Nuh, Ibrahim, Ya'kub, Yusuf, Musa, Isa dan semua pengikutnya. Sehingga, pembenaran agama tidak hanya terbatas pada Kristen dan

---

<sup>131</sup>Nurcholish Madjid, "Interpretating the Qur'anic Principle of Religious Pluralism," hal. 209.

<sup>132</sup>Lihat kembali Nurcholish Madjid, "Interpretating the Qur'anic Principle," hal. 209.

Yahudi saja, tapi dapat diperluas kepada agama sebelum Islam seperti Hindu dan Budha. Pengakuan ini berlandaskan pada kepercayaan umat Islam bahwa semua umat telah didatangi oleh para Nabi.<sup>133</sup> Jika demikian, lalu apa perbedaan antara agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad dan agama sebelumnya. Ibnu Jarīr al-Ṭabarī mengutip pendapat Qaṭādah, seorang pakar ahli tafsir terkemuka dari kalangan *tābi'in*, yang menyebutkan bahwa “*al-dīn waḥīd wa al-sharī'ah mukhtalifah*” (*dīn* atau agama hanyalah satu, sementara syariat berbeda-beda). Ini berarti ada banyak jalan untuk menuju kepada Tuhan. Walaupun jalan tersebut berbeda-beda, tapi tujuan yang hendak digapainya adalah sama yaitu Allah.<sup>134</sup> Bahkan para Nabi mempunyai kontinuitas wahyu. Walaupun bentuk syariat mereka berbeda, tapi ajaran fundamental yang disampaikan bersifat paralel dan berkesinambungan.<sup>135</sup> Harus diakui bahwa terdapat perbedaan antara Islam dengan agama lainnya, tapi bentuk syariat tersebut mengarah pada satu tujuan. Hal ini dapat dibuktikan dengan menelusuri tradisi agama masa lampau, yaitu: khitan, hukum rajam, *qisās*, makanan yang boleh dan tak boleh dimakan, dan ibadah haji. Mengutip pendapat Kamīl al-Najjār, Muqsiṭh menyatakan bahwa perbedaan Islam dan Yahudi adalah ibarat perbedaan fiqih di antara imam mazhab.

Penafsiran Ṭabāṭabā'ī juga menarik dicermati. Ia menyebutkan bahwa kalau agama tak mungkin di-*naskh*, maka syariat mungkin dimodifikasi bahkan di-*naskh*.<sup>136</sup> Hal ini menunjukkan bahwa ritual keagamaan boleh saja

berbeda antara satu umat dengan umat lainnya karena perubahan zaman meniscayakan perubahan syariat. Apalagi, jika syariat masa lampau dapat menimbulkan mudharat bagi generasi berikutnya. Karena hakekat syariat adalah kemaslahatan. Maka syariat dapat dianulir jika mendatangkan *mudārat* dan *mafsadah*. Pendapat yang terkesan radikal dan berani juga dikemukakan oleh Muḥammad Imārah. Ia menyebutkan bahwa syariat yang turun kepada Nabi Isa tidaklah mengikat umat Islam. Begitu juga syariat yang dibawa Nabi Muhammad tak mengikat umat Kristiani.<sup>137</sup> Jika mempedomani pendapat Muḥammad Imārah ini, maka jelas tidak

---

<sup>133</sup>Muhammad Zia-Ul-Haq, “Religious Diversity: An Islamic Perspective,” *Islamic Studies*, 49:4 (2010), hal. 499.

<sup>134</sup>Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, jilid 5, hal. 48.

<sup>135</sup>Penjelasan lebih jauh, lihat Abdul Muqsiṭh Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: Kata Kita, 2009, hal. 121-200.

<sup>136</sup>Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fi Tafṣīr al-Qur'ān*, juz V, hal. 258.

<sup>137</sup>Muḥammad Imārah, *al-Islām wa al-Ta'addudiyah*, hal. 139.

ada *naskh* bagi agama. Apalagi, Alquran telah menyebutkan bahwa Islam adalah *muṣaddiq* (pembenar) bagi agama sebelumnya yang juga mengikuti agama *ḥanīf* yang berasal dari ajaran Nabi Ibrahim AS.

Selain itu para kelompok yang pro dengan pluralisme agama juga memberikan pandangan logika yang cukup realistis. Jika Tuhan yang menjadikan perbedaan agama sebagai bentuk keniscayaan dan *fiṭrah* dalam kehidupan umat manusia, maka pertanyaan yang muncul adalah bagaimana dengan amal perbuatan yang dilakukan umat non-Muslim?. Bukankah *Ahl al-Kitāb* telah melakukan amal kebaikan. Jika merujuk pada ayat Alquran, balasan terhadap amal kebaikan yang dilakukan oleh *Ahl al-Kitāb* tidak diisyaratkan secara tekstual harus beriman dengan ke-Nabi-an Muhammad. Tapi, hanya disebutkan percaya dengan Allah, hari akhir, dan beramal *saleh*. Pada satu sisi, juga tidak dapat dinafikan bahwa Alquran mengkritik sebagian doktrin agama *samāwī* (kepercayaan para *Ahl al-Kitāb*), tapi Islam tetap mengakui bahwa pesan ke-Tuhan-an masih terdapat dalam Taurat dan Injil. Meskipun, dari waktu ke waktu, wahyu Ilahi ini telah dimodifikasi, tapi ajaran fundamental agama tetap terkandung dan tidak akan pernah berubah.

Jika umat Islam, Yahudi, Nasrani, dan Shabi'un beriman secara benar kepada Allah, hari akhir, dan mengerjakan amal kebaikan, sebagaimana yang dijelaskan dalam kitab suci mereka masing-masing, maka golongan tersebut akan mendapat balasan dari Tuhan, sehingga tidak ada kekhawatiran dan tidak ada pula kesedihan yang menghinggapinya mereka.<sup>138</sup> Pandangan ini didasarkan pada penafsiran ayat “*sesungguhnya orang-orang mukmin, Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in, siapa saja di antara mereka yang beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal shaleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka.*” QS. al-Baqarah [2]: 62.

#### 4. Toleransi Beragama dan Isu Pluralisme

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia toleransi memiliki arti ‘sifat atau sikap toleran’, *sedangkan* toleran merupakan adjektif yang memiliki arti bersifat atau bersikap menenggang (menghargai, membiarkan, membolehkan) pendirian (pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan, dan lain sebagainya.) yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri.<sup>139</sup> Sikap toleransi ini merupakan sikap positif yang harus dimiliki seluruh

<sup>138</sup>Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Jilid I, hal. 275, Jilid 2, hal. 62.

<sup>139</sup> Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017, hal. 95.



pemeluk agama agar tercapainya sebuah kerukunan dan perdamaian dalam interaksi antar pemeluk agama.

Sedangkan agama merupakan ajaran, sistem yang mengatur tata keimanan (kepercayaan) dan peribadatan kepada Tuhan Yang Mahakuasa serta tata kaidah yg berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta lingkungannya. Krtika menyoal agama secara objektif, hampir dapat dipastikan bahwa tidak ada agama yang tidak mengajarkan perdamaian, norma sosial dan norma kehidupan. Berhubungan dengan yang tidak seagama selalu menjadi bahasan yang interaktif dalam kajian keagamaan.

Sebelum agama Islam datang, di jazirah Arab sudah menjalar begitu banyak agama. Di selatan Mekkah misalnya sudah dihuni oleh orang-orang Kristen. Begitu juga Ethiopia dan Mesir. Sementara di bagian timur, Yahudi pun berkembang luas. Bahkan di Persia, saat itu sudah ada pemercaya Majusi dan Wathani. Dengan demikian, Islam hadir bukan pada ruang yang vakum tanpa agama. Islam justru hadir di tengah-tengah agama lain. Ini fakta objektif. Bahwa Islam tumbuh di tengah masyarakat yang plural dari segi agama bahkan juga etnik.

Islam merupakan agama yang toleran, karena ia datang tidak hanya bertujuan mempertahankan eksistensinya sebagai agama, tetapi juga mengakui eksistensi agama-agama lain, dan memberinya hak untuk hidup berdampingan.<sup>140</sup> Beberapa ayat Alquran menegaskan:

- a. “Jangan mencerca yang tidak menyembah Allah (penganut agama lain) ...”. (QS. al-An’am [6]:108).
- b. “Tidak ada paksaan untuk menganut agama (Islam)...”.(QS al-Baqarah [2]:256).
- c. “Bagimu agamamu dan bagiku agamaku”. (QS al-Kafirun [109]:6).

Penegasan al-Qur’an agar umat Islam menjaga toleransi beragama, dipraktikkan oleh Rasulullah saw dalam aktivitas dakwahnya di Madinah, yaitu dengan membuat perjanjian (dustur) yang mengatur kehidupan sesama umat Islam, dan menjelaskan hubungan mereka dengan orang-orang di luar Islam secara umum, serta dengan kaum Yahudi secara khusus.<sup>141</sup> Perjanjian tersebut dikenal dengan Piagam Madinah, terdiri dari 47 butir kesepakatan bersama untuk hidup rukun dan berdampingan.

---

<sup>140</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1996, Cct. ke-3, hal. 379.

<sup>141</sup>Muhammad Said Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/1993 M, hal. 160.

Pada suatu kesempatan sekelompok kafir Quraisy pernah mengajak Nabi berunding, diantara mereka ada Walid Ibn Mughirah, Umayyah Ibn Khalaf, ‘Ashy Ibn Wail, Abu Jahal dan para pembesar lainnya . Mereka menawarkan sikap toleransi dalam beragama. Tapi bukan toleransi biasa yang mereka tawarkan, melainkan sudah mencapai tahap *over*, mereka mengajak Nabi untuk menyembah tuhan mereka sebagaimana ritual mereka dengan durasi selama satu tahun, dan tahun berikutnya mereka akan melakukan hal yang sama, menyembah tuhan agama Islam dengan ritualnya, dan penawaran durasi yang kurang lebih sama. Kisah inilah yang meatarbelakangi turunya surat Al-Kafirun [109]:6.<sup>142</sup>

Surat Al-Kafirun ini merupakan bentuk toleransi yang diajarkan dalam islam, dimana Islam membiarkan para pemeluk lain untuk tetap beribadah, sebuah bentuk perdamaian yang diajarkan dalam Alquran dan membiarkan mereka tetap berada pada agama mereka, hal ini juga disinggung dalam Alquran surat al-Baqarah [2]: 256,

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ  
وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ  
عَلِيمٌ

*“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”*

Dengan penegasan “ لَا إِكْرَاهَ ” menunjukkan bahwa agama Islam bukanlah agama diktator yang dengan semena-mena menuntut seseorang untuk masuk ke dalam agama Islam. sesuai dengan sebab turunya ayat dimana ada seorang Nashroni yang menanyakan kepada Nabi tentang bagaimana jika dia memaksa kedua anaknya yang beragama Kristen untuk masuk Islam.<sup>143</sup> Dari sana dapat terlihat dengan jelas bahwa Islam merupakan agama yang mengakui

<sup>142</sup>Shihabudin al-Alusy, *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qurān al-Azīm wa Sabʿ al-Mathānī*, Kairo: Dār al-Hadīth, t.th., hal. 157.

<sup>143</sup>Asbabun Nuzul ayat ini, adalah seorang ibu yang hendak memaksa anaknya pindah dari agama Yahudi ke agama Islam, kemudian turunlah ayat ini. Lihat Muhammad al-Thabari, *Jāmiʿ al-Bayān fī Taʾwīl al-Quran*, Kairo: Dār al-Hadīth, t.th., hal. 408.

adanya keragaman agama, namun Islam bukan agama yang mengakui kebenaran agama lain.

Untuk konteks Indonesia dengan sistem pemerintahan yang demokratis sangat menjunjung tinggi adanya hak dan suara dari setiap warganya yang plural dalam beragama, terhitung ada 6 agama yang diakui secara resmi dan berkembang di Indonesia<sup>144</sup>. Di Indonesia pemeluk agama konghucu tidak lebih dari 5 juta, atau hanya 0,05 % dari keseluruhan penduduk di Indonesia berbalik sekali dengan penduduk muslim yang mencapai angka 87% dari keseluruhan penduduk 237.641.326<sup>146</sup> namun tidak ada perbedaan dalam peraturan yang dibuat oleh pemerintah. Hal ini sangat memberi gambaran kepada kita betapa Negara Indonesia merupakan Negara yang sangat toleran, bahkan kepada penduduk yang hanya 0,05 %. Perayaan hari besar mereka yang dilaksanakan 1 hari antara tanggal 21 Januari sampai 20 Februari selalu menjadi hari libur nasional, bahkan bukan hanya konghucu saja yang hari besarnya menjadi hari besar nasional, melainkan seluruh agama yang diakui secara resmi di Indonesia.

Undang-undang tentang toleransi beragama juga banyak ditelurkan guna menjamin seluruh penduduk memiliki hak yang sama dalam menentukan pilihan agama, dalam Rancangan Undang-Undang Kerukunan Umat Beragama yang kesemuanya mencapai lima puluh lima pasal. diantaranya dalam RUU KUB pasal Sembilan menyebutkan :

- a. Umat beragama berhak menyelenggarakan perayaan dan peringatan hari besar keagamaan, sesuai dengan ajaran agamanya.
- b. Perayaan dan peringatan hari besar keagamaan pada prinsipnya hanya diakui oleh umat beragama yang bersangkutan.
- c. Perayaan dan peringatan hari besar keagamaan dilaksanakan dengan kewajiban memelihara kerukunan umat beragama dan keutuhan bangsa.<sup>147</sup>

##### 5. Pluralisme Versus Pluralitas dalam Toleransi Beragama

Meski di Indonesia sikap toleransi beragama sangat diatur bahkan diharuskan, namun konflik atas nama agama kerap terjadi. Memang, jika ditelusuri lebih dalam, sebenarnya akar konflik dari

---

<sup>144</sup> Menurut hasil sensus tahun 2010, 87,18% dari 237.641.326 penduduk Indonesia adalah pemeluk Islam, 6,96% Protestan, 2,9% Katolik, 1,69% Hindu, 0,72% Buddha, 0,05% Kong Hu Cu, 0,13% agama lainnya, dan 0,38% tidak terjawab atau tidak ditanyakan.

<sup>146</sup> Diambil dari website resmi pemerintah Indonesia, Badan Pusat Statistik, dalam <http://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321>, diakses 8 Oktober 2017.

<sup>147</sup> Lihat Rancangan Undang-Undang Kerukunan Umat Beragama (RUU KUB).

yang setuju dan yang tidak setuju pada paham pluralisme ini kebanyakan masalah pemahaman mereka mengenai arti pluralisme. Kata pluralisme berasal dari bahasa Inggris *Pluralism* (tanpa agama), berarti pengakuan terhadap keragaman kelompok, baik yang bercorak ras, agama, suku, aliran, maupun partai dengan tetap menjunjung tinggi aspek-aspek perbedaan yang sangat karakteristik diantara kelompok-kelompok tersebut (*the existence within society of diverse groups, as in religion, race, or ethnic origin, which contribute to the cultural matrix of the society while retaining their distinctive characters*). Kedua, doktrin yang memandang bahwa tidak ada pendapat yang benar atau semua pendapat adalah sama benarnya (*No view is true, or that all view are equally true*).<sup>148</sup>

Dari sana terlihat jelas bahwa pluralisme memiliki 2 aspek makna<sup>149</sup>. Keduanya seperti 2 mata koin uang, yang tidak mungkin disatukan esensi yang terkandung diantara keduanya, 2 aspek makna tersebut adalah (1) pengakuan terhadap kualitas majemuk, atau toleransi terhadap kemajemukan dan (2) Doktrin-doktrin yang berisi diantaranya:

- a. Pengakuan terhadap kemajemukan sebagai prinsip tertinggi;
- b. Pernyataan tidak ada jalan untuk menyatakan kebenaran yang tunggal atau kebenaran satu-satunya dalam suatu masalah;
- c. Ancaman bahwa tidak ada satu pendapat pun yang benar, atau semua pendapat sama benarnya;
- d. Teori yang seirama dengan relativisme dan sikap curiga terhadap kebenaran;
- e. Pandangan bahwa di sana tidak ada pendapat yang benar atau semua pendapat sama benarnya.

Ada pula yang sering membagi pluralisme dari sudut pandang yang berbeda, pluralisme sosiologis dan pluralisme teologis, namun penulis beranggapan bahwa pemahaman yang kedua ini intinya sama saja. Pluralisme sosiologis berarti pengakuan adanya keberagaman agama, pluralisme teologis berarti pengakuan tidak ada agama yang benar, tidak jauh beda dengan pengertian yang pertama.

Dalil Alquran yang kerap digunakan oleh kelompok pluralis adalah QS. Al-Baqarah [2]: 62,

---

<sup>148</sup>Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

<sup>149</sup>Hamid Fahmi, *Misykat Refleksi Tentang Islam, Westernisasi, dan Liberalisme*, Jakarta : INSIST, 2012, hal. 164.

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰلِحِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ  
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ  
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

*“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”*

Pluralisme dan kaitannya dengan penyamarataan agama menjadi *trend* yang kerap diperbincangkan. Menurut pemahaman mereka Alquran juga banyak menjelaskan dan mengakui adanya pluralisme. Beberapa ayat tersebut di antaranya QS. Āli Imrān [3]: 64.

قُلْ يٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْٓا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا  
ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ  
فَإِن تَوَلَّوْٓا۟ فَعُقُوٓا۟ أَشْهَدُوا۟ بِآتَا مُّسْلِمُونَ

*“Katakanlah: "Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah". Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".*

Ayat tersebut juga banyak dijadikan sebagai benteng pemerkuat keyakinan mereka akan adanya pluralisme agama dalam arti membenarkan agama selain Islam. Padahal jika ditelusuri kembali ayat ini sebenarnya diturunkan pada Ahli Kitab yang berada disekitar Madinah, dan itu berarti menegaskan bahwa ayat ini adalah sebuah bentuk ajakan kepada mereka untuk masuk islam فَإِن تَوَلَّوْٓا۟

فَقُقُوٓا۟ أَشْهَدُوا۟ بِآتَا مُّسْلِمُونَ, ayat ini pula yang digunakan oleh

Nabi Muhammad dalam mengajak Raja Hercules untuk masuk Islam<sup>150</sup>. Melalui surat yang beliau kirimkan kepada Raja tersebut, beliau ikut melampirkan Alquran surat Ali Imran ayat 64. Disini nabi benar-benar mengajak Raja Hercules masuk islam, bukan mencari persamaan dengan apa yang dianut Hercules dan kemudian mengajak perdamaian dengan mengakui eksistensi dari agama yang dianut olehnya.

Oleh sebab itu, perdebatan mengenai isu pluralisme apakah layak disandingkan dengan terma agama menjadi pas dan sesuai dengan Alquran menjadi hal penting dalam mengejawantahkannya dalam bentuk sikap toleransi. Artinya, penting didudukkan kembali secara epistemologis makna pluralisme, atau justru sebenarnya yang dimaksud adalah pluralitas yang menjadi konsep yang diinginkan dalam melahirkan toleransi beragama.

Pluralisme dan Pluralitas sering kali diartikan sama, keduanya memang bersumber dari satu akar kata yaitu plural yang berarti majemuk, namun tambahan *isme* dan *itas* telah mengkhususkan makna antara keduanya, dalam bahasa Indonesia, penambahan *isme* memiliki arti sebuah paham, sedangkan *itas* adalah sebuah kenyataan, jadi pluralisme merupakan paham ke-majemuk-an agama, sedangkan pluralitas adalah kenyataan dimana terdapat beberapa agama, pengertian ini kemudian sesuai dengan yang dipaparkan oleh MUI dalam Musyawarah nasional yang membahas tentang spilis. “Pluralitas agama adalah sebuah kenyataan bahwa di negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan”. Ia juga menambahkan “Pluralisme agama adalah suatu paham yang meng- ajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga”<sup>151</sup>.

Pluralitas agama, kultur, dan budaya merupakan *sunnatullah*, tapi pluralisme sebenarnya merupakan produk paham Barat, dengan doktrinnya yang begitu halus para pemikir barat mencoba mengalihkan perhatian manusia dengan membangun persamaan diantara perbedaan, bahkan menghilangkannya. Disini hak asasi untuk beragama seolah dijunjung tinggi, bahkan tidak layak seseorang mengklaim salah satu agama paling benar. sikap inilah

---

<sup>150</sup> Ibnu Kathir, *Tafsir Al-Quran al-Azim*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hal. 55.

<sup>151</sup> Hamid Fahmi, *Misykat Refleksi Tentang Islam, Westernisasi, dan Liberalisme*,

yang disebut pluralis. Alquran secara tersurat menjelaskan bahwa agama yang benar dan diterima adalah Islam QS. Ali Imran [3]: 19,

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ....

*“Sesungguhnya agama (yang diridhai) disisi Allah hanyalah Islam...”*

Ayat di atas menggunakan dua nomina definitif yaitu kata “*الْإِسْلَامُ*” dan “*الدِّينَ*” sehingga memberikan gambaran bahwa ada sebuah makna khusus bahkan *Hasr* yang terkandung di sana. Jadi ayat ini bisa diartika ‘tidak ada agama yang diridhai di sisi Allah kecuali Islam.’<sup>152</sup>

Dalam QS. Ali Imran [3]: 85 juga ditegaskan,

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

*“Barangsiapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang rugi.”*

Ayat ini turun karena muncul klaim-klaim dari orang Yahudi bahwa mereka itulah orang-orang yang disinggung dalam ayat sebelumnya “*وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ*”, dan juga istilah “*غَيْرَ الْإِسْلَامِ*” pada ayat tersebut, Islam yang dimaksud dalam ayat itu adalah agama mereka, maka kemudian turunlah QS. Ali Imran [3]: 97.

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ ءَامِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

*“Padanya terdapat tanda-tanda yang nyata, (di antaranya) maqam Ibrahim; barangsiapa memasukinya (Baitullah itu) menjadi amanlah dia; mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah. Barangsiapa mengingkari (kewajiban haji), maka*

<sup>152</sup>Shihabudin al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī Fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa Sab’ al-Mathānī*, hal. 456.

*sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.”*

Ayat di atas memperlihatkan bahwa Allah hendak menegaskan golongan mana yang berada di luar garis benar, karena memang nyatanya kemudian mereka enggan melaksanakan haji sebagaimana kisah yang diceritakan oleh seorang pembesar tabiin, Ikrimah “....orang-orang Muslim berhaji sedang orang kafir hanya duduk-duduk saja”<sup>153</sup>.

Al-Alūsī juga sempat mendokumentasikan Khutbah sayyidina Ali pada masa-masa kekhalifahannya: "Islam merupakan penisbatan yang tidak dinisbatkan pada seseorang pun sebelum saya, islam itu berserah, berserah itu yakin, yakin itu membenarkan, membenarkan itu berikrar, ikrar itu menyampaikan, menyampaikan itu sebuah tindakan, kemudian beliau berkata: "sesungguhnya orang mukmin mengambil agama dari tuhan nya bukan dari akal nya, orang mukmin adalah orang yang mengetahui iman dengan perbuatannya, dan orang kafir itu mengetahui kufur dengan keingkarannya. Wahai manusia, agamamu agamamu. keburukan di dalamnya lebih baik dari pada kejelekan di luarnya (agamamu), keburukan didalamnya diampuni dan kebaikan di selainya (agamamu) tidak diterima”<sup>154</sup>.

Dari sana dapat disimpulkan bahwa toleransi merupakan perilaku sosial yang harus dipraktikkan oleh seluruh umat beragama. Dengan toleransi perdamaian bisa lebih terwujud dan meminimalisir adanya kekerasan antar umat beragama. Toleransi bukan berarti membenarkan, melainkan tidak lebih dari sekedar, membebaskan, membiarkan, memilih, tanpa ada paksaan. Toleransi lahir dari konsekuensi adanya pluralitas agama, bukan pluralisme agama.

#### 6. Problem Teologis: Eksklusivisme dan Inklusivisme dalam Pluralisme

Struktur fundamental yang dibangun dalam pemikiran teologis sangat terkait dengan beberapa karakteristik teologis. Pertama, kecenderungan untuk mengutamakan loyalitas kepada kelompok sendiri sangatlah kuat. Kedua, adanya keterlibatan pribadi (involment) dan penghayatan yang begitu kental dan syarat dengan ajaran-ajaran teologis yang diyakini kebenarannya. Ketiga, mengungkapkan perasaan dan pemikiran dengan menggunakan bahasa “aktor” (pelaku) dan bukan bahasa seorang “speaktator”

---

<sup>153</sup> Muhammad al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qurān*, hal. 571.

<sup>154</sup> Muhammad al-Thabari. *Jamiul Bayan Fi Tawilil Quran*, hal. 571.



(pengamat).<sup>155</sup> Bersatunya ketiga karakter diatas dalam diri seseorang atau kelompok justru akan memberikan andil yang cukup besar bagi terciptanya “enclaveenclave” komunitas teologis yang cenderung bersifat eksklusif, emosional, dan kaku.

Menurut Amin Abdullah, ketiga karakter tersebut sangat menentukan lahirnya “truth claims”.<sup>156</sup> Oleh Ian G. disebut sebagai ingredient yang paling dominan dalam proses pembentukan sikap dogmatis dan fanatisme.<sup>157</sup> Ketiga karakter di atas muncul, ketika seseorang harus mendefinisikan posisi dirinya di tengah-tengah masyarakat yang mempunyai paham teologis yang berbeda dengan dirinya. Bahkan paham teologis di luar kita itu, memiliki keabsahan dan diakui eksistensinya. Belum lagi masalah masalah sosial, politik, yang sering memunculkan ketegangan dan krisis di kalangan mereka.

Menurut Hugh Goddard, proses pendefinisian itu berujung pada kesalahpahaman pemeluk teologis kerana adanya kondisi “double standars” (standar ganda).<sup>158</sup> Artinya, baik teologi Kristen maupun teologi Islam selalu menetapkan standar-standar tertentu, untuk membedakan dirinya dengan bersifat ideal satu sama lainnya. Sementara penilaian terhadap agama lain, memakai standar lain pula, yang lebih bersifat realistik-historis. Melalui standar inilah kemudian muncul kecurigaan-kecurigaan atau prasangka-prasangka teologis, yang pada gilirannya akan “memperkeruh” suasana hubungan di antara paham tersebut.

Dalam perspektif teologis, standar ganda sering dipakai dalam bentuk keyakinan dan kesadaran yang sangat kuat, bahwa teologi kita adalah yang paling sejati dan asli (original) dari Tuhan. Proses “pembenaran” ini, tentu akan berujung pada truth claims antara satu paham atau teologi satu dengan teologi yang lain. Mentalitas inilah yang seringkali dijadikan pemeluk agama tertentu untuk menghakimi agama lain dalam derajat keabsahan teologis di bawah agama si penilai. Akan tetapi, bukan berarti problem teologis itu

---

<sup>155</sup> Lihat Ian G. Barbour, “Paradigms in Science and Religions”, dalam Carry Cautting (ed), *Paradigm and Revolutions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, hal. 279.

<sup>156</sup> Lihat Amin Abdullah, “Keimanan Universal ditengah Pluralisme Budaya, tentang Klaim Kebenaran Agama, dan Masa Depan Agama”, *Ulumul Qur’an*, Vol. IV. No. 1, 1993, hal. 88-96.

<sup>157</sup> Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York: Harper & Row Publisher, 1996, hal. 277.

<sup>158</sup> Lihat lebih jauh mengenai hal ini dalam Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relation*, USA: Amazon, 1995.

berhenti sampai disitu, yaitu pada standar ganda tersebut. Melainkan masih ada juga kelompok penganut tertentu yang mencoba menggali sikap-sikap teologis yang lebih “universal”, yaitu sebuah usaha untuk menghilangkan klaim-klaim kebenaran dan penyelamat yang berlebihan tersebut.

Oleh karena itu, ada sikap teologis dalam teologi agama ini; Pertama, sikap atau teologi eksklusif. Sikap ini merupakan pengejawantahan dari keyakinan masing-masing penganut agama bahwa tidak ada kebenaran di luarnya. Dalam tradisi Kristen, inti pemahaman ini adalah bahwa Yesus merupakan satu-satunya jalan yang sah untuk keselamatan “Akulah jalan kebenaran dan hidup, tidak ada yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku”(Yohannes, 14: 16). Pandangan ini, kemudian mengilhami adanya semboyan “extra ecclesiam nulla salus” (tidak ada keselamatan di luar Gereja) dan “extra ecclesiam nulla propheta” (tidak ada Nabi di luar Gereja). Salah satu penganutnya hingga sekarang adalah, Hendrick Kraemer, yang melalui bukunya *The Kristian Message in Non-Kristian World*, mengatakan “Tuhan telah mewahyukan jalan, kehidupan, dan kebenaran dalam Yesus Kristus dan menghandaki ini untuk diketahui di seluruh dunia”.

Sementara dalam Tradisi Hindu, klaim absolutisme ini juga ada<sup>159</sup> yang menegaskan bahwa Veda merupakan wahyu yang paling sempurna dari kebenaran Ilahi, sehingga wahyuwahyu lain, di luar Hindu harus diuji melalui keabsahan Veda itu sendiri.<sup>160</sup> Sedangkan dalam Teologi Yahudi, juga menunjuk bahwa mereka adalah umat atau “manusia pilihan Tuhan”, sebagai perantara Tuhan untuk menyampaikan wahyu kepada semua manusia. Agama Budha mengklaim bahwa penghargaan yang sesungguhnya mengenai keberadaan manusia terjadi sebagian besar dan efektif dalam ajaran Budha Gautama. Adapun Islam, ada pernyataan Muhammad adalah Nabi dan melalui Alquran telah mewahyukan kepada umat manusia akan kebenaran agama itu. Bahwa agama yang paling benar adalah Islam dan menyembah selain Allah adalah syirik dan keluar dari Islam adalah murtad. Kedua, sikap atau teologi inklusif. Paradigma ini berusaha ingin mengatakan bahwa keselamatan bukanlah milik agama tertentu, tetapi agama lainpun mempunyai “kewenangan” untuk memiliki kebenaran itu. Hanya saja, kebenaran yang ada diluar dirinya itu disebut sebagai agama “anonim”.

---

<sup>159</sup> Coward, Harold, *Pluralisme dan Tantangan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hal. 48.

<sup>160</sup> Coward, Harold, *Pluralisme dan Tantangan Agama*, hal. 144.

Pandangan yang paling ekspresif dari paradigma inklusif ini adalah karya Karl Rahner yang mengatakan diri bahwa semua „agama“ akan selamat, selama mereka hidup dalam ketulusan hati terhadap Tuhan, karena Karya Tuhan pun ada pada mereka. Istilah ketulusan hati ini sama seperti yang diproyeksikan oleh Nurcholish Madjid tentang konsep al-Islam sebagai sikap pasrah. Pangkal agama, menurut Nurcholish Madjid dengan mendasarkan pada pendapat Ibn Taimiyyah, adalah al-Islam (ajaran tunduk, patuh, taat, dan pasrah dengan ketulusan kepada Allah).<sup>161</sup> Pandangan ini sekilas bertitik tolak dari kesatuan kenabian (*the unity prophety*),<sup>162</sup> dan kesatuan kemanusiaan (*the unity of humanity*), yang berangkat dari ke-Maha Esa-an Tuhan. Yaitu kerja sama kemanusiaan yang berdasarkan keimanan dan keikhlasan kepada Tuhan.

Dalam tradisi Hindu juga menawarkan sikap inklusif ini. Misalnya Ramakrisna, mistikus Hindu, menkampanyekan gagasan bahwa “sesungguhnya seseorang akan mencapai Tuhan, jika ia mengikuti jalan manapun dengan pengabdian sepenuh-penuhnya”.<sup>163</sup> Begitu pula, dikalangan Budhis, yaitu melalui DT. Suzuki (1870-1966) dengan karyanya *Cristian and Budhist Mysticism*, mengkaji tentang inklusifisme dalam Hindu ini.<sup>164</sup> Ketiga, sikap atau teologi Pluralisme.

Bangunan epistemologi dalam teologi pluralisme adalah setiap agama-agama mempunyai kebenaran dan mempunyai jalan keselamatan sendirisendiri, karena itu klaim-klaim kebenaran dan keselamatan sekarang satu-satunya jalan yang sah (teologi eksklusif), yang melengkapi atau mengisi jalan lain (teologi inklusif) haruslah dilampaui demi alasan-alasan teologis dan fenomenologis. Tokoh utama yang paling impresif mengemukakan paham ini adalah John Harwood Hicks (1993), dan Hans Kung yang menawarkan proyek teologi pluralis yang bukan sekedar berhenti pada “koeksistensi” pluralitas, hak setiap agama untuk bereksistensi

---

<sup>161</sup>Nurcholish Madjid, “Dialog Agama dalam Perspektif Universalisme al-Islam”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed). *Passing Over; Melintas Batas Agama*, Jakarta: Paramadina. 1999, hal. 5-20.

<sup>162</sup>Ada sebuah Hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari, “*Aku adalah orang yang paling berhak atas Isa putera Maryam di dunia dan akhirat. Para Nabi adalah bersaudara satu Bapak, Ibu mereka berbedabeda namun agama mereka satu*”, adalah merupakan implikasi akan adanya bentuk kesadaran bahwa semua agama berasal dari Tuhan.

<sup>163</sup>Huston Smith, *The Religion of Man*, New York: Perennial Library Harper & Row, 1965, hal. 6.

<sup>164</sup>Kautsar Azhari Noer, “Memperkaya Pengalaman Keagamaan”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed), *Passing Over; Melintas Batas Agama*, Jakarta: Paramadina, 1999, hal. 270-271.

secara damai, tetapi lebih dari itu, yaitu “pro-eksistensi” pluralitas. Sebuah sikap teologis yang mengakui dan bahkan mendukung eksistensi agama-agama yang plural itu. Sementara dalam Islam, usaha untuk melakukan tafsir terhadap teks yang lebih liberal dari Islam inklusif. Di antara usaha untuk melakukan tafsir tersebut adalah bagaimana memposisikan perbedaan antara agama itu, diterima sebagai sebuah keniscayaan dalam meletakkan dalam prioritas “perumusan iman” dan “pengalaman iman”. Frichjof Schuon, Sayyed Hussein Nasr, dan Inayat Khan, tokoh-tokoh Islam yang mencoba menggali dua struktur penting dari setiap agama tersebut, yaitu bagaimana melakukan “perumusan iman” dan “pengalaman iman” tersebut.<sup>165</sup>

### C. Yahudi dan Nasrani Memimpin Distrik-distrik di Madinah

Salah satu alasan logis bahwa kata *awliyā'* dalam QS. Al-Māidah [5]: 51 bukan bermakna “pemimpin” adalah adanya fakta sejarah bahwa Nabi membiarkan Yahudi dan Nasrani memimpin distrik-distrik tertentu di Madinah. Hal ini sangat logis mengingat kota Madinah merupakan kota yang sangat plural<sup>166</sup> dan heterogin dari berbagai aspek. Oleh sebab itu pada sub bab ini penting diungkap sejarah dan demografi kota Madinah pada saat itu sebagai sistem pemerintahan.

1. Yasrib (Madinah) dalam Potret Geografi, Antropologi dan Sosiologi  
Kota Yasrib berada disebelah utara kota Makkah, letaknya sangat strategis dalam bidang pertahanan secara alamiyah. Kota ini dibentengi oleh pegunungan batu yang terjal disebelah barat dan timur, hanya sebelah utaranya saja yang merupakan bagian terbuka bebas, dan dibagian lain kota ini dibentengi oleh perkebunan korma dan hutan. Sehingga jika akan ada pasukan musuh yang hendak mengadakan serangan terhadap kota ini, mereka akan mengalami kesulitan. Ada dua suku yang tinggal di Yasrib, suku bangsa Arab dan suku bangsa Yahudi, sebagaimana dijelaskan berikut ini.

---

<sup>165</sup>Dalam disiplin ilmu tafsir, munculnya Farrid Issac, pemikir dari Afrika Selatan, yang telah menggeser paradigma teologi eksklusivisme ke arah dekontruksi kebenaran dan keselamatan suatu agama, yaitu melalui tafsir hermeneutis al-Qur'an. Lihat Farrid Issac, *Qur'an Liberation and Pluralism; an Islamic Perspective of Interrligioous Solidarity Against Opression*, Oxford: 1997. Lihat juga Farrid Issac, *Al-Quran, Liberalisme, Pluralisme; Membebaskan yang Tertindas*, Bandung: Mizan, 2000.

<sup>166</sup> Al-Shaukānī, *Nail al-Autar*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, VIII, hal. 197. Lihat juga Taqiyuddīn al-Nabhānī, *Nizham al-Iqtīṣd fī al-Islām*, Kairo: Dār al-Kutub, 1953. Lihat juga Maḥmud Abdul Majid al-Khalidi, *Qawa'id Nizām al-Ḥukm fī al-Islām*, hal. 229-230.

a. Suku bangsa Arab.

Penduduk asli kota Yasrib adalah suku Aus dan Khazraj, nasab mereka bersambung pada kabilah-kabilah Bani Azd di Yaman, mereka adalah Bani Qohthan dari Arab Aribah. Mereka berhijrah dari Yaman ke Yasrib karena deseraang oleh bangsa Etiopia. Suku Aus tinggal dibagian selatan dan timur kota Yasrib, yang merupakan daerah pertanian yang subur, mereka tinggal berdekatan dengan kaum Yahudi. Sedangkan suku Khazraj tinggal dibagian tengah dan utara kota Yasrib, yang kurang subur. Mereka bertetangga dengan suku Yahudi yang tersebar dimana-mana. Suku Khazraj ini terbagi kedalam empat suku kecil; yaitu Bani Malik, Bani Adi, Bani Mazin, dan Bani Dinar. Antara kaum Aus dengan Kaum Khazraj sering terjadi peperangan. Perang pertama adalah perang Samir dan diakhiri dengan perang Bu'ats. Perang Bu'ats ini berakhir lima tahun sebelum Nabi Hijrah. Selama peperangan bangsa Yahudi selalu mengobarkan fitnah diantara bangsa Aus dan Bangsa Khazraj agar mereka selalu bermusuhan.

b. Suku bangsa Yahudi.

Suku bangsa Yahudi berhijrah ke Yasrib dari Baitul Maqdis palestina sejak abad pertama masehi (70 M), ketika bangsa Yahudi diporak porandakan oleh bangsa Romawi. Suku bangsa Yahudi yang berhijrah ke Yasrib terdiri dari tiga suku yaitu; Bani Qainuqo, Bani Quraizah, dan Bani Nadhir. Hubungan hantara ketiga suku tersebut sangat buruk, mereka saling bermusuhan antara ketiganya. Bangsa Yahudi pada umumnya tinggal di perkampungan-perkampungan khusus buat mereka saja. Bani Nadhir tinggal di luar kota Yasrib yang disebut dengan Buthkaan, wilayah ini sangat subur. Bani Quraizah tinggal di daerah Mahzar. Bangsa Yahudi belum mampu menyelenggarakan pemerintahan sendiri, kepala-kepala suku mereka menjalin dan minta perlindungan dari kepala-kepala kabilah Arab.

Agama, kepercayaan dan budaya masyarakat Yasrib sangat beragam. Ada yang memuja berhala. Bangsa Arab di Yasrib mayoritas pemuja berhala sebagaimana penduduk kota makkah (suku Quraisy). Namun mereka tidak memiliki berhala-berhala khusus seperti kafir Quraisy. Selain memuja berhala, mereka juga termasuk Ashabi'ah yang menyembah benda-benda alam seperti bintang-bintang, bulan, matahari dan sebagainya. Ada juga yang beragama Yahudi yang juga dianut oleh bangsa Yahudi itu sendiri, sebagian Bangsa Arab juga ada yang

menganut agama Yahudi. Agama Nasrani juga dianut oleh sebagian kecil penduduk kota Yasrib. Selain itu, agama Majusi yang berasal dari Persia juga sampai di wilayah kota Yasrib. Agama Islam dianut oleh masyarakat Arab kota Makkah sejak tahun ke- 9 kenabian Muhammad.

Sosial politik di kota Yasrib, masih dikuasai oleh para kepala suku atau kabilah. Masing-masing kabilah Arab merdeka sendiri-sendiri. Sosial ekonomi masyarakat Yasrib adalah pertanian, peternakan sebab tanah wilayah Yasrib merupakan tanah yang subur, baru kemudian diikuti dengan tumbuhnya perdagangan dan industri. Hasil pertanian yang paling utama adalah kurma, gandum, dan sayur-sayuran. Sedangkan hasil ternaknya adalah unta, domba, dan sebagian ada yang beternak kuda. Hasil pertanian dan peternakan diperdagangkan, sehingga terdapat beberapa pasar diantara pasar yang masyhur adalah pasar Bani Qunaiqo' yang memperdagangkan berbagai macam barang perhiasan. Alat tukar dalam perdagangan sama seperti alat tukar yang dipakai di Makkah. Sebagian penduduk Yasrib juga ada yang melakukan perdagangan kewilayah lain. Meski hasil dari Yasrib sudah cukup banyak, namun belum bisa mencukupi kebutuhan penduduknya, karena itulah mereka masih mengimpor bahan makanan dari Syiria. Pekerjaan berindustri umumnya dimiliki oleh suku-suku Yahudi, mereka mendatangkan tenaga-tenaga kerajinan tang dari Yaman. Selain berindustri orang-orang Yahudi juga banyak yang melakukan praktek-prakte riba.

## 2. Pembentukan dan Perkembangan Masyarakat Islam di Madinah

Ada beberapa langkah yang dilakukan oleh Nabi SAW dalam membina Masyarakat Islam di Yasrib sebagai berikut.<sup>167</sup>

### a. Meletakkan dasar-dasar kehidupan bermasyarakat.

Di kota Yasrib ini, Nabi meletakkan dasar-dasar kehidupan yang kokoh bagi pembentukan masyarakat baru. Modal utama Nabi adalah Islam yang bersumber pada wahyu Al-Qur'an, karena didalamnya terkandung ajaran aqidah yang tinggi dan sempurna yang mampu menyatukan umat manusia dibawah satu bendera, menggerakkan hati manusia untuk bergerak, dan membuat hati mereka aman dan tentram, syari'at yang

---

<sup>167</sup> Al-Mawardi, *Al-Ahkām Al-Sultāniyyah: Hukum-Hukum Penyelenggaraan Negara dalam Syariat Islam*, terj. Fadli Bahri, (Jakarta: Darul Falah, 2006). Lihat juga J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: PT Raia Grafindo Persada, 1997), hal. 59. Lihat juga Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara (Ajaran, Sejarah dan Pemikiran)*, (Jakarta: UI Press, 1990), hal. 63.

sempurna yang mengatur hak dan kewajiban di dalam masyarakat, undang-undang moral yang dapat mencegah manusia dari konflik berkepanjangan serta eksploitasi manusia atas manusia, dan jaminan jiwa dan harta manusia.

b. Membangun Masjid.

Nabi bersama kaum Muslimin kemudian membangun masjid yang sangat besar untuk ukuran saat itu, diatas sebidang tanah dekat dengan rumah Abu Ayub Khalid Al-Anshory. Didekat masjid dibangun sebuah rumah untuk tempat tinggal Nabi beserta keluarganya. Semua pekerjaan dilaksanakan secara bersama-sama termasuk Nabi sendiri. Masjid ini adalah tempat menunaikan ibadah kepada Allah secaraberjama'ah. Dalam perkembangan selanjutnya digunakan untuk pusat kegiatan belajar-mengajar, mengadili perkara yang muncul dalam masyarakat, bermusyawarah dan sebagainya. Masjid juga sebagai pusat politik dan pemerintahan, sehingga masjid menjadi pusat kota. Jalan-jalan raya diperbesar, dan semua jalan mengarah ke masjid, disekitar jalan-jalan menuju Masjid berdiri perkampungan-perkampungan dan distrik.

c. Mempererat Persatuan dan Persaudaraan.

Nabi bersama para sahabat menyusun barisan kaum muslim serta mempererat persatuan. Untuk menghindari munculnya kembali permusuhan diantara mereka, maka Nabi menegakkan ukhuwah Islamiyah, persaudaraan antar sesama Orang Islam. Hal ini sangat diperlukan untuk menghilangkan bayangan yang akan membangkitkan kebiasaan berperang orang Arab sebelum Islam. Untuk mencapai maksud itu. Nabi mengajak kaum muslimin supaya masing-masing bersaudara demi Allah. Nabi sendiri bersaudara dengan Ali Ibn Abi Tholib, Hamzah bersaudara dengan Zaid (bekas budaknya), Abu Bakar bersaudara dengan Kharijah Ibn Zaid, Umar Ibn kothob dengan Itban Ibn Malik, dan Ja'far Ibn Abi tholib dengan Mu'az Ibn Jabal. Muhajirin lainnya dipersaudarakan dengan pihak Anshor. Pada tahap ini Nabi telah menciptakan persaudaran yang baru, yaitu persaudaran berdasarkan agama menggantikan persaudaran berdasarkan darah.

Persaudaraan ini merupakan langkah terpenting dalam menciptakan prinsip kemasyarakatan Islam. Pertalian persaudaraan ini merupakan factor terpenting bagi kemajuan masyarakat terutama pada saat kritis.

d. Membangun sarana prasarana / infra struktur kota Madinah.

Berdirinya Masjid merupakan titik awal pembangunan kota. Dengan adanya masjid maka jalan raya yang terletak ditengah kota tersusun sedemikian rupa. Masjid sebagai pusat kota , karena semua jalan raya mengarah kesana. Disekitar jalan raya berdiri bangunan-bangunan. Didua sisi jalan raya berdiri perkampungan-perkampungan dan distrik-distrik, sehingga bagian kota yang dulunya terpisah-pisah kini menjadi satu kesatuan yang dihubungkan dengan jalan- jalan raya. Madinah menjadi sebuah kota yang bagian-bagiannya saling berhubungan . Dan saat itulah kepemimpinan social dan politik Madinah mulai tampak dengan jelas.

Perkembangan politik Madinah menyebabkan berdirinya tempat perdagangan yang dikunjungi oleh para pedagang Arab.( pusat-pusat perdagangan/pasar). Nabi juga membangun jembatan-jembatan yang menghubungkan antar lembah dan jalan raya. Maka terjadilah urbanisasi sehingga Madinah menjadi kota perdagangan yang ramai dan terbesar di jazirah Arab pada saat itu mengalahkan kota Makkah. Dengan demikian maka Madinah memiliki fondasi kekuatan sosial ekonomi yang tinggi.

e. Membuat Konstitusi Piagam Madinah

Nabi bermusyawarah dengan para sahabat baik dari kaum Muhajirin maupu Anshor untuk merumuskan undang-undang politik bagi masyarakatnya, yang kemudian dikenal dengan piagam Madinah/konstitusi Madinah. Piagam ini merupakan undang-undang untuk mengatur system politik dan social masyarakat Islam dan hubungannya dengan umat lain. Nabi sejak awal sudah menumbuhkan kesadaran berundang-undang dalam masyarakat dan Negara Islam. Adapun isi yang terkandung dalam piagam Madinah adalah: pada bagian pertama tertuang hal-hal yang berkenaan dengan Muhajirin dan Anshor, serta orang-orang Yahudi yang siap dan bersedia hidup berdampingan dengan Islam. Piagam Madinah yang dibuat Nabi bersifat terbuka, karena pada poin tertentu dapat ditambahkan sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan masyarakat<sup>168</sup>. Poin

---

<sup>168</sup> J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996, hal. 5. Lihat juga Zuhairi Misrawi, *MADINAH: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2009, hal. 295-296.



pokok itu terdapat pada bagian pertama yang dalam perkembangannya terdiri dari 4 bagian yang berisi 70 pasal.<sup>169</sup>

Bagian pertama:

Bagian pertama terdiri atas 28 pasal, yang isinya lebih banyak berhubungan dengan kaum muslimin sendiri. Dalam bagian ini dinyatakan bahwa semua pertikaian yang tidak terselesaikan dengan musyawarah akan diserahkan kepada Nabi. Hal ini berarti bahwa masyarakat yang dibangun Nabi di Madinah dapat dikatakan sebagai sebuah Negara.

Bagian kedua:

Bagian kedua terdiri dari 25 pasal, yang diperkirakan ditulis tidak lama setelah bagian pertama. Berisi aturan yang mengatur hubungan antara umat Islam dengan golongan Yahudi secara terperinci. Ini bertujuan untuk menjaga stabilitas masyarakat menuju Negara Madinah yang bersatu.

Pada bagian ini disebutkan bahwa golongan Yahudi tertentu bersekutu dan bekerjasama dengan umat Islam dalam membela Negara, bereprang melawan musuh, menjaga keamanan, dengan syarat mereka ikut andil dalam pembiayaan perang. Golongan Yahudi itu adalah bagian dari masyarakat Islam, tetapi mereka bebas menjalankan agama mereka.

Sebagaimana umat Islam, apabila diantara mereka ada yang berbuat salah, maka yang bersangkutan secara individu akan dihukum dan warga Yahudi yang lain tidak boleh membelanya. Dengan piagam Madinah ini, maka persekutuan lama antara Yahudi dengan kabilah Arab yang sudah masuk Islam tidak berlaku lagi, sehingga kesalahan golongan Yahudi tidak ditanggung oleh sekutu lama mereka dari kabilah yang sudah masuk Islam.

Bagian ketiga:

Bagian ketiga ini diperkirakan ditulis setelah perjanjian Hudaibiyah.

Isinya sebagian besar merupakan pengulangan atau penjelasan lebih lanjut terhadap pasal-pasal yang terdapat pada bagian pertama dan kedua. Dengan rumusan yang agak berbeda. Diantara isinya menyebutkan bahwa Madinah adalah sebuah kota suci. Kota yang didalamnya haram dilakukan peperangan dan pertumpahan darah, tetangga tidak boleh dimusuhi dan semua perselisihan dikembalikan kepada Nabi. Dibagian akhir

---

<sup>169</sup>Zuhairi Misrawi, *MADINAH: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2009, hal. 295-296. Lihat juga Al-Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah*, hal. 6.

disebutkan juga tentang kewajiban menjaga keamanan kota dari serangan musuh.

Bagian keempat:

Bagian ini berkenaan dengan kabilah yang baru masuk Islam. Disebutkan didalam bagian yang terdiri atas tujuh pasal . Bahwa kabilah yang baru masuk Islam berlaku apa yang berlaku terhadap kabilah lain yang lebih dulu masuk Islam. Bagian ini ditulis setelah terjadinya perang Khondak, ketika kabilah-kabilah kecil di Madina hmasuk Islam , terutama yang berasal dari orang Arab, seperti dari suku Aus.

Awalnya yang menandatangani Piagam Madinah hanyalah klen kecil, namun kemudian klen besar seperti Yahudi Bani Qainuqo , Bani Nadzir, dan Bani Quraizah ikut menandatangani Piagam itu. Nabi pada mulanya percaya bahwa Yahudi bisa bekerjasama dengannya, oleh karena itu , ia mengangkat sekretarisnya dari golongan Yahudi. Hal ini dimaksudkan untuk mempermudah dalam pengiriman dan pembacaan surat dalam bahasa Ibrani dan Asiria. Namun mereka tampaknya menerima piagam itu hanya untuk alasan politik saja . Oleh karena itulah dalam perkembangan Negara Madinah, golongan Yahudi sering melakukan pengkhianatan dengan melakukan persengkokolan dengan musuh Islam terhadap kekuatan Madinah. Setelah sebagian orang Yahudi mulai berkhianat, Nabi mulai khawatir kalau jabatan yang berurusan dengan rahasianya dipegang oleh non Muslim. Oleh karena itu Nabi meminta Zaid Ibn Sabit untuk mempelajari kedua bahasa tersebut dan mengangkatnya sebagai sekretarisnya. Sejak golongan Yahudi , Bani Nadzir , terusir dari Madinah , tidak ada lagi sekretaris Nabi yang berasal dari golongan Yahudi.

Orang Yahudi merongrong kebijaksanaan Negara, meskipun mereka telah menandatangani Piagam Madinah , mereka mencoba menyerang ajaran Islam dan menghalangi tersebarnya Islam secara luas. Orang Yahudi tetap mencoba untuk mengembalikan posisi mereka dengan menggoda orang Arab yang sudah bersatu dengan menyerang ajaran agama Islam serta menghalangi tersebarnya ajaran Islam ke khalayak ramai. Mereka juga mencoba membuat intrikdan mendustakan ajaran Islam dengan menggunakan ilmu yang mereka miliki dari warisan nenek moyang mereka. Tidak sedikit diantara mereka yang berpura-pura masuk Islam, tetapi tujuannya menyerang Islam dan menimbulkan keraguan dari dalam. Nabi Muhammad betul-betul waspada terhadap Yahudi, terutama dari golongan

besar yang tidak henti-hentinya merong-rong kebijaksanaan Negara. Sebagian besar kaum Yahudi lebih suka bersekutu dengan kaum musyrik.

Ketika Nabi dan kaum muslimin memperoleh kemenangan besar dalam perang Badar, mereka justru merasa tidak senang bercampur khawatir. Saat berita kemenangan dalam perang Badar datang, Bani Qunaiqa, Bani Nadhir, dan Bani Quraizah tidak dapat menyembunyikan kecemasan mereka. Ka'ab Ibn Asraf, seorang pemimpin Bani Nadhir keluar kota Madinah menuju Makkah, ia mendesak suku Quraisy untuk mebalas dendam dengan menghimpun suatu pasukan yang kuat. Aktifitas Ka'ab itu sampai ke Madinah. Kaum muslimin menuntut untuk menghukum suku Yahudi itu, namun Nabi tetap berusaha menyelesaikan dengan baik.<sup>170</sup>

Dari sana terlihat jelas bahwa Nabi tetap menyerahkan kepemimpinannya pada distrik tertentu kepada Yahudi dan Nasrani dalam pemerintah di Madinah. Maka jelas bahwa hukum non-muslim menjadi pemimpin dalam wilayah mayoritas Muslim dibolehkan, di mana dikuatkan dengan makna kata awliya dalam QS. Al-Maidah [5]: 51 secara logis bermakna teman setia, bukan pemimpin.

Demikian aplikasi Metode Mantīqī terhadap kata Awliya QS. Al-Māidah [5]: 51 serta kontekstualisasinya di Indonesia. Selanjut akan dibahas pada bab VI tentang aplikasi metode mantiqi terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 30 dalam konteks isu Khilafah ala Hizbut Tahrir Indonesia.

---

<sup>170</sup> Al-Shaukānī, *Nail al-Autar*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, VIII, hal. 197. Lihat juga Taqiyyuddīn al-Nabhānī, *Nizham al-Iqtīṣād fī al-Islām*, Kairo: Dār al-Kutub, 1953. Lihat juga Maḥmud Abdul Majid al-Khalidi, *Qawa'id Nizām al-Ḥukm fī al-Islām*, hal. 229-230. Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Kairo: DKI, 2001, hal. 159.

## BAB VI

### LOGIKA TAFSIR *KHALIFAH* QS. AL-BAQARAH [2]: 30 DALAM KONTEKS INDONESIA

Selian kata kata *awliyā'* pada QS. Al-Māidah [5]: 51, metode *manṭiqī* juga diaplikasikan pada penafsiran kata *khalīfah* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30 sebagai respon lanjutan atas permasalahan sosial dan politik-keagamaan di Indonesia, sebab kata *khalīfah* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30 kerap dikaitkan secara serampangan oleh kelompok tertentu atas kebenaran negara Islam yang harus ditegakkan di Indonesia. Meski demikian, secara khusus penelitian disertasi ini menyinggung kelompok HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) sebagai objek yang menjadi operasionalisasi metode *manṭiqī* terhadap tafsir kata *khalīfah* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30.

Perlu diketahui bahwa aplikasi metode *manṭiqī* pada kata *khalīfah* QS. Al-Baqarah [2]: 30 merupakan respon dari kesalahan logika tafsir HTI dalam memahami kata *khalīfah*. Menurut kelompok Hizbut Tahrir Indonesia, kewajiban pembentukan *khalīfah* dalam pemerintahan negara telah disepakati oleh seluruh ulama dari seluruh mazhab. Tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, kecuali dari minoritas ulama yang tidak pendapatnya tidak otoritatif.<sup>1</sup> Bahkan Abdul Qadīm Zallūm, pimpinan kedua Hizbut Tahrir

---

<sup>1</sup> Mereka mengutip teks dan pendapat dalam kitab *Al Mausū'ah Al Fiqhiyah Al Kuwaitiyah*, berikut teks aslinya:

menyatakan bahwa mengangkat seorang khalifah adalah kewajiban bagi umat Islam di seluruh dunia. Kewajiban ini bersifat mutlak dan pasti, yang jika tidak dilakukan akan dicatat sebagai sebuah kemaksiatan dan dosa besar dan nanti diazab oleh Allah dengan azab yang sangat pedih.<sup>2</sup>

Mereka mengklaim bahwa kewajiban atas Khilafah bukan hanya pendapat Hizbut Tahrir, tapi pendapat seluruh ulama. Dengan percaya diri mereka menguatkan klaimnya dengan mengutip pendapat Imam Ibnu Hazm yang menyebutkan bahwa Ahlus Sunnah, Murji'ah, Syiah, dan Khawarij sepakat atas wajibnya Khilafah.<sup>3</sup> Bahkan mereka menyebutkan kekuatan atas klaimnya dengan menyebutkan bahwa empat mazhab Ahlus Sunnah, menurut Abdurrahman al-Jaziri telah sepakat bahwa khilafah hukumnya fardhu. Artinya, Umat Islam harus mempunyai seorang Khalifah yang akan menegakkan syiar-syiar agama dan menolong orang yang dizalimi dari perbuatan orang zalim. Mereka juga sepakat bahwa kaum muslimin dalam waktu yang sama di seluruh dunia, tidak boleh mempunyai dua imam, baik keduanya sepakat atau bertentangan.

Mereka juga menyebutkan dalil atas klaimnya bahwa para ulama menyatakan dalil-dalil kewajiban Khilafah itu ada 4 (empat), yaitu : Alqur'an, Sunnah, Ijma' Shahabat, dan *Qā'idah Shar'iyah*.

Dalil Alquran, yang paling sering digunakan HTI dan para pegiat khilafah lainnya untuk melegitimasi sistem politik sesuai tafsir mereka adalah QS. Al-Baqarah [2]: 30,

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

*"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata:*

---

أجمعت الأمة على وجوب عقد الإمامة ، وعلى أن الأمة يجب عليها الانقياد لإمامٍ عادلٍ ، يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يخرج عن هذا الإجماع من يعتد بخلافه

“Umat Islam telah sepakat mengenai wajibnya akad Imamah [Khilafah], juga telah sepakat bahwa umat wajib mentaati seorang Imam (Khalifah) yang adil yang menegakkan hukum-hukum Allah di tengah mereka, yang mengatur urusan mereka dengan hukum-hukum Syariah Islam yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Tidak ada yang keluar dari kesepakatan ini, orang yang teranggap perkataannya saat berbeda pendapat.” Lihat “Al-Imamah al-Kubra, *Al Mausū'ah Al Fiqhiyah Al Kuwaitiyah*, Juz 6 hal. 163.

<sup>2</sup>Abd al-Qadim Zallum, *Nizām al-Hukm fī al-Islām*, hal. 34.

<sup>3</sup>Lihat Ibnu Hazm, *Al-Faṣl fī Al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Nihāl*, Juz 4 hal. 78.

"Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".

Padahal ayat ini yang menyebut kata *khalīfah* bermakna pengganti Allah (*khalīfatullah*) dalam kemakmuran bumi secara menyeluruh melalui peran manusia yang diperankan oleh Nabi Adam As. dengan berbagai kesempurnaan yang melekat padanya. Jadi, ayat tersebut sama sekali tidak menunjukkan makna *khalīfah* yang sempit sebagai entitas kepemimpinan politik dalam menegakkan sistem khilafah Islam yang bersifat internasional (*al-khilāfah al-islāmiyyah al-‘ālamīyyah*).

Hanya HTI saja yang mewajibkan penegakan sistem khilafah dengan kewajiban mengangkat satu orang khalifah, di dunia ini hanya boleh ada satu kekhilafahan saja. Dalam hal ini konsep mereka terungkap sebagaimana yang dinukil dari buku panduan yang diedarkannya,

يجب أن يكون المسلمون جميعاً في دولة واحدة وأن يكون لهم خليفة واحد  
لا غير ويحرم شرعاً أن يكون للمسلمين في العالم أكثر من دولة واحدة  
وأكثر من خليفة واحد

"Semua orang muslim wajib berada di dalam satu negara dan (wajib) hanya memiliki satu khalifah, tidak ada yang selainnya. Menurut syara' haram bagi orang-orang muslim memiliki lebih banyak dari satu negara di dunia ini dan (haram) memiliki lebih dari satu khalifah."<sup>4</sup>

antara lain dalil yang dipakai juga sebagaimana firman Allah SWT QS. Al-Nisā`[4]: 59,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat

<sup>4</sup> HTI, *Ajhzāh Daulāh al-Khilāfah fī al-Hukm wa al-Idārah*, Beirut-Lebanon: Dar al-Ummah, 2005/1426, hal 37

*tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”*

Argumentasi mereka atas ayat di atas adalah bahwa ayat ini telah memerintahkan kaum muslimin untuk mentaati Ulil Amri di antara mereka, yaitu para Khalifah. Perintah untuk mentaati Ulil Amri ini adalah dalil wajibnya mengangkat Ulil Amri, sebab tak mungkin Allah SWT memerintahkan umat Islam untuk mentaati sesuatu yang tidak ada. Dengan kata lain, perintah mentaati Ulil Amri ini berarti perintah mengangkat Ulil Amri. Jadi ayat ini menunjukkan bahwa mengangkat seorang Khalifah bagi umat Islam adalah wajib hukumnya.<sup>5</sup>

Dalil Alquran lain yang mereka bawa adalah firman Allah SWT dalam QS. Al-Mā'idah [5]:48,

... فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ...

*“Maka putuslah perkara mereka menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu.”*

Ayat di atas diargumentasikan oleh mereka sebagai dalil bahwa Allah telah memerintahkan Rasulullah SAW untuk memberikan keputusan hukum di antara kaum muslimin dengan apa yang diturunkan Allah (Syariah Islam). Bahkan mereka dengan kuat mengutip kaidah ushul fiqih yang menetapkan bahwa perintah kepada Rasulullah SAW hakikatnya adalah perintah kepada kaum muslimin, selama tidak dalil yang mengkhususkan perintah itu kepada Rasulullah SAW saja. Dalam hal ini mereka menyimpulkan bahwa tidak ada dalil yang mengkhususkan perintah ini hanya kepada Rasulullah SAW, maka berarti perintah tersebut berlaku untuk kaum muslimin seluruhnya hingga Hari Kiamat nanti. Perintah untuk menegakkan Syariah Islam tidak akan sempurna kecuali dengan adanya seorang Imam (Khalifah). Maka ayat di atas, dan juga seluruh ayat yang memerintahkan berhukum dengan apa yang diturunkan Allah, hakikatnya adalah dalil wajibnya mengangkat seorang Imam (Khalifah), yang akan menegakkan Syariah Islam itu.<sup>6</sup>

Dalil Alquran lainnya, adalah ayat-ayat yang memerintahkan *qisās* (QS Al Baqarah: 178), hudud (misal had bagi pelaku zina dalam QS An Nuur: 2; atau had bagi pencuri dalam QS Al Maidah : 38), dan ayat-ayat lainnya yang

<sup>5</sup>Abdullah Umar Sulaiman Ad Dumaiji, *Al Imamah Al ‘Uzhma ‘Inda Ahlis Sunnah wal Jama’ah*, Kairo : t.p, 1987, hal. 49.

<sup>6</sup>Abdullah Umar Sulaiman Al-Dumaiji, *Al-Imāmah Al-‘Uzama’ ‘Inda Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah*, Kairo : t.p, 1987, hal. 49.

pelaksanaannya bergantung pada adanya seorang Imam (*Khalifah*). Ayat-ayat semisal ini, berarti adalah dalil untuk wajibnya mengangkat seorang Imam (*Khalifah*), sebab pelaksanaan ayat-ayat tersebut bergantung pada keberadaan Imam itu.

Dalil Hadis, banyak sekali, antara lain sabda Nabi SAW :

من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية

“Barangsiapa yang mati sedangkan di lehernya tidak ada baiat (kepada seorang imam/khalifah), maka matinya adalah mati jahiliyah.” (HR Muslim, no 1851).

*Dalālah* (penunjukkan makna) dari hadis di atas jelas, bahwa jika seorang muslim mati jahiliyyah karena tidak punya baiat, berarti baiat itu wajib hukumnya. Sedang baiat itu tak ada kecuali baiat kepada seorang imam (khalifah). Maka hadis ini menunjukkan bahwa mengangkat seorang imam (khalifah) itu wajib hukumnya.<sup>7</sup>

Dalil lain *dari* As Sunnah misalnya sabda Nabi SAW :

إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم

“Jika ada tiga orang yang keluar dalam suatu perjalanan, maka hendaklah mereka mengangkat salah seorang dari mereka untuk menjadi amir (pemimpin).” (HR. Abu Dawud).

Tidak sampai di situ, mereka bahkan mengutip Ibnu Taimiyah yang mengatakan bahwa jika Islam mewajibkan pengangkatan seorang amir (pemimpin) untuk jumlah yang sedikit (tiga orang) dan urusan yang sederhana (perjalanan), maka berarti Islam juga mewajibkan pengangkatan amir (pemimpin) untuk jumlah yang lebih besar dan untuk urusan yang lebih penting.<sup>8</sup> Mereka menyimpulkan bahwa untuk umat Islam yang jumlahnya lebih dari satu miliar seperti sekarang ini, dan demi urusan umat yang lebih penting dari sekedar perjalanan, seperti penegakan hukum Syariah Islam, perlindungan umat dari penjajahan dan serangan militer kafir penjajah, maka mengangkat seorang Imam (Khalifah) adalah wajib hukumnya. Adapun dalil Ijma’ Shahabat, telah disebutkan oleh para ulama, misalnya Ibnu Khaldun sebagai berikut :

نصب الإمام واجب ، وقد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين

<sup>7</sup>Abdullah Umar Sulaiman Al-Dumaiji, *Al-Imāmah Al-‘Uzama’ ‘Inda Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah*, hal. 49.

<sup>8</sup>Mereka (HTI) mengutip Ibnu Taimiyah, *Al-Hisbah*, hal. 11.



“Mengangkat seorang imam (khalifah) wajib hukumnya, dan kewajibannya dapat diketahui dalam Syariah dari ijma’ (kesepakatan) para shahabat dan tabi’in...”<sup>9</sup> Ibnu Hajar Al-Haitami juga berkata :

اعلم أيضاً أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على أن نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب، بل جعلوه أهم الواجبات حيث اشتغلوا به عن دفن رسول الله

“Ketahuilah juga, bahwa para shahabat -semoga Allah meridhai mereka- telah bersepakat bahwa mengangkat seorang imam (khalifah) setelah berakhirnya zaman kenabian adalah wajib, bahkan mereka menjadikannya sebagai kewajiban paling penting ketika mereka menyibukkan diri dengan kewajiban itu dengan meninggalkan kewajiban menguburkan jenazah Rasulullah SAW.”<sup>10</sup>

Adapun dalil Qaidah Syar’iah, adalah kaidah yang mereka klaim berbunyi :

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

“Jika suatu kewajiban tidak terlaksana kecuali dengan sesuatu, maka sesuatu itu wajib pula hukumnya.”

Mereka menegaskan bahwa telah diketahui bahwa terdapat kewajiban-kewajiban syariah yang tidak dapat dilaksanakan secara sempurna oleh individu, seperti kewajiban melaksanakan hudud, seperti hukuman had bagin pelaku zina dalam QS. An Nuur: 2; atau hukuman had bagi pencuri dalam QS. Al-Maidah [5]: 38, kewajiban jihad untuk menyebarkan Islam, kewajiban memungut dan membagikan zakat, dan sebagainya. Kewajiban-kewajiban ini tak dapat dan tak mungkin dilaksanakan secara sempurna oleh individu, sebab kewajiban-kewajiban ini membutuhkan suatu kekuasaan (sulthah), yang tiada lain adalah Khilafah. Maka kaidah syariah di atas juga merupakan dalil wajibnya Khilafah.<sup>11</sup>

Dari kesalahan logika kelompok HTI di atas, penting ditegaskan kembali secara sistematis penafsiran kata khalifah secara logis dengan kerangka konseptual yang dapat dipertanggungjawabkan. Sebab dalam menafsirkan kata khalifah, tidak mungkin terlepas dari terma *khilāfah* yang menjadi bahasa politik Islam terpopuler. Hal ini disebabkan oleh banyaknya

<sup>9</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Beirut: Dār al-Qalam, 1984.hal. 191.

<sup>10</sup> Ibnu Hajar Al-Haitami, *As Shawa’iqul Muhriqah*, hal. 7.

<sup>11</sup> Abdullah ‘Umar Sulaimān Al-Dumaiji, *Al-Imāmah Al-‘Uzamā’ ‘Inda Ahli al-Sunnah wal Jamā’ah*, Kairo : t.p, 1987, hal. 49.

kata tersebut dari berbagai derivasi yang disebutkan dalam Alquran maupun Hadis yang memiliki makna luas dan mandalam. Terma *khilafah* merupakan terma yang menjadi bukti adanya relasi interaktif antara Tuhan, manusia, dan alam melalui hukum syariat. Terma khilafah juga mengintegrasikan antara dunia dan akhirat, antara politik dan agama, dan antara ruh dengan akal. Bahkan terma khilafah mampu menguak idealisme peradaban Islam.<sup>12</sup>

#### A. Aplikasi Metode Mantiqi Pada Penafsiran Kata *Khalīfah* pada QS. Al-Baqarah [2]: 30.

Selain surah Al-Māidah ayat 51, aplikasi metode mantiqi diterapkan pada surah Al-Baqarah ayat 30 yang berbunyi:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً...<sup>ط</sup>

Dalam memahami QS. Al-Baqarah [2]: 30 di atas secara kontekstual dan integratif, ada 4 tahapan yang harus dilalui dalam memahami konteks ayat tersebut sebagaimana berikut,

##### 1. Konteks Literal

Konsep khalifah yang eksklusif dan sakral telah mengalami reduksi makna seiring dengan dinamika politik masyarakat Islam, sejak wafatnya Nabi Muhammad Saw hingga wafatnya Ali ibn Abi Thalib. Selama 29 tahun, khalifah menjadi sakral disematkan kepada figur yang menduduki posisi pengganti Nabi Muhammad dalam kepemimpinan umat Islam yang terdiri dari para sahabat Abu Bakar, Umar Ibnu Khattab, Utsman Ibn Affan dan Ali Ibnu Abi Thalib yang populer dengan khulafaurrasyidin (para khalifah yang bijaksana). Tidak hanya sebatas kala itu, konsep Khalifah bahkan terus tereduksi lebih jauh lagi yang hanya sebatas pada para pemimpin atau penguasa setelah Khulafaurrasyidin meski bentuk kekuasaannya terpolarisasi menjadi sistem monarki dari dinasti Umawi, Abbasi, hingga dinasti Uthmani selama 1261 tahun. Bahkan polarisasi tersebut menjadikan para raja menyematkan gelar khalifah kepada dirinya yang justru sandaran legitimasi syar'i atas kekuasaannya dengan menggunakan ayat-ayat yang sama tentang kedudukan khilafah. Kini termasuk para penggagas *khilāfah* di era kontemporer tidak lepas dari modus dalam konteks upaya mendidrikan apa yang mereka sebut dengan *Dawlah Islāmiyyah*,

---

<sup>12</sup>Ahmad Ramaḍān Aḥmad, *Al-Khilāfah fī al-Ḥaḍārāh al-Islāmiyyah*, Jedah: Dār al-Bayān Al-ʿArabiyyah, t.th, hal. 5.

bahkan membawa- sakralitas nama Khalifatullah sebagaimana mana hakikinya yang berarti pengganti atau wakil Allah di bumi.<sup>13</sup>

Oleh karena itu pada konteks literal, penting dibahas dan diungkap makna kata *khalifah* secara epistemologis, mulai dari makna etimologi, terminologi, dan operasional-kontekstual kata itu. Ditinjau dari sisi bahasa Arab, kata “*khalifah* (خليفة)” adalah bentuk nomina singular yang berarti “orang yang menggantikan dan representator dari yang lain dalam urusannya bisa saja ketika berada bersamanya atau setelahnya” dengan demikian *khilāfah* (خِلاَفَة) adalah *niyābah* (النِّيَابَة عَنْ الْغَيْرِ..) penggantian seseorang dari yang lain..<sup>14</sup>, sedangkan bentuk jamak (plural) nya adalah “*khalāif* (خُلَافَة)”<sup>15</sup>. Adapun kata “*khulafā*’ (خُلَفَاء)” merupakan bentuk plural dari kata “*khalīf* (خَلِيف)” tanpa huruf “*Tā’ Marbūtah*” karena kata ini bermakna nomina subjektif atau *ism fā’il* (kata benda yang menunjukkan pelaku suatu perbuatan). Kata “*khalīf*” ini merupakan asal kata dari “*khalifah* (خليفة).” Penambahan huruf “*Tā’ Marbūtah*’ (ة) pada “*khalīf* (خليفة) bermakna *mubālaghah* (bentuk pernyataan yang diletakkan/pleonastic) sehingga menjadi sifat spesifik bagi orang tertentu.<sup>16</sup>

Hasil proses pemetaan derivasi kata *Khalifah* dalam Alquran ditemukan 127 kata yang menjadi derivasi kata *Khalifah*. Artinya, sebanyak 127 kali kata tersebut dalam beragam redaksi dan derivasi pada surah tertentu sebagaimana pembagiannya pada lampiran 2. Meski demikian, kata khalifah yang secara langsung disebutkan

<sup>13</sup>Alī Ibn Muḥammad Al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*, Kuwait: t.p. 1409 H./1989 M, Jilid 1, hal. 4. Lihat juga Aḥmad Ibn ‘Alī Al-Qalaqandī, *Ma’āthīr al-Ināfah fī Ma’ālim al-Khilāfah*, Kuwait: t.p., 1964, Jilid 1, hal. 8-12.

<sup>14</sup>Al-Rāghib Al-Isfahānī, *Mu’jam Mufradāt Alfāz Al-Qur’ānī*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1416 H., hal 294. Ibnu Faris, Ahmad Ibn Zakariā, *Maqāyīs al-Lughah*, Kairo, Dār al-Hadīth, 2008, hal. 267.

<sup>15</sup>Pada bentuk plural *khalāif* ini disebutkan 4 kali dalam Al-Quran:

①. وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ

②. ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ

③. فَكَذَّبُوهُ فَجَعَلْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا

④. هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ

<sup>16</sup>Muḥammad Ibrāhīm al-Khafnawī, *Mu’jam Gharīb al-Fiqh wa al-Ushūl*, Kairo: Dār al-Hadīth, 1430/2009, hal. 233.

dengan bentuk nomina berpola *khalīfah* خليفة hanya diliterasikan 9 kali oleh Alquran sebagaimana pada tabel di bawah ini.<sup>17</sup>

Tabel 6.1

Literasi Kata *Khalīfah* Bentuk Nomina Berpola *khalīfah*

No.	Bentuk	Literasi	Posisi
1.	Singular	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً	QS. Al-Baqarah [2]: 30
		يٰۤاٰوَدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيْفَةً فِي الْاَرْضِ فَاَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ	QS. Şād [38]: 26
2.	Plural	وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآءِ اتْلُكُمْ	QS. Al-An'ām [6]: 165
3.		اَوْعَجِبْتُمْ اَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَلٰى رَجُلٍ مِّنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَاذْكُرُوْا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوْحٍ وَّزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصۜطَةً	QS. Al-A'rāf [7]: 69
4.		وَاذْكُرُوْا اِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنْۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْاَرْضِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْ	QS. Al-A'rāf [7]: 74

<sup>17</sup>Al-Rāghib al-Isfahānī, *Mufradāt li Alfāz al-Qurān*, hal 123. Al-Samīn al-Ḥalībī, *Umdah al-Ḥuffāz*, Beirut: Dār al-Kutub, 2000, hal 205. Al-Fairūzābādī, *Baṣāir Dhawī al-Tamyīz*, hal 15. Muḥammad Ḥasan Jabal, *Al-Mu'jam Al-Ishtiqāqī al-Muaṣṣal*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000., hal. 75. Lihat juga Al-Jauharī, *Al-Saḥḥah*...., Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid 3, hal 205. Lihat juga Al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, hal 110, Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, hal. 267.

		سُهُولَهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا <sup>ط</sup>	
5.		ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ	QS. Yūnus [10]: 14
6.		فَكَذَّبُوهُ فَتَبَايَعُوا <sup>ط</sup> وَكَذَّبُوا وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا <sup>ط</sup>	QS. Yūnus [10]: 73
7.		أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ <sup>ط</sup>	QS. Al-Naml [27]: 62
8.		هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ <sup>ج</sup>	QS. Fātir [35]: 39

Dari tabel di atas dapat terlihat jelas bahwa ayat Alquran yang menyebutkan kata *khalifah* secara langsung ada ada 2, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Şād [38] : 26. Kedua ayat ini disinyalir sebagai penjelas antara keduanya. Bahkan makna QS. Al-Baqarah [2]: 30 cukup relevan dengan QS. Şād [38]: 26 yang berbunyi,

يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا  
تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ  
لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

“Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.”, dan QS. Al-Nūr [24]: 55 yang berbunyi:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي  
 الْأَرْضِ كَمَا أُسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي  
 ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي  
 شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa dimuka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentausa. Mereka tetap menyembahku-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apapun dengan Aku. Dan barangsiapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik.”

Muhammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī menafsirkan QS. Baqarah [2]: 30 dengan makna ‘menjadikan suatu kaum menggantikan sebagian mereka dengan sebagian yang lain, satu generasi sesudah generasi sebelumnya, sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-An’am [6] : 165. “Dan Dia-lah yang menjadikan kamu para khalifah (di) bumi.”<sup>18</sup>

Al-Suyūfī dan Al-Maḥallī menafsir kata Khalifah pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 dengan redaksi “dan ingatlah, hai Muhammad! (Ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi") yang akan mewakili Aku dalam melaksanakan hukum-hukum atau peraturan-peraturan-Ku padanya, yaitu Adam. Artinya yang dimaksud dengan Khalifah pada ayat ini adalah Nabi Adam As.<sup>19</sup>

Disebutkan juga bahwa kata *khalīfah* yang dimaksud bermakna suatu kaum yang sebagiannya menggantikan sebagian yang lain silih

<sup>18</sup>Sebagaimana teks aslinya yaitu:

وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة أي قوما يخلف بعضهم بعضا قرنا بعد قرن كما قال تعالى: وهو الذي جعلكم خلائف الأرض (الأنعام) 165:

Lihat Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā Maḥāsīn al-Ta’wīl*, Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1376/1957, Juz 1, Cct. ke-1, hal. 94.

<sup>19</sup>Jalāl al-Dīn al-Suyūfī dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Tafsīr al-Jalalain*

berganti, abad demi abad, dan generasi demi generasi, sebagaimana pengertian yang terkandung dalam ayat-ayat berikut,

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ ...

*Dan Dialah yang menjadikan kalian penguasa-penguasa di bumi.* (QS. Al-An'am [6]: 165).

... وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ...

*dan yang menjadikan kalian (manusia) sebagai khalifah di bumi.* (QS. Al-Naml [27]: 62).

وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ

*Dan kalau Kami kehendaki benar-benar Kami jadikan sebagai ganti kalian di muka bumi malaikat-malaikat yang turun-temurun.* (QS. Al-Zukhruf [43]: 60).

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ ...

*Maka datanglah sesudah mereka generasi lain.* (QS. Al-A'raf [7]: 169)

Menurut qiraah yang *shadh* dibaca *inni ja'ilun fi al-arḍi khalifah* (sesungguhnya Aku hendak menjadikan *khalifah* - *khalifah* di muka bumi).<sup>20</sup> Al-Qurtūbī mengatakan bahwa yang dimaksud dengan khalifah dalam ayat ini bukan hanya Nabi Adam a.s. seperti yang dikatakan oleh sejumlah ahli tafsir. Al-Qurtubi menisbatkan pendapat ini kepada Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, dan semua ahli takwil. Akan tetapi, apa yang dikatakan oleh Al-Qurtubi ini masih perlu dipertimbangkan. Bahkan perselisihan dalam masalah ini banyak, menurut riwayat Ar-Rāzī dalam kitab tafsirnya, juga oleh yang lainnya<sup>21</sup>. Menurut al-Qurthubi, kata "*khalīfah*" bermakna fa'il (Subjek), yaitu *يخلف من كان قبله من الملائكة في الأرض أو من كان قبله من غير* (Subjek), yaitu *يخلف من كان قبله من الملائكة على ما روى* yang menggantikan orang yang sebelumnya berupa malaikat yang menetap di bumi atau atas dasar suatu riwayat orang yang sebelumnya (yang tinggal di bumi) dari selain malaikat.

<sup>20</sup>Zamakhshari, *Tafsir al-Kashshāf*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī, t.th.

<sup>21</sup>Lihat lebih jauh Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī, 1407.

Makna “*khalifah*” dalam QS. al-Baqarah [2]: 30 ini menurut Ibnu Mas’ud, Ibn ‘Abbas dan seluruh pakar tafsir adalah Nabi Adam sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya.<sup>22</sup> Nabi Adam adalah *khalīfatullah* dalam melaksanakan hukum-hukum-Nya dan perintah-perintah-Nya, karena ia adalah manusia yang pertama kali diutus oleh Allah ke bumi.<sup>23</sup>

Literasi QS. al-Baqarah ayat 30 di atas menjadi argumen dalam pengangkatan imam dan khalifah sehingga segala apa yang mereka perintahkan dan segala peraturan hukum yang dibuat oleh mereka wajib ditaati dan dilaksanakan. Tidak ada perbedaan terkait kewajiban itu (mengangkat pemimpin) di antara umat dan para imam, kecuali apa yang diriwayatkan oleh ‘Abd al-Rahman Ibn Kaisan yang populer dengan nama al-A’sham (w. 201 H). Ia berkata:

“Sesungguhnya (mengangkat) khalifah itu bukan kewajiban dalam agama, yang demikian itu hanyalah merupakan kebolehan. Sesungguhnya apabila umat telah menunaikan haji, jihad mereka dan saling bersikap adil dalam apa yang di antara mereka, memberikan hak dari diri mereka, mereka membagikan ghanimah (harta rampasan perang), *fai*’ dan sedekah kepada yang pantas menerimanya, mereka menegakkan al-hudud (sanksi pidana yang ditentukan oleh teks al-Qur’an) kepada orang yang wajib menanggungnya, maka yang demikian itu sudah cukup dan tidak wajib bagi mereka untuk mengangkat imam (pemimpin) untuk menangani semua itu”.

Mencermati penafsiran di atas, sangat jelas bahwa firman Allah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30 menyebut kata “*khalifah*” bukan dalam pengertian dan tidak pula berkonotasi atau memberikan petunjuk praktis yang jelas untuk menciptakan kepemimpinan (khilafah) politik, sistem pemerintahan atau bentuk Negara dalam Islam.

QS. Al-Baqarah [2]: 30 di atas dan QS. Shad [38]: 26 yakni firman Allah yang artinya, “Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu sebagai *khalifah* (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah” adalah dua ayat yang paling sering dipakai

---

<sup>22</sup>Al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayyi al-Qurān*, Kairo: Dar al-Fikr, t.th., Jilid 1, hal. 479-480.

<sup>23</sup>Abī ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’an wa al-Mubayyin li Mā Taḍammanahū min al-Sunnah wa Ayyi al-Furqān*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1427/2006, Cet. ke-1, Jilid 1, hal. 394, 395



untuk melegitimasi sistem politik dalam Islam sebagaimana dilakukan HTI dan para pegiat khilafah lainnya. Padahal QS. al-Baqarah [2]: 30 yang menyebut kata *khalīfah* bermakna sebagai *khalīfatullāh* (pengganti Allah) dalam memakmurkan bumi melalui peran manusia dengan berbagai kesempurnaan yang melekat padanya. Sedangkan QS. Shad [38]: 26 bermakna lebih menunjukkan kepada tugas untuk memberikan keputusan hukum di antara manusia secara benar dan adil dimana hal ini ditujukan kepada Nabi Daud As. Jadi, kedua ayat tersebut sama sekali tidak menunjukkan makna *khalīfah* sebagai entitas kepemimpinan politik praktis dan sempit tapi merupakan manifestasi dari kepemimpinan absolut Allah pada para wakil dan pengganti-Nya diatas muka bumi.

Selain kedua ayat yang secara langsung menyebutkan kata khalifah, terma *khalīfah* dan segala derivasinya berbicara tentang kedudukan manusia sebagai makhluk yang saling bergantian menempati dan memakmurkan bumi dari generasi ke generasi berikutnya, atau dalam makna pergantian siang malam, dan perbedaan pendapat.

Kata *khalifun* dalam pengertian “generasi pengganti yang berperilaku buruk”. Disebutkan dua kali yaitu pada surat al A’raf ayat 169 dan surat Maryam ayat 59. Pada QS. Al-A’raf [7]: 169 disebutkan.

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى  
وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ  
مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَاللَّذَّارِ  
الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

*"Maka datanglah sesudah mereka generasi (yang jahat) yang mewarisi Taurat, yang mengambil harta benda dunia yang rendah ini, dan berkata: "Kami akan diberi ampun." Dan kelak jika datang kepada mereka harta benda dunia sebanyak itu (pula), niscaya mereka akan mengambilnya (juga). Bukankah perjanjian Taurat sudah diambil dari mereka, yaitu bahwa mereka tidak akan mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar, padahal mereka telah mempelajari apa yang tersebut di dalamnya?. Dan kampung akhirat itu lebih baik bagi mereka yang bertakwa. Maka apakah kamu sekalian tidak mengerti?"*

Pada QS. Maryam [19]: 59 dikatakan,

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ ۖ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا ﴿٥٩﴾

“Maka datanglah sesudah mereka, pengganti (yang jelek) yang menyia-nyiakan shalat dan memperturutkan hawa nafsunya, maka mereka kelak akan menemui kesesatan”.

Yang dimaksud dengan *generasi yang jahat* pada ayat pertama di atas menunjuk kepada generasi yang datang sesudah masa dan generasi para Nabi dan Rasul di kalangan Bani Israil. Mereka adalah generasi yang mempermainkan hukum Allah dan memperjual belikannya ayat-ayatnya dengan keuntungan materi. Di antaranya dengan menyelewengkan hukum melalui penyipuan, risywah, dan korupsi dalam kekuasaan. Sedang generasi yang buruk pada ayat kedua di atas menunjukkan generasi yang datang sesudah masa generasi para nabi dan orang-orang saleh dari kalangan Bani Israil, dan termasuk juga generasi yang buruk yang datang pada umat Nabi Muhammad di akhir zaman. Mereka adalah generasi yang meninggalkan shalat dan tenggelam dalam pemuasan berbagai kesenangan dunia.<sup>24</sup>

Kata *khulafā'* (bentuk plural maknawi tidak beraturan dari kata *khalīfah*),<sup>25</sup> yang berarti generasi baru atau kaum pengganti yang mewarisi bumi dari kaum sebelumnya yang binasakan karena mereka tidak beriman.

وَأذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ  
بَصُطَةً ۖ فَاذْكُرُوا ءَالَآءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Dan ingatlah oleh kamu sekalian di waktu Allah menjadikan kamu sebagai pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah lenyapnya kaum Nuh, dan Tuhan telah melebihkan kekuatan tubuh dan

<sup>24</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir al Qur'an al 'Adhim*, (Darut Thayibah, 1999), Juz III, hlm. 498, dan Juz V, hlm. 245

<sup>25</sup> Shamsuddin Al-Qurtubi, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964, Juz VII, hal. 236.

perawakanmu (dari pada kaum Nuh itu). Maka ingatlah nikmat-nikmat Allah supaya kamu mendapat keberuntungan”. (QS. Al-A’raf [7]: 69).

وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ  
مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَآذْكُرُوا آيَاتِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا  
فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

“Dan ingatlah olehmu di waktu Tuhan menjadikam kamu pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah kaum 'Aad dan memberikan tempat bagimu di bumi. Kamu dirikan istana-istana di tanah-tanahnya yang datar dan kamu pahat gunung-gunungnya untuk dijadikan rumah; maka ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu merajalela di muka bumi membuat kerusakan.” (QS. Al-A’raf [7]: 74).

Kemudian kata *Al-Khalāif* (bentuk jamak lafdzi dari kata *khalifah*), yang berarti kaum yang datang untuk menggantikan kaum yang lain dalam menempati dan menguasai bumi.<sup>26</sup>

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ  
دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ  
رَحِيمٌ

“Dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (QS. Al-An’am [129]: 165).

ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ

“Kemudian Kami jadikan kamu pengganti-pengganti (mereka) di muka bumi sesudah mereka, supaya Kami memperhatikan bagaimana kamu berbuat”. (QS. Yūnus [10]: 14).

<sup>26</sup>Shamsuddin Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, hal. 158.

هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا  
 يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ  
 كُفْرَهُمْ إِلَّا خَسَارًا

“Dia-lah yang menjadikan kamu khalifah-khalifah di muka bumi. Barangsiapa yang kafir, maka (akibat) kekafirannya menimpa dirinya sendiri. Dan kekafiran orang-orang yang kafir itu tidak lain hanyalah akan menambah kemurkaan pada sisi Tuhannya dan kekafiran orang-orang yang kafir itu tidak lain hanyalah akan menambah kerugian mereka belaka”. (QS. Fāṭir [35]: 39).

Kata *Khalifah* dengan bentuk mufrad (singular) dalam pengertian seseorang yang diberi mandat kekuasaan oleh Allah sebagai penguasa bumi dan pemimpin terhadap manusia lainnya. Istilah *Khalifah* dalam bentuk singular disebutkan Alquran sebanyak dua kali, yaitu ketika menyebutkan kedudukan Nabi Adam dan Nabi Dawud, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Ṣād [38]: 26

Pada bentuk verba *istakhlafa*, diartikan dengan ‘menjadikan seseorang atau satu kaum sebagai *khalifah*, para pemimpin, pewarits dan penguasa bumi setelah kaum yang lain, sebagaimana QS. Al-Nur [24]: 55.

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي  
 الْأَرْضِ كَمَا أُسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي  
 ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي  
 شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka (para khalifah) berkuasa dimuka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridhai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar (keadaan) mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentausa. Mereka tetap menyembahku-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu

apapun dengan Aku. Dan barangsiapa yang (tetap) kafir sesudah (janji) itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik”.

Kata *mustakhlaf* (bentuk objek dari *istakhlafa*) bermakna orang-orang yang dijadikan pewaris bumi dan diberi kewenangan atau mandat untuk menguasainya, untuk menunjukkan bahwa penguasaan manusia terhadap dunia adalah penguasaan nisbi dan majazi, karena penguasa dan pemilik hakikinya hanyalah Allah.<sup>27</sup>

آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ.

"Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya. Maka orang-orang yang beriman di antara kamu dan menafkahkan (sebagian) dari hartanya memperoleh pahala yang besar". (QS. Al-Hadid [57]: 71).

Selain dalam Al-Quran, kata khalifah juga banyak disebutkan dan Hadis. Dalam Hadis Nabi, penyebutan kata *khalifah* atau *khulafâ* lebih banyak dari pada yang disebutkan dalam Al Qur'an dengan makna yang lebih tegas terhadap kepemimpinan, diantaranya adalah Hadis berikut ini.

عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ حَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ تَكْثُرُ قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ فُوا بِيَعَةِ الْأَوَّلِ فَأَلَّوْا وَأَعْطَوْهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ.

"Dari Abu Hazim dia berkata, "Saya pernah duduk (menjadi murid) Abu Hurairah selama lima tahun, saya pernah mendengar dia menceritakan dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "Dahulu Bani Israil selalu dipimpin oleh para Nabi, setiap Nabi meninggal maka akan digantikan oleh Nabi yang lain

<sup>27</sup> Shamsuddin Al-Qurtubî, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, hal. 238.

sesudahnya. Dan sungguh, tidak akan ada Nabi lagi setelahku, namun yang ada adalah para khalifah (kepala pemerintahan) yang mereka akan banyak berbuat dosa." Para sahabat bertanya, "Apa yang anda perintahkan untuk kami jika itu terjadi?" beliau menjawab: "Tepatilah baiat yang pertama, kemudian yang sesudah itu. Dan penuhilah hak mereka, kerana Allah akan meminta pertanggung jawaban mereka tentang pemerintahan mereka."<sup>28</sup>

عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَكُونُ التُّبُوءُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ التُّبُوءِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاصًا فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ التُّبُوءِ ثُمَّ سَكَتَ.

“Dari Hudzaifah, Rasulullah bersabda, “Di tengah-tengah kalian ada Kenabian dan akan berlangsung sekehendak Allah. Lalu Allah akan mengangkatnya jika Dia berkehendak mengangkatnya. Kemudian akan ada Khilafah berdasar manhaj kenabian dan berlangsung sekehendak-Nya. Kemudian Allah akan mengangkatnya jika Dia menghendakinya. Kemudian akan ada Kerajaan yang lalim yang berlangsung sekehendak Allah. Kemudian Allah akan mengangkatnya jika Dia menghendakinya. Kemudian akan ada Kerajaan yang Otoriter berlangsung sekehendak Allah. Kemudian Dia akan mengangkatnya jika Dia menghendakinya. Kemudian akan ada Khilafah berdasar manhaj kenabian”. Kemudian beliau (Nabi SAW) diam.<sup>29</sup>

عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمْرَةَ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ أَبِي عَلِيٍّ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ « إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَنْقُضِي حَتَّى يَمُضِيَ فِيهِمْ اثْنَا

<sup>28</sup>Muslim, *Shahih Muslim*, No. 3429; *Shahih Bukhari*, No. 3196; *Musnad Ahmad*, No.7619; dan *Sunan Ibnu Majah* No. 2862).

<sup>29</sup> *Musnad Ahmad*, No. 18406.

عَشَرَ خَلِيفَةً». قَالَ ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ خَفِيَ عَلَى - قَالَ - فَقُلْتُ لِأَبِي  
مَا قَالَ قَالَ « كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ.

“Dari Jabir Ibn Samurah, Aku bersama bapakku masuk kepada Nabi, maka aku mendengar beliau bersabda, “Sesungguhnya urusan (Agama Islam) ini tidak akan berakhir sampai berlangsung di tengah mereka dua belas khalifah”. Kemudian beliau berkata dengan perkataan yang samar bagiku. Maka Aku bertanya kepada ayahku apa yang disabdakan beliau? Ayahku menjawab, “Semuanya dari Quraisy”.<sup>30</sup>

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْهَدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا  
اسْتُخْلِفَ خَلِيفَةً إِلَّا لَهُ بِيْطَانَتَانِ بِيْطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْخَيْرِ وَتَحْضُهُ عَلَيْهِ  
وَبِيْطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحْضُهُ عَلَيْهِ وَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ

“Dari Abu Said al Hudri, dari nabi SAW. “Tidaklah seorang khalifah diangkat melainkan ia mempunyai dua teman setia. Teman setia yang menyuruh dengan kebaikan dan teman setia yang menyuruh dengan keburukan dan menganjurkannya. Orang yang terpelihara adalah ia yang dipelihara Allah.”<sup>31</sup>

Dari beberapa ayat dan Hadis di atas, dapat disimpulkan bahwa Allah telah menetapkan manusia sebagai khalifah di bumi. Pengertian kekhalifahan manusia di muka bumi mencakup dua makna; makna yang umum dan makna yang khusus. Secara umum seluruh manusia adalah *khalifah* karena ia makhluk yang dipilih Allah sebagai penguasa dan pemimpin atas makhluk lainnya yang ada di muka bumi. Manusia juga sebagai khalifah karena setiap orang, kaum dan bangsa datang dan pergi, hidup dan mati, berjaya dan hancur, saling bergantian antara satu generasi dengan generasi berikutnya. Kekhalifahan seperti ini dapat diistilahkan sebagai *khalifah takwīniyyah*, kekhalifahan manusia di muka bumi sebagai ketetapan atau takdir kehidupan yang Allah gariskan bagi manusia, baik ia manusia beriman ataupun manusia kafir.

<sup>30</sup> Shahih Muslim, No. 4809. Sunan Abu Dawud, No. 4279.

<sup>31</sup> Shahih Bukhari, No. 6611. Sunan Tirmidzi, No. 2474

Al-Baiḍawī menjelaskan bahwa khalifah bermakna mewakilkan kepada wakilnya, khalifah dalam ayat tersebut adalah Nabi Adam sebagai *khalifatullah* di muka bumi sebagaimana nabi-nabi lain yang diutus Allah sebagai wakil-Nya untuk memakmurkan dan melaksanakan hukum-hukum-Nya di muka bumi.<sup>32</sup> Sedang menurut al-Zamakhsharī, khalifah adalah orang yang mengganti yang lain.<sup>33</sup> Ibnu Kathir menjelaskan bahwa wakil Tuhan di muka bumi ini bukan hanya ditujukan pada Adam saja, sebagaimana pendapat para mufasir, melainkan ditujukan secara umum, yakni kepada kaum.<sup>34</sup> Artinya, QS. Al-Baqarah [2]: 30 tidak hanya terbatas kepada Adam jika di dukung dengan keberadaan QS. al-A'rāf [7]: 69, QS: Yunūs [10]: 14, dan QS: Al-Naml [27]: 62, maka QS. Al-Baqarah [2]: 30 juga ditujukan kepada anak cucu Adam.

M. Quraish Shihab mengatakan bahwa khalifah pada mulanya berarti 'yang menggantikan' atau "yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya'. Atas dasar ini, ada yang memahami kata khalifah di sini dalam arti yang menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya, bukan karena Allah tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan. Dengan pengangkatan itu Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan. Ada juga yang memahaminya dalam arti 'yang menggantikan makhluk lain dalam menghuni bumi ini'.<sup>35</sup>

Thabathaba'i juga mengatakan bahwa *khilāfah* bermakna *khilāfah 'an Allah*, yakni 'pengganti, dalam arti makhluk yang mendapat kepercayaan sebagai wakil Allah di muka bumi untuk menjalankan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya. Fungsi kekhilafahan ialah mengatur, menundukkan, dan

<sup>32</sup> Al-Baiḍawī, *Anwār al-Tanzil wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

<sup>33</sup> Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwī al-Wujūh al-Ta'wīl*, Mesir: Mustafa al-Bāb al-Ḥalābī, 1972.

والخليفة: من يخلف غيره. والمعنى خليفة منكم، لأنهم كانوا سكان الأرض فخلفهم فيها آدم وذريته. فإن قلت: فهلا قيل: خلاص، أو خلفاء؟ قلت: أريد بالخليفة آدم. واستغنى بذكره عن ذكر بنيه كما استغنى بذكر أبي القبيلة في قولك: مضر وهاشم. أو أريد من يخلفكم، أو خلفاً يخلفكم فوجد لذلك. وقرىء: «خليفة» بالقاف ويجوز أن يريد: خليفة مني، لأن آدم كان خليفة الله في أرضه وكذلك كل نبي { إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ } QS. Shad [38]:26

<sup>34</sup> Ibnu Kathir, *Tafsir al-Quran al-Azīm*, hal. 257.

<sup>35</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2011, Jilid I, hal.



memanfaatkan benda-benda ciptaan Allah di muka bumi ini sesuai dengan maksud diciptakannya. Hal ini sesuai dengan makna yang terkandung dalam ayat berikutnya *وعلم ادم الأسماء* (“*Dan Allah mengajarkan kepada Adam nama-nama.*”). Pada ayat tersebut yang dimaksud dengan Adam bukan Adam sebagai pribadi, akan tetapi Adam dan keturunannya yaitu manusia pada umumnya. *Khilāfah* dalam ayat tersebut diperuntukkan bagi manusia pada umumnya. Bahwa *khilāfah* itu mengandung arti umum juga diperkuat dengan ayat Alquran *ثم و يجعلكم خلفاء الأرض* (QS. Al-A’rāf [7]: 69), *ثم و يجعلكم خلفاء الأرض* (QS. Yunus [10]: 14), *جعلناكم خلائف في الأرض* (QS. Al-Naml [27] : 62).<sup>36</sup>

Al-Tābari menjelaskan bahwa ada perbedaan pendapat di kalangan para ahli takwil. Pertama, bahwa penghuni bumi yang pertama adalah makhluk Jin, kemudian makhluk Iblis. Karena kedua makhluk ini selalu menyebar kerusakan, menumpahkan darah, dan saling membunuh, maka Allah menciptakan Adam dan keturunannya sebagai pengganti untuk memakmurkan bumi. Kedua, bermaksud menggantikan sebagian atas sebagian, yakni anak-anak akan menggantikan ayah mereka, setiap generasi akan menggantikan generasi sebelumnya. Ketiga, Allah menjadikan makhluknya di muka bumi sebagai khalifah untuk melaksanakan peraturan-Nya di antara makhluk-Nya. Keempat, Allah menjadikan makhluknya di muka bumi sebagai khalifah untuk melaksanakan hukum di kalangan makhluk-Nya. Wakil yang dimaksud adalah Adam dan keturunannya yang taat kepada Allah agar menetapkan hukum dengan adil.<sup>37</sup>

Sementara itu, menurut M. Quraish Shihab, QS. Al-Baqarah [2]: 30 di atas menginformasikan unsur-unsur kekhalifahan sekaligus kewajiban bagi khalifah. Unsur-unsur tersebut adalah pertama, bumi atau wilayah. Kedua, khalifah (yang diberi kekuasaan atau mandataris). Ketiga, hubungan antara pemilik kekuasaan dengan wilayah, dan hubungannya dengan pemberi kekuasaan Allah.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Taba’taba’I, *Tafsir Al-Mizan*, hal. 375.

<sup>37</sup> Al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fi Tafsir Āyi al-Quran*, Beirut: Dār al-Fikr, 1990.

<sup>38</sup> M. Quraish Sihab, *Membumikan al-Qur’an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1998.

Sementara itu, terma lain dalam Alquran yang memiliki relasi dengan *khalīfah* adalah kata *imāmah*.<sup>39</sup> Kata *imāmah* dan *ummah* berasal dari kata yang sama *amm* yang berarti ‘kehendak atau maksud’. Kemudian dari akar kata ini kemudian terbentuk kata *imām* yang berarti ‘orang yang diikuti dan imamah kekuasaan atau kekuasaan yang diikuti’.<sup>40</sup> Kata ini dalam Alquran disebut sebanyak 7 kali dan hanya dua ayat yang dapat dikategorikan dengan pemimpin, yaitu pada QS: Al-Baqarāh [2]: 124 dan QS. Al-Furqān [25]: 74. M. Quraish Shihab sependapat dengan at-Tabrāsī yang menyamakan istilah imām dengan khalifah. Namun ia memberi catatan bahwa kata imam digunakan untuk keteladanan karena terambil dari makna “depan”, sedangkan khalifah terambil dari makna “belakang”.<sup>41</sup> Khalid Ibrahim Jindan mengatakan dua istilah tersebut dapat digunakan secara timbal balik, kecuali yang memerlukan penjelasan khusus.<sup>42</sup>

Makna *khalīfah* secara khusus, yaitu kekhilafahan dalam pengertian kepemimpinan seseorang atas manusia yang lain. Kekhilafahan dalam makna ini tentu saja tidak mungkin ditujukan kepada semua manusia, bahkan tidak setiap orang beriman dapat menduduki kekhilafahan ini, terlebih lagi orang-orang kafir. Hanya orang-orang yang memenuhi kriteria tertentu yang telah diatur oleh syariat yang berhak menjabatnya. Kekhilafahan dalam makna ini identik dengan imamah atau kepemimpinan formal dalam masyarakat dan negeri muslim. Kekhilafahan dalam makna ini pula yang dimaksud dalam hadits-hadits Nabi yang berbicara tentang kepemimpinan Islam. Atas dasar itu, kekhilafahan dalam konteks ini dapat diistilahkan sebagai *khalīfah shar’iyyah* kepemimpinan berdasarkan syariat Islam.

Kekhalifahan pada umat Islam adalah kepemimpinan sebagai pengganti dan pelanjut kepemimpinan kenabian, karenanya ia disebut sebagai *khalīfah ‘ala minhāj al-nubuwwah*. Dengan demikian, *khalīfah* adalah *khalīfaturrasūl* (pengganti dan pelanjut kepemimpinan nabi) bukan *khalīfatullāh* (pengganti atau wakil Allah). Sebagaimana dikatakan oleh Al-Mawardi bahwa Imamah

---

<sup>39</sup> Al-Ṭabrisī, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*, Kairo: Dār al-Kutub ‘Ilmiyyah, 1995.

<sup>40</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1996.

<sup>41</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 2002.

<sup>42</sup> Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam (Telaah kritis Ibnu Taimiyah Tentang Pemerintahan Islam)*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

terma untuk *khilāfah nubuwwah* dalam menjaga agama dan menata dunia”<sup>43</sup>

Jika kata *khilāfah* itu disandarkan kepada Allah (*khalfatullāh*), maka maknanya adalah penghormatan dan kemuliaan dari Allah yang diberikan kepada hamba-hamba pilihannya, bukan sebagai pengganti dan wakil Allah di muka bumi. Tidak ada satu makhluk yang dapat menempati, menggantikan, dan mewakili Allah. Sebagaimana dikatakan Al-Rāghib al-Aṣfahānī bahwa khilafah merupakan perwakilan dari yang lain. Adakalanya (perwakilan itu) disebabkan ketiadaan orang yang diwakilinya, karena kematiannya, atau karena kelemahannya. Adakalanya juga karena sebagai penghormatan atas orang yang disuruh mewakilinya. Makna terakhir inilah yang dimaksud Allah menjadikan khalifah para kekasih-Nya di muka bumi”<sup>44</sup>.

Alquran dan Hadis tidak menetapkan bentuk, format, maupun prosedur yang baku tentang negara khilafah, akan tetapi para ulama menyatakan bahwa kekhilafahan dibangun berdasarkan prinsip musyawarah, keadilan, kesamaan, penegakan hukum syariat, dan kemaslahatan umat. Dari semua itu prinsip dasarnya adalah penegakan hukum syariat secara konsisten dan konsekwen berdasarkan Kitabullah dan Sunnah Rasulullah untuk mencapai kemaslahatan hidup manusia di dunia dan akhirat. Ibnu Khaldun juga menyatakan bahwa khilafah adalah menggiring seluruh (manusia) kepada yang sesuai dengan tinjauan syar’i dalam kemaslahatan ukhrawi, dan kemaslahatan duniawi mereka yang kembali kepadanya (kepada kemaslahatan akhirat). Sebab segala kemaslahatan urusan dunia menurut syariat harus ditinjau berdasarkan kemaslahatan akhirat”<sup>45</sup>.

Oleh karena itu, jika kepemimpinan atau pemerintahan itu menggunakan terma kekhilafahan Islam, tetapi jika syariat tidak dilaksanakan, kezaliman dan kekejaman merajalela, maka tidak patut disebut sebagai kepemimpinan khilafah yang syar’i, melainkan sebagai kepemimpinan raja-raja otoriter yang memeras rakyat). Sebaliknya meskipun suatu kepemimpinan dan pemerintahan berbentuk kerajaan, republik, atau yang lainnya, maka ia dikatakan sebagai khilafah dan pemimpinnya layak disebut sebagai Khalifah atau Amirul mukminin. Sebagaimana Allah memanggil Nabi Dawud sebagai Khalifah meskipun beliau berkedudukan sebagai Nabi dan

---

<sup>43</sup> Al-Mawardī, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, hal. 3

<sup>44</sup> Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Al-Mufradāt fī Ghariḥ al-Qur’an*, hal. 156.

<sup>45</sup> Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah*, Beirut: Dār al-Qalam, 1984, hal. 97.

Raja Bani Israil. Begitu pula Umar Ibn Abdul Aziz, dalam pemerintahan Dinasti Umayyah, dan Harun Al Rasyid dalam Dinasti Abasiyah, meskipun keduanya dipilih bukan berdasarkan syura seperti para Khulafaur Rasyidin, keduanya diakui sebagai Khalifah dan Amirul Mukminin.<sup>46</sup>

Penyebutan “akan ada khalifah-khaifah yang banyak’ menunjukkan bahwa mereka bukanlah Khulafa Rasyidin sebab jumlah Khulafa Rasyidin tidaklah banyak. Demikian pula pernyataan, ‘tunaikanlah baiat pertama dan pertama’ bahwa para khalifah tersebut berselisih sedangkan para Khulafa Rasyidun tidaklah berselisih. Sedang pernyataan, ‘berikanlah hak mereka karena mereka akan diminta pertanggungjawaban tentag rakyatnya’, menjadi dalil atas madzhab ahlussunnah tentang memberikan hak-hak para pemimpin dari harta dan ghanimah sebagaimana saya telah menjelaskan bukan hanya di tempat ini saja, bahwa mengembalikan segala persoalan kepada para raja dan pembantunya dari para pemimpin dan qadhi bukan semata karena kekurangan (kelemahan dan keburukan) yang ada pada mereka saja, melainkan kekurangan (kelemahan) itu juga ada pada rakyat secara bersama-sama, sebab sebagaimana dikatakan (dalam hadits), ‘sebagaimana keadaan kalian, seperti itulah pemimpin kalian’. Allah berfirman, ‘demikianlah kami jadikan orang-orang zalim sebagai pemimpin atas sebagian yang lainnya’.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Dalam konteks inilah sangat tepat apa yang dikatakan oleh Ibnu Taimiyah: “Dan boleh saja menamai para pemimpin setelah Khulafaurasyidin dengan sebutan para khaifah walaupun mereka adalah para raja, dan bukan para khalifah para Nabi dengan dalil apa yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim pada kitab Shahih mereka dari Abu Hurairah dari Rasulullah SAW bersabda, ‘Dahulu Bani Israel dipimpin para Nabi, setiap meninggal seorang nabi digantikan oleh nabi yang lain. Akan tetapi sepeninggalku tidak akan ada Nabi tetapi akan ada khalifah-khalifah yang banyak.’ Para shahabat bertanya, ‘Apa yang engkau perintahkan kepada kami?’. Nabi bersabda, ‘Tunaikanlah baiat yang pertama kemudian berikan kepada mereka hak-hak mereka karena sesungguhnya Allah akan memintai pertanggungjawaan mereka tentag rakyat mereka.’

<sup>47</sup> Sebagaimana pendapat Ibnu Taimiyah berikut:

ويجوز تسمية من بعد الخلفاء الراشدين خلفاء وإن كانوا ملوكا ولم يكونوا خلفاء الأنبياء بدليل ما رواه البخارى ومسلم فى صحيحيهما عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ( كانت بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء كلما هلك نبى خلفه نبى وأنه لا نبى بعدى وستكون خلفاء فتكثر قالوا فما تامرنا قال فوا ببيعة الأول فالأول ثم أعطوهم حقهم فإن الله سألهم عما استرعاهم ( فقوله ( فتكثر ( دليل على من سوى الراشدين فإنهم لم يكونوا كثيرا وأيضا قوله ( فوا ببيعة الأول فالأول ( دل على أنهم يختلفون والراشدون لم يختلفوا وقوله ( فأعطوهم حقهم فإن الله

Relasi lain kata khalifah dalam Alquran adalah kata *uli al-amri* ‘yang bermakna pemimpin atau kepemimpinan’<sup>48</sup>. Kata ini dalam Alquran terulang sebanyak dua kali QS. Al-Nisa’ [4]: 59, 83. Sejarah mencatat terkait dengan penafsiran terhadap ayat 59 tersebut sarat dengan nuansa politis, khususnya terkait dengan masa penghapusan kekhalifahan Turki Usmani di Turki pada tahun 1924.

*Khalifah* berarti wakil (deputy), penggantian (successor), penguasa (vicegerent), titel bagi pemimpin tertinggi komunitas muslim sebagai pengganti nabi. Khilafah merupakan istilah ketatanegaraan Islam, dan berarti kepala negara atau pemimpin tertinggi umat Islam. Istilah khalifah pertama kali muncul di Arab pra-Islam dalam suatu prasasti Arab abad ke-6 M. Kata khalifah dalam prasasti ini menunjuk kepada semacam raja atau letnan yang bertindak sebagai wakil pemilik kedaulatan yang berada di tempat lain. Istilah ini dalam kesejarahan Islam digunakan dalam bentuk khalifah ar-Rasul.<sup>49</sup>

Oleh karena itu, perkembangan makna *khalifah* suatu hal yang niscaya, sebab *khilāfah* adalah sebutan untuk masa pemerintahan khalifah. Selain itu, sudah menjadi fitrah bagi manusia yang terdorong untuk membangun kekuasaan bagi kepentingan untuk mengatur kehidupan politiknya. Sejarah telah mencatat bahwa setelah wafatnya nabi institusi politik yang dilembagakan secara formal dan disebut dengan khalifah. Abu Bakar sendiri, sebagai khalifah pertama, menyebut dirinya sebagai pengganti rasul untuk melaksanakan dan menjaga dari warisan nabi. Dalam hal ini, sejalan dengan perkembangan makna khalifah, titel khalifah dalam diri Abu

---

سائلهم عما استرعاهم ( دليل على مذهب أهل السنة في إعطاء الأمراء حقهم من المال والمغنم وقد ذكرت في غير هذا الموضوع أن مصير الأمر إلى الملوك ونوابهم من الولاية والقضاة والأمراء ليس لنقص فيهم فقط بل لنقص في الراعي والرعية جميعا فإنه ( كما تكونون يول عليكم ) وقد قال الله تعالى ( وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا).

Lihat Ibnu Taimiyah, *Al-Khilafah wa al-Muluk* dalam *Majmu' Fatāwā*, jilid. 35 hal.

20

<sup>48</sup>Kepemimpinan adalah kemampuan memimpin dari seorang pemimpin. Pemimpin adalah orang yang memimpin satu unit organisasi atau kelompok masyarakat. Kepemimpinan dalam bahasa Inggris disebut dengan leadership yang berarti “daya memimpin” atau “kualitas seorang pemimpin”. Adapun secara istilah adalah satu kegiatan atau seni untuk mempengaruhi perilaku orang-orang yang dipimpin agar rela bekerja sama menuju kepada satu tujuan yang ditetapkan atau diinginkan bersama.

<sup>49</sup>M. Quraish Shihab, “Ensiklopedi al-Qur`an : Khalifah”, *Ulumul Qur`an*, No.I Vol. VI, hal. 206.

Bakar dapat juga berarti sebagai pengatur, penguasa, yang memimpin masyarakat. Dalam perkembangannya, sebutan ini menjadi konvensi yang mapan dan berkembang lebih jauh pada dinasti-dinasti yang pengaruh Arabnya kuat, seperti Abasiyyah, Umayyah, dan Fatimah. Kelembagaan ini secara formal disebut *khilāfah* dan pelakunya disebut *khālīfah*. Adapun ras lain seperti di India, Iran, Persia, Turki menggunakan istilah Imam, Amir, Sultan. Keengganan mereka menyandang khalifah diduga karena masalah politis, di mana mereka menilai khalifah hanya monopoli orang-orang Quraisy.

## 2. Konteks Histori dan Kronologi

Selanjutnya dalam konteks sejarah, QS. Al-Baqarah [2]: 30 sebenarnya menyebutkan bahwa Allah SWT menetapkan manusia sebagai khalifah-Nya dan menjelaskan tentang derajat sepiritual yang dimiliki oleh manusia disisi Allah diantara makhluk-makhluk lainnya dan secara eksklusif dalam ayat tersebut diidentikkan dengan bapak manusia yaitu Adam AS, yang dengan segala potensinya dapat memmanifestasikan seluruh asma dan sifatnya di tengah-tengah kehidupan umat manusia yang melampaui derajat sekalipun para malaikat.

Dalam *Tafsīr Al-Amthal*, Makārim Shīrāzī menguraikan terma *Khālīfah* dengan makna ‘pengganti dari yang lain’ dengan mengutip adanya ragam pandangan dari sebagian para mufassir tentang siapa yang digantikan. Ada yang memaknainya dengan ‘pengganti para malaikat yang sebelumnya hidup menguasai bumi’, dan atau ‘pengganti umat manusia sebelumnya atau makhluk-makhluk lain yang sebelumnya berada di bumi’. Sebagian yang lain juga memaknai *Khālīfah* dengan ‘setiap generasi umat manusia yang menggantikan generasi sebelumnya’. Namun, Makārim Shīrāzī lebih memilih prespektif sebagaimana mayoritas para peneliti yang membenarkan dengan memaknai *Khālīfah* dengan “*khālīfatullāh*” yaitu ‘pengganti Allah di bumi, karena munasabah maknanya berkorelasi lebih tepat dengan pengertian kembali kepada wujud manusia yang berderajat tinggi yaitu Adam AS, kepadanya diajarkan oleh Allah secara langsung tentang seluruh nama (*asmā*) dan kemudian para Malaikat diperintahkan oleh Allah untuk bersujud kepada Adam AS.<sup>50</sup>

Begitu juga halnya dengan Ṭabāṭabā‘ī yang berpandangan bahwa *Khālīfah* nisbatnya adalah kepada Allah (*khālīfatullāh*), dan

---

<sup>50</sup>Makārim Shirazī, *Al-Amthal fi Tafsīr Kitābillāh al-Munzal*, Madrasah Imam Ali Ibn ABi Thalib, Qom 1426 H, Jilid 1, hal. 131.

jawaban atas pertanyaan Malaikat tentang potensi manusia yang akan membuat kerusakan di bumi dan menyebabkan pertumpahan darah menegaskan kebenaran nisbat kepada selain-Nya, Allah menjawab pertanyaan itu, bahwa Dia lebih mengetahui atas kehendak-Nya atas potensi manusia dengan ilmu tentang seluruh asma yang telah diajarkan kepadanya dalam hal ini adalah kepada Nabi Adam As. Inilah yang akan membuatnya mampu melampoi potensi Malaikat. Ṭabāṭabā'ī juga menggarisbawahi bahwa kedudukan spiritual yang agung ini tidak eksklusif terbatas pada Nabi Adam saja tetapi juga anak-anak Adam lainnya yang sesuai dengan potensi-potensinya, dan prespektif ini dikuatkan dengan beberapa ayat yang dia nukil dari QS. Al-A'raf [7]: 69<sup>51</sup>, Yunus [10]: 14<sup>52</sup> dan al-Naml [27]:62<sup>53, 54</sup>.

Tentang kriteria *khalīfatullāh*, Ṭabāṭabā'ī menguraikannya secara substansial beranjak dari konsep *khalīfah* yang bermakna keberadaan manusia menggantikan kedudukan selainnya, *khalīfah* tidak representative bilamana tidak identik dengan yang digantikannya dalam semua kriteria wujud diri pengganti, dalam jejak-jejaknya, dalam hukum dan kebijaksanaannya, termasuk dalam otoritas yang dia pegang, sedangkan Allah Dzat yang identik dengan asma husna dan sifat-sifat yang maha mulia, maha indah dan maha perkasa, maha suci dari segala kekurangan, maha kudus dari segala perbuatan yang buruk dan fasad, Dialah Keagungan Mutlak. Lantas layakkah manusia menjadi sebagai *khalīfah*-Nya ?

Manusia dengan semua kekurangan, kenaiifannya, dan kenistaannya yang tercipta dari tanah, dengan demikian ini Malaikat memohon penjelasan dari Allah, yang diketahui Malaikat menurut Ṭabāṭabā'ī tentang eksistensi manusia yang akan menempati bumi, tiada lain dipandang hanya sebatas speises material yang yang tersusun dari potensi emosional (*al-quwwah al-ghaḍabiyyah*) dan shahwat (*al-Shahwiyyah*), bumi merupakan medan tinggal yang membuat manusia saling berdesakan dengan orientasi yang terbatas, penuh dengan gesekan, terdiri dari susunan unsur yang rapuh, sistemnya dalam bahaya kehancuran, tentunya kehidupan di dalamnya tidak ideal dan semu, hidup tidak bertahan kecuali dengan

---

<sup>51</sup> وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ

<sup>52</sup> ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ

<sup>53</sup> وَيَجْعَلْكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ

<sup>54</sup> Muḥammad Husayn Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Isma'iliyan, Qom 1412 H., jilid 1, hal. 116.

bersosialisasi dan saling membantu, tidak akan terhindar dari kehancuran dan pertumpahan darah, inilah yang dinilai subjektif dan diragukan oleh Malaikat, bahwa manusia tidak mampu menggantikan otoritas Allah di atas muka bumi?.<sup>55</sup>

### 3. Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum

#### a. Hukum Pengangkatan Khalifah

*Khalifah* dengan makna pengganti Allah di atas muka bumi yang menjalankan fungsi dan tugas kepemimpinan absolut yang fundamental dalam tatanan kehidupan umat manusia keberadaannya merupakan bagian dari sistem (sunnatullah) yang telah dikehendaki oleh-Nya, dengan demikian dari satu generasi ke generasi yang lain, manusia tidak kosong dari figur-figur para khalifah sebagaimana yang telah disebutkan di beberapa firman Allah dalam QS. Yūnus [10]: 47<sup>56</sup>, Al-Ra'ad[13]:7<sup>57</sup>, Al-Anbiyā' [21]:73<sup>58</sup> yang terdapat munasabahnya terkait kedudukan tersebut antara kenabian, kerasulan dan imamah.

b. *Khalīfah* merupakan manusia pilihan Allah, tidak semua dapat mengklaim diri dengan status dan gelar tersebut, seperti yang telah dinyatakan dalam QS. Ali 'Imrān [3]:33<sup>59</sup> dan 179<sup>60</sup>, Al-A'rāf [7]:144<sup>61</sup>.

### 4. Konteks Kontemporer

Pada konteks kontemporer inilah, kerangka konseptual metode mantiqi mampu mengintegrasikan penafsiran tekstual dan kontekstual dengan melalui empat tahapan sebagai berikut.

#### a. Memahami Tujuan QS. Al-Baqarah: 30

Sebelum membahas aspek-aspek yang lain dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 30, tahapan awal yang harus diungkap adalah apa sebenarnya tujuan ayat tersebut. Menilik

<sup>55</sup> Muḥammad Husayn Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur'ān*, 114-115

<sup>56</sup> وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضَىٰ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

<sup>57</sup> إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ

<sup>58</sup> وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً مُّهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا...

<sup>59</sup> إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ

<sup>60</sup> وَلَكِنَّ اللَّهَ يُجْتَبَىٰ مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ

عَظِيمٌ

<sup>61</sup> قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِنَ الشَّاكِرِينَ



kembali literasi ayat tersebut, terlihat jelas bahwa tujuan ayat ini adalah menegaskan tentang kepemimpinan Absolut pada hak Allah yang menetapkan system kepemimpinan di muka bumi sebagai *khalifah* (pengganti) yang dapat memmanifestasikan asma dan sifat-sifat-Nya di antara semua makhluk selainya. Bahkan lebih spesifik lagi, bahwa ayat ini bertujuan untuk menetapkan bahwa manusia pilihan sebagai *khalifatullah* bukan manusia secara umum tapi adalah manusia terpilih yang makshum yang senantiasa ada dalam setiap generasi umat manusia, dan dalam hal ini di ayat yang dimaksud terimplemantasi dalam wujud bapak manusia yaitu Nabi Adam As

b. Melepaskan Subjektifitas (Lokalitas) Tempat, Masa, dan Oknum

Dalam konteks kontemporer QS. Al-Baqarah [2]:30 tentang logika tafsir *khalifah*, subjektifitas ayat untuk relevan tujuan hidayah yang dikandungnya harus dilepaskan, kini tidak lagi bicara konteks subjek Nabi Adam As dan hal-hal yang terkait dengannya, namun dari perannya terdapat pelajaran-pelajaran yang substansial bagi generasi umat manusia soal konsep khilafah.

Relevansi khalifah dengan kriteria-kriterianya senantiasa ada di tengah-tengah generasi umat manusia, dalam hal ini Allah Swt menegaskannya dalam QS. Al-An'am [6]: 165,

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ ...

“Dan Dialah yang menjadikan kalian khalifah-khalifah di bumi.”, begitu juga di QS. Al-Naml [27]: 62,

...وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ...

“Dan yang menjadikan kalian sebagai khalifah-khalifah di bumi.”

Demikian itu sebagai konsekwensi dari kehendak-Nya secara sistemik menjadikan di setiap kaum dan generasi terdapat seorang utusan dan pemberi petunjuk ilahiah

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ

“Tiap-tiap umat mempunyai rasul”. (QS. Yunus [10]: 47)

## وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ

“Tan bagi tiap-tiap kaum ada orang yang memberi petunjuk”  
(Al-Ra’ad[13]:7)

## وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا

“Kami telah menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami” (QS. Al-Anbiya’[21]:73).

### c. Mengambil Kaidah Universal Ayat

Kaidah universal yang dapat diambil dari nalar logika tafsir QS. Al-Baqarah [2]: 30 ini terangkum dalam beberapa poin berikut:

- 1) *Khalifatullah* di atas muka bumi adalah manusia sempurna yang mampu mengekstrak asma dan sifat yang digantikannya (Allah) dalam eksistensi dirinya. Bukan semua manusia karena bisa jadi derajat mereka ada yang bahkan jatuh melebihi kehinaan dari pada binatang yang tidak berakal. QS. Al-A’raf [7]: 179 (أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ)
- 2) Allah menciptakan alam semesta beserta isinya dengan sistem kausalitas di dalamnya bukan berarti karena membutuhkan pada sebab-sebab, namun justru demikian itu menjadikannya sebagai faktor kemulyaan bagi manusia, sehingga semua sebab yang ada menjadi dalam otoritas manusia.
- 3) Ilmu ghaib hanya milik Allah<sup>62</sup> dan sebagiannya dengan kehendak-Nya dianugerahkan kepada hamba-hamb-Nya yang khusus,<sup>63</sup> sedangkan *khalifatullah* merupakan sebab dan media yang khusus dan tertentu dengan semua tugasnya yang definitif.

### d. Menerapkan pada Objek Baru

QS. Al-Baqarah [2]: 30 dalam konteks tafsir kata Khalifah jika diterapkan dengan konteks dan isu di Indonesia terkait isu negara Islam (*Dawlah Islāmiyyah*) yang digaung-gaungkan oleh HTI.

<sup>62</sup> QS. Yunus [10]:20 (فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ بِلَّهِ)

<sup>63</sup> QS. Al-Nahl [16]: 69 (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ)

## B. Konsep Negara Islam dalam Konteks Indonesia

Ada beberapa definisi tentang negara. Menurut Roger Soltau, negara adalah alat (*agency*) atau kekuasaan (*authority*) yang mengatur atau mengendalikan persolan-persoalan bersama atas nama masyarakat.<sup>64</sup> Menurut Harold J. Laski, negara adalah suatu masyarakat yang diintegrasikan kerana mempunyai kekuasaan yang bersifat memaksa dan yang secara sah lebih agung daripada individu atau kelompok yang merupakan bahagian dari masyarakat itu.<sup>65</sup> Tidak jauh berbeda dengan Harold J. Laski, Max Weber dan Robert MacIver juga memaknai negara dengan makna masyarakat yang diintegrasikan kerana mempunyai kekuasaan yang bersifat memaksa.<sup>66</sup>

Negara jauh lebih kompleks dibandingkan dengan masyarakat. Harold J. Laski mendefinisikan masyarakat sebagai "sekelompok manusia yang hidup bersama dan bekerjasama untuk mencapai tercapainya keinginan-keinginan bersama". Berdasarkan definisi tersebut, negara adalah metamorfosis lanjutan dari suatu bentuk masyarakat yang memerlukan instrumen undang-undang yang bersifat memaksa sehingga keinginan-keinginan tersebut tidak saling memukul antara satu sama lain. Dalam konsep Kontrak Sosial (*Contract du Social*), penguasa "dikontrak" oleh rakyat untuk menjaga dan mengatur kepentingan-kepentingan mereka.

Dalam kitab *al-Fikr al-Islāmī* karya Muhammad Ismail disebutkan 3 (tiga) kriteria yang harus dipenuhi agar suatu masyarakat dapat disebut sebagai masyarakat yang utuh, yaitu adanya pemikiran yang sama (*afkār*), perasaan yang sama (*mashā'ir*), dan undang-undang yang diterapkan di tengah masyarakat tersebut (*nizām*).<sup>67</sup> Jika salah satu kriteria tersebut tidak terpenuhi, maka masyarakat tersebut tidak layak disebut sebagai masyarakat.

Negara menurut R. Kranen Burg adalah organisasi kekuasaan yang diciptakan kelompok manusia yang disebut bangsa.<sup>68</sup> Adapun menurut Logeman, negara adalah organisasi kekuasaan yang menyatukan kelompok manusia yang disebut bangsa.<sup>69</sup> Negara bisa berdiri jika memenuhi unsur-unsur pokok yaitu, umat, teritorial (luas tanah), dan pemerintah. Yang disebut negara Islam adalah jika suatu negara

<sup>64</sup> Roger Soltau, *The Economic Functions of The State*, London: Toronto Press, 1921.

<sup>65</sup> Harold J. Laski, *Political Thought in England from Locke to Bentham*, London: t.p., 1999. Lihat juga Harold J. Laski, *A Grammar of Politics*, London, t.p., 2007.

<sup>66</sup> Max Weber, *Economy and Society*, USA: University of California Press, 1922., Lihat juga Robert MacIver, *Politics and Society*, USA and London: Atherton Press, 1969.

<sup>67</sup> Muhammad Ismail, *Al-Fikr al-Islami*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002.

<sup>68</sup> Lihat R. Kranen Burg, *Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1939.

<sup>69</sup> Logeman, *A History of Political Theory*, Oxford: Oxford Publishing, 1993.

dipimpin oleh seorang khalifah yang menerapkan hukum syara'. Negara Islam merupakan kekuatan politik praktis yang berungsi untuk menerapkan dan memberlakukan hukum-hukum Islam serta mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia sebagai sebuah risalah dengan dakwah dan jihad. Negara Islam inilah satusatunya tariqah yang dijadikan Islam untuk menerapkan sistem dan hukum-hukumnya secara menyeluruh dalam kehidupan dan masyarakat.<sup>70</sup> Menurut Fazlur Rahman, negara Islam adalah organisasi yang dibentuk oleh masyarakat muslim itu dalam rangka memenuhi keinginan mereka dan tidak untuk kepentingan lain. Maksud dari "keinginan mereka" adalah untuk melaksanakan kehendak Allah sebagaimana tercantum dalam wahyu Allah.<sup>71</sup>

Sejarah Islam mengungkapkan bahwa Rasulullah telah berjuang semaksimal mungkin dengan mengerahkan kekuatan dan pikiran, dan pasti campur tangan Allah untuk mendirikan *Daulah Islāmiyyah* atau Negara Islam. Orang-orang yang beriman tidak cukup hanya beriman saja, melainkan harus berjihad memperjuangkan tegaknya agama Allah dengan segenap kekuatan dan kekuasaan. Negara adalah bentuk konkrit dari kekuatan dan kekuasaan itu. Dengan kekuasaan, manusia mampu melakukan apa saja. Meski demikian, hanya kekuasaan yang berdasarkan Islam yang dapat menjamin semua orang. Tidak ada bentuk kekuasaan yang diterapkan atas manusia kecuali, "kekuasaan syariat".<sup>72</sup> Banyak yang menyebut kekuasaan berdasarkan syariat ini sebagai "theodemokrasi" atau "Demokrasi Islam". Namun, di Indonesia, S.M Kartosoewirjo secara tegas menyatakan bentuk kekuasaan itu sebagai Negara *Al-Jumhūriyyah Al-Indūniyyā* atau suatu Al-daulah al-Islamiyah atau dengan sebutan Darul Islam yang secara nasional dikenal dengan nama Negara Islam Indonesia.<sup>73</sup>

Rasulullah saw melaksanakan tugas risalahnya selama 13 tahun di Mekah dan 10 tahun di Madinah. Dakwah dalam periode Mekah ditempuh melalui tiga tahap. Tahap pertama adalah dakwah secara diam-diam. Yang menjadi dasar dimulainya dakwah ini adalah Surat Al-muddatstsir ayat satu sampai tujuh. Dalam tahap ini Rasulullah mengajak keluarga yang tinggal serumah dan sahabat-sahabat terdekatnya agar meninggalkan agama berhala dan beribadah hanya kepada Allah

---

<sup>70</sup>Lihat Moh. Toriquddin, *Relasi Agama dan Negara (Dalam Pandangan Intelektual Muslim Kontemporer)*, Malang: UIN Malang Press, 2009, hal. 36-38.

<sup>71</sup>Fazlur Rahman, Lihat juga M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000, hal. 85.

<sup>72</sup>Yusuf Al-Qardawi, *Education and Economy in the Sunnah*, t.tp.: t.p., 2012

<sup>73</sup>Al-Chaidar, *Pengantar Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo (Mengungkap Manipulasi Sejarah Darul Islam/DI-TII semasa Orde Lama dan Orde Baru)*, Jakarta: Darul Falah, 1999, hal. IX.

semata.<sup>74</sup> Tahap kedua adalah dakwah semi terbuka. Dalam tahap ini Rasulullah meyeru keluarganya dalam lingkup yang lebih luas berdasarkan QS. Al-Shu'arā' ayat 214, yang menjadi sasaran utama seruan ini adalah Bani Hasyim. Setelah itu Rasulullah memperluas jangkauan seruannya kepada seluruh penduduk Mekah setelah turun QS. al-Hijr ayat 15. Langkah ini menandai dimulainya tahap ketiga, yaitu dakwah terbuka. Sejak saat itu Islam mulai menjadi perhatian dan pembicaraan penduduk Mekah. Dalam pada itu, Rasulullah terus meningkatkan kegiatannya dan memperluas jangkauan seruannya, sehingga tidak lagi terbatas kepada penduduk Mekah, melainkan kepada setiap orang yang datang ke Makkah terutama pada musim haji.<sup>75</sup>

Di Mekah Rasulullah tidak kemudian mengalami kemudahan setelah mengumumkan misi dakwahnya. Para saudagar kaya sangat tidak suka dengan adanya individu yang dimuliakan. Di sini Rasulullah dan para pengikutnya mendapat penyiksaan, tidak hanya siksaan dan hinaan yang ditimpakan Kepada Rasulullah, melainkan juga rencana pembunuhan terhadap Rasulullah. Menghadapi tekanan berat itu Rasulullah menganjurkan para pengikutnya untuk berhijrah ke Habshi, dan kaum muslimin mendapatkan perlindungan di sana. Mendengar kaum muslimin hijrah ke Habsyi, para kafir Quraisy mengutus Amr Ibn 'Āṣ dan Abdullah ibn Abī Rabī'ah ke Habshi, memohon raja Habshi untuk mengembalikan kaum muslimin ke Mekah tetapi permintaan kaum kafir Quraisy ditolak oleh raja Habshi. Pada bulan Rajab tahun ke-10 dari kenabian, paman beliau, Abū Ṭalib meninggal dunia. Sekitar dua atau tiga bulan setelah Abū Ṭalib meninggal dunia, Ummu al-Mukminīn Khadijah Al-Kubrā juga meninggal dunia, tepatnya pada bulan Ramadhan tahun kesepuluh dari kenabian di usia 65 tahun.<sup>76</sup> Dengan meninggalnya dua orang pembela Rasulullah, orang-orang Quraisy semakin berani melakukan penghinaan, bahkan penganiayaan terhadap beliau. Ketika itu, Rasulullah mencoba pergi ke Thaif untuk menyampaikan dakwah kepada para pemuka kabilah di sana. Tetapi upaya itu gagal bahkan mereka mengusir Rasulullah dari sana.<sup>77</sup> Setelah Baiah Aqabah kedua tindakan kekerasan terhadap kaum muslimin makin meningkat, bahkan musyrikin Quraisy sepakat akan membunuh Rasulullah. Menghadapi kenyataan tersebut Rasulullah menganjurkan para sahabatnya untuk segera pindah ke Yatsrib. Sejak kedatangan

---

<sup>74</sup>Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam* (Dari Masa Klasik Hingga Modern). Yogyakarta: LESFI, 2002, hal. 25.

<sup>75</sup>Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam* (Dari Masa Klasik Hingga Modern), hal. 26.

<sup>76</sup>Amirullah Kandu, *Ensiklopedi Dunia Islam (Dari Masa Nabi Adam a.s Sampai Dengan Abad Modern)*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2010, hal. 771.

<sup>77</sup>Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam* (Dari Masa Klasik Hingga Modern), hal. 26.

Rasulullah, Yatsrib berubah namanya menjadi Madinah al-Rasul atau al-Madinah al-Munawwarah. Di Madinah, Rasulullah memulai masyarakat Muslimnya yang pertama. Hukum-hukum dan peratran-peraturan yang mengatur suatu masyarakat diformulasikan dan ini masih berpengaruh pada umat Islam masa kini.<sup>78</sup> Negara yang didirikan oleh Rasulullah secara umum dikenal sebagai negara Islam pertama.<sup>79</sup> Pada tahun pertama Hijriyah (622 M), Rasulullah saw bersama-sama dengan para sahabatnya telah membuat suatu “Perjanjian Masyarakat” (Kontrak Sosial) dengan seluruh penduduk Madinah dan sekitarnya, baik yang muslim maupun nonmuslim. Perjanjian masyarakat ini terkenal dengan nama Piagam Madinah atau “Piagam Nabi Muhammad saw.” Perjanjian ini dibuat sebagai proklamasi lahirnya Negara Islam yang selama zaman Makkah telah dibangun dalam hati kaum Muslimin. Karena Piagam Madinah dibuat secara tertulis, secara historis piagam itu merupakan “perjanjian masyarakat” tertulis tertua di dunia.<sup>80</sup>

Piagam Madinah merupakan landasan dasar sebuah konsep politik dan kenegaraan pertama di dunia Islam yang mengatur tatanan sosial, ekonomi, politik dan kenegaraan, bahkan badan militerpun masuk di dalamnya.<sup>81</sup> Setelah Rasulullah wafat, pemerintahan dilanjutkan oleh para sahabat Rasulullah. Konsep negara Islam mengalami perubahan seiring berubahnya kondisi sejarah. Di awal kemunculannya, negara Islam merupakan organisasi kolektif nonrepresif di lingkungan Arabia yang semi-nomaden dan bersuku-suku. Namun, dikemudian hari ia berubah menjadi negara feodal yang sangat represif. Ini bermula ketika penaklukan demi penaklukan telah memindahkan pusat kekuasaan dari kota-kota suci Arabia ke jantung wilayah feodalisme. Dalam situasi sejarah yang berubah itu, dengan munculnya kekuatan-kekuatan produktif baru, komposisi sosial yang lama juga mengalami perubahan menyolok, demikian pula dengan karakter negara. Sistem pemilihan pada masa kekhalfahan awal telah diganti dengan jabatan raja yang turun-temurun. Bahkan di masa selanjutnya, para Sultan yang merebut kekuasaan dengan kekuatan bersenjata, mulai memegang kekuasaan riil.<sup>82</sup> Dalam perkembangan selanjutnya, menurut Wahbah al-Zuhaili, ada dua kriteria untuk menentukan suatu negara adalah Darul Islam atau

---

<sup>78</sup>Akbar S. Ahmed, *Rekonstruksi Sejarah Islam (Di Tengah Pluralitas Agama dan Peradaban)*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hal. 29.

<sup>79</sup>Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hal. 45.

<sup>80</sup>Abdul Qadir Djaelani, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1995, hal. 19.

<sup>81</sup>Zakki Fuad, *Negara Islam atau Negara Nasional (Pemikiran Fundamental vs Liberal)*, Kediri: Jengala Pustaka Utama, 2007, hal. 4.

<sup>82</sup>Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, hal. 142-143.

negara Islam. Pertama, suatu negara bisa dikatakan negara Islam jika mayoritas rakyatnya beragama Islam. Logikanya, jika mayoritas penduduknya beragama Islam, dalam sistem demokrasinya negaranya akan dipimpin oleh seorang yang beragama Islam. Ia tidak menyebut status hukum yang berlaku di negara tersebut. Kedua, suatu negara juga disebut negara Islam jika hukum Islam di terapkan, sekalipun tidak semua warganya beragama Islam. Contoh negara Islam dengan kriteria pertama di zaman sekarang adalah Mesir, Turki dan Indonesia. Adapun contoh untuk kriteria kedua adalah Iran dan Pakistan.<sup>83</sup> Kedua bentuk kriteria inilah yang diakui sekarang oleh OKI (Organisasi Konferensi Islam).<sup>84</sup> Seorang muslim hendaknya meyakini bahwa tidak ada sistem ketatanegaraan yang lebih baik selain menjadikan Alquran dan As-Sunnah sebagai landasan hukum bernegara melalui sistem *Khilāfah Islāmiyyah*.<sup>85</sup>

#### 1. *Khilāfah* dalam Negara Republik Indonesia

*Khilāfah* sebagai praktek kepemimpinan politik Islam secara formal telah lama dinyatakan berakhir dengan dihapuskannya sistem Khilafah Turki Usmani pada tahun 1924. Sejak itu dunia Islam terpecah berkeping-keping menjadi negeri-negeri muslim yang berdiri sendiri sebagai negara bangsa (nation state).

Menurut ajaran Islam, manusia adalah *khalīfah* pemegang amanah Allah untuk mengurus kerajaan bumi, sedangkan negara dan kedaulatannya itu sendiri adalah milik Allah. Negara yang demikian sifatnya, dibangun dengan nama dan mandat Tuhan Esa untuk kesejahteraan umat manusia, jasmani dan rohani, dunia dan akhirat. Karena itu “dua unsur utama Islam”, Tauhid (Ke-Esa-an Allah) dan *Ukhuwwah Islāmiyyah* (persaudaraan dalam Islam menjadi dasar).<sup>86</sup> Kedua dasar ini tersimpul dalam QS. *Al ‘Imrān* [3]: 103-104, “Bersatulah dalam ikatan tali Allah, jangan berpecah belah, kenangkan sejenak nikmat Allah kepadamu di waktu kamu bermusuh-musuhan lantas Allah menanamkan cinta kasih dalam hatimu, sehingga dengan kurnia Allah itu kamu menjadi bersaudara kembali, dan ketika kamu berada di tepi jurang neraka lantas Allah membebaskan dari padanya. Demikianlah caranya Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya, semoga kamu mendapat petunjuk, dan

<sup>83</sup> Lihat Wahbah Zuhaili, *al-Munir*, Beirut: Dar al-Fikr, 2000, hal. 75.

<sup>84</sup> Nina M. Armando (et al), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005, hal. 85.

<sup>85</sup> Abu Abdul Fattah Ali Ben Haj & Muhammad Iqbal, *Negara Ideal Menurut Islam (Kajian Teori Khilafah dalam Sistem Pemerintahan Modern)*, Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2001, hal. 21.

<sup>86</sup> A. Hasjmy, *Dimana Letaknya Negara Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1984, hal. 51.

hendaklah ada di antara kamu sekelompok umat yang mengajak manusia ke jalan kebaikan dan menyuruh mereka berbuat ma'ruf serta mencegah mereka dari berbuat mungkar, mereka itulah umat yang beruntung”.

Umat Islam memulai hidup bernegara setelah Nabi hijrah ke Yathrib, yang kemudian berubah nama menjadi Madinah. Di Madinah untuk pertama kali lahir satu komunitas Islam yang bebas dan merdeka di bawah pimpinan Nabi, dan terdiri dari para pengikut Nabi yang datang dari Makkah (Muhājirīn) dan penduduk madinah yang telah memeluk Islam (Anṣār). Tetapi umat Islam pada masa itu bukan satu-satunya komunitas di Madinah. Di antara penduduk Madinah terdapat juga komunitas-komunitas lain, yaitu orang-orang Yahudi dan sisa suku-suku Arab yang belum mau menerima Islam dan masih tetap memuja berhala. Dengan kata lain, umat Islam di Madinah merupakan bagian dari suatu masyarakat majemuk.<sup>87</sup> Tidak lama setelah hijrah ke Madinah, Nabi Muhammad SAW, membuat suatu piagam politik untuk mengatur kehidupan bersama di Madinah yang dihuni oleh beberapa macam golongan. Ia memandang perlu meletakkan aturan pokok tata kehidupan bersama di Madinah, agar terbentuk kesatuan hidup di antara seluruh penghuninya. Kesatuan hidup yang baru dibentuk itu dipimpin oleh Nabi Muhammad SAW sendiri, dan menjadi negara yang berdaulat. Dengan demikian, di Madinah Nabi Muhammad bukan lagi hanya menjadi Rasul Allah, tetapi juga menjadi Kepala Negara.<sup>88</sup> Perjanjian (kesepakatan) inilah yang dinamai dengan Piagam Madinah. Piagam Madinah merupakan sebuah kesepakatan hidup bersama secara damai. Perjanjian Madinah ini mengatur kelompok yang tinggal di Madinah pada masa Nabi Muhammad SAW, baik muslim, nonmuslim, maupun kaum lain.<sup>89</sup>

Inisiatif dan usaha Nabi Muhammad SAW untuk mengorganisir dan mempersatukan pengikutnya dan golongan lain, menjadi suatu masyarakat yang teratur, berdiri sendiri, dan berdaulat yang akhirnya menjadi suatu negara di bawah pimpinan beliau sendiri merupakan praktek siyasah, yakni proses dan kebijakan untuk mencapai tujuan. Masyarakat ini dibentuk berdasarkan perjanjian tertulis yang disebut

---

<sup>87</sup>Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara (Ajaran, Sejarah dan Pemikiran)*, Jakarta: UI Press, 1990, hal. 9-10.

<sup>88</sup>Ahmad Sukardja, *Piagam Maadinah dan Undang-Undang Dasar 1945 (Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk)*, Jakarta: UI Press, 1995, hal. 2.

<sup>89</sup>Nina M. Armando (et al.), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005, hal. 304.



shahifah dan kitab.<sup>90</sup> Perjanjian tertulis itu oleh kebanyakan penulis dan peneliti sejarah Islam serta pakar politik Islam disebut sebagai konstitusi negara Islam pertama. Tetapi yang menarik di antara ketetapan di dalamnya tidak ada yang menyebut tentang bentuk pemerintahan, struktur kekuasaan, dan perangkat-perangkat pemerintahan sebagai lazimnya suatu konstitusi, namun para pakar sejarah menyebutnya sebagai suatu konstitusi. Para ahli dalam menilai dan berpendapat tentang naskah penting yang ditinggalkan oleh Nabi Muhammad itu tidak sama. Tetapi di dalam suatu hal pendapat mereka bersamaan, ialah naskah itu adalah suatu dokumen politik yang paling lengkap dan paling tua umurnya di dalam sejarah.<sup>91</sup> Dalam piagam itu dirumuskan prinsip-prinsip dan dasar-dasar tata kehidupan bermasyarakat, kelompok-kelompok sosial Madinah, jaminan hak, dan ketetapan kewajiban. Prinsip-prinsip yang dimaksud adalah persamaan, kebebasan beragama, tolong-menolong dan membela yang teraniaya, musyawarah, persamaan hak dan kewajiban, hidup bertetangga, pertahanan dan perdamaian, amar ma'ruf dan nahi munkar, ketakwaan dan kepemimpinan yang terangkum dalam butir-butir piagam yang terdiri dari 47 pasal.

Sebagai kepala negara, Nabi telah melaksanakan tugas-tugasnya, yaitu beliau membuat undang-undang dalam bentuk tertulis, mempersatukan penduduk Madinah untuk mencegah konflik-konflik diantara mereka agar terjamin ketertiban intern, menjamin kebebasan bagi semua golongan, mengatur militer, dan memimpin peperangan, melaksanakan hukuman bagi pelanggar hukum, mengirm surat-surat kepada para penguasa Jazirah Arab, mengadakan perjanjian damai dengan tetangga agar terjamin keamanan ekstern, mengelola pajak dan zakat serta larangan riba di bidang ekonomi dan perdagangan untuk menjembatani jurang pemisah antara golongan kaya dan miskin, membudayakan musyawarah, menjadi hakam (arbiter) dalam menyelesaikan perbedaan pendapat dan perselisihan, dan menunjuk para sahabat untuk menjadi hakim di daerah-daerah luar Madinah serta mendelegasikan tugas-tugas kepada para sahabat.<sup>92</sup> Dalam Piagam Madinah Nabi menetapkan agar orang-orang mukmin bersatu dan saling membela satu sama lain dalam menegakkan Islam bila ada

---

<sup>90</sup>J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996, hal. 5

<sup>91</sup>Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad SAW: Konstitusi Negara Tertulis yang Pertama di Dunia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hal. 51.

<sup>92</sup>J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, hal. 76.

orang lain yang merintangikan seorang mukmin yang berjuang di jalan Allah. Ketetapan itu bisa dikaitkan dengan latar belakang pengalaman Nabi dan pengikutnya sebelum perang Badar yang selalu mendapat perlawanan keras dari orang-orang musyrik.<sup>93</sup> Jika ditelusuri, kemunculan Piagam Madinah, bukanlah hasil pemikiran manusia belaka, melainkan terinspirasi dari pesan-pesan Alquran. Misalkan tentang musyawarah yang terdapat dalam surat Ali Imran: 159, ketaatan terhadap pemimpin yang terdapat pada surat al-Nisaa: 59, dan sebagainya. Maka wajar jika salah satu butir Piagam menunjukkan bahwa kekuasaan tertinggi dalam menentukan hukum adalah Allah dan Rasulnya. Abdul Husein Sya'ban dalam *Fiqh al-Tasāmuh fī al-Fikr al-‘Arabī al-Islāmī: al-Thaqafah wa al-Daulah*, menegaskan bahwa Piagam Madinah puncak dari toleransi dalam Islam. Piagam tersebut disebut puncak toleransi bukan hanya sekedar berupa naskah perjanjian, tetapi karena sudah diterjemahkan dalam dokumen politik, terutama melalui sebuah konstitusi Madinah. Bahkan, menurut Husein Sya'ban, sikap yang diambil Nabi merupakan kelanjutan kesepakatan perdamaian yang sudah dilaksanakan di Mekah, yang dikenal dengan *Hilf al-Fuḍūl*. Kesepakatan itu dikeluarkan pada abad ke-6 M, atau sekitar tahun 590-an, yang berisi perihal pentingnya menolak berbagai macam bentuk penindasan dan kezaliman, menegakkan persamaan bagi orang-orang Mekah dan mereka yang datang ke kota suci, menegakkan kebenaran dan membela hak-hak orang yang dizalimi, menjaga hak hidup setiap orang dan menjadikan lembaga elit Mekah sebagai rujukan untuk mengatasi kezaliman. Dapat dipahami, bahwa Piagam Madinah pada hakikatnya merupakan sebuah kelanjutan dari kesepakatan yang dibuat pada masa Mekah, yang mana kesepakatan tersebut mengalami kemandegan, karena orang-orang Quraisy yang merupakan kelompok mayoritas kerap kali melanggar kesepakatan tersebut.<sup>94</sup>

Semasa hidupnya Nabi Muhammad kerap kali melakukan perjanjian dan kesepakatan serupa. Hal tersebut dilakukan untuk membangun kesepahaman diantara berbagai individu dan kelompok. Di samping itu, dalam rangka membangun pentingnya kesadaran kolektif dalam membangun sebuah tatanan masyarakat. Semakin besar tanggung jawab kolektif dari setiap individu yang berada dalam sebuah masyarakat, maka hal tersebut akan memberikan

---

<sup>93</sup>J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, hal. 88.

<sup>94</sup>Zuhairi Misrawi, *MADINAH: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2009, hal. 295-296.

makna yang sangat berarti untuk mewujudkan cita-cita dalam membangun masyarakat yang maju dan berperadaban. Melihat dari isi Piagam Madinah, dapat diketahui, bahwa Nabi Muhammad SAW dalam kebijakan beliau yang besar menunjukkan semangat demokrasi yang luar biasa jauh dari kecenderungan otoriter, Rasulullah SAW menyusun perjanjian tersebut berdasarkan prinsip-prinsip kontrak sosial, berdasarkan persetujuan dari semua orang yang akan terpengaruh oleh pelaksanaannya itu sendiri. Piagam Madinah juga mampu mengubah eksistensi orang-orang mukmin dan masyarakat lainnya dari sekedar kumpulan manusia menjadi masyarakat politik, yaitu suatu masyarakat yang memiliki kedaulatan dan otoritas politik di wilayah Madinah sebagai tempat mereka hidup bersama, bekerja sama dalam kebaikan atas dasar kesadaran sosial mereka, yang bebas dari pengaruh dan penguasaan masyarakat lain dan mampu mewujudkan kehendak mereka sendiri, tetapi tetap berdasarkan Alquran. Secara keseluruhan, apa yang dituangkan di Piagam Madinah adalah penjabaran prinsip-prinsip kemasyarakatan yang diajarkan Alquran, sekalipun pada waktu itu wahyu belum rampung diturunkan. Dengan kata lain, Piagam Madinah adalah pbumian ajaran Alquran dalam bidang sosio-kultural dan sosio-politik. Tujuan ideal yang hendak dicapai adalah terciptanya suatu tata sosio-politik yang ditegakkan di atas landasan moral iman, tetapi dengan menjamin hak kebebasan setiap golongan untuk mengembangkan pola-pola budaya yang mereka pilih sesuai dengan keyakinan mereka.<sup>95</sup>

Sebuah negara Islam, menurutnya, dinilai baik apabila memenuhi beberapa persyaratan sebagai berikut: (1) keyakinan agama berfungsi sebagai kekuatan moral yang mampu mengendalikan keinginan dan hawa nafsu manusia; (2) penguasanya kharismatik, berwibawa, dan dapat diteladani; (3) keadilan merata; (4) keamanan kuat dan terjamin; dan (5) kesuburan tanahnya dapat menjamin kebutuhan pangan warga negara. Dalam rangka terwujudnya negara ideal seperti itulah al-Mawardi menyusun karya monumental, yang mengambil bentuk “konstitusi umum” bagi sebuah negara.<sup>96</sup>

Dalam teorinya, al-Mawardi menekankan pada pentingnya kepemimpinan umat (imamah), posisi khalifah sebagai imam, serta kewajiban dan fungsi imam. Sentralitas imam dalam pemerintahan

---

<sup>95</sup>Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu (Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965)*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hal. 151.

<sup>96</sup>Nina M. Armando (et al.), *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), hal. 3.

menjadi perhatian utama, bukan pada bagaimana proses pembentukan negara berlangsung dan bagaimana peran atau sumbangan Islam dalam proses tersebut.<sup>97</sup> Al Mawardi memandang Imamah sebagai sebuah lembaga politik yang masih sentral dan penting dalam negara. Hal ini tampak dalam pendahuluan kitabnya *al Ahkam al Sultaniyah*, “Sesungguhnya imam (khalifah) itu di proyeksikan untuk mengambil alih peran kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia.”<sup>98</sup> Pernyataan ini mengandung arti bahwa seorang imam adalah pimpinan agama di satu pihak dan pemimpin politik di pihak lain. Sifat kepemimpinan ini pula yang tampak dalam diri Nabi Muhammad SAW. Ia menjadi Rasulullah di satu pihak dan sebagai pemimpin negara di pihak lain. Demikian juga dengan para Khulafaurrasyidin mereka memegang kekuasaan kepemimpinan agama dan kepemimpinan politik sekaligus. Kata imam sendiri merupakan turunan dari kata *amma amma* yang berarti “menjadi ikutan”. Kata imam berarti “pemimpin atau contoh yang harus diikuti”, atau “mendahului, memimpin.” Orang yang menjadi pemimpin harus selalu di depan untuk diteladani sebagai contoh dan ikutan. Kedudukan imam sama dengan khalifah, yaitu pengganti Rasul sebagai pemelihara agama dan penanggung jawab urusan umat.<sup>99</sup>

Manusia merupakan makhluk sosial sekaigus makhluk politik yang selalu membutuhkan kehadiran manusia lainnya dalam mencapai kesejahteraan hidupnya. Mereka hidup berkelompok dan membentuk masyarakat. Dan agar terjalin keharmonisan hubungan di antara mereka, maka harus dibuat suatu peraturan yang harus dipatuhi oleh seluruh anggota kelompok, dan mereka harus memilih pemimpin untuk mengatur dan melaksanakan peraturan tersebut. Jika imamah (kepemimpinan) telah diketahui sebagai hal yang wajib menurut syari’at, maka status wajibnya imamah (kepemimpinan) adalah fardhu kifayah seperti jihat, dan mencari ilmu. Artinya jika imamah (kepemimpinan) telah dijalankan oleh orang yang berhak menjalankannya, maka imamah (kepemimpinan) telah gugur dari orang lain.<sup>100</sup>

Menurut al Mawardi, untuk pemilihan atau seleksi diperlukan dua hal. Pertama, Ahl al-Ikhtiar atau mereka yang berwenang untuk

---

<sup>97</sup> Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Madinah*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011), 16.

<sup>98</sup> Al-Mawardi, *Al-Ahkām Al-Sultāniyyah*, hal 2.

<sup>99</sup> J Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: PT Raia Grafindo Persada, 1997), 59.

<sup>100</sup> J Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, hal. 2.

memilih imam bagi umat. Mereka harus memenuhi tiga syarat: 1) Memiliki sikap adil. 2) Memiliki ilmu pengetahuan yang memungkinkan mereka mengetahui siapa yang memenuhi syarat untuk diangkat menjadi imam. 3) Memiliki wawasan yang luas dan kearifan yang memungkinkan mereka memilih siapa yang paling tepat untuk menjadi imam, dan paling mampu mengelola kepentingan umat di antara mereka yang memenuhi syarat untuk jabatan itu.<sup>101</sup> Kedua, *Ahl al-Imāmah*, atau mereka yang berhak mengisi jabatan imam. Mereka harus memiliki tujuh syarat, sebagaimana penjelasan di bawah ini.

- 1) Sikap adil dengan segala persyaratannya.
- 2) Ilmu pengetahuan yang memadai untuk ijtihad terhadap kasus-kasus dan hukum-hukum.
- 3) Sehat inderawi (telinga, mata, dan mulut) agar ia mampu menangani langsung permasalahan yang telah diketahuinya.
- 4) Sehat organ tubuh dari cacat yang menghalanginya bertindak dengan sempurna dan cepat.
- 5) Wawasan yang memadai untuk mengatur kehidupan rakyat dan mengelola kepentingan umum.
- 6) Keberanian yang memadai yang membuatnya mampu melindungi rakyat, dan melawan musuh.
- 7) Keturunan Quraisy.<sup>102</sup>

Faruq Ahmad Dasuqi menjelaskan bahwa di dalam khilafah itu terdapat lima unsur.<sup>103</sup> Pertama, yang memberi wewenang. Kedua, yang diberi wewenang. Ketiga, apa tugas yang dibebankan. Keempat, syarat kekhalifahan. Kelima, kapan berlangsungnya masa kekhalifahan dan bagaimana pertanggungjawabannya. Penjelasan adalah sebagai berikut. Pertama, yang memberi wewenang ialah Allah. Kedua, yang diberi wewenang ialah manusia, yaitu Nabi Adam dan keturunannya. Ketiga, tugas yang dibebankan ialah tugas kekhalifahan di muka bumi, yaitu memakmurkan kehidupan di muka bumi, menjadikan benda-benda bumi bermanfaat bagi dirinya dan alam semesta pada umumnya sesuai dengan maksud diciptakannya. Keempat, syarat melaksanakan kekhalifahan ialah dengan ilmu dan dengan petunjuk agama. Kelima, masa kekhalifahan ialah semenjak penciptaan sampai hari kiamat dan tanggung jawab atau hisabnya adalah di hari pembalasan.

---

<sup>101</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara (Ajaran, Sejarah dan Pemikiran)*, (Jakarta: UI Press, 1990), hal. 63.

<sup>102</sup> Al-Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah*, hal. 3-4.

<sup>103</sup> Faruq Aḥmad Dasuqī, *Istikhlaf al-Insān fī al-Ard*, Mesir: Dār Al-Da'wah, Iskandariah, t.t.

Dari sana dapat disimpulkan bahwa *khilāfah* adalah hubungan manusia dengan Allah dan hubungan manusia dengan alam semesta. Hubungan manusia dengan Allah yang membebaskan taklif kekhalifahan adalah hubungan ketaatan, kepatuhan, menjalankan perintah dan meninggalkan larangan, dengan kata lain merupakan hubungan yang bersifat *'ubūdiyyah*. Hubungan manusia dengan alam semesta ialah hubungan manusia sebagai khalifah dengan benda-benda di muka bumi agar dipelihara dan digunakan untuk kehidupan yang baik di muka bumi. Dengan kata lain hubungan yang bersifat *siyādah* (kepemimpinan) antara pemimpin yang dipimpin. Khilafah adalah *'ubūdiyyah* dan sekaligus *siyādah*, *'ubūdiyyah* dilihat dari segi manusia dalam hubungannya dengan Allah dan *siyādah* dilihat dari segi manusia dalam hubungannya dengan alam semesta.

Jabatan imamah (kepemimpinan) dapat dianggap sah dengan dua cara yaitu, pertama, pemilihan oleh *ahl al-'aqdi wa al-ḥāl* (mereka yang berwenang mengikat dan melepaskan) yakni para ulama, cendekiawan dan pemuka masyarakat. Kedua, penunjukan oleh imam sebelumnya.<sup>104</sup> Para ulama berbeda pendapat mengenai jumlah keanggotaan *ahl al-'aqdi wa al-ḥāl* sehingga pengangkatan imam oleh mereka dianggap sah. *Pertama*, sekelompok ulama berpendapat, bahwa pemilihan imam tidak sah kecuali dengan dihadiri seluruh anggota *ahl al-'aqdi wa al-ḥāl* dari setiap daerah, agar imam yang mereka angkat diterima oleh seluruh lapisan dan mereka semua tunduk kepada *imāmah* (kepemimpinannya). *Kedua*, kelompok *fuqahā'* dan para teolog di Basrah berpendapat, bahwa minimal lembaga yang memilih imam yaitu *ahl al-'aqdi wa al-ḥāl* beranggotakan lima orang, dan salah satu dari mereka diangkat menjadi imam dengan persetujuan empat orang lainnya. Dasar pendirian kelompok ini adalah dahulu Abu Bakar diangkat menjadi khalifah pertama melalui pemilihan oleh lima orang, dan Umar Ibn Khattab telah membentuk “dewan formatur” yang terdiri dari enam orang untuk memilih seorang diantara mereka sebagai khalifah penggantinya dengan persetujuan lima anggota yang lain.<sup>105</sup> *Ketiga*, kelompok ulama Kufah berpendapat, bahwa *ahl al-'aqdi wa al-ḥāl* dianggap sah dengan tiga orang. Salah seorang dari ketiganya ditunjuk sebagai imam (*khālifah*) dengan persetujuan dua anggota yang lain. Jadi salah seorang dari mereka menjadi imam, dan dua orang lainnya menjadi saksi sebagaimana akad nikah dianggap sah

---

<sup>104</sup> Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hal. 64.

<sup>105</sup> Al-Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah*, hal. 5.

dengan dihadiri satu orang wali dan dua orang saksi. *Keempat*, kelompok lain berpendapat, bahwa *ahl al-‘aqdi wa al-ḥāl* dianggap sah sekalipun dilakukan oleh seorang saja. Alasan yang dikemukakan karena dahulu Ali Ibn Abu Thalib diangkat oleh Abbas, paman Nabi, ia berkata kepada Ali: “Ulurkan tanganmu, aku membaikatmu”, melihat apa yang dilakukan oleh Abbas, orang yang hadir serentak memberi baiat kepada Ali.<sup>106</sup> Dalam hal ini al Mawardi tidak menyebutkan posisinya, pendapat mana yang didukungnya. Menurut al Mawardi, salah satu tugas penting dari anggota lembaga pemilih (*ahl al-‘aqdi wa al-ḥāl*) adalah mengadakan penelitian terdahulu terhadap calon kepala negara apakah ia telah memenuhi persyaratan. Jika ia bersedia menjadi imam, maka segera di baiat, dengan pembaiatan tersebut maka ia resmi menjadi imam (*khalīfah*) yang sah, kemudian seluruh umat harus membaikannya dan taat kepadanya. Namun jika ia menolak dijadikan imam, maka ia tidak boleh dipaksa untuk menerima jabatan imam, karena imamah adalah akad atas dasar kerelaan, dan tidak boleh ada unsur paksaan di dalamnya. Jika ada diantara pemilih yang tidak setuju kepada pemimpin terpilih, maka jabatan imamah diberikan kepada orang lain yang layak menerimanya.

Dari sana dapat terlihat jelas pendapat Al-Māwardī di atas menunjukkan bahwa proses pengangkatan kepala negara merupakan persetujuan dari kedua belah pihak, merupakan hubungan kontrak sosial atau perjanjian antara yang memilih dan yang dipilih atas dasar suka rela. Konsekuensinya kedua belah pihak mempunyai kewajiban dan hak secara timbal balik. Oleh karenanya maka imam, selain berhak untuk ditaati oleh rakyat dan untuk menuntut loyalitas penuh dari mereka, ia sebaliknya mempunyai kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi terhadap rakyatnya. Menurut Al-Māwardī ada sepuluh tugas yang harus dilakukan oleh imam, yaitu:

- a. Melindungi keutuhan agama sesuai dengan prinsip-prinsipnya yang ditetapkan dan ijma’ generasi salaf. Jika muncul pembuat bid’ah, atau orang sesat yang membuat syubhat tentang agama, ia menjelaskan hujjah kepadanya, menerangkan yang benar kepadanya, dan menindaknya sesuai dengan hak-hak dan hukum yang berlaku, agar agama tetap terlindungi dari segala penyimpangan dan umat terlindungi dari usaha penyesatan.
- b. Menerapkan hukum kepada dua pihak yang berperkara, dan menghentikan perseteruan di antara dua pihak yang berselisih,

---

<sup>106</sup> Al-Mawardi, *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah*, hal. 5-6.

- agar keadilan menyebar secara merata, orang yang zalim tidak berlaku semena-mena, dan orang teraniaya tidak merasa lemah.
- c. Melindungi wilayah negara dan tempat-tempat suci, agar manusia dapat leluasa bekerja, dan bepergian ketempat mana pun dengan aman dari gangguan terhadap jiwa dan harta.
  - d. Menegakkan hukum pidana, agar perkara yang dilarang Allah tidak dilanggar dan hak setiap hamba-Nya tidak di rusak.
  - e. Melindungi negara dari serangan musuh, dengan cara membuat benteng pertahanan yang tangguh dan kuat.
  - f. Memerangi orang yang menentang Islam setelah sebelumnya ia di dakwahi hingga ia masuk Islam, atau masuk dalam perlindungan kaum Muslimin, agak hak Allah terealisir yaitu kemenangan-Nya atas seluruh agama.
  - g. Mengambil *faī'* (harta yang didapatkan kaum Muslimin tanpa pertempuran) dan sedekah sesuai dengan yang diwajibkan syari'at secara tekstual atau ijtihad tanpa rasa takut dan paksa.
  - h. Menentukan gaji, dan apa saja yang diperlukan dalam Baitul Mal (kas negara) tanpa berlebih lebihan, kemudian mengeluarkannya tepat pada waktunya, tidak mempercepat atau menunda pengeluarannya.
  - i. Mengangkat orang-orang terlatih untuk menjalankan tugas-tugas, dan orang-orang yang jujur untuk mengurus masalah keuangan, agar tugas-tugas ini dikerjakan oleh orang-orang yang ahli, dan keuangan dipegang oleh orang-orang yang jujur.
  - j. Terjun langsung menangani segala persoalan, dan menginspeksi keadaan, agar ia sendiri yang memimpin umat dan melindungi agama.<sup>107</sup>

Tugas-tugas tersebut tidak boleh didelegasikan kepada orang lain dengan alasan sibuk, istirahat atau ibadah. Jika tugas-tugas tersebut ia limpahkan kepada orang lain, sungguh ia berkhianat kepada umat, dan menipu penasihat. Apabila pemimpin telah melaksanakan dan menjamin hak-hak rakyatnya, berarti pula ia telah melaksanakan hak-hak Allah. Jadi pelaksanaan syari'at dan terwujudnya kemaslahatan rakyat menjadi tujuan utama penyelenggaraan pemerintahan. Artinya kekuasaan politik adalah alat untuk melaksanakan seperangkat hukum yang disyari'atkan oleh Allah dan alat untuk mewujudkan kemaslahatan rakyat. Jika pemimpin telah memenuhi hak-hak rakyat dan telah melaksanakan kewajiban-kewajibannya kepada rakyat, maka ia mempunyai dua hak atas umat (rakyat). Pertama, rakyat taat kepadanya. Kedua,

---

<sup>107</sup> Al-Māwardī, *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah*, hal. 23-24.



menolongnya selama ia tidak berubah. Dua hal yang mengubah kondite dirinya dan karena dua hal tersebut, ia harus mundur dari imamah (kepemimpinan). Pertama, cacat dalam keadilannya dan kedua, cacat tubuh.<sup>108</sup> Adapun cacat dalam keadilannya adalah ia berbuat salah dan fasiq, keluar dari jalan yang benar, perbuatan dan keyakinannya bercampur dengan hal-hal tercela dan mungkar lantaran ia menuruti hawa nafsunya.

Adapun yang dimaksud dengan cacat tubuh adalah sesuatu yang menimpa fisiknya dan membuatnya tidak mampu lagi menjalankan roda pemerintahan, yaitu:

- a. Kehilangan panca indra. Kelilangan panca indra yang dimaksud adalah hilangnya ingatan dan hilangnya penglihatan, yang menghalangi seseorang untuk bisa diangkat menjadi imamah (pemimpin).
- b. Kehilangan organ-organ tubuh lainnya. Hilangnya organ tubuh yang menghalangi seseorang untuk menjadi imam adalah hilangnya organ tubuh yang menyebabkan seseorang hanya mampu mengerjakan sebagian pekerjaan, seperti hilangnya salah satu tangan atau salah satu kaki. Dalam kondisi seperti itu, ia tidak sah diangkat menjadi pemimpin, karena ia tidak mampu bertindak dengan sempurna.
- c. Kehilangan kebebasan untuk bertindak karena menjadi "tawanan" pembantu-pembantunya atau menjadi tawanan musuh.<sup>109</sup>

Jika kepala negara yang fasik kembali bersikap adil, maka ia tidak boleh melaksanakan jabatannya kecuali dengan kontrak sosial yang baru. Artinya, kepala negara yang fasik harus disingkirkan dan tidak lagi sah menduduki jabatan itu. Jika kepala negara berada dalam tawanan, maka seluruh umat wajib membebaskannya, karena diantara hak imam adalah mendapatkan pertolongan. Ia tetap menjadi imam selagi masih ada harapan ia bisa dibebaskan, dan ada jaminan ia bisa dilepaskan, dengan perang atau tebusan. Tetapi jika upaya pembebasan menemui jalan buntu maka ia harus di copot dari jabatannya, kemudian dewan pemilih mengangkat orang lain sebagai imam baru bagi kaum muslimin.

Kartusuwirjo sudah sejak tahun 20-an telah memperjuangkan ide sebuah negara Islam dan pengertian Kartusuwirjo atas sebuah negara Islam adalah sebuah negara yang benar-benar menjalankan syari'at dan hukum Islam sesuai dengan ajaran Al-Qur'an dan sunah

---

<sup>108</sup> Al-Māwardī, *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah*, hal. 25.

<sup>109</sup> Al-Mawardī, *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah*, hal. 25-26.

Nabi secara konsekuen dan menyeluruh. Seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]:208) “Masuklah kalian ke dalam agama Islam secara total menyeluruh, dan jangan kalian ikuti langkah-langkah syetan”. Yang dimaksud dengan menyeluruh (*kāffah*) ialah dalam seluruh lapangan dan sektor kehidupan masyarakat dan negara, umat Islam harus Islami atau berdasarkan Islam. Baik dari segi Politik, ekonomi, kultural, pendidikan, kebudayaan dan lain lain, seluruhnya harus Islami atau berdasarkan Islam. Kartosuwirjo menguraikan struktur politik negara Islam Indonesia dalam konstitusi Qanun Asasi, yang dirancang pada tahun 1948. Qanun Asasi tersebut diawali oleh sebuah penjelasan singkat yang terdiri atas 10 pokok, antara lain disebutkan bahwa Negara Islam Indonesia tumbuh di masa perang, di tengah-tengah revolusi Nasional dan selama perang suci berjalan terus, Negara Islam Indonesia merupakan Negara Islam di masa perang atau “*Dār al-Islām fī Waqt al-Harbi*”. Hukum yang berlaku di Negara Islam Indonesia adalah hukum Islam di masa perang. Perjuangan kemerdekaan yang telah berlangsung dinyatakan sudah kandas, dan umat Islam Indonesia akan meneruskan revolusi Indonesia dan telah mendirikan sebuah Negara Islam yang berdaulat, yaitu sebuah “Kerajaan Allah di dunia”.<sup>110</sup> Menurut pasal 1 konstitusi negara Islam Indonesia, negara yang diproklamkan Kartosuwirjo adalah sebuah republik (*Jumhūriyyah*). Dalam republik ini negara menjamin berlakunya syari’at Islam dan akan memberi keleluasaan bagi pemeluk agama lain untuk melakukan ibadahnya. Dasar hukum yang berlaku di Negara Islam Indonesia adalah hukum Islam dan hukum yang tertinggi adalah Al-Qur’an dan Hadith Nabi. Instansi tertinggi negara itu adalah Majelis Syuro, tetapi dalam keadaan genting hak tersebut dapat dialihkan kepada Imam dan Dewan Imamah. Berdasarkan konstitusi ini, semua kekuasaan terpusat di tangan Imam yang harus orang Indonesia asli dan beragama Islam. Sesuai dengan itu semua kedudukan tinggi lainnya hanya boleh diduduki oleh orang Islam.<sup>111</sup> Berhubung tidak ada Parlemen, semua peraturan Negara Islam Indonesia dikeluarkan oleh Komandemen Tertinggi, yaitu Dewan Imamah yang dulu, dalam bentuk maklumat yang ditandatangani oleh Imam. Dari konstitusi tersebut dapat disimpulkan, bahwa Kartosuwirjo mendirikan Negara Islam Indonesia mengikuti Negara Islam pertama yaitu Negara Madinah yang di pimpin oleh Nabi Muhammad SAW. Hal tersebut dapat dilihat dari Qanun Asasi yang telah di bentuk oleh Kartosuwirjo.

---

<sup>110</sup> Holk H. Dengel, *Darul Islam*, hal. 112.

## 2. Konsep *Khilāfah* HTI Tidak Sesuai di Indonesia

Hizbut Tahrir merupakan frasa yang berasal dari bahasa Arab, *Hizb* yang berarti ‘partai’<sup>112</sup> dan *al-Tahrīr* yang berarti ‘pembebasan’.<sup>113</sup> Jadi, Hizbut Tahrir secara bahasa berarti Partai (untuk) Pembebasan. Dalam buku yang berjudul *Hizb al-Tahrīr*, Hizbut Tahrir didefinisikan sebagai partai politik, ideologinya Islam, maka politik adalah aktivitasnya sedangkan Islam adalah ideologinya. Hizbut Tahrir selalu beraktivitas di antara umat dan bersamanya untuk menjadikan Islam sebagai petunjuk baginya dan agar menjadi penuntunnya untuk mengembalikan *al-khilāfah* dan memutus dengan apa yang di turunkan Allah kepada wujud. Dan Hizbut Tahrir adalah perhimpunan (organisasi) yang bersifat politik, bukan organisasi kerohanian, bukan organisasi ilmiah, bukan organisasi pendidikan dan bukan pula organisasi sosial.”<sup>114</sup>

Aktivitas dan kegiatan Hizbut Tahrir keseluruhannya adalah aktivitas politik.<sup>115</sup> Hizbut Tahrir adalah sebuah partai politik yang berideologi Islam, bukan organisasi kerohanian, bukan lembaga ilmiah, bukan lembaga pendidikan dan bukan pula lembaga sosial yang bermaksud membangun kembali *Daulah al-Khilāfah al-*

---

<sup>112</sup>A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 259

<sup>113</sup> A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, hal. 252.

<sup>114</sup> ‘Abdurrahmān al-Dimishqiyyah, *Hizb al-Tahrīr*, Beirut-Lebanon: Dar al-Ummat, 1405/1985, Cet. 1, hal. 4.

<sup>115</sup>

"هو حزب سياسى مبدؤه الإسلام. فالسياسة عمله والإسلام مبدؤه وهو يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ الإسلام قضية لها وليقودها لإعادة الخلافة والحكم بما أنزل الله إلى الوجود. وحزب التحرير هو تكتل سياسى وليس تكتلاً روحياً ولا تكتلاً علمياً ولا تعليمياً ولا تكتلاً خبيرياً والفكرة الإسلامية هي الروح لجسمه وهي نواته وسرّ حياته".

"فعمل الحزب كله عمل سياسى سواء أكان خارج الحكم أم كان فى الحكم وليس عمله تعليمياً فهو ليس مدرسة كما أن عمله ليس وعظاً وإرشاداً بل عمله سياسى تعطى فيه أفكار الإسلام وأحكامه ليعمل بها ولتحمل لإيجادها فى واقع الحياة والدولة".

“Maka aktivitas Hizbut Tahrir semuanya adalah aktivitas politik, baik aktivitas itu di luar hukum atau di dalam hukum. Aktivitasnya bukan bersifat pendidikan, sehingga ia bukanlah madrasah, sebagaimana bahwa aktivitasnya bukanlah memberikan petuah dan bimbingan, namun aktivitasnya bersifat politik yang di dalamnya diberikan gagasan-gagasan Islam dan hukum-hukumnya agar diamankan dan diwujudkan dalam kehidupan nyata dan negara (daulah islamiyah).” Lihat Abdurrahmān al-Dimishqiyyah, *Hizb al-Tahrīr*, hal. 22.

*Islāmiyyah* di muka bumi.<sup>116</sup> Hizbut Tahrir merupakan partai yang bertujuan untuk pembentukan pemerintah, menerapkan Islam secara komprehensif dan membawa pesannya ke seluruh dunia.<sup>117</sup> Dari semua argumentasi di atas, dapat disimpulkan bahwa HTI adalah partai politik yang merupakan bagian dari Hizbut Tahrir yang juga partai politik, bahkan satu-satunya partai politik Islam di dunia Internasional.

Hizbut Tahrir (HT) yang didirikan oleh Taqiyyuddīn al-Nabhanī pada 28 Jumād al-Thāniah 1372 H., atau bertepatan dengan tanggal 14 Maret 1953 atau 1372 H. di Al-Quds<sup>118</sup> (Baitul Maqdis), Palestina dan baru memasuki Indonesia tahun 1980-an dan kemudian diberi nama Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). HTI di Indonesia adalah satu-satunya organisasi Islam yang dikendalikan oleh suatu kepemimpinan asing yang agendanya secara fundamental transnasional yang tidak memiliki andil dalam perjuangan mengusir penjajah dari bumi Indonesia, mempertahankan kemerdekaan dan HTI sama sekali tidak terlibat dalam perintisan berdirinya NKRI, namun paling lantang memperjuangkan *khilāfah islāmiyyah*. NKRI adalah hasil kesepakatan final bersama seluruh rakyat Indonesia dalam mendirikan negara, namun HTI justru berjuang untuk mendirikan negara berbentuk khilafah islamiyyah. Hal ini terlihat jelas bahwa HTI telah mengingkari konsensus kebangsaan (*al-mu'āhadah al-wathaniyyah*) dan melawan kesepakatan final seluruh rakyat Indonesia dan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Menegakkan kembali *al-Khilāfah al-Islāmiyyah* pada saat semua negara di dunia ini telah sepakat menjadi nation state (negara bangsa), sebagaimana NKRI, merupakan ilusi atau kemungkinan yang sangat sulit dicapai karena beberapa alasan.<sup>119</sup> Pertama, umat manusia, khususnya umat Islam yang faktanya menganut berbagai madzhab dan aliran yang sangat beragam, tidak akan menyepakati siapa khalifahnya dan mustahil tunduk pada satu sistem pemerintahan *al-Khilāfah al-Islāmiyyah* sebagaimana diperjuangkan oleh HTI dan yang sejenisnya. Alasan kedua, terjadi perebutan

---

<sup>116</sup> Lihat Website Resmi <https://hizbuttahrir.org/>, diakses 14 Agustus 2018.

<sup>117</sup> Hizbut Tahrir Britain, *The Method to Re-Establish the Khilafah and Resume the Islamic Way of Life*, London: al-Khilafah Publication, 2000, hal. 90.

<sup>118</sup> Abdurrahmān al-Dimishqiyyah, *Hizb al-Tahrir*, hal. 17.

<sup>119</sup> Lihat lebih jauh argumen Ahmad Ngisomuddin, "Gerakan Politik HTI Berbalut Dakwah Menuju Khilafah Islamiyyah", *Makalah*, Dipresntasikan 15 Maret 2018 di hadapan Majelis Hakim PTUN dalam perkara gugatan TUN yang diajukan oleh ex-HTI terhadap Surat Keputusan Kemenhum dan HAM No. AHU-3-AH.01.08 tahun 2017 tentang Pencabutan Keputusan Kemenhum dan HAM No. AHU-0028.60.10 Tahun 2014 tentang Pengesahan Pendirian Badan Hukum HTI.

kekuasaan, perubahan sistem pemerintahan dan bentuk negara berpotensi besar menimbulkan sengketa, mengakibatkan perpecahan, konflik dan pertumpahan darah, dan bahaya besar lainnya. Ketiga, tidak akan ada sejengkal wilayah kekuasaan dan kedaulatan satu negara bangsa pun yang diserahkan secara damai dan gratis kepada HTI dan yang semisalnya. Keempat, mustahil menyatukan berbagai negara dengan bentuk negara yang sangat beragam itu (sedangkan nyata-nyata tidak satupun negara bangsa di dunia ini yang berbentuk negara *al-Khilāfah al-Islāmiyyah*). Kelima, negara yang ada saat ini di seluruh penjuru dunia, khususnya NKRI, tidak dapat dibubarkan dengan alasan membentuk ulang negara dengan sistem khilafah. UUD 1945 Pasal 37 ayat 5 menegaskan “Khusus tentang bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia tidak dapat dilakukan perubahan.”

Dalam konteks Indonesia, Nahdlatul Ulama merupakan ormas Islam yang sangat berpengaruh dalam menentukan arah dan tujuan umat untuk memberikan pertimbangan-pertimbangan keagamaan umat Islam di Indonesia. Mengacu pada banyaknya laporan dari pengurus dan warga NU di berbagai wilayah Indonesia terkait adanya penyebaran informasi dan gerakan politik pasca reformasi untuk menegakkan kembali sistem *khilāfah* yang berpotensi mengancam keutuhan dan kedaulatan NKRI, maka PBNU pada tanggal 1-2 Nopember 2014 menggelar acara Musyawarah Nasional Alim Ulama (Munas) NU di Gedung PBNU, lantai 8, yang diikuti oleh lebih dari 40 ulama yang terdiri dari para Rais Syariah PBNU dan para Rais Syariah PWNU se-Indonesia.

Komisi Bahtsul Masail Diniyyah Musyawarah Nasional Ulama NU mengadakan dialog: “*Khilāfah* dalam Perspektif Nahdlatul Ulama.” dan akhirnya menyepakati 6 (enam) point penting yang resmi dan sah menjadi keputusan Munas NU sebagai berikut:

- 1) Islam sebagai agama yang komprehensif (*dīn shāmil kāmīl*) tidak mungkin melewatkan masalah negara dan pemerintahan dari agenda pembahasannya, kendati tidak dalam konsep yang utuh, namun dalam bentuk nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar (*mabādi’ asāsiyyah*). Dalam hal ini Islam telah memberikan panduan (guidance) yang cukup bagi umatnya.
- 2) Mengangkat pemimpin (*naṣb al-imām*) wajib hukumnya, karena kehidupan manusia akan kacau tanpa adanya pemimpin. Hal ini diperkuat oleh pernyataan al-Ghazali:

الدين والملك توأمان فالدين أصل والسلطان حارس فما لا أصل  
له فمهدوم وما لا حارس له فضائع

“Agama dan kekuasaan merupakan dua entitas yang sinergik, agama sebagai fondasi sedang kekuasaan sebagai penjaganya, suatu (Negara) tanpa fondasi maka runtuh dan tanpa penjaga maka lenyap”.<sup>120</sup>

Selain Al-Ghazali, Ibnu Taymiyah juga menyatakan:

إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين إذ لا قيام للدين إلا  
بها

“Sesungguhnya tugas mengatur dan mengelola urusan orang banyak (dalam sebuah pemerintahan dan negara) adalah termasuk kewajiban agama yang paling agung. Hal itu disebabkan oleh tidak mungkinnya agama dapat tegak dengan kokoh tanpa adanya dukungan negara.”<sup>121</sup>

- 3) Islam tidak menentukan apalagi mewajibkan suatu bentuk negara dan sistem pemerintahan tertentu bagi para pemeluknya. Umat diberi kewenangan sendiri untuk mengatur dan merancang sistem pemerintahan sesuai dengan tuntutan perkembangan kemajuan zaman dan tempat. Namun yang terpenting suatu pemerintahan harus bisa melindungi dan menjamin warganya untuk mengamalkan dan menerapkan ajaran agamanya dan menjadi tempat yang kondusif bagi kemakmuran, kesejahteraan dan keadilan.
- 4) Khilafah sebagai salah satu sistem pemerintahan adalah fakta sejarah yang pernah dipraktikkan oleh *al-Khulafā' al-Rāsyidun*. *Al-Khilāfah al-Rāsyidah* adalah model yang sesuai dengan eranya, yakni ketika kehidupan manusia belum berada di bawah naungan negara-negara bangsa (nation states). Pada masa itu umat Islam sangat dimungkinkan untuk hidup dalam sistem *khilāfah*. Pada saat umat manusia bernaung di bawah negara-negara bangsa (nation states) maka sistem *khilāfah* bagi umat Islam sedunia kehilangan relevansinya. Bahkan membangkitkan

<sup>120</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

<sup>121</sup> Taqiy al-Din Ibn Taimiyah, *al-Siyasah al-Syar'iyah fī Ishlah al-Ra'i wa al-Ra'iyah*, Riyad: Dār al-Turāth, t.th.

kembali ide khilafah pada masa kita sekarang ini adalah sebuah utopia.

- 5) Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah hasil perjanjian luhur kebangsaan di antara anak bangsa pendiri negara ini. NKRI dibentuk guna mewadahi segenap elemen bangsa yang sangat majemuk dalam hal suku, bahasa, budaya dan agama. Sudah menjadi kewajiban elemen bangsa untuk mempertahankan dan memperkuat keutuhan NKRI. Oleh karena itu, setiap jalan dan munculnya gerakan-gerakan yang mengancam keutuhan NKRI wajib ditangkal. Sebab akan menimbulkan mafsadah yang besar dan perpecahan umat.
- 6) Umat Islam tidak boleh terjebak dalam simbol-simbol dan formalitas nama yang tampaknya islami, tetapi wajib berkomitmen pada substansi segala sesuatu. Dalam adagium yang populer di kalangan para ulama dikatakan

العبرة بالجواهر لا بالمظهر

“Yang menjadi pegangan pokok adalah substansi, bukan simbol atau penampakan lahiriah”.

العبرة بالمسمى لا بالاسم

“Yang menjadi pegangan pokok adalah sesuatu yang diberi nama, bukan nama itu sendiri”<sup>122</sup>

Dengan demikian, memperjuangkan nilai-nilai substantif ajaran Islam dalam sebuah Negara, apapun nama negara itu, Islam atau bukan jauh lebih penting dari pada memperjuangkan tegaknya simbol-simbol negara Islam.

Sebagaimana diketahui bersama bahwa QS. al-Baqarah [2]: 30, menjadi dalil klasik yang menjadi andalan anggota HTI untuk membenarkan klaimnya atas *khilāfah* di Indonesia. Bahkan dengan percaya diri mereka memperkuat dalilnya dengan mengutip *Tafsīr al-Qurṭubī*.<sup>123</sup> Pada kitab tafsir lain terkait QS. al-Baqarah [2]: 30

---

<sup>122</sup>Baca hasil Musyawarah Nasional Alim Ulama (Munas) NU di Gedung PBNU, lantai 8, yang diikuti oleh lebih dari 40 ulama yang terdiri dari para Rais Syuriah PBNU dan para Rais Syuriah PWNU se-Indonesia, pada tanggal 1-2 Nopember 2014.

<sup>123</sup>Al-Qurṭubī, nama lengkapnya Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurthūbī adalah salah seorang mufassir terkemuka dari Cordova, Spanyol, yang hidup di masa keemasan dinasti Islam di Semenanjung Iberia. Ia bermadzhab Maliki, belajar ke Timur, menetap dan wafat di Mesir. Karyanya yang terkenal adalah *Tafsīr al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, dikenal dengan *Tafsīr al-Qurthūbī*. Fokus tafsir ini adalah menguraikan

tidak ditemukan ‘tafsir politis’, sebab ayat ini menjelaskan proses pengangkatan Nabi Adam sebagai خليفة الله في الارض (Al-Qurtubi sendiri menafsirkan ayat وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً sebagai titik tolak pembahasan tentang fikih siyasah yang diuraikan panjang lebar. HTI ternyata mengutip Qurṭūbī untuk mengukuhkan keyakinan tentang kewajiban penegakan Khilafah hanya pada penggalan pernyataan yang dikutip adalah:

‘Ayat ini adalah dasar untuk mengangkat imam atau khalifah.’ هذه الآية اصل في نصب امام وخليفة

Pada pernyataan Qurṭūbī dalam tafsirnya, sebenarnya ia justru menyatakan pengangkatan pemimpin (imam/khalifah) atau نصب الامامة itu wajib. Wajibnya bukan wajib aqli, tetapi wajib syar’i. Pernyataan ini populer di kalangan Sunni, termasuk al-Mawardi dalam kitabnya *al-Ahkam as-Sulthaniyyah*. Meski menyebut tidak ada perbedaan di antara imam-imam besar tentang kewajiban نصب الامامة, Qurṭūbī menyinggung pendapat al-A’sham yang berpendapat sebaliknya.<sup>124</sup>

---

berbagai hukum Islam berdasarkan dalil al-Qur’an dan Sunnah. Lihat Al-Qurtubi, *Tafsīr al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 2008.

<sup>124</sup> هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع ، لتجتمع به الكلمة ، وتنفذ به أحكام الخليفة . ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة إلا ما روى عن الأصم حيث كان عن الشريعة أصم ، وكذلك كل من قال بقوله واتبعه على رأيه ومذهبه ، قال : إنها غير واجبة في الدين بل يسوغ ذلك ، وأن الأمة متى أقاموا حجهم وجهادهم ، وتناصفوا فيما بينهم ، وبدلوا الحق من أنفسهم ، وقسموا الغنائم والفيء والصدقات على أهلها ، وأقاموا الحدود على من وجبت عليه ، أجزأهم ذلك ، ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماما يتولى ذلك . ودليلنا قول الله تعالى : إني جاعل في الأرض خليفة ، وقوله تعالى : يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض ، وقال : وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض أي يجعل منهم خلفاء ، إلى غير ذلك من الآي .

‘Ayat ini adalah dasar untuk mengangkat imam atau khalifah yang didengar dan dipatuhi, untuk menyatukan kalimat dan melaksanakan hukum-hukum khalifah. Tidak ada perbedaan pendapat di antara umat dan imam tentang kewajibannya kecuali apa yang diriwayatkan oleh al-Asham (Abu Bakar al-Asham, pemuka Mu’tazilah), padahal dia tuli terhadap syariat, dan orang yang sependapat dengannya dan pengikutnya, yang mengatakan: ‘Mengangkat imam/khilafah tidak wajib, tetapi sekadar menyempurnakan agama. Apabila umat sudah bisa mendirikan haji dan jihad, saling bahu-membahu di antara mereka, mencurahkan hak mereka sendiri, membagikan harta rampasan perang, fai, dan sedekah kepada yang berhak, menegakkan hukum kepada pelaku kejahatan yang demikian ini sudah



Dari tafsir di atas juga justru menegaskan bahwa kewajiban mengangkat pemimpin, bukan sistem kepemimpinan *khilāfah* ala HTI yang bentuknya sampai sekarang tidak jelas. Jika soal نصب الامامة, yang dilakukan di semua negara di dunia, termasuk negeri-negeri Muslim, semuanya adalah dalam rangka نصب الامامة. Mereka mengangkat pemimpin mereka, ada yang dengan cara demokrasi, dengan berbagai bentuk dan variasinya, ada model monarki/ مملكة, ada juga kudeta, dan lain sebagainya.

Hal ini diakui oleh Qurṭūbī bahwa bentuk نصب الامامة bermacam-macam yang tidak didasarkan kepada nash baku. Karena itu, beliau menolak pendapat yang berkembang di kalangan syiah tentang keharusan transisi Imamah dari jalur Imam Ali Ibnu Abi Thalib dan keturunannya berdasarkan hadis “من كنت مولاه فعلي مولاه”. Hadis ini, menurut Qurṭūbī, bukan justifikasi tekstual untuk mengangkat Imam Ali dan keturunannya sebagai *khalfah* dalam pengertian pemimpin politik sepeninggal Nabi. Qurṭūbī mengakui bentuk-bentuk نصب الامامة bermacam-macam sebagaimana berlangsung di antara *khulafā’ rāsyidūn*, yaitu pengangkatan Abu Bakar hingga Ali Ibn Abi Talib memiliki perbedaan yang wajib ditaati. Bahkan, seandainya seorang Imam meraih kekuasaan dengan cara kudeta, dia juga harus ditaati, sejauh tidak mengancam agama.<sup>125</sup>

Selain itu, penting ditekankan bahwa demokrasi adalah salah satu mekanisme نصب الامامة yang sah, dan ini yang telah disepakati oleh founding fathers yang mendirikan NKRI. Para pendiri NKRI antara lain adalah ulama dan tokoh-tokoh Islam yang paham dalil dan hukum agama. Program HTI adalah mengubah kesepakatan, mengharamkan nasionalisme, men-thagut-kan demokrasi, dan berniat mengganti NKRI berdasarkan Pancasila dengan *Khilāfah*. Dalam perspektif Qurṭūbī, tindakan ini merupakan خروج من البيعة,

cukup dan tidak wajib mengangkat imam untuk memimpin pelaksanaan hal-hal itu.’ Dalil kami (tentang wajibnya mengangkatnya pemimpin) adalah firman Allah *إني جاعل في الأرض* وعد الله الذين *يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض* dan firman Allah yang lain. *أمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض*.

<sup>125</sup>Lihat Al-Qurṭūbī, *Tafsīr al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2008, hal. 311.

keluar dari kesepakatan, bagian dari rencana bughot yang harus diperangi.

Jadi, istidlal dan argumen HTI terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 30 sebagai dasar kewajiban mendirikan Khilafah sebagai sistem politik Indonesia sangat tidak tepat dan salah alamat. Kewajiban mengangkat pemimpin adalah satu hal, cara memilih pemimpin adalah persoalan lain. Indonesia bukan negara Islam (*dār al-islām*), akan tetapi negara kesepakatan (*dār al-‘ahdi*). Oleh karena itu, tidak benar Islam identik dengan khilafah. Islam juga mengenal kerajaan, keamiran, dan republik. Yang terpenting adalah musyawarah dan keadilan.

Demikian aplikasi Metode *Maṅtiqī* terhadap penafsiran kata khalifah QS. Al-Baqarah [2]: 30 dan aktualisasi produk penafsirannya dalam konteks isu keagamaan di Indonesia.



## **BAB VII PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Dari pembahasan yang ada, mulai dari bab I hingga bab VI, dapat disimpulkan bahwa,

1. Metode penafsiran kontekstual yang mengintegrasikan teks dan konteks dapat menghasilkan produk tafsir yang universal, akomodatif dengan keragaman pemikiran dan nilai budaya yang berkembang di masyarakat. Metode *Manṭiqī* merupakan bentuk kritik dari metode tafsir tekstual dan kontekstual yang cenderung sektoral.
2. Metode *Manṭiqī* merupakan konsep baru yang mampu mengintegrasikan teks dan konteks dengan empat konteks yang harus diverifikasi; konteks literal, konteks kronologi, konteks identitas hukum, dan konteks kontemporer. Kemudian dari empat konteks tersebut dilakukan pengambilan kesimpulan melalui tahapan-tahapan berfikir yang konsisten, mulai dari memahami tujuan ayat, melepaskan subjektifitas (lokalitas) tempat, masa, dan oknum, mengambil kaidah universal Ayat, dan menerapkan pada objek baru.
3. Aplikasi Metode *manṭiqī* terhadap makna kata *awliyā'* dalam QS. Al-Mā'idah [5]: 51 adalah teman setia, bukan pemimpin, dan makna kata *khalīfah* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30 adalah *khalīfatullāh* (pengganti Allah). Produk penafsiran hasil dari Metode *Manṭiqī* yang kontekstual-integratif sangat berpengaruh terhadap isu-isu politik

dan keagamaan di Indonesia. Jadi, dalil QS. Al-Māidah [5]: 51 ditujukan kepada Presiden, Gubernur, Walikota, Bupati dan negarawan pemimpin non-Muslim lainnya di Indonesia sangat tidak relevan dan tendensius. Begitu juga dalil QS. Al-Baqarah [2]: 30 untuk menjadikan Indonesia sebagai negara Islam oleh beberapa Ormas terutama HTI adalah salah objek.

## B. Implikasi Penelitian

Dari temuan yang ada, penelitian ini menegaskan bahwa metode mantiqi layak dijadikan sebagai metode baru dalam khazanah dan dinamika metodologi tafsir sebab produk penafsiran yang dihasilkan dapat secara komprehensif menjawab dan membahas tuntas berbagai persoalan dari segala konteks, bahkan teks sekalipun. Secara ideal, penelitian ini dapat menjadi pelajaran besar terkait peristiwa 212 yang gerakannya diklaim dari dalil QS. Al-Māidah [5]: 51, di mana kata *awliyā'* disalahtafsirkan dengan makna 'pemimpin', padahal penafsiran ini sangat gegabah, tidak logis, dan cacat epistemologis. Oleh karena itu, penting bagi setiap bangsa Indonesia khususnya umat Islam menyadari kesalahan dan kerancuan logika mereka yang disebabkan oleh minimnya pengetahuan agama secara holistik, sehingga keutuhan bangsa Indonesia dengan 4 pilarnya tidak akan menjadi korban untuk yang kedua kalinya.

Penelitian ini idealnya berimplikasi terhadap kebijakan pemerintah dalam mengatur dan mengevaluasi kelompok Ormas Islam dalam bentuk apapun yang senantiasa ingin menjadikan Indonesia sebagai negara Islam (*khilāfah islāmiyyah*). Meski kini pemerintah telah membuat Undang-undang pembubaran HTI yang salah satu tujuan gerakannya adalah *khilāfah islāmiyyah* untuk Indonesia, namun secara ideologi Ormas ini masih sangat kuat dan gencar dalam memprovokasi bangsa Indonesia khususnya umat Islam untuk memperjuangkan *khilāfah* di Indonesia. Oleh karena itu, pemerintah wajib melakukan edukasi terhadap para pendidik baik di tingkat sekolah maupun perguruan tinggi bahwa dalil-dalil Alquran yang digunakan oleh HTI untuk melegalisasi gerakan *khilāfah*-nya adalah sangat tidak logis dan salah sasaran, sehingga mereka mampu menjelaskan kepada anak didiknya dengan baik dalam rangka menjaga keutuhan 4 pilar bangsa Indonesia.

## C. Saran-saran

Meski penelitian ini telah cukup sukses dilakukan hingga dapat diungkap dan ditemukannya Metode *Mantiqī* sebagai respon dari dari integrasi metode tafsir tekstual dan kontekstual, namun penelitian ini masih banyak kekurangan. Ada beberapa saran yang setidaknya menjadi rekomendasi ke depan, sebagai berikut.

1. Penelitian ini diharapkan mampu dibaca oleh berbagai kalangan, baik kalangan akademisi maupun awam, atau bahkan non-Muslim di Indonesia, sehingga semua pengalaman dan peristiwa yang telah terjadi terkait isu-isu keagamaan yang menuai konflik antar bangsa dan agama dapat dijadikan pelajaran yang berharga.
2. Penelitian ini memperlihatkan betapa pentingnya memahami bahasa Arab dan ilmu-ilmu Alquran, atau bahkan ilmu tafsir dalam menangkap pesan Alquran secara benar.
3. Perlu dilakukan aplikasi-aplikasi selanjutnya terhadap ayat-ayat lain yang berpotensi untuk dijadikan dalil para inteoleran untuk memecah belah dan merusak keutuhan Pancasila, NKRI, UUD 1945, dan
4. Perlu dilakukan penelitian selanjutnya terkait perkembangan paradigma dan metode tafsir melihat kehidupan sosial manusia yang sangat dinamis.

Demikian penutup dari penelitian disertasi ini, mulai dari bab I hingga bab VII. Oleh karena itu secara lengkap pembahasan disertasi ini telah diuraikan.



## DAFTAR PUSTAKA

### A. Jurnal dan Karya Penelitian

Auda, Jasser, "Abrogation of Rulings' Methodology: A Critique," *Intellectual Discourse* 12, 2, 2004: 195-203.

Cecep, "Pembaharuan Muhammad Abduh dalam Tafsir", *Tesis*, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1992.

Duderija, Adis, "Construction of Religious Self and the Other: The Progressive Muslims' Manhaj," *Studies in Contemporary Islam* 10, 1-2, 2008: 91-122.

\_\_\_\_\_, "Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims," *Arab Law Quarterly* 21, 2007.

\_\_\_\_\_, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," *Religion Compass* Vol. 5, 7, 2011.

\_\_\_\_\_, "Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image," *HAWWA* 5, 2-3, 2007.

\_\_\_\_\_, "The Interpretational Implications of Progressive Muslims' Qur'an and Sunna Manhaj in Relation to their Formulation of a Normative Muslima Construct," *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, 4, 2008.



- El-Desouky, Aiman A., "Between Hermeneutic Provenance and Textuality: The Quran and the Question of Method in Approaches to World Literature", *Journal of Quranic Studies*, Vol. 16, Issue 3, October 2014, Edinburgh University Press.
- Hamdani, Muhammad Faisal, "Metode Heurmenetika M. Shahrur dalam Memahami Alquran dan Implikasinya terhadap Penetapan Hukum Studi terhadap Pemikiran M. Shahrur dalam Kitab Al-kitab wa Al-quran: Qiraah Muasirah", *Disertasi*, SPs. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.
- Koshul, Basit B., "Fazlur Rahman's Islam and Modernity Revisited," *Islamic Studies* 33: 4, 1994.
- Nelson, Randy W., "The Challenge of Canonical Criticism to Background Studies", *Journal of Biblical Studies*, Vol. 6, No. 1, Juni 2006.
- Nuha, Ulin, "Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir (Studi Buku Al-Dakhil Karya Fayed (1936-1999 M))", *Disertasi*, SPs. UIN Jakarta, 2015.
- Rahman, Fazlur, "An Autobiographical Note". *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, no. 4, 1990.
- Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, no. 4, 1970.
- Rahman, Yusuf "The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpretating the Qur'an", *Ph.D Dissertation, McGill University*, 2001.
- Rohman, Izza, "Salafi Tafsirs: Textualist or Authoritarian", *Quran and Hadith Academic Society* 1, 2, 2012: 197-213.
- Saeed, Abdullah, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, 2, 2008.
- Safi, Omid, "Between the Seventh and the Twenty-First: Musings on Text and Contexts in the Early Twenty First Century," *The American Journal of Islamic Sosial Sciences* 25, 3, Oxford: Oneworld Publications, 2004.
- Salihu, Abdul Kabir Hussain, "Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics: A Critique," *Intellectual Discourse* 14, 1, 2006: 19-32.

- Shihab, M. Quraish, "Ensiklopedi al-Qur'an : Khalifah". *Ulumul Qur'an*, No.I Vol. VI.
- Sookhdeo, Patrick, "Issues of Interpretating the Qur'an and Hadith, Connections," *The Quarterly Journal*, 2006.
- Strowasser, Barbara, "The Qur'an and Its Meaning," *The Arab Studies Journal* 3, 1, 1995.
- Syukri, Ahmad, "Metodologi Tafsir Al-Q̄uran Kontemporer dalam Pemikiran Fazlur Rahman", *Disertasi*, Program Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.
- Ushama, Thameem, "Asbāb al-Nuzūl and Its Relevance in Interpretating the Qur'anic Text," *al-Bayan Journal of al-Qur'an and al-Hadith* 3: 31-54, 2005.
- Watt, W. Montgomery, *Bell's Introduction to the Quran*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Wood, Simon A., "Rethinking Fundamentalism: Ruhollah Khomeini, Mawlana Mawdudi, and the Fundamentalist Model," *JCRT* 11, 2, 2011.
- Adis Duderija, "Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims", *Arab Law Quarterly*, 21 (2007): 339-360.
- Ahmad Yousif, "Islam, Minorities and Religious Freedom: A challenge to Modern Theory of Pluralism," *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20:1, 2000, 29-41.
- M.A. Muhibbu-Din, "Ahl al-Kitāb and Religious Minorities in the Islamic State: Historical Context and Contemporary Challenges", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20: 1, 2000: 111-127.
- Amin Abdullah, "Keimanan Universal ditengah Pluralisme Budaya, tentang Klaim Kebenaran Agama, dan Masa Depan Agama", *Ulumul Qur'an*, Vol. IV. No. 1, 1993.
- Amir Hussain, "Muslims, Pluralism, and Interfaith Dialogue", dalam *Progressive Muslims*, (ed) Omid Safi (Oxford: One World Publication, 2008), 251-252.

- Farhan Mujahid Chak, "La Convicencia: The Spirit of Co-Existence in Islam", *Islamic Studies* 48: 4, 2009: 567-590.
- Ismatilah, Ahmad Faqih Hasyim, M. Maimun, "Makna Wali dan Auliya' dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)", *Diya al-Afkar*, Vol. 4 No.02 Desember 2016, hal. 38-64.
- Jarot Wahyudi, "*Ahl al-Kitāb* in The Qur'ān: An Analysis of Selected Classical and Modern Exegesis". Institut of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 1997.
- Jarot Wahyudi, "Exegetical Analysis of the *Ahl al-Kitāb* Verses of the Qur'an", *Islamic Studies* 37: 4 (1998): 425-442.
- M. A Muhibbu-Din, "*Ahl al-Kitāb* and Religious Minorities in the Islamic State: Historical Context and Contemporary Challenges", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20: 1 (2000): 111-127.
- Md. Yousuf Ali, "A Contextual Approach to the Views of Muslim Feminist Interpretation of the Qur'an Regarding Women and Their Rights", *International Journal of Art and Sciences* 3, 13 (2010): 316.
- Milko Youroukov, "Dialogue between Religious Traditions as a Barrier Against Cases of Extreme Religious Fundamentalism," in Plamen Makariev (ed.), *Islamic and Christian Cultures: Conflict or Dialogue*, Washington D.C: Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- Paul Lawrence Rose, "Muhammad, The Jews and the Constitution of Medina: Retriving the Historical Kernel," *Islam*, 1: 29 (2011), 25-27.
- Sajjad H. Rizvi, "A Primordial *e pluribus unum*? Exegeses on Q. 2:213 and Contemporary Muslim Discourses on Religious Pluralism," *Journal of Qur'anic Studies*, 6:1, 2004: 21-42.
- Obaidullah Fahad, "Tracing Pluralistic trends in Sirah literature: A Study of Some Contemporary Scholars," *Islamic Studies*, 50:2, 2011, hal. 217-243.
- Zeki Saritoprak dan Sidney Griffith, "Fethullah Gulen and the People of the Book': A Voice from Turkey for Interfaith Dialogue," *The Muslim World*, 95, 3 (2005): 329-340.

## B. Buku

- ‘Aīḍ al-Qarnī, *Tafsīr al-Muyassar*. Arab Saudi: Maktabah al-‘Abīkān, 1427.
- ‘Abd A’la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- ‘Abduh, Muḥammad, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Juz ‘Amma*. Kairo: Dār wa Mathabi‘ al-Sha‘b, t.th.
- ‘Alawī, *Āshenoye Bā Tārīkh Tafsīr wa Mufasssīrān*, Qom: Intishārāt Markaz Jahānī, 1386.
- ‘Alī Ibn Abi Ṭālib, *Nahj al-Balāghah*, Khutbah no. 40, Kairo: Al-Rahmaniyyah, 2007.
- ‘Itr, Nūr al-Dīn, *Ulūm al-Qurān al-Karīm*, as-Sibāḥ: Damshīq, t.th.
- ‘Abd al-Karīm Al-Qushairī, *Risālah Qushairiyah*, Kairo: Dar al-Kutub ‘Ilmiyyah, tt.th.
- Abd Mu’in, Taib Tahir, *Ilmu Mantiq (Logika)*, Jakarta: Widjaya, 1981.
- Abdul Chaer, *Kajian Bahasa: Struktur Internal, Pemakaian, dan Pembelajaran*. Jakarta: Rineka Cipta, 2007.
- Abdul Qadīm Zalūm, *Nizām al-Hukm fī al-Islām*, Ttp: Dār al-Ummah, 2002.
- Abdullah Umar Sulaiman Al-Dumaiji, *Al Imamah Al ‘Uzhma ‘Inda Ahlis Sunnah wal Jama’ah*. Kairo : t.p, 1987.
- Abdullah, M. Amin, *Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan*, kata pengantar dalam “Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif”, karya Khaled Aboud el-Fadl, Jakarta: Serambi, 2003.
- Abdullah, Zulkarnaini, *Yahudi dalam Al-Qur’an*, Depok: ELSAQ Press, 2007.
- Abī ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān wa al-Mubayyin li Mā Taḍammanahū min al-Sunnah wa Āyi al-Furqān*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1427/2006.

- Abidu, Yunus Hasan, *Tafsir al-Qur'an; Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufassir*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Abrams, M. H., *A Glossary of Literary Terms*, Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2013.
- Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, t.tp: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Ishkāliyyāt al-Qirā'ah wa Alīyyāt al-Ta'wīl*, Bairut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 2005.
- Abū Zahroh, *Tārīkh Al Madhāhib Al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Fikr, 1978.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Maḥūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qurān*, Beirut-Lebanon: Al-Markaz Al-'Arabī Al-Thaqafī, 1996.
- Aḥmad, Aḥmad Ramaḍān, *Al-Khilāfah fī al-Ḥaḍārāh al-Islāmiyyah*, Jedah: Dār al-Bayān Al-'Arabiyah, t.th.
- Ahmad Ibn Fāris Ibn Zakariya, Abu Ḥasan, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Kairo: Dār al Fikr, 1972.
- Ahmad Sukardja, *Piagam Maadinah dan Undang-Undang Dasar 1945 (Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk)*, Jakarta: UI Press, 1995.
- Ahmad, Zainal Abidin, *Piagam Nabi Muhammad SAW: Konstitusi Negara Tertulis yang Pertama di Dunia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Ahmed, Akbar S., *Rekonstruksi Sejarah Islam (Di Tengah Pluralitas Agama dan Peradaban)*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Ahmed, Eman M., *Muslim Identity Politics: Contestation, Confusion and Certitude*, dalam *Critical Thinkers for Islamic Reform, A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam*, Brainbow Press.
- Al- Zarkashi, Badruddin, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān*, Kairo: Dār al-Turāth, 1957.
- Al-'Aqqād, 'Abbas Maḥmūd, *Al-Insān fī Al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Islām, 1973.

- Al-'Utmī, 'Abd Allāh 'Uthmān al-Sālimī, *Ghāyah al-Ma' mūl fī al-Ta, ḥiqāt* „alā al-Ṣaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl, t.tp. : Sonā' al-Aṣriyyah, t.th.
- Al-A'zami, Mustafa, *The History of The Quranic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testament*, Leiceste-England: UK Islamic Academy, t.th..
- Al-Adawī, Mustafā, *Tashīl li Ta" wīl al-Tanzīl*, Jedah: Dār al-Bayān Al-'Arabiyah, t.th.
- Al-Alūsi Shihābuddīn, *Rūḥ al-M'ānī fī Tafsīri al-Qurān al-Aẓīm wa Sab' al-Mathānī*. Kairo: Dar al-Hadith, t.th.
- Al-Bāqī, Muḥammad Fuād 'Abd, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qurān Al-Karīm*. Turki: Maktabah al-Islamiyah, 1984.
- Al-Badawi, Muḥammad 'Abd al-Raḥmān, *al-Manhajiyah fī al-Buhūth wa al-Dirasah al-Adabiyyah*, Susah-Tunis: Dār al-Tiba'ah li al-Ma'ārif wa Nashr, 2000.
- Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, Beirut: Ihyā' al-Turath, t.th.
- Al-Bajuri, *Sullam Mantiq*, Yogyakarta: PT. Thoha Putra, 1998.
- Al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād 'Abd, *Mu'jam al-Mufahras li alfāz al-Qurān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1980.
- Al-Baqilānī, *Al-Tamhīd*, Kairo: Dār al-Fikr, 1998.
- Al-Buṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, *Fiqh al-Sīrah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M.
- Al-Chaidar, *Pengantar Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo (Mengungkap Manipulasi Sejarah Darul Islam/DI-TII semasa Orde Lama dan Orde Baru)*, Jakarta: Darul Falah, 1999.
- Al-Dhahabi, Muḥammad Ḥusain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Dar al-Hadis, 2005.

- Al-Dhahabi, Muhammad Husain, *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qurān al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husain, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Menafsirkan Al-Quran*, Penerjemah: Machnun Husain, Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- Al-Dimishqiyah, 'Abdurrahmān, *Ḥizb al-Tahrīr*, Beirut-Lebanon: Dar al-Ummat, 1405/1985.
- Al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, T.tp.: Muassasah al-Risālah, 2009.
- Al-Fairūzābādī, *Baṣā'ir Dhawī al-Tamyīz fī Laṭā'ifi Kitāb al-'Azīz*. T.tp: Al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1996.
- Al-Farmāwi, Abd al-Ḥayy, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudhū'i; Dirāsah Manhajiyah Mau'dhūiyyah*, Mesir: Jumhuriyyah, 1977.
- Al-Fattāḥ Ṣalāh 'Abd, *al-Tafsīr al-Maudū'ī Baina al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq*, Jordania: Dār al-Nafāis, 1997.
- Al-Ghazali, Abdul Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: Kata Kita, 2009.
- Al-Ghazali, Ibnu Hamid, *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manṭiq*, Beirut: Dar Sadr, t.th.
- Ali Ben Haj, Abu Abdul Fattah & Iqbal, Muhammad, *Negara Ideal Menurut Islam (Kajian Teori Khilafah dalam Sistem Pemerintahan Modern)*, Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2001.
- Ali, Maulana Muhammad, *The Religion of Islam, terjemahan R. Kaelan dan H.M. Bachrun dengan judul Islamologi*. Jakarta: Iktiar Baru, 1997.
- Al-Jarullāh, 'Abd al-Salām Ibn Ṣāliḥ ibn Sulaymān, *Naqd al-Ṣaḥābah wa a-Ṭabī'in li al-Tafsīr*, Riyāḍ: Dār al-Tadmuriyyah dan Dār Ibn Ḥazm, 2008.
- Al-Jabbār, Qāḍī Abd, *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tauḥīd wa al-'Adl*, Mesir: al-Shirkah al-'Arabiyyah, 1380 S.Q.

- Al-Jaṣṣāṣ, Muḥammad ‘Ali, *Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- Al-Jauhari, Ismā‘īl ibn Ḥammād, *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāh al-‘Arabiyyah*, Bayrūt: Dār Ṣādir, t.th.
- Al-Jauhārī, *Al-Saḥḥah fī al-Lughah*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th.
- Al-Jawī, Nawawī, *Marāḥ Labīdh*, Kairo: Al-Zahra li I’lām al-‘Arabī, t.th.
- Al-Jazarī, Ṭāhir, *Al-Taufīh*, Kairo: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Jurjānī, *Al-Ta’rifāt*, Kairo: Dār al-Turāth, 1998.
- al-Khafnawī, Muḥammad Ibrāhīm, *Mu’jam Gharīb al-Fiqh wa al-Uṣūl*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1430/2009.
- Al-Khūli, Amīn, *al-Tafsīr Ma’ālim Ḥayātih Manhajuhū al-Yawm*, Kairo: t.t., 1944.
- Al-Khūli, Amīn, *Min Hadyi al-Qur’ān fī Amwālihim*, Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah, 2000.
- Al-Māturidi, Abu Maṣṣūr, *Tafsīr al-Māturidi*, Beirut-Libanon: Dār al-Kutub ‘Ilmiyyah, 1989.
- Al-Maraghī, Ahmad Musthofa, *Tafsīr al-Marāghī*, Kairo: Dar al-Fikr, 1974.
- Al-Mawardi, Alī Ibn Muḥammad, *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*, Kuwait: t.p. 1409 H./1989 M.
- Al-Muhdar, Yunus Ali dan Arifin, Bey, *Sejarah Kesusastaan Arab*, .Jakarta: Bina Ilmu, 1983.
- Al-Munawwar, Said Agil Husain, *Al Qur’an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Ciputat: Ciputat Press, 2005.
- Al-Nawawi, Yaḥyā Ibn Sharaf, *Al-Majmū’ Sharh al-Muhadhdhab*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā Maḥāsin al-Ta’wīl*, Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1376/1957.



- Al-Qalaqṣandi, Aḥmad Ibn ‘Alī, *Ma’āthīr al-Ināfah fī Ma’ālīm al-Khilāfah*, Kuwait: t.p., 1964.
- Al-Qardawi, Yusuf, *Education and Economy in the Sunnah*, t.tp.: t.p., 2012.
- al-Qāṣimī, *Mabāḥith al-Ta’wīl*, Kairo: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Qurṭubi, *Al-Jāmi’ Li Ahkām al-Quran*, Beirut: Dār al-Hadīth, 2010.
- Al-Qurthūbī, Abī Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-Anshārī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an*, Mesir, Dār al-Kutub al-Arabī, 1967.
- Al-Qurṭubi, *Tafsīr al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, 2008.
- Al-Rāghib Al-Isfahanī, *Mu’jam Mufradāt Alfāz Al-Qur’ānī*, Damaskus: Dar al-Qalam: 1416 H.
- Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407.
- Al-Rūmi, Fahd ‘Abd al-Raḥmān, *Ittijāh al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi’ ‘Asara*, Saudi Arabia: t.p., t.th.
- Al-Ṣadr, Muḥammad Bāqir, *al-Madrasāt al-Qur’āniyyah*, Qom: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhaṣṣuṣiyyah lī al-Shāhid al-Ṣadr, 1979.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī, *al-Ṭibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003.
- Al-Samīn al-Ḥalībī, *‘Umdah al-Ḥuffāz*, Kairo: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Shafī’ī, *al-Umm*. Beirut: Dār al-Wafā’, 2001.
- Al-Suyūṭī, *Al-Durr al-Manthūr*, Kairo: Dār al-Fikr, 2006.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, Abd Al-Raḥmān, *al-Itqān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002.
- Al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qurān*, Kairo: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Āyi al-Quran*. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qurān*. Kairo: Dar al-Hadith, t.th.

- Al-Ṭabṛasī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Kairo: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 1995.
- Al-Ṭayyar, Musā'id Ibn Sulaimān, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Tamīmī, Abu Faris Hammam Ibn Gholib, *Sharḥ Dīwān al-fārazdaq*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Banaani, 1983.
- Al-Tha'labi, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ibranim, *Al-Kashf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002.
- Al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Al-Wahidī al-Naisāburī Abu al-Ḥasan, *Asbāb Nuzul al-Qurān*. Kairo: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 1991.
- Al-Zamakhsharī, Abū Qāsim Mahmud Ibn 'Umar *Asās al-Balāghah*, Beirut: Dār al-Sādir, 1399 H.
- Al-Zarqāni, Muḥammad 'Abd al-Aẓīm, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Al-Ziyāt, Muḥammad Ḥusein, *Tārikh al-Adab al-'Arabī*. Kairo: Dar al-Nahdlah, t.th.
- Amal, Taufik Adnan dan Panggabean, Samsu Rizal, "A Contextual Approach to the Qur'an" dalam *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (ed) Abdullah Saeed, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Amal, Taufik Adnan dan Panggabean, Samsu Rizal, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, (ed) Abdullah Saeed, Oxford University Press: Oxford, 2005.
- Amal, Taufik Adnan dan Panggabean, Samsu Rizal, *Tafsir Kontekstual Al-Quran: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1994.
- Amīn, Aḥmad, *al-Naqd al-Adabī*, Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1963.

- Amiruddin, M. Hasbi *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Amuli, Abdullah Jawwād, *Tasnīm Tafsīr Quran Karīm*, Qom: Nashr Isrā, 1388H.
- Anīs, Ibrāhīm, dkk, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, 2000.
- Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* New York: Syracuse University Press, 1996.
- Arief, Armai, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputra Press, 2002.
- Armando, Nina M. (et al), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Armando, Nina M. (et al.), *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Asy- Syirbashi, Ahmad, *Sejarah Tafsir al-Qur'an, terj.* Pustaka Firdaus, t.tp: Pustaka Pirdaus; 1994.
- Ayāzi, Muhammad Ali, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Mua'asasah al-Tibā'ah wa al-Naṣr, 1414 H.
- Ayazi, Muḥammad Alī, *al-Mufasssirun Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Tehran : Wuzarā' al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1414 H.
- Aziz, Abdul, Chieftom Madinah: Salah Paham Negara Madinah. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.
- Azra, Azyumardi, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education)*, Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2003.
- Bagus, Loren, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

- Baihaqi, A.k, *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berfikir Logik* , Jombang: Darul Ulum Press, 1996.
- Baljon, J.M.S, *Modern Muslim Koran Interpretation; 1880-1960*, Leiden: Berlin, 1968.
- Al- Bāqi, M. Fu'ad 'Abd, *Mu'jam Mufahras li Alfāz al-Qur'ān*, Kairo: Dar elHadits, 2007.
- Bennett, Clinton, *Interpreting the Qur'an: A Guide for the Uninitiated* , London: Continuum, 2010.
- Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, Chicago: Open Court Publishing, 2001.
- Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, 2014.
- Blackburn, Simon, *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Britain, Hizbut Tahrir, *The Method to Re-Establish the Khilafah and Resume the Islamic Way of Life*, London: al-Khilafah Publication, 2000.
- Al-Bukhāri, Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Burg, R. Kranen, *Political Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1939.
- Campanini, Massimo, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, terj. Caroline Higgitt, London dan New York: Routledge, 2011.
- Copi, Irving M., *Introduction to Logic*, USA: Pearson, 2014.
- Coward, Harold, *Pluralisme dan Tantangan Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Cyril Glasse, "Ahl al-Kitāb", *The Concise Encyclopaedia of Islam*. London: Stacey International, 1989.
- Dasuqī, Fāruq Aḥmad, *Istikhlaf al-Insān fī al-Ard*. Mesir: Dār Al-Da'wah, Iskandariah, t.t.
- Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2000.

- Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017.
- Djaelani, Abdul Qadir, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1995.
- Djuaeni, M. Napis, *Kamus Kontemporer; Istilah Politik-Ekonomi*, Jakarta: Teraju, 2005.
- Duderija, Adis, *Constructing a Religiously Ideal “Believer” and “Women” in Islam*, United States: Palgrave Macmillan, 2011.
- Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: harper dan Row, 1961.
- Engineer, Asghar Ali, *Devolusi Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Esack, Farid, *Quran, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld:, 1998.
- Esack, Farid, *The Qur’an: A Short Introduction*, terj. Norma Arbi’a Juli Setiawan, Depok: Inisiani Press, 2004.
- Esfahāni, Rezā’ī, *Manteq Tafsir Qur’an*, Qom: Entesarat Jame’atul Mustafa Al-‘Alamiah, 1429H.
- Fairclough, Norman, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London dan New York: Longman, 1995.
- Al-Farra’ Abu Zakariya Yahya bin Ziyad, *Ma’ānī al-Qur’an*, Kairo: Dar al-Miṣriyyah, t.th.
- Farid Esack, *Qur’an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective if Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1998.
- Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, *Mu’jam al-Mufahras li alfāz al-Qurān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1980.
- Fuad, Zakki, *Negara Islam atau Negara Nasional (Pemikiran Fundamentalis vs Liberal)*, Kediri: Jenggala Pustaka Utama, 2007.

- Fuḍayl Ibn ‘Iyād dan Ma’rūf al-Karkhī, *Miṣbāh al-Sharī’ah wa Miftāh al-Haqīqah*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1999.
- Galib M. Muhammad, *Ahl al-Kitāb: Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ghafur, Syaiful Amin, *Profil Para Mufassir Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2007.
- Gozali, Nanang, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Pengantar Abd Muin Salim, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Heumenetika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Ḥakīm, *Al-Jashmī wa Manhajuhū fī al-Tafsīr*, Qom: Madrasah Haqqāni 1354 S.Q.
- Haleem, Muhammad Abdel, *Understanding the Quran: Themes and Styles*, London dan New York: I.B Tauris, 2011.
- Hamid Fahmi, *Misykat Refleksi Tentang Islam, Westernisasi, dan Liberalisme*. Jakarta : INSIST, 2012.
- Hamruni, *Strategi dan Model-Model Pembelajaran Aktif Menyenangkan*, Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.
- Hardjana, Andre, *Kritik Sastra: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Gramedia, 1981.
- Hasan, M. Ali, *Ilmu Mantiq Logika*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992.
- Hasjmy, A., *Dimana Letaknya Negara Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1984.
- Hassan, Fuad dan Koentjaraningrat, “Beberapa Asas Metodologi Ilmiah” dalam Koentjaraningrat (ed), *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1997.
- Hawwā, Sa’īd, *Al-Asās fī al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Salām, 1424 H.
- Ḥawwā, Sa’īd, *al-Asās fī al-Tafsīr*, Kairo: Dār al-Salām, 2003.
- Holman, C. Hugh, *A Handbook to Literature*, New York: Macmillan Publishing Company, 1980.

- Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relation*, USA: Amazon, 1995.
- Huston Smith, *The Religion of Man*. New York: Perennial Library Harper & Row, 1965.
- Ian G. Barbour, "Paradigms in Science and Religions", dalam Carry Cautting (ed), *Paradigm and Revolutions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, hal. 279.
- Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York: Harper & Row Publisher, 1996, hal. 277.
- Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: Dār Souhnoun li al-Nashr wa al-Tauzī', t.th.
- Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ibn Hambal, Aḥmad, *Musnad Aḥmad*, Kairo: Dār al-Hadith, 1999.
- Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Mesir: Dar al-Miṣriyyah, t.th.
- Ibn Zakariyā, *Mu'jam al-Maqāyīs fī al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1415 H/ 1994 M.
- Ibnu 'Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*, t.tp.: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 1992.
- Ibnu 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Dar al Shadr, 1965.
- Ibnu 'Aṭīyah, *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, t.p.: Dār Ibn Ḥazm, t.th.
- Ibnu Hajar Al-Haitamī, *Al-Ṣawā'iq al-Muḥriqah*, Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 2000.
- Ibnu Ḥazm, *Kitāb al-Faṣl fī al-Milal wa al-Aḥwā' wa al-Niḥal*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Ibnu Hazm, *Al-Faṣl fī al-Milal wa al-Aḥwā' wa al-Niḥal*, t.tp.: Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ, 1348.
- Ibnu Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.

- Ibnu Kathir, *Tafsīr Al-Qurān al-‘Aẓīm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Kairo: Dar al-Kutub, 2000.
- Ibnu Taimiyah, *Al-Ḥisbah*, Beirut: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- Ibnu Taimiyah, *Al-Furqān bayna Awliyā’ al-Raḥmān wa Awliyā’ al-Shaytan*. Al-Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif, t.th.
- Ibnu Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah*, Kairo: Dār al-Kitub ‘Ilmiyyah, 1988.
- Ibrahim Anis, *Al-Mu’jam al-Wasīṭ*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ikhwan, Moch Nur, *Meretas Kecerjanaan Kritis al-Quran: Teori Hermeneutika Naṣr Abū Zayd*, Jakarta Selatan: Teraju, 2003.
- Imārah, Muḥammad, *al-Islām wa al-Ta’addudiyah: al-Ikhtilāf wa al-Tanawwu” fī Ikhtilāl al-Wiḥdah*, Kairo: Dār al-Rashīd, 1997.
- Imomi, Muḥammad Ja’far, *Sya’ne Nuzūl Ayāt Qurān*. Qom: Madrasah al-Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, 1385 M.
- Ingrid Mattson, *The Story of the Qur’an: Its History and Place in Muslim Life*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008), 1-3.
- Iser, Wolfgang, *The Act of Reading: A Theory of Asthetic Respons*, London : The Johns Hopkins University Press, 1987.
- Ismail Albayrak, “The People of the Book in the Qur’an”, *Islamic Studies* 47:3 (2008): 301–325.
- Ismail, Muhammad, *Al-Fikr al-Islami*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in The Qur’an, Semantics of The Qura’nic Weltanschauun*. Amazon: Ayer Co Pub, 1988.
- Izzan, Ahmad, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2007.
- J. D. Parera, *Teori Semantik*, Jakarta: Erlangga, 2004.
- Jabal, Muḥammad Ḥasan, *Al-Mu’jam Al-Ishtiqāqi al-Muṣṣal li Alfāz al-Qurān*. Kuwait: Maktabah al-Adab, 2012.



- Jalāluddīn al-Suyūṭī dan Jalāluddīn al-Maḥallī, *Tafsīr al-Jalālayn*, Kairo: Dār al-Hadīth, 2003.
- James C Livingston, *Anatomy of the Sacred: An Introduction to the Religion*, New York: Macmillan, 1989, hal. 351.
- Jansen, J.J.G, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1980.
- Jauss, Hans Robert, *Toward an Aesthetic Reception*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Jindan, Khalid Ibrahim, *Teori Politik Islam (Telaah kritis Ibnu Taimiyah Tentang Pemerintahan Islam)*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995
- Jorgen Nielsen, *Muslims in Western Europe*. Edinburg: Edinburg University Press, 1992.
- Jorgensen, Marianne dan Phillips, Louise, *Discourse Analysis as Theory and Method*, Los Angeles: Sage, 2002.
- Al-Jurjāni, Al-Sharīf ‘Alī bin Muḥammad, *Al-Ta’rīfāt*, Kairo: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah, 2012.
- Kandu, Amirullah, *Ensiklopedi Dunia Islam (Dari Masa Nabi Adam a.s Sampai Dengan Abad Modern)*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2010.
- Karl Rahner, “*Other Religions are Implicit Forms of Our Own Religion*” dalam John Lyden (ed), *Enduring Issues in Religion* (San Diego: Greenhaven Press, 1959), 73.
- Kathīr, Ibnu, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Dār al-Ṭayyibah, 1999.
- Kautsar Azhari Noer, “Memperkaya Pengalaman Keagamaan”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed), *Passing Over; Melintas Batas Agama*, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Kevin Boyle dan Juliet Sheen, *Freedom of Religion and Belief: A World Report*, London dan New York: Routledge, 1997.
- Khaldūn, Ibnu, *Muqaddimah*, Beirut: Dār al-Qalam, 1984.
- Kirk, J. & Miller, M. L., *Reliability and Validity in Qualitative Research*, Beverly Hills: Sage University Paper, 1986.

- Kreller, George F., *Logic and Language of Education*, t.tp.: John Wiley & Sons Ltd, 1966.
- Laski, Harold J., *Political Thought in England from Locke to Bentham*, London: t.p., 1999. Harold J. Laski. *A Grammar of Politics*, London, t.p., 2007.
- Leaman, Oliver (ed), *The Qur'an: An Encyclopedia*. London dan New York: Routledge, 2006.
- Logeman, *A History of Political Theory*, Oxford: Oxford Publishing, 1993.
- M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu (Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965)*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Mājah, Ibn, *Sunan Ibnu Mājah*, Kairo: Dār al-Hadith, 1998.
- MacIver, Robert, *Politics and Society*, USA and London: Atherton Press, 1969.
- Madjid, Nurcholis, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Jakarta, Penerbit Mizan, 1994.
- Madjid, Nurcholis, "Interpretating the Qur'anic Principle of Religious Pluralism", dalam *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, (ed) Abdullah Saeed, London, Oxford University Press, 2005.
- Madjid, Nurcholis, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Madjid, Nurcholis, "Dialog Agama dalam Perspektif Universalisme al-Islam", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed). *Passing Over; Melintas Batas Agama*, Jakarta: Paramadina. 1999.
- Madjid, Nurcholish, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Madjid, Nurcholish, *Islam, Doktrin, dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.

- Maḥmūd, Mani' 'Abd al-Ḥafīm, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, Kairo: Dār al-Kuttāb al-Miṣr, 1978.
- Makārim, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitābillāh al-Munzal*, Kairo: Dār al-Fikr, 1998.
- Maryam, Siti, *Sejarah Peradaban Islam (Dari Masa Klasik Hingga Modern)*. Yogyakarta: LESFI, 2002.
- Mas'adi, Ghufuran A., *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Mattson, Ingrid, *The Story of The Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- Mazhkūr, Ibrahīm, *al-Mu'jam al-Falsafī*, Kairo: al-Hai'ah al-'Āmmah fī al-Shun al-Mutabi'al-Amiriyyah, 1979.
- Misrawi, Zuhairi, *Alquran Kitab Toleransi Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil'alamīn*, Jakarta: Puasa Oasis, 2010.
- Misrawi, Zuhairi, *MADINAH: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2009.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.
- Muaddab, Sayyid Riḍā, *Rūsh Hāye Tafsīr*, Qom: Universitas Qom, 1390.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*. California: New Era Publication, 1980.
- Munawir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984.
- Munawwir, A.W., *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Musa, Yusuf, *Al-Qur'an dan Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Muslim, *Shahih Muslim*, Kairo: Dār al-Hadith, 1999.

- Mustafawī, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān*, Beirut: Mu'assasah al-A'lami, t.th.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Lkis, 2010.
- Muzaffar, Muhammad Ridha, *Al-Mantiq*, Beirut: Daar Al-Ta'aruf, 1980.
- Nashruddin, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Kaṣīb al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Dār Ibn Ḥazm: Lebanon, 2002.
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UIN Press, 1986.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Nawawi, Rifat Syauqi, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Pakeeza, Shazadi, dan Chishti, Ali Asghar, "Critical Study of Approaches to the Exegesis of the Holy Quran", *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 10, 2012.
- Partanto, Pius A., M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Penerbit Arkola, t.th.
- Pradopo, Rachmat Djoko, *Kritik Sastra Indonesia Modern*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Pulungan, J. Suyuthi, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Pulungan, J. Suyuthi, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996.
- Qardhawi, Yusuf, *Al-Qur'an Berbicara tentang Akal dan Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: Pustaka Utama, 2000.
- Qūṭub, Sayyid, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, Kairo: Dār al-Fikr, 1998.

- Rahman, Fazlur, *Islam & Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of The Qur'an*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Ramadhan, Tariq, *Western Muslim and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Ramadhan, Tariq, *Western Muslims and The Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004.
- Reynold, Gabriel Said (ed.), *The Quran in Its Historical Context*, New York: Routledge, 2008.
- Riḍa, Muhammad Rashīd , *Al-Khilāfah*. Kairo: Al-Zahra Li I'lām al-'Arabī, t.th.
- Riḍa, Rāshid , *Tafsir Al-Qurān al-Hakīm*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Roy, Muhammad, *Ushul Fiqih Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqih*, Yogyakarta: Safira Insani Press, 2004.
- Ruslan, Rosdy, *Metode Penelitian Publik*, Surabaya: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī , *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Āyāt Aḥkām min al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2001.
- Saeed, Abdullah *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century*, Routledge: London dan New York, 2014.
- Saeed, Abdullah, *Interpretating the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London dan New York: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah, *The Qur'an: An Introduction*, USA dan Canada: Routledge, 2008.
- Safi, Omid (ed), *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Oneworld Publications, 2004.

- Saleh, Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.
- Salim, Abd Muin *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir Al-Qur'an*, Ujung Pandang: LSKI, 1990.
- Salim, Abd Muin, *Teknik Interpretasi dalam Metodologi Tafsir*, Orasi pengukuhan Guru Besar di hadapan Rapat Senat Luar Biasa IAIN Alauddin Ujung Pandang, 28 April 1999.
- Salim, Abdul Muin, *Fiqih Siyasah, Konsep Kekuasaan Politik Dalam Al-Qur'an*,
- Semi, M. Ater, *Materi Sastra*, Padang: Sridarma, 1984.
- Sha'rawī, Mutawallī, *Tafsīr Sha'rawī*, Kairo: Al-Zahra Li I'lām al-'Arabī, t.th.
- Shaḥatah, Abdullah Maḥmūd, *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: al-Majlis al-A'lā, 1963.
- Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*. T.tp: Dār al-Ma'rifah, 1993.
- Shahrur, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'aṣirah*, Damaskus: Ahāli li al-Nashr wa al-Tauzī', 1992.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudū'ī atas Berbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1998.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999.
- , *Rasionalitas Al Qur'an; Study Kritis atas Tafsir al Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- , *Studi Kritis Tafsir Al-Manar Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- , *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Shirazi, Makārim, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitābillāh al-Munzal*, Madrasah Imam Ali Ibn ABI Thalib, Qom 1426 H.

- Shurbashi, Ahmad, *Study Tentang Sejarah Perkembangan Tafsiral Qur'an al-Karim (Qiṣṣah al-Tafsīr)*. Terj. Zulfan Rahman, Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Sibawaihi, *Hermenutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara (Ajaran, Sejarah dan Pemikiran)*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Soltau, Roger, *The Economic Functions of The State*, London: Toronto Press, 1921.
- Supiana, *Ulumul Qur'an*, Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Suryadilaga, M. Alfatih, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Syafrudin, U., *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Syarif, M. M., *Para Filosof Muslim*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- Ṭabaṭṭabā'ī, Muḥammad Ḥusein *Bidayatul hikmah*, Qom: Madrasah Haqqāni 1354 S.Q.
- Ṭabaṭṭabā'ī, Muḥammad Ḥusein, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, Kairo: Dār al-Fikr, 1992.
- Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Al-Taqrīb li al-Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1999.
- Tahir, Jawwad, *Manhaj al-Baḥṡh al-Adab*, Baghdad: Matba'ah al-'Aini, 1970.
- Taimiyah, Ibnu, *Al-Khilfah wa al-Muluk dalam Majmu' Fatāwā*, Jedah: Dār al-Bayān Al-'Arabiyah, t.th.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Tim Penyusun, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi* Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.

- Tirmidhī, *Sunan Tirmidhī*, Kairo: Dār al-Hadith, 1996.
- Toriquddin, Moh., *Relasi Agama dan Negara (Dalam Pandangan Intelektual Muslim Kontemporer)*, Malang: UIN Malang Press, 2009.
- Tuftazani, *Syarh Al Maqashid*, Kairo: Dār al-Fikr, 1999.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta Selatan: Paramadina, 2001.
- Weber, Max, *Economy and Society*, USA: University of California Press, 1922.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989.
- Yusuf Ali, Abdullah, *The Meaning of the Holy Quran*, India: Amana Corporation, 1993.
- Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.
- Zenrif, M.F., *Sintesis Paradigma Studi Al-Qur'an*, t.p: Malain Press, 2008.
- Zia-Ul-Haq, Muhammad, “Religious Diversity: An Islamic Perspective,” *Islamic Studies*, 49:4 (2010).
- Zuhaylī, Wahbah, *Tafsīr al-Wajīz*. Damshīq: Dār al-Fikr, 2000.

### C. Berita Online dan Makalah

- Badan Pusat Statistik, dalam <http://sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321>, diakses 8 Oktober 2017.
- BBC, Cabut SK badan hukum, Pemerintah resmi bubarkan HTI”, [BBC *Online*], dalam <http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-40651986>, diakses 28 Juli 2017.
- Farzadiq, “Alam Yaku Jahlan Ba’da Sab’īna Hujjah”, *Al-Dīwān fī al-‘Ashr al-Umawī*, dalam <https://www.aldiwan.net/poem1285.html>, diakses 23 Mei 2018.
- Hakim, Rahmat Nur, “"KH Ma'ruf Amin: Indonesia Bukan Negara Islam, tetapi Negara", Artikel Online, dalam <https://nasional.kompas.com/read/2017/10/10/08462301/kh-maruf->



amin-indonesia-bukan-negara-islam-tetapi-negara-kesepakatan, diakses 30 Juni 2018.

Hartik, Andi, "Said Aqil: Nabi Muhammad Tidak Pernah Mendeklarasikan Negara Islam", *Artikel Online*, dalam <https://regional.kompas.com/read/2017/06/05/21403481/said.aqil.nabi.muhammad.tidak.pernah.mendeklarasikan.negara.islam>. Diakses 6 Juni 2018.

Iqbal, Muhammad, "Alasan Pemerintah Bubarkan HTI", [Kumparan *Online*], dalam <https://kumparan.com/muhamad-iqbal/alasan-pemerintah-resmi-bubarkan-hti>, diakses 28 Juli 2017.

Kalin, Ibrahim, "Islam and Science: Notes on an Ongoing Debate", Makalah ini dipresentasikan di Collage of the Holy Cross, Massachusetts, USA, t.th.

Murdi, Lalu, "Memahami Makna Objektivitas dan Subjektivitas dalam Penulisan Sejarah", *Artikel Ilmiah Online*, diakses 17 Agustus 2017.

Muslim, Muṣṭafā, *Mabāhith fī al-Tafsīr al-Maudūʿī*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.

Redaksi Kompas, "HTI Resmi Dibubarkan Pemerintah", [Kompas *Online*], dalam <http://nasional.kompas.com/read/2017/07/19/10180761/hti-resmi-dibubarkan-pemerintah>, diakses 28 Juli 2017.

Sirry, Mun'im, "Keniscayaan Tafsir Kontekstual", [Artikel *Online*], dalam <https://geotimes.co.id/kolom/agama/argumen-keniscayaan-tafsir-kontekstual/>, diakses 10 September 2017.

Syauqi, M. Labib, "Menuju Tafsir Mantiqi; Sebuah Corak Kajian Tafsir Kontemporer", [Artikel *Online*], dalam <http://www.iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=191>, diakses 10 September 2017.

Tempo, "HTI Resmi Dibubarkan, Kemenkumham Cabut Status Hukumnya", [Tempo *Online*], 19 Juli 2017, dalam <https://nasional.tempo.co/read/news/2017/07/19/078892580/hti-resmi-dibubarkan-kemenkumham-cabut-status-hukumnya>, diakses 28 Juli 2017.

Website Resmi <https://hizbuttahrir.org/>, diakses 14 Agustus 2018.

**D. Regulasi dan Hasil Keputusan**

Rancangan Undang-Undang Kerukunan Umat Beragama (RUU KUB).



## GLOSARIUM

Akal	Potensi rohani untuk membedakan antara yang baik ( <i>ḥaq</i> ) dan yang buruk ( <i>bāṭil</i> ).
Asbāb Nuzūl	Hal-hal yang menjadi latar belakang turunnya ayat Alquran berupa pertanyaan, kejadian dan peristiwa, atau ayat meresponnya sebagai jawaban dan tanggapan atas kejadian dan peristiwa tersebut, dalam istilah lain disebut dengan Asbāb wurūd.
Asy'ari	Sebutan mazhab teologi yang dianut oleh mayoritas Ahlussunnah.
Demokrasi	Bentuk pemerintahan di mana semua warga negaranya memiliki hak setara dalam pengambilan keputusan yang dapat mengubah hidup mereka. Demokrasi mengizinkan warga negara berpartisipasi, baik secara langsung atau melalui perwakilan dalam perumusan, pengembangan, dan pembuatan hukum.
Ijtihad	Sebuah usaha yang sungguh-sungguh, yang sebenarnya bisa dilaksanakan oleh siapa saja yang sudah berusaha mencari ilmu untuk memutuskan suatu perkara yang tidak dibahas dalam Alquran maupun hadis dengan syarat menggunakan akal sehat dan pertimbangan matang.
Ilmu Mantiq	Ilmu yang membahas kaidah-kaidah umum untuk berpikir benar. Pokok pembahasan ilmu mantiq adalah definisi ( <i>al-ta'rif</i> ), argumentasi ( <i>istidlāl</i> ), dan metodologi kajian. Artinya, ilmu mantiq mengajarkan bagaimana mendefinisikan sesuatu dengan definisi yang menjelaskan hakikat sesuatu itu atau menerangkan maknanya. Selain itu, ilmu mantiq mengajarkan bagaimana berargumentasi membuktikan kebenaran berpikir atau kesalahan berpikir.
Integratif	Hal yang bersifat integrasi dan terpadu.
Isra'iliyat	Kisah yang bersumber dari literatur <i>Ahlu al-Kitāb</i> , yang kebanyakan bersumber dari orang Yahudi.

Ittijāh Tafsīr	Corak, kecenderungan, dan spesialisasi penafsiran yang dimiliki oleh penafsir/mufassir yang mempengaruhinya dalam menyingkap makna ayat-ayat Alquran.
Isrāīliyāt	Pengaruh kebudayaan Yahudi dan Nasrani terhadap penafsiran Alquran. Kisah yang dimasukkan dalam tafsir yang periwayatannya kepada sumber Yahudi dan Nasrani.
Konteks	Bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna; dan situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.
Kontekstual	Upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identik dengan situasional; pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang atau memaknai kata dari segi historis, fungsional, serta prediksinya yang dianggap relevan; dan mendudukan keterkaitan antara teks Alquran dan terapannya.
Kontekstual-Integratif	Usaha menggabungkan dan memadukan antara ruang lingkup teks dan konteks melalui rancang bangun logika yang sistematis.
Logika	Apa saja yang dimengerti atau akal budi yang berfungsi dengan baik, teratur, sistematis, dan dapat dimengerti.
Metode	Cara yang teratur dan terpicik baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu yang ditentukan, demikian ini dalam bahasa Arab diistilahkan dengan Manhaj.
Metode Ijmā'ī	Metode yang menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan cara mengemukakan makna global'. Dengan metode ini, mufassir berupaya menjelaskan makna-makna Alquran dengan uraian yang singkat dan bahasa yang

mudah dipahami oleh semua orang, mulai dari yang memiliki pengetahuan luas hingga yang hanya berpengetahuan sekedarnya.

- Metode Mauḍūʿī* Metode tafsir yang berusaha mencari jawaban Alquran dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Alquran yang mempunyai tujuan satu yang bersama-sama membahas topik atau judul tertentu dan menertibkannya sesuai dengan masa turunnya selaras dengan sebab-sebab turunnya, kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan penjelasan, keterangan-keterangan, serta hubungan-hubungannya dengan ayat lain kemudian mengambil hukum-hukum dari ayat itu.
- Metode muqārin* Metode yang digunakan dengan membandingkan antara ayat dengan ayat lainnya, yaitu ayat-ayat yang mempunyai kemiripan redaksi dalam dua atau lebih kasus yang berbeda, atau ayat dengan Hadis, atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan perbedaan tertentu dari obyek yang diperbandingkan itu.
- Metode Taḥlīlī* Metode yang mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat Alquran sebagaimana tercantum dalam Alquran. Model tafsir seperti ini disistematikan secara berurutan ayat demi ayat kemudian surah demi surah dari awal hingga akhir sesuai dengan susunan Alquran. Mufassir menjelaskan kosakata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju, dan kandungan ayat yaitu unsur-unsur 'ijaz dan balaghah serta keindahan susunan kalimat. Selain itu, mufassir menjelaskan apa yang dapat diambil dari ayat yaitu hukum fiqih, dalil syar'i, arti secara bahasa, norma-norma akhlak, dan lain sebagainya.
- Manhaj Tafsīr* Cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu yang ditentukan dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.

Nasarani	Sekte yang diterapkan pada pengikut ajaran-ajaran Yesus Kristus yang diambil dari kata Nazaret, dikarenakan Yesus berasal dari kota Nazaret maka pengikutnya dinamakan Nasarani.
Rasio	Pemikiran menurut akal sehat; akal budi; dan nalar. Berasio berarti berpikir secara logis (masuk akal), atau kemampuan melakukan abstraksi, memahami, menghubungkan, merefleksikan, memperhatikan kesamaan-kesamaan dan perbedaan-perbedaan suatu objek.
Teks	Satuan lingual yang dimediasi secara tulis atau lisan dengan tata organisasi tertentu untuk mengungkapkan makna secara kontekstual. Istilah teks dan wacana dianggap sama dan hanya dibedakan dalam hal bahwa wacana lebih bersifat abstrak dan merupakan realisasi makna dari teks.
Tekstual	Berdasar pada teks.
Tafsir	Usaha yang bertujuan menjelaskan Alquran atau ayat-ayatnya atau lafazh-lafazhnya, agar yang tidak jelas menjadi jelas, yang samar menjadi terang, yang sulit dipahami menjadi mudah dipahami, sehingga Alquran sebagai pedoman hidup manusia benar-benar dapat dipahami, dihayati dan diamalkan, demi tercapainya kebahagiaan hidup dunia dan akhirat
Tafsir al-adabi al-ijtima'i	tafsir yang menyingkapkan tentang makna balaghah, keindahan bahasa Alquran serta ketelitian redaksinya, mengaitkan kandungan ayat dengan sunnatullah, dan biasanya juga dengan aturan hidup dalam masyarakat. Tafsir ini digunakan untuk memecahkan problematika khusus umat Islam serta manusia pada umumnya.
Tafsir Riwa'i	Interpretasi tekstualis merupakan cara menafsirkan ayat Alquran dengan didukung sumber hadith atau riwayat.
Tafsir Ishari	Interpretasi esoterik merupakan cara menafsirkan ayat Alquran dengan didukung sumber-intuitif, istilah ini juga sebagaimana disebut dengan tafsir shufi

Tafsir Kalami	Interpretasi Teologis merupakan corak dan teknik menafsirkan ayat Alquran dengan cara pandang dan kecenderungan pada kajian-kajian teologis sehingga besar ayat-ayat yang dibahas lebih pada seputar akidah-akaidah umat Islam
Tafsir Shufi	Interpretasi esoterik merupakan cara menafsirkan ayat Alquran dengan didukung sumber-intuitif, istilah ini juga sebagaimana disebut dengan tafsir ishari.
Takwil	Menjelaskan maksud firman Allah dari beberapa kemungkinan pengertian yang dikandung oleh suatu lafadh berdasarkan ijtihad, yang tentunya dalam ijtihad harus didukung oleh seperangkat ilmu pengetahuan yang tidak bertentangan dengan hukum syara'.
Tarjamah	Mengalihkan suatu makna bahasa ke bahasa yang lain
Tauhid	Konsep dalam aqidah Islam yang menyatakan keesaan Allah. Dalam pengamalannya ketauhidan dibagi menjadi 3 macam yakni tauhid rububiyah, uluhiyah dan Asma wa Sifat. Mengamalkan tauhid dan menjauhi syirik merupakan konsekuensi dari kalimat syahadat yang telah diikrarkan oleh seorang muslim.
Teokrasi	Pemerintahan oleh wakil tuhan. Dalam paham teokrasi, hubungan agama dan Negara digambarkan sebagai dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Negara menyatu dengan agama, karena menurut paham ini pemerintahan dijalankan dengan firman-firman Tuhan, segala tata kehidupan, dalam masyarakat, bangsa dan negara dilaksanakan berdasarkan perintah Tuhan.
Sunnah	Jalan yang di tempuh oleh rasulullah dan para sahabatnya, baik ilmu, keyakinan, ucapan, perbuatan, maupun penetapan.
Syiah	Salah satu mazhab terbesar agama Islam yang dengan keyakinan mereka pada prinsip dasar Imamah dan



Keadilan Ilahi menjadikan perbedaan para pengikutnya dengan pengikut Ahlusunah. Menurut keyakinan kaum Syiah, Allah swt telah menentukan pengganti dan suksesi kepemimpinan Nabi Muhammad saw kepada Ali Ibn Abi Thalib as. Para pengikut mazhab ini telah terbagi dalam berbagai aliran dan kelompok yang mana kelompok terpenting darinya adalah Imamiyah, Ismailiyah dan Zaidiyah.

Progresif		Hal yang bersifat maju atau ke arah kemajuan; berhaluan ke arah perbaikan keadaan sekarang; bertingkat-tingkat naik.
Hizbut Indonesia	Tahrir	Organisasi politik pan-Islamis yang ada di Indonesia yang tujuannya membentuk "Khilafah Islam" atau negara Islam di Indonesia.
Pancasila		Ideologi bangsa Indonesia yang terdiri dari 5 butir sila. Ketuhanan Yang Maha Esa, kemanusiaan yang adil dan beradab, persatuan Indonesia, kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.
Wahabi		Sebuah aliran reformasi keagamaan dalam Islam. Aliran ini berkembang dari dakwah seorang teolog Muslim abad ke-18 yang bernama Muhammad Ibn Abdul Wahhab yang berasal dari Najd, Arab Saudi.
Yahudi		kepercayaan yang unik untuk orang/bangsa Yahudi (penduduk negara Israel maupun orang Yahudi yang bermukim di luar negeri).

## INDEKS

## A

Abdullah Saeed, 1, 3, 17, 18, 22, 99, 100, 102, 116, 117, 118, 119, 121, 124, 207, 230  
*Ahl al-Kitāb*, 5, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 223, 227, 228, 234  
 Akal, 29, 30, 31, 34, 36, 38  
 al-Dhahabi, 1, 2, 61  
 Alquran, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 27, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 198, 213, 234, 236, 253, 254, 275, 276, 278, 279  
*asbāb an-nuzūl*, 65  
*Awliyā'*, 13, 26, 129, 191, 192, 193, 197, 307

## C

civilization, 7

## D

*dalālah*, 46, 47, 66, 109, 110, 114  
 demokrasi, 7, 8, 74, 77, 285, 291, 304  
*Double Movement*, 67

## F

Fazlur Rahman, 1, 10, 11, 15, 16, 17, 19, 22, 60, 67, 68, 69, 87, 89, 90, 91, 92, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 115, 117, 122, 207, 212, 285  
 filsafat, 2, 19, 28, 31, 33, 34, 37, 38, 56, 196, 203

## H

historis, 1, 2, 3, 9, 17, 18, 19, 22, 24, 68, 69, 70, 71, 72, 87, 89, 99, 100, 101, 102, 104, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 209, 210, 218, 229, 232, 233, 242, 287  
 Hizbut Tahrir Indonesia, 6, 251, 300  
 HTI, 6, 7, 8, 26, 252, 255, 256, 269, 284, 299, 300, 303, 304, 306, 307

## I

ideologi, 6, 13, 105, 118, 205, 307  
 imam, 234, 253, 254, 255, 268, 269, 276, 292, 293, 294, 295, 297, 301, 303

Indonesia, 4, 5, 6, 7, 8, 13, 14, 17, 26, 27, 32, 52, 53, 55, 59, 60, 87, 88, 89, 96, 97, 113, 116, 117, 120, 122, 199, 200, 201, 202, 215, 230, 235, 237, 238, 239, 251, 252, 284, 285, 286, 288, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307  
 integratif., 2, 12, 14, 25, 105, 108, 114, 125  
 interpretasi, 3  
 Interpretasi Logis, 69, 81  
 intoleran, 7, 100, 213, 231  
*Islam and Modernity*, 10, 15, 68, 99, 102, 103, 115, 122

## J

Jalāl al-Dīn al-Maḥalli, 61, 267  
 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, 61, 267

## K

kebudayaan, 8, 61, 107, 125, 298  
 Kementerian Hukum dan HAM, 6  
 kerangka logika, 9, 13, 14, 15, 25  
 khalifah, 220, 252, 254, 255, 256, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 283, 285, 288, 292, 294, 295, 303, 305  
 khilafah, 6, 7, 72, 74, 252, 253, 256, 257, 269, 277, 278, 283, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 307  
 koheren, 10, 69, 106  
 konstitusional, 8, 199, 200

konteks, 1, 2, 4, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 26, 33, 44, 69, 83, 87, 88, 92, 94, 96, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 129, 130, 131, 191, 196, 198, 199, 200, 201, 204, 206, 209, 210, 211, 213, 214, 221, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 237, 251, 256, 257, 277, 278, 280, 282, 283, 284, 301, 305, 306, 307  
 Konteks Histori dan Kronologi, 26, 113, 114, 191, 280  
 Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum, 113, 120  
 Konteks Literal, 25, 113, 114, 129, 256  
 Kontemporer, 16, 19, 20, 25, 26, 43, 54, 60, 64, 69, 87, 88, 91, 109, 112, 113, 124, 200, 282, 285  
**Kontestual-Integratif**, 113  
 kritik, 3, 13, 14, 16, 25, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 107, 227, 306

## M

Madinah, 7, 114, 116, 200, 203, 210, 217, 218, 219, 220, 231, 236, 239, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 298  
 metode, 2, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 25,

- 26, 28, 29, 33, 38, 53, 54, 59,  
60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68,  
69, 71, 72, 79, 88, 89, 90, 91,  
92, 94, 95, 96, 100, 101, 102,  
103, 104, 107, 108, 109, 110,  
111, 112, 118, 119, 120, 125,  
127, 128, 129, 206, 228, 251,  
256, 282, 306, 307, 308
- Metode Gerakan Ganda, 67
- Metode *Ijmāli*, 60
- Metode *Mantiqī*, 12, 25, 109, 110,  
111, 113, 125, 200
- Metode *Mauḍū'i*, 63
- Metode *Muqārin*, 62
- Metode *Tahfīlī*, 62
- metodologi, 1, 11, 14, 16, 17, 18,  
19, 21, 23, 25, 31, 37, 45, 54,  
55, 59, 60, 65, 67, 68, 70, 71,  
72, 81, 91, 94, 95, 96, 98, 103,  
105, 118, 202, 206, 209, 307
- monarkhi, 8
- mufassir, 2, 16, 21, 22, 32, 54, 55,  
61, 62, 64, 65, 66, 68, 72, 73,  
74, 75, 82, 85, 88, 89, 91, 92,  
95, 110, 111, 112, 113, 114,  
126, 128, 280, 303
- Muhammad Abduh, 9, 10, 15, 22,  
37, 58, 60, 80, 81, 92, 107
- muslim, 4, 5, 7, 9, 13, 18, 22, 37,  
73, 77, 199, 201, 202, 216, 237,  
247, 251, 254, 277, 279, 285,  
287, 288, 289
- N**
- Nabi Muhammad, 7, 35, 44, 64,  
76, 84, 101, 103, 114, 115, 117,  
118, 119, 120, 121, 202, 204,  
205, 208, 210, 211, 216, 217,  
218, 219, 220, 221, 222, 223,  
224, 225, 226, 227, 228, 231,  
232, 233, 234, 239, 250, 256,  
270, 287, 289, 290, 291, 292,  
298
- Nasrani, 5, 61, 115, 129, 200, 201,  
202, 203, 204, 205, 206, 207,  
208, 209, 210, 211, 215, 216,  
217, 218, 219, 222, 223, 225,  
226, 227, 228, 230, 233, 235,  
244, 245, 246, 251
- Negara Islam, 7, 8, 26, 73, 248,  
284, 285, 286, 287, 288, 298
- NKRI, 6, 7, 300, 301, 302, 304,  
308
- non-Muslim, 4, 5, 20, 200, 202,  
204, 209, 215, 216, 217, 219,  
220, 221, 222, 231, 232, 234,  
306, 307
- P**
- Pancasila, 6, 7, 13, 200, 304, 308
- Pemerintah, 6
- pemikiran, 6, 8, 12, 16, 20, 28, 29,  
30, 32, 33, 37, 38, 40, 45, 67,  
79, 100, 102, 103, 105, 196,  
202, 205, 213, 241, 284, 291,  
306
- Pemimpin, 77, 215, 279
- pendekatan, 1, 2, 9, 11, 15, 19, 21,  
22, 23, 33, 54, 65, 68, 69, 71,  
72, 73, 78, 79, 81, 82, 85, 87,

89, 90, 98, 99, 100, 101, 102,  
104, 105, 107, 110, 120, 191  
pendekatan kontekstual, 1, 22,  
107  
Piagam Madinah, 7, 218, 236,  
248, 249, 287, 289, 290, 291  
pluralisme agama, 4, 118, 122,  
202, 204, 213, 215, 228, 229,  
234, 239, 241  
politik, 1, 3, 8, 10, 11, 18, 22, 74,  
77, 99, 119, 196, 199, 200, 201,  
211, 242, 246, 247, 248, 250,  
256, 269, 280, 285, 287, 288,  
289, 290, 291, 292, 293, 297,  
298, 299, 301, 304, 306

## S

sistematis, 9, 16, 27, 28, 29, 37,  
54, 59, 63, 67, 68, 69, 72, 107,  
110, 120, 256  
Syamsu Rizal Panggabean, 9, 116

## T

Ṭabāṭabā'ī, 208, 212, 227, 234,  
281, 282

## T

tafsir politik, 2  
tafsir sosial, 2, 58  
Taufik Adnan Amal, 9, 17, 100,  
116, 117, 122, 207  
teks, 1, 2, 3, 4, 11, 12, 13, 14, 17,  
18, 19, 20, 22, 32, 54, 62, 65,  
67, 68, 87, 89, 90, 91, 98, 99,  
100, 101, 102, 103, 104, 105,  
106, 107, 108, 109, 114, 115,

116, 117, 118, 119, 120, 121,  
122, 123, 124, 125, 128, 206,  
208, 209, 213, 224, 229, 230,  
232, 244, 252, 267, 268, 306,  
307  
tekstual, 1, 2, 3, 4, 12, 13, 16, 17,  
19, 22, 24, 25, 72, 90, 91, 93,  
95, 98, 99, 100, 103, 104, 105,  
107, 114, 115, 117, 118, 119,  
120, 121, 124, 202, 206, 208,  
221, 228, 231, 235, 282, 296,  
304, 306, 307  
Toleransi, 118, 124, 210, 222, 234,  
235, 238, 241

## U

UUD 1945, 6, 13, 200, 301, 308

## W

wahyu, 4, 10, 11, 19, 22, 33, 36,  
37, 38, 44, 86, 87, 103, 104,  
115, 116, 117, 118, 119, 122,  
123, 124, 125, 207, 208, 232,  
233, 234, 235, 243, 247, 285,  
292

## Y

Yahudi, 5, 34, 61, 115, 129, 195,  
200, 201, 202, 203, 204, 205,  
206, 207, 208, 209, 210, 211,  
212, 215, 216, 218, 219, 220,  
222, 223, 225, 226, 227, 228,  
230, 232, 233, 235, 236, 237,  
240, 243, 244, 245, 246, 248,  
249, 250, 251, 289

## PROFIL PENULIS



Muhammad Shodiq, pada tanggal 15 April 1975 M bertepatan dengan 3 Rabbi'ul Tsani 1395 H. lahir di Puger-Jember Jawa Timur, putra ketiga dari tujuh bersaudara dari pasangan suami istri H. Abdullah Lastak dan Hj. Saimuna. Ia dari kecil aktif *nyantri*. Perjalanan akademik formalnya dimulai di Madarasah Ibtidaiyah Al-Khairiyah Puger-Jember lulus 1980. Kemudian melanjutkan studi Pondok Pesantren Yayasan Al-Ma'had Al-Islami (YAPI) Bangil Jawa Timur sampai Aliyah lulus 1984, sebagai santri berprestasi ia direkomendasikan melanjutkan studi beasiswa luar negeri Jurusan Islamologi di Al-Mustafa Internastional University Iran lulus 1998 setingkat sarjana Strata 1, berikutnya tercatat sebagai lulusan terbaik di IAIN Sunan Ampel Surabaya Fakultas Tarbiyah Jurusan PBA 2009. Setelah itu melanjutkan S2 Ilmu Tafsir Alquran Institute Perguruan Tinggi Ilmu Alquran (PTIQ) Jakarta lulus 2015 dan pada puncak jenjang akdemiknya, ia menuntaskan studi S3 Ilmu Tafsir Alquran di lembaga yang sama lulus 2018. Selain latar belakang formal tersebut, juga tercatat sebagai alumni angkatan 5 mengikuti program non-gelar shortcourse pemikiran Islam 2012 di Lembaga Riset dan Program Shortcourse Al Mustafa Iran. Kecintaannya kepada kajian dan dunia Alquran membawanya menjadi Direktur Rumah Quran dan Hadis Al-Mustafa (RAHMAT) Jakarta (2017-sekarang) yang sebelumnya pernah dijabatnya pada 2010-2012 di program unggulan Yayasan Hikmat Al Mustafa.

Pengalaman dan karir akademiknya di antaranya adalah sebagai dosen *Al-Dakhīl fi al-Tafsīr* dan *Ulūm al-Qurān* di STFI Sadra Jakarta (2016-sekarang), penerjemah bahasa Arab dan Persia, penulis, dan narasumber di beberapa kegiatan ilmiah. Pernah menjadi tim penterjemah protokoler tamu negara di acara internasional ASIA-AFRICA Jakarta untuk delegasi Iran 2015.

Bahkan dalam pengalaman managerialnya, ia tercatat pernah menjabat menjadi ketua HUMAS di Kantor Perwakilan Univ. Int. Al Mustafa di Indonesia (2011-2013), Sekretaris Eksekutif Direktur lembaga yang sama (2013-2016), dan Ketua HUMAS Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (2016-2018)

Pada bidang penelitian, ia pernah menterjemahkan buku *Akhlak dalam Alquran* karya Ayatullāh Makārim Syirāji (bahasa Arab), *Singgahsana Allah* karya Ayatullah Tahriri (bahasa Persia), *Imam Jakfar Shodiq dan Empat Madzhab* (bahasa Arab) dan naskah makalah-makalah ilmiah lainnya. Menulis beberapa karya ilmiah seperti, *Pandangan dunia Materialisme dan Ketuhanan* (bahasa Persia), *Scane Setting* memudahkan

belajar bahasa Arab (bahasa Arab), *Revolusi Mental Pancasila Berbasis Alquran*, dan *Metode Manṭiqi: Bangunan Logika Tafsir Alquran Kontekstual-Integratif*. Selain itu dalam kegiatan dakwahnya aktif sebagai Da'i memberikan ceramah-ceramah di beberapa majlis taklim serta sebagai khatib di beberapa masjid.