

ANALISIS PENDEKATAN BAHASA DALAM MENENTUKAN
HUKUM *RIDDAH* DARI SISI HUMANISME DALAM TAFSIR
AL-JĀMI' LI AHKĀM AL-QUR'ĀNKARYA AL-QURTHUBI

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Strata Tiga
Untuk Memperoleh Gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
ABD. JALIL
NIM: 183530053

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QURĀN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M/1445 H.

ABSTRAK

Disertasi ini menyimpulkan bahwa *riddah* dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurthubī tidak masuk dalam kategori kebebasan beragama. *Riddah* merupakan tindak pidana yang sanksinya sudah ditetapkan dalam nas (*jarīmat al-hudūd*). Sanksi bagi pelaku *riddah*, baik laki-laki maupun perempuan adalah hukuman mati. Hukuman mati bagi pelaku *riddah* tidak bertentangan dengan kebebasan beragama. Adapun pendekatan bahasa al-Qurthubī dalam menentukan hukum *riddah* adalah cenderung menafsirkan teks yang berstilistika *kalām khabarī* dengan *kalām insyā'ī* yang mengandung makna ancaman (*li al-tahdīd*). Demikian juga teks mengenai kebebasan beragama.

Kesimpulan tersebut diperoleh melalui analisis terhadap interpretasi ayat al-Qur'an dan Hadis tentang *riddah* dan hukumannya serta kebebasan beragama menggunakan pendekatan bahasa (*'ilm al-lughah al-'arabiyyah*) seperti, leksikologi (*'ilm al-mu'jam*), morfologi (*'ilm al-sharf*), sintaksis (*'ilm al-nahw*), dan stilistika (*'ilm al-balāghah*).

Disertasi ini memiliki kesamaan pendapat dengan Akram Ridhā Mursī (2006) dan Shālih al-'Umairīni (2013) yang mengatakan bahwa *riddah* tidak masuk dalam kebebasan beragama. Hukuman mati bagi pelaku *riddah* merupakan ijmak ulama. Pandangan yang sama dikemukakan oleh Taisīr al-'Umar (2012) bahwa sanksi bagi pelaku *riddah* tidak bertentangan dengan kebebasan beragama. Hal senada juga dinyatakan oleh Sulthān al-'Umairi (2013) bahwa konsep kebebasan beragama bukan bermakna bebas keluar dari Islam, melainkan bebas untuk tidak masuk Islam.

Disertasi ini berbeda dengan pendapat 'Abd al-Muta'al al-Sha'idī (w. 1966), Jamal al-Bannā (w. 2013 M) dan Thāhā Jābir al-'Alwānī (w. 2016) yang menyatakan bahwa *riddah* merupakan bagian dari kebebasan beragama. Pelaku *riddah* tidak boleh dipaksa kembali masuk Islam, apalagi dihukum mati. Pendapat yang sama dinyatakan Mahmūd Syaltūt (w. 1963 M) dan Afī Jum'ah (2005) bahwa hukuman mati bagi pelaku *riddah* karena tindakannya yang memusuhi dan menyerang umat Islam agar keluar dari Islam, bukan karena *riddah*nya. Hal senada dinyatakan oleh Muḥammad 'Ābid al-Jābirī (w.2010) bahwa *riddah* di masa Islam awal merupakan pengkhianatan kepada negara dan berkomplot dengan musuh pada masa perang. Bahkan, Jawdat Sa'id (w. 2022 M) mengatakan bahwa hukuman mati bagi pelaku *riddah* bertentangan dengan ayat kebebasan beragama.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu penelitian kepustakaan (*library research*). Metode yang digunakan adalah tafsir tematik (*mawdhū'ī*) yang didasarkan pada objek penelitian berupa teks atau nas yang berkaitan dengan tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurthubī mengenai hukum *riddah*.

ABSTRACT

This dissertation concludes that *riddah* in the al-Qurthubī's book *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* does not fall into the category of religious freedom. *Riddah* is a criminal act whose punishment has been stipulated in the al-Qur'an and hadith (*jarīmat al-hudūd*). The punishment for perpetrators of *riddah*, both men and women, is the death penalty. The death penalty for perpetrators of *riddah* does not conflict with religious freedom. Meanwhile, al-Qurthubi's linguistic approach in determining the law of *riddah* is that he tends to interpret texts that are stylistics *kalām khabārī* with *kalām insyā'i* which contain the meaning of threat (*li al-tahdīd*). Likewise the text regarding religious freedom.

This conclusion is obtained through analysis of the interpretation of Qur'anic verses and Hadith *riddah* and its punishment using a linguistic approach (*'ilm al-lughah al-'arabiyyah*), such as lexicology (*'ilm al-mu'jam*), morphology (*'ilm al-sharf*), syntax (*'ilm al-nahw*), and stylistics (*'ilm al-balāghah*).

This dissertation has the same opinion as Akram Ridhā Mursī (2006) and Shālih al-'Umairīni (2013) who say that *riddah* does not constitute religious freedom. The death penalty for perpetrators of *riddah* is the consensus of the ulama. The same view was expressed by Taisīr al-'Umar (2012) that sanctions for perpetrators of *riddah* do not conflict with religious freedom. A similar thing was also stated by Sulthān al-'Umairi (2013) that the concept of religious freedom does not mean freedom to leave Islam, but rather freedom not to enter Islam.

This dissertation differs from the opinions of 'Abd al-Muta'āl al-Sha'īdī (d. 1966), Jamal al-Bannā (d. 2013 AD) and Thāhā Jābir al-'Alwānī (d. 2016) who stated that *riddah* is part of religious freedom. *Riddah* perpetrators should not be forced to re-convert to Islam, let alone be sentenced to death. The same opinion was expressed by Mahmūd Syaltūt (d. 1963 AD) and Alī Jum'ah (2005) that the death penalty for perpetrators of *riddah* is because their actions are hostile to and attack Muslims so they leave Islam, not because of their *riddah*. A similar thing was stated by Muhammad 'Ābid al-Jābirī (d.2010) that *riddah* in the early Islamic era was a betrayal of the state and conspiring with the enemy during war. In fact, Jawdat Sa'īd (d. 2022 AD) said that the death penalty for perpetrators of *riddah* is contrary to the verse on religious freedom.

This research uses a qualitative approach, namely library research. The method used is thematic interpretation (*mawdhū'ī*) which is based

on the object of research in the form of text or passages related to the al-Qurthubi's book *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* regarding law of *riddah*.

ملخص

هذه الأطروحة تلخص أن الردة في تفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي لا تدخل في باب الحرية الدينية. إن الردة جريمة ثبتت عقوبتها بنصوص القرآن والحديث. وعقوبة أهل الردة من الرجال والنساء هي القتل. إن عقوبة القتل لأهل الردة لا تتعارض مع الحرية الدينية. وأما المنهج اللغوي للقرطبي في استنباط أحكام الردة أنه فسر الأسلوب الخبري بالكلام الإنشائي المفيد معنى التهديد. وكذلك أسلوب النصوص المتعلقة بالحرية الدينية.

تم الحصول على هذه الخلاصة من خلال تحليل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعلقة بالردة وعقوبتها والحرية الدينية باستخدام المنهج اللغوي (علوم اللغة العربية) ، كعلم المعجم العربي والصرف والنحو والأسلوب البلاغي.

هذه الأطروحة متفقة على منظور أكرم رضا مرسي (٢٠٠٦) وصالح العميري (٢٠١٣) القائلين إن الردة ليست من الحرية الدينية. وعقوبة القتل لأهل الردة هي مما أجمع عليه العلماء. وقد ذهب تيسير العمر (٢٠١٢) إلى نفس الرأي بأن العقوبة الثابتة الردة لا تتعارض مع الحرية الدينية. ونفس الرأي قاله سلطان العميري (٢٠١٣) إن مفهوم الحرية الدينية لا يشمل على الردة، بل حرية الدخول في الإسلام.

ونتائج هذه الأطروحة مختلفة عن رأي عبد المتعال الصعيدي (ت ١٩٦٦م)، جمال البنا (ت ٢٠١٣م) وطه جابر العلواني (2016.w) الذين ذهبوا إلى أن الردة جزء من الحرية الدينية. ولا ينبغي إجبار أهل الردة على العودة إلى الإسلام، لا سيما عقوبة القتل. وقد عبر عن نفس الرأي محمود شلتوت (ت ١٩٦٣م) وعلي جمعة (٢٠٠٥م) بأن عقوبة القتل لأهل الردة بسبب اعتدائهم للمسلمين ومهاجمتهم حتى يخرجوا عن الإسلام، ليس بسبب الردة. وكذا قال محمد عابد الجابري (ت ٢٠١٠) إن الردة في صدر الإسلام كانت خيانة للدولة والتآمر مع العدو أثناء الحرب. بل قال جودت سعيد (ت ٢٠٢٢م) إن عقوبة القتل لمرتكبي الردة تخالف قوله تعالى لا إكراه في الدين..

واستخدم هذ البحث منهجا نوعيا، وهو بحث مكتبي. والطريقة المستخدمة هي التفسير الموضوعي المعتمد على موضوع البحث، يعني نصوصا متعلقة بتفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي عن أحكام الردة.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Abd. Jalil
Nomor Induk Mahasiswa : 183530053
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Kosentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Analisis Pendekatan Bahasa dalam Menentukan Hukum *Riddah* Dari Sisi Humanisme Dalam Tafsir *Al-JāMi' Li Ahkām Al-Qur'aN* Karya Al-Qurthubi

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 Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 25 November 2023

Yang membuat pernyataan



Abd. Jalil

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

**ANALISIS PENDEKATAN BAHASA DALAM MENENTUKAN
HUKUM *RIDDAH* DARI SISI HUMANISME DALAM TAFSIR
AL-JAMI' LI AHKAM AL-QUR'AN KARYA AL-QURTHUBI**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh Doktor (Dr.)

Disusun oleh:

Abd. Jalil

NIM: 183530053

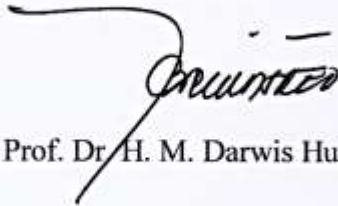
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan

Jakarta, 5 Maret 2024

Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,



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



Dr. H. Abd. Muid N, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/ Konsentrasi



Dr. H. Muhammad Hariyadi, MA

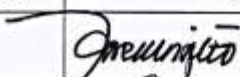
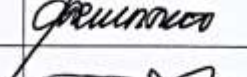
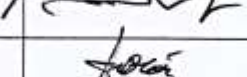
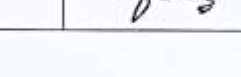

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

ANALISIS PENDEKATAN BAHASA DALAM MENENTUKAN HUKUM *RIDDAH* DARI SISI HUMANISME DALAM TAFSIR *AL-JĀMI' LI AHKĀM AL-QUR'ĀNKARYA AL-QURTHUBĪ*

Disusun oleh:


Nama : Abd. Jalil
Nomor Induk Mahasiswa : 183530053
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Kosentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang terbuka pada tanggal 5 Maret 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. H. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A.	Penguji III	
5.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji IV	
6.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Pembimbing I	
7.	Dr. H. Abd. Muid N, M.A.	Pembimbing II	
8.	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 5 Maret 2024

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fath̄ah* (baris di atas) ditulis *ā* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *ī* atau *Ī*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *ū* atau *Ū*, misalnya: القارعة ditulis *al-qāri’ah*, المساكين ditulis *al-masāakīn*, المفلقون ditulis *al-muflihūn*.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kāfirūn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijāl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijāl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta’ marbūthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakāt al-māl*, atau سورة النساء *sūrat an-Nisā*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيقين ditulis *wa huwa khair ar-Rāziqīn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT atas hidayah, rahmat dan inayat-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Salawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, begitu juga dengan keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in, tabi'ut tabi'in serta seluruh umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Disertasi ini banyak hambatan, rintangan dan kesulitan yang dihadapi. Namun, berkat motivasi dan bantuan serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. selaku Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta.
3. Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A. selaku Ketua Program Studi sekaligus sebagai Penguji WIP I, WIP II dan Penguji IV, yang telah memberikan arahan, masukan dan saran perbaikan sehingga penulisan disertasi ini menjadi lebih baik.
4. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. dan Dr. H. Abd. Muid N, M.A.

- selaku Dosen Pembimbing Disertasi yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaga untuk berdiskusi dan memberikan bimbingan, arahan dan petunjuk kepada penulis dalam penyusunan disertasi ini.
5. Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A. selaku Penguji I, Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A. selaku Penguji II dan Prof. Dr. H. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A. selaku penguji III yang telah memberikan banyak arahan dan masukan untuk perbaikan.
 6. Kepala Perpustakaan dan Seluruh staf Universitas PTIQ Jakarta, khususnya Pak Andi, Pak Jeddah dan Bu Siti Maryam.
 7. Segenap *Civitas Academica* Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah memberikan ilmu, informasi, motivasi dan inspirasi selama studi di Universitas PTIQ Jakarta dan penyelesaian disertasi ini.
 8. Segenap *Civitas Academica* Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri Jakarta, khususnya Prof. Drs. Jajang Jahroni, M.A., Ph.D. yang bersedia untuk berdiskusi dan memberikan banyak informasi tentang Sejarah Hukum Islam dan Sejarah dan Peradaban Islam.
 9. Ayahanda dan Ibunda: H. Abd. Karim/H. Nasimin (Alm.) dan Hj. Siti Khadijah yang selalu mencurahkan kasih dan sayang serta doa. Isteri tercinta: Alfia Rizki yang selalu sabar dan memotivasi dan anak-anak tersayang: Muhammad El-Fatih Karim dan Muhammad Sakhi Alim yang selalu membuat tertawa dan bahagia. Demikian juga segenap kerabat dan sahabat yang senantiasa memotivasi dan tak berhenti berdo'a untuk penyelesaian disertasi ini.
 10. Semua pihak yang telah membantu dalam penyelesaian Disertasi ini yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah memberikan balasan berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini.

Penulis serahkan segalanya kepada Allah SWT untuk meraih ridhanya, semoga kehadiran Disertasi ini dapat memberikan sumbangan khazanah ilmu pengetahuan Islam dan bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya. Amin.

Jakarta, 25 November 2023

Penulis

Abd. Jalil

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Abstrak	iii
Lembar Pernyataan	ix
Persetujuan Pembimbing	xi
Lembar Pengesahan.....	xiii
Pedoman Translitasi.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	10
C. Pembatasan Masalah.....	11
D. Perumusan Masalah	11
E. Tujuan Penelitian.....	12
F. Manfaat Penelitian.....	12
G. Kerangka Teori	12
1. Bahasa	13
2. Pendekatan	14
3. Pendekatan Bahasa.....	15
4. Hukuman (<i>'uqūbah</i>)	17
5. <i>Riddah</i>	18
6. <i>Humanisme</i>	19

H. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Dahulu yang Relevan.....	21
I. Metode Penelitian.....	32
1. Pemilihan Objek Penelitian	32
2. Data dan Sumber Data.....	33
3. Teknik Input dan Analisis Data.....	33
4. Pengecekan Keabsahan Data	35
J. Jadwal Penelitian	35
K. Sistematika Penulisan.....	35
BAB II DISKURSUS TENTANG HUMANISME	39
A. Pengertian Humanisme	40
B. Sejarah Humanisme	44
1. Humanisme di Dunia Barat.....	44
2. Humanisme di Dunia Islam.....	55
C. Klasifikasi Humanisme.....	70
1. Humanisme Sekuler	72
2. Humanisme Religius	84
D. Manusia dalam al-Qur'an	105
1. Basyar.....	106
2. <i>Ins</i>	113
3. <i>Insān</i>	118
4. <i>Nās</i>	123
5. <i>Banī Ādam</i>	128
E. Hakikat Manusia.....	132
1. Esensi Penciptaan Manusia.....	133
2. Tujuan Penciptaan Manusia.....	137
3. Martabat Manusia	141
BAB III HUKUM <i>RIDDĀH</i>	147
A. Kebebasan Beragama.....	149
1. Pengertian Kebebasan Beragama.....	150
2. Pandangan Ulama tentang Kebebasan Beragama	155
B. <i>Riddah</i>	163
1. Pengertian <i>Riddah</i>	165
2. <i>Riddah</i> dalam Hukum Islam.....	166
3. Pandangan Ulama Tafsir tentang Hukum <i>Riddah</i>	169

BAB IV	AL-QURṬUBĪ DAN TAFSIR <i>AL-JĀMI' LI AHKĀM AL-QUR'ĀN</i>	177
	A. Dinamika Tafsir	178
	1. Tafsir Sebagai Proses dan Produk.....	179
	2. Sejarah dan Perkembangan Tafsir	184
	B. Biografi al-Qurṭhubī	207
	1. Latar Politik, Sosial dan Intelektual di Spanyol.....	208
	2. Latar Politik, Sosial dan Intelektual di Mesir	221
	3. Silsilah dan Riwayat Hidup al-Qurṭhubī	233
	C. Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān	238
	1. Sistematika Penafsiran.....	239
	2. Metode, Pendekatan dan Corak Penafsiran	241
	3. Kitab-Kitab Rujukan.....	242
BAB V	PENDEKATAN BAHASA DALAM PENAFSIRAN	245
	A. Urgensi Pendekatan Bahasa dalam Penafsiran.....	248
	1. Bahasa Arab dan Bahasa al-Qur'an	251
	2. Penguasaan Bahasa Arab dan Penafsiran.....	261
	3. Implikasi Bahasa pada Produk Hukum Hasil Ijtihad.....	264
	B. Kajian Teoritis tentang Teks.....	267
	1. Historitas Teks	274
	2. Otoritas Teks.....	279
	3. Teks dan Problematika Konteks	282
	C. Kajian Teoritis Tentang Pembacaan Teks	294
	1. Karakteristik dan Mekanisme Pembacaan.....	297
	2. Pemaknaan dan Signifikansi	312
BAB VI	ANALISIS PENDEKATAN BAHASA DALAM MENENTUKAN HUKUM <i>RIDDAH</i> DARI SISI HUMANISME DALAM TAFSIR <i>AL-JĀMI' LI AHKĀM AL-QUR'ĀN</i>	317
	A. Pendekatan Bahasa Tentang Kebebasan Beragama dalam Tafsir <i>al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān</i>	317
	B. Pendekatan Bahasa dalam Menentukan Hukum <i>Riddah</i> dalam Tafsir <i>al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān</i>	326
	C. Hukuman Mati antara <i>Riddah</i> dan Kebebasan Beragama...	334
	D. Analisis Pendekatan Bahasa tentang Kebebasan Beragama dan Hukum <i>Riddah</i>	340
	1. Analisis Pendekatan Bahasa tentang Kebebasan Beragama.....	340

2. Analisis Pendekatan Bahasa tentang Hukum <i>Riddah</i>	365
BAB VII PENUTUP	389
A. Kesimpulan	389
B. Saran	391
DAFTAR PUSTAKA	393
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Humanisme sebagai paham dan gerakan lahir sebagai reaksi terhadap peradaban yang dehumanis dari Abad Pertengahan yang tampil dengan wajah menakutkan dari persatuan antara agama (gereja) dan Negara. Di dalam persatuan ini manusia menjadi perkumpulan saleh yang harus tunduk kepada doktrin gereja atas nama Tuhan. Wacana utamanya bukan tentang kebebasan manusia dalam merumuskan dirinya dan dunia, tetapi keselamatan jiwa sehingga bisa menebus dosa. Kehidupan manusia seluruhnya telah diatur dan ditentukan oleh gereja dan negara atas nama Tuhan.¹

Humanisme dalam pandangan Barat (sekular) berbeda dengan Humanisme dalam Islam (religius). Perbedaan itu bisa dilihat dari hal yang mendasar, yaitu humanisme Barat menjadikan manusia sebagai pusat realitas (antroposentris) dan melepaskan diri dari agama (Tuhan), sedangkan humanisme Islam memandang bahwa Tuhan dan manusia menyatu tanpa bisa dipisahkan (teosentris). Dalam Islam, meskipun manusia dan Tuhan tidak berjarak, tapi tetap ada garis pemisah yang sempurna antara keduanya. Manusia satu-satunya makhluk yang

¹Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013, h. 39-40.

memiliki Ruh Ilahi dan bertanggung jawab atas amanat Allah (QS. Al-Hijr/14: 29 dan Al-Ahzāb/22: 72).

Humanisme dalam Islam dipahami sebagai suatu konsep dasar yang tidak berdiri secara bebas. Hukum dalam Islam dijadikan sebagai pembimbing dan penjaga manusia dalam upaya “memanusiakan manusia”. Umat Islam yang menjalankan perintah dan menjauhi larangan berhak mendapatkan pahala. Sebaliknya, orang yang melakukan pembangkangan menunaikan perintah dan melanggar larangan diberi sanksi. Adanya hukuman dalam Islam berfungsi sebagai sarana untuk mencapai suatu tujuan, yaitu menjaga hak-hak kemanusiaan yang paling mendasar (*al-dharūrī*).

Salah satu hukuman bagi pelaku tindak kejahatan adalah “hukuman mati”. Hukuman mati merupakan sanksi paling berat sehingga menimbulkan perdebatan. Umumnya, perdebatan ini terjadi karena perbedaan pandangan tentang tujuan penetapan hukuman. Golongan yang menentang adanya hukuman mati meyakini bahwa tujuan hukuman bukan untuk menghukum, akan tetapi untuk merehabilitasi. Menurut golongan ini, hukuman mati merupakan ketidakadilan bagi pelaku kejahatan yang seharusnya diberi kesempatan untuk memperbaiki diri.² Alasan golongan ini umumnya berpusat pada hak-hak pelaku kejahatan dengan mengatasnamakan hak asasi manusia (HAM), bahwa hak hidup merupakan hak absolut setiap orang yang tidak boleh dirampas.³

Berbeda dengan golongan di atas, golongan yang mendukung hukuman mati memandang bahwa tujuan adanya hukuman untuk memberi efek positif kepada masyarakat. Jika suatu tindakan berdampak positif terhadap umum, secara moral itu dibenarkan, walaupun harus mengorbankan satu atau dua orang, seperti adanya hukuman mati.⁴ Bahkan, hukuman mati harus ada untuk memusnahkan orang yang melakukan kejahatan serius yang tidak bisa lagi diperbaiki.⁵

²J.E. Sahetapy, *Suatu Studi Khusus Mengenai Ancaman Pidana Mati Terhadap Pembunuhan Berencana*, Jakarta: Rajawali Press, 1982, h. 216.

³Dede Rodin, “Hukuman Mati dari Tradisi Arab Menuju Hukum al-Qur’an,” dalam *Jurnal ISLAMICA: Jurnal Stud Keislaman*, Vol. 10, No. 1, September Tahun 2015, h. 170.

⁴Muhammad Tahmid Nur, “Polemik tentang Hukuman Mati dalam Perundang-undangan Nasional: Tinjauan Hukum Pidana Islam,” dalam *Jurnal Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Hukum dan Syariah*, Vol. 4, No. 1, April Tahun 2014, h. 31.

⁵Kurnisar, “Kajian Kritis Pelaksanaan Hukuman Mati dalam Kerangka Negara Hukum di Indonesia,” dalam *Jurnal Bhinneka Tunggal Ika*, Vol. 4, No. 1, November Tahun 2017, h. 43.

Dalam hukum Islam (fikih) ada beberapa tindakan yang dikenakan sanksi hukuman mati. Di antaranya adalah masalah “*al-riddah*”. Dalam Islam, *riddah* didefinisikan sebagai sikap seorang Muslim yang keluar dari agama Islam, baik dalam bentuk keyakinan, perkataan maupun perbuatan. Muslim yang melakukan tindakan tersebut disebut dengan “*al-murtadd*”. Masalah *riddah* selalu menjadi isu penting dalam sejarah dan wacana pemikiran hukum Islam.

Seorang yang disebut *al-murtadd* belum tentu dia melakukan konversi atau pindah ke agama selain Islam. Bisa jadi dia keluar dari Islam kemudian memilih untuk tidak beragama, seperti menjadi ateis atau agnostik. Persoalan *riddah* bukan hanya fenomena dan diskursus dalam Islam, akan tetapi juga terjadi di agama-agama lain.⁶

Masalah *riddah* bukan fenomena baru dalam Islam, tapi sudah ada sejak masa Nabi. Misalnya, ada yang menjadi murtad setelah terjadinya peristiwa Israk dan Mikraj,⁷ ada yang murtad setelah hijrah ke Habasyah seperti ‘Ubaidillāh bin Jashys yang beralih beragama Nasrani, ada penulis wahyu dari Banī al-Najjār yang kembali beragama Nasrani, dan ‘Abdullāh bin Abī Sarh al-Qursyī saudara sesusuan Utsmān bin ‘Affān.⁸

Fenomena *riddah* juga terjadi di Indonesia. Menurut Anton Tabah, anggota Komisi Hukum dan HAM MUI Pusat, bahwa Indonesia menjadi pusat kristenisasi dan termasuk negara Muslim yang mengalami pemurtadan terbesar. Berdasarkan catatan MUI, setiap tahun sebanyak dua juta Muslim menjadi murtad.⁹

Terdapat perbedaan pandangan di kalangan para sarjana Muslim mengenai seorang Muslim yang keluar dari agama Islam dan bagaimana sikap yang harus diambil terhadapnya. *Pertama*, sebagian mengatakan bahwa Muslim yang melakukan *riddah* harus dihukum mati. Kelompok ini memahami bahwa sanksi hukuman mati bagi pelaku *riddah* pada masa Islam awal karena “pembangkangan teologis” (*riddah*)nya. *Kedua*,

⁶ Sumanto al-Qurtubi, “Fenomena Pemurtadan dan Kelompok Islam Radikal,” tanggal 8 Agustus 2017, dalam <https://www.dw.com/id/fenomena-pemurtadan-dan-kelompok-islam-radikal/a-39736365>. Diakses pada tanggal 10 Desember 2020.

⁷ Abū Ja’far Muhammad bin Jarīr al-Thabari, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2010, juz 7, h. 426. Fakhrudīn al-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2012, juz 10, h. 428.

⁸ Thāhā Jābir al-‘Alwānī, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Isykalīyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ilā al-Yawm*, Kairo: al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī wa Maktabat al-Syurūq al-Duwaliyyah, 2006, h. 103-105.

⁹ Achmad Syalaby, “Soal Temuan Dua Juta Muslim Murtad,” dalam <https://khazanah.republika.co.id/berita/o64z4x394/soal-temuan-dua-juta-muslim-murtad-begini-kata-kemenag>. Diakses pada tanggal 22 Desember 2020.

sebagian berpendapat bahwa Muslim melakukan *riddah* tidak dihukum mati. Kelompok ini memahami bahwa sanksi diperangi atau hukuman mati pada Islam awal bukan karena “pembangkangan teologis”, melainkan karena “pembangkangan politik”.¹⁰

Pandangan yang mengatakan bahwa Muslim yang melakukan *riddah* dikenakan sanksi hukuman mati secara umum merujuk kepada sabda Nabi, “*man baddala dīnahū fa ‘qtulūh*” (siapa saja orang yang mengganti agamanya maka bunuhlah dia). Sementara yang mengatakan bahwa Muslim yang melakukan *riddah* tidak disanksi hukuman mati berargumentasi bahwa di dalam al-Qur’an tidak ada ayat menyatakan bahwa adanya sanksi di dunia, baik secara tersurat maupun tersirat. Sanksinya hanya keterhngusan amalnya di dunia dan disanksi di akhirat. Bahkan, tidak juga ada isyarat bahwa pelaku *riddah* harus dipaksa kembali ke Islam.¹¹ Pandangan tersebut juga didasarkan pada ayat “*lā ikrāha fī al-dīn*”, bahwa hukuman mati bagi orang murtad bertentangan dengan kebebasan beragama.¹²

Kebebasan manusia dipandang sebagai nilai paling tinggi dan paling penting serta dijamin di antara tujuan-tujuan syariat (*maqāshid al-syari’ah*). Kebebasan manusia paling penting dan harus dijaga adalah kebebasan berkeyakinan (*hurriyyat al-‘aqīdah*) atau kebebasan beragama (*al-hurriyat al-dīniyyah*), kebebasan berekspresi (*hurriyyat al-ta’bīr*) dan kebebasan-kebebasan lain yang merupakan hak-hak kemanusiaan yang harus diakui, dihormati, dijamin, dan dilindungi.

Adanya ketetapan sanksi bunuh atau hukuman mati bagi Muslim yang melakukan *riddah* yang sejak lama tertulis dan terkodifikasi dalam literatur-literatur hukum Islam (fikih), kemudian beredar luas dan sudah menjadi pengetahuan umum, bukan tidak mungkin menjadi salah satu penyebab lahirnya dan tumbuhnya paham-paham dan gerakan-gerakan ekstrem yang mudah menghalalkan dan menumpahkan darah orang lain yang berbeda pandangan dan diyakini telah keluar Islam.

Abu Hastsin dalam Kamdani (ed.) mengatakan bahwa Islam mengajarkan prinsip hidup kepada para penganutnya agar saling menghormati dan hidup berdampingan secara harmonis. Prinsip tersebut

¹⁰ Sumanto al-Qurtubi, “Fenomena Pemurtadan dan Kelompok Islam Radikal,” tanggal 8 Agustus 2017, dalam <https://www.dw.com/id/fenomena-pemurtadan-dan-kelompok-islam-radikal/a-39736365>. Diakses pada tanggal 10 Desember 2020.

¹¹ Thāhā Jābir al-‘Alwānī, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Isyāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ilā al-Yawm...*, h. 89.

¹² Jawdat Sa’īd, *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abhāt fī al-Fikr al-Islāmī*, Damaskus: al-‘Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1997, cet. 1, h. 36.

sejalan dengan semangat humanisme. Apapun bentuk dan jenis kekerasan yang mengatasnamakan agama (Tuhan), disinyalir bahwa hal tersebut merupakan akibat dari ketidakseimbangan antara semangat keberagamaan dan kemampuan untuk memahami ajaran agama. Semangat keberagamaan yang tinggi tanpa disertai pemahaman yang mendalam ajaran agama dapat membentuk seseorang menjadi bersikap fanatik (*fanatical attitude*), sikap keberagamaan yang sempit (*narrow religiosity*), fundamentalisme,¹³ dan ekstremisme.

Dalam agama Islam, al-Qur'an sebagai *worldview* merupakan dasar dari humanisme Islam itu sendiri. Al-Qur'an sejatinya adalah kitab kemanusiaan¹⁴ dan diturunkan untuk kebaikan manusia. Di dalam al-Qur'an ada surat bernama *al-Insān* yang berarti manusia. Al-Qur'an ditutup dengan surat *al-Nās* dan kata terakhir adalah *al-Nās* yang berarti juga manusia. Penafsiran terhadap ayat-ayat mengenai kebebasan beragama dan *riddah* sangat besar dampak dan pengaruhnya terhadap pembentukan cara pandang, sikap, dan tindakan seseorang.

Al-Qur'an diwahyukan menggunakan media bahasa Arab. Sebagai sumber pertama dan utama. Al-Qur'an memiliki nilai kehujjahan dalam segala aspeknya. Setiap ayat al-Qur'an kadang mengandung multitafsir serta dipengaruhi oleh latar keilmuan orang yang melakukan penafsiran. Dinyatakan oleh Abū Dardā' bahwa seseorang tidak dikatakan benar-benar paham tentang al-Qur'an sehingga dia dapat mengetahui ragam penafsiran di dalamnya.¹⁵ Pernyataan tersebut menguatkan pandangan bahwa al-Qur'an memang mengandung banyak kemungkinan makna (*yahtamil wujū al-ma'nā*), sehingga membatasi makna dalam melakukan interpretasi ayat dengan satu model paradigma saja merupakan bentuk reduksi dari keluasan kandungan makna al-Qur'an.¹⁶

Teks memiliki peranan yang sangat urgen dalam jalinan komunikasi antara Tuhan dan manusia dan antara sesama manusia. Untuk memahami kandungan al-Qur'an dan Hadis dibutuhkan pemikiran

¹³ Abu Hatsin, "Pengantar," dalam Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, h. vii.

¹⁴ Washfī 'Āsyūr Abū Zayd, *Metode Tafsir Maqāshidī: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ulya Fikriyati dari judul *Naḥwa al-Tafsīr al-Maqāshidī li al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyyah li Manhaj Jadīd fi Tafsīr al-Qur'ān*, Jakarta: PT. Qaf Media Kreativa, 2020, h. 9.

¹⁵ Muhammad al-Husainī al-Zabīdī, *Ithāf al-Sādat al-Muttaqīn*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., Juz 4, h. 527.

¹⁶ Abdul Mustaqim, *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, h. viii.

kritis karena keduanya dikemas dalam kultur dan bahasa Arab. Selain itu, kultur saat ini berbeda dengan kultur saat al-Qur'an diturunkan.¹⁷

Adanya beragam penafsiran merupakan hal yang tak terhindarkan. Hal tersebut terjadi karena banyak faktor, seperti perbedaan kecenderungan, motivasi mufasir, misi yang diemban, ideologi, kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai, dan perbedaan masa serta konteks yang mengitari. Akan tetapi, satu hal yang tidak pernah diabaikan oleh mufasir, yaitu tentang urgensi memulai penafsiran pada teksnya yang berbahasa Arab. Para ulama sepakat bahwa seorang yang akan melakukan penafsiran harus menguasai bahasa Arab, bahkan mereka menjadikannya sebagai syarat untuk melakukan ijtihad atau penafsiran.¹⁸

Dalam diskursus kitab suci, teks selalu menempati posisi sentral. Pemahaman yang muncul tidak lepas dari pengaruh teks dan interpretasinya. Sebuah teks ketika selesai ditulis dan dihadirkan, maka ia akan berbicara sendiri dalam menyampaikan pesannya melalui sistem yang dimilikinya, terutama struktur bahasanya.¹⁹ Pemahaman tentang makna, konteks dan historis sebuah kata serta struktur bahasa sangat berpengaruh terhadap perbedaan penafsiran, seperti kata *kāfir*, *musyrik*, *awliyā'*, dan lain sebagainya. Perbedaan pemahaman tidak lepas dari cara pandang tentang makna leksikal dan struktur bahasa dalam frasa. Sebab, bahasa itu bersifat sistematis sekaligus sistemis, yaitu bahasa mengikuti kaidah-kaidah dan bukan sistem tunggal, tetapi terdiri dari sub-sub sistem.²⁰

Pendekatan bahasa dalam memahami kandungan al-Qur'an merupakan hal yang sangat lazim digunakan oleh para mufasir. Sejarah pemikiran dalam bidang tafsir sejak sahabat hingga lahirnya karya-karya tafsir yang ditulis oleh para mufasir modern Timur dan Barat telah menunjukkan bahwa mereka tidak ketinggalan pula untuk menggunakan pendekatan bahasa dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an. Pendekatan bahasa merupakan salah satu pendekatan yang sangat urgen untuk dijadikan sebagai pisau analisis dalam studi tafsir al-Qur'an.

¹⁷Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, h. 9-10.

¹⁸Yūsuf al-Qardlāwī, *al-Ijtihād fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1996, h. 32.

¹⁹Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer Ala M. Syahrur*, Yogyakarta: elSAQ Press dan TH-Pres, 2017, h. 103.

²⁰Soeparno, *Dasar-dasar Linguistik Umum*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 2002, h. 1.

Embrio pendekatan bahasa sejatinya sudah ada sejak Nabi Muhammad hidup. Pernyataan ini bisa dilihat ketika Nabi menjelaskan sebagian kata al-Qur'an yang tidak dimengerti oleh sahabat. Pertama, misalnya, makna kata "*wasathan*" dalam Q.S. al-Baqarah/2: 143. Nabi menafsirkan kata tersebut dengan *al-'adl* (moderat). Kedua, ketika 'Adi bin Abu Hatim memahami kata *al-khaith al-abyadh* dan *al-khaith al-aswad* pada QS. Al-Baqarah/2: 187, adalah "benang hitam" dan "benang putih". Pemahaman tersebut dikoreksi oleh Nabi, bahwa yang dimaksud adalah terangnya siang (*bayādh al-nahār*) dan gelapnya malam (*sawād al-lail*). Demikian juga ketika Ibn Mas'ud salah memahami tentang makna kata "*al-zhulm*" dalam QS. Al-An'am/6: 82. Menurutny adalah kezaliman biasa. Kemudian Nabi Muhammad memberikan koreksi bahwa yang dimaksud adalah kesyirikan (*al-syirk*).²¹

Pada masa Nabi Muhammad hidup, para sahabat bisa mengajukan pertanyaan langsung kepadanya jika mereka tidak memahami maksud suatu ayat. Tetapi, ketika Nabi Muhammad wafat dan Islam tersebar ke luar kawasan Arab, masalah penafsiran semakin pelik karena para sahabat tidak bisa lagi bisa bertanya langsung kepadanya. Di sisin lain, al-Qur'an diturunkan dengan dominasi dialek Quraisy, sementara para sahabat selain suku Quraisy tidak terbiasa dengan dialek tersebut.²²

Pada masa berikutnya, para ulama kalangan tabiin dan pakar linguistik Arab berupaya menulis tafsir al-Qur'an agar mudah dalam memahami bahasa al-Qur'an. Sebab, al-Qur'an mengandung sastra berkualitas tinggi, gaya bahasa yang unik, lafaz yang asing (*gharīb*), metafora (*majāz*) dan lain sebagainya, sehingga dibutuhkan pendekatan linguistik Arab guna memahaminya. Hal ini lalu ditegaskan oleh para ulama, bahwa penguasaan linguistik Arab menjadi syarat utama dalam melakukan penafsiran.²³ Tidak adanya pemahaman memadai tentang linguistik Arab dapat berakibat fatal sebagaimana dinyatakan oleh Yusuf Qardlawi, bahwa yang menjadi faktor utama dalam kesalahan penafsiran adalah minimnya pengetahuan tentang bahasa Arab.²⁴

²¹ Abdul Mustaqim, "Tafsir Linguistik: Studi atas Tafsir Ma'ani al-Quran Karya al-Farra', "dalam *Jurnal QOF*, Vol. 3 No. 1 Januari Tahun 2019, h. 2-3.

²² Jalāluddīn al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2006, juz 1, h. 160. Lihat juga Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Toward Comtemporaru Approach*, London and Newyork: Routletge, 2006, h. 46.

²³ Abdul Mustaqim, "Tafsir Linguistik: Studi atas Tafsir Ma'ani al- Quran Karya al-Farra'...h. 2.

²⁴ Yūsuf al-Qardlāwī, *Kaifa Nata'amal ma'a al- Qur'an al-'Azhīm*, Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2006, h. 361.

Dinyatakan oleh imam Syafi'i, setiap umat Islam harus belajar bahasa Arab secara serius dan maksimal sehingga dengan penguasaan bahasa Arab yang dimiliki, ia benar-benar mampu menyatakan dua kalimat syahadat, membaca al-Qur'an, bertakbir, bertasbih dan lain sebagainya. Mendalami bahasa Arab merupakan keharusan sebagaimana keharusan mempelajari salat. Tidak akan bisa memahami kandungan al-Qur'an sesiapa yang tidak menguasai bahasa Arab, baik dari sisi struktur maupun maknanya.²⁵

Ilmu-ilmu linguistik Arab (*'ulūm al-lughah al-'arabiyyah*) seperti leksikologi, morfologi, sintaksis, semiotika, semantik, pragmatik dan lain sebagainya merupakan alat pendukung guna memahami makna. Menurut Hasan Hanafi bahasa merupakan bentuk pemikiran, sedangkan makna adalah kandungannya. Adapun realitas eksternal merupakan rujukan maknanya. Bahasa merupakan ruang dari "ada" dan bukan struktur kosong.²⁶

Sebagai pisau analisis, pendekatan bahasa tidak selalu menghasilkan pemahaman dan corak studi yang seragam. Sebab, di samping pendekatan bahasa yang digunakan masih ada hal lain yang memiliki pengaruh terhadap sebuah pemahaman tentang tafsir, yaitu alam pikiran dan pra paham yang dimiliki mufasir.²⁷ Senada dengan pandangan tersebut, pernyataan yang dilontarkan Hasan Hanafi dan Farid Essack sebagaimana dikutip Eko Zulfikar, bahwa tafsir merupakan representasi dari realitas sosial, politik, dan budaya yang mengitari kehidupan seorang mufasir.²⁸

Teks-teks tafsir masuk dalam ranah kajian filologi. Dalam perspektif kajian filologis, semua teks, termasuk naskah-naskah keagamaan, tidak serta merta turun langsung dari langit. Teks tidak lahir dari ruang kosong kebudayaan. Naskah-naskah keagamaan, apa saja jenis dan bentuknya merupakan karya yang dirangkai, ditiru, diubah, dan diciptakan oleh pengarangnya sesuai dengan tingkat pemikiran manusia ketika naskah-naskah tersebut ditulis dan tidak lepas dari pergolakan dan pemikiran. Konsep dan pemikiran keislaman atau penafsiran pernah

²⁵ Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, h. 84.

²⁶ Hasan Hanafi, *Method of Thematic Interpretation of the Quran*, dalam Stefan Wild (ed.), *The Quran as Text*, Leiden: E.J. Brill, 1996, h. 198.

²⁷ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritiks Teks Keagamaan*, Yogyakarta: eLSAQ press, 2003, h. 2.

²⁸ Eko Zulfikar, "Epistemologi Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān Karya al-Qurṭhubī," dalam *Jurnal Kalam*, Vol. 11 No. 2 Desember Tahun 2017, h. 491.

sangat cocok dengan masa yang mengitarinya, tapi belum tentu cocok dengan masa setelahnya karena tantangan sudah jauh berbeda.²⁹

Menurut Arkoun sebagaimana dikutip Amin Abdullah, umat Islam harus sadar kembali tentang hubungan dan pertautan erat antara “Bahasa, Pemikiran, dan Sejarah”. Umat Islam perlu sadar sepenuhnya tentang keterkaitan yang berbentuk lingkaran tanpa putus, antara ketiga komponen tersebut. Jika demikian adanya, maka hasil pemikiran keagamaan atau penafsiran yang lahir di suatu kawasan dan pada masa tertentu tidak harus segera diabadikan, apalagi disakralkan. Bisa jadi rumusan pemikiran keislaman atau penafsiran pada penggal masa tertentu sudah tidak sesuai untuk dipraktikkan pada era yang memiliki tantangan yang berbeda.³⁰

Penafsiran al-Qur’an merupakan upaya untuk memahami pesan-pesan Tuhan yang terkandung di dalamnya. Sebagai hasil pemikiran, tafsir mengalami perkembangan dan ragam corak penafsiran. Keragaman itu lahir karena berbagai faktor, antara lain adalah perbedaan kecenderungan, motivasi, misi, keilmuan yang dimiliki, ruang dan waktu, situasi dan kondisi, dan lain sebagainya. Berbagai macam faktor tersebut melahirkan berbagai macam corak penafsiran, antara lain adalah penafsiran bercorak fikih (*tafsīr ahkām*).

Di antara kitab-kitab tafsir yang bercorak fikih adalah *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* karya al-Qurthubī. Kitab tafsir tersebut merupakan salah satu kitab tafsir yang terkenal di kalangan umat Islam, khususnya pegiat penelitian tafsir. Kitab ini juga merupakan karya terbesar yang mengkaji tentang hukum. Dalam melakukan penafsiran, al-Qurthubī melakukan beberapa langkah yaitu, mengurai dari sudut pandang bahasa, menyebutkan ayat lain yang berkaitan, menyebutkan hadis-hadis dengan menyebutnya sebagai dalil, membantah pandangan yang berbeda dengan pemahamannya, mengutip pandangan ulama untuk menjelaskan masalah yang berhubungan dengan pokok bahasan, mendiskusikan pandangan para ulama dengan argumentasi masing-masing, kemudian membandingkan dan mengunggulkan pendapat yang menurutnya paling valid dan benar.

Al-Qurthubī melontarkan kritik keras kepada para ulama yang mengatakan bahwa penafsiran al-Qur’an hanya boleh berdasarkan apa

²⁹M. Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam, ”dalam Johan Henrik Meuleman (ed.), *Membaca al-Qur’an Bersama Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKis, 2012, h. 20-21.

³⁰M. Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam, ”dalam Johan Henrik Meuleman (ed.), *Membaca al-Qur’an Bersama Mohammed Arkoun...* h. 22-24.

yang didengar dari Nabi (*mauqūf ‘alā al-simā’*) dan dari pemikiran-pemikiran sebelumnya. Menurutnya, pernyataan tersebut bahaya dan rusak (*fāsīd*), karena larangan dalam penafsiran al-Qur’an tidak lepas dari dua kemungkinan. *Pertama*, yang dimaksud adalah hanya mengutip semata dan dengan tidak melakukan *istinbāth*. Dan *kedua*, adalah kemungkinan yang lain. Tidak benar bahwa menafsirkan al-Qur’an hanya boleh dengan apa yang didengar saja. Sebab, para sahabat yang ahli al-Qur’an sering berbeda penafsiran. Tidak semua apa yang dikatakan para sahabat mereka dengar dari Nabi. Bahkan, Nabi mendoakan sahabat Ibn Abbas menjadi ahli tafsir.³¹

Penafsiran yang dilarang menurut al-Qurṭubī, adalah menafsirkan al-Qur’an menurut hawa nafsu dan untuk membenarkan tujuan atau kepentingan saja. Tidak termasuk yang dilarang adalah penafsiran dengan pendekatan bahasa dan segala macam cabang ilmu bahasa, akan tetapi tidak boleh terburu-buru hanya dengan bersandarkan kepada zahirnya bahasa semata tanpa menguasai dan merujuk kepada pendapat para ulama ahli bahasa, seperti yang berhubungan dengan *gharīb al-alfāz*, *al-iktishār*, *al-hadzf*, *idhmār*, *taqīm*, *ta’khīr*, dan lain-lain. Begitu juga tidak termasuk dilarang setiap penafsiran atau ijtihad yang dibangun di atas ilmu dan pemikiran.³²

Kajian tentang hukum Islam, yang salah satunya mengenai hukum *riddah* biasanya merujuk kepada kitab-kitab tafsir klasik. Salah satu kitab tafsir klasik yang sering dijadikan sebagai rujukan utama tentang hukum *riddah* adalah kitab tafsir *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* karya al-Qurṭhubī.

Berdasarkan pemaparan tersebut, penulis tertarik untuk melakukan penelitian dengan judul “Analisis Pendekatan Bahasa dalam Menentukan Hukum *Riddah* dari sisi Humanisme dalam Tafsir *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* Karya Al-Qurṭhubī.”

B. Identifikasi Masalah

Uraian latar belakang masalah di atas mendeskripsikan mengenai pro dan kontra tentang *riddah* yang disebabkan oleh sempitnya pemahaman manusia terhadap teks-teks agama dan pengetahuan yang minim mengenai *riddah*, sehingga mempengaruhi cara pandang manusia terhadap konsep *riddah* dan hukumannya.

³¹ Abū Abdillāh Muhammad bin Ahmad al-Anshārī al-Qurṭhubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2010, juz 1, h. 43.

³² Abū Abdillāh Muhammad bin Ahmad al-Anshārī al-Qurṭhubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*...h. 43-44.

Dari uraian latar belakang masalah tersebut dapat diidentifikasi beberapa masalah yang terkait dengan penelitian sebagai berikut:

1. Adanya perbedaan pandangan antara Islam dan Barat mengenai konsep humanisme.
2. Adanya kelompok-kelompok keagamaan yang melakukan tindakan dehumanisme dengan mengatasnamakan agama.
3. Terdapat perbedaan pandangan mengenai konsep *riddah*.
4. Adanya perbedaan pandangan mengenai hukuman mati bagi pelaku *riddah*.
5. *Riddah* dianggap sebagai bagian dari kebebasan beragama.
6. Urgensi pendekatan bahasa dalam penafsiran.
7. Pendekatan bahasa dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurthubī dalam menentukan hukum *riddah*.
8. Pengaruh pendekatan bahasa terhadap penetapan hukum *riddah* dan hukumannya.

C. Pembatasan Masalah

Berdasarkan pada sejumlah masalah yang telah teridentifikasi, maka supaya lebih fokus dan terarah penelitian ini dibatasi hanya beberapa masalah, yaitu:

1. Kajian teoritis tentang humanisme.
2. Kajian teoritis tentang pendekatan bahasa dalam penafsiran.
3. Dinamika dan periode tafsir
4. Term al-Qur'an terkait *riddah*.
5. *Riddah* dan hukumannya dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*.
6. Pendekatan bahasa al-Qurthubī dalam menentukan hukum *riddah* dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*.

D. Perumusan Masalah

Rumusan masalah dalam disertasi ini, pada dasar ingin menganalisis pendekatan bahasa dan mengungkap pandangan al-Qurthubī tentang hukum *riddah* serta menganalisis pendekatan bahasa yang digunakan dalam Berdasarkan identifikasi dan pembatasan masalah di atas, maka fokus masalah dalam disertasi ini adalah: Bagaimana pendekatan bahasa al-Qurthubī dalam menentukan hukum *riddah* dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*? Dari rumusan masalah tersebut dapat dirinci kepada beberapa pertanyaan, yaitu:

1. Bagaimana paradigma Islam dan Barat tentang humanisme?
2. Bagaimana hukum *riddah* dan sanksinya dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurthubī?

3. Bagaimana pendekatan bahasa dalam menentukan hukum *riddah* dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurthubī?
4. Bagaimana urgensi pendekatan bahasa dan pengaruhnya terhadap penentuan hukum *riddah*?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk menjawab masalah-masalah yang terdapat pada pembatasan dan perumusan di atas. Adapun tujuan penelitian adalah untuk:

1. Menemukan paradigma Islam dan Barat tentang humanisme.
2. Mengkritisi pendekatan bahasa al-Qurthubī dalam menentukan hukum *riddah* dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*.
3. Mengkritisi pandangan al-Qurthubī mengenai hukum *riddah* dan sanksinya dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurthubī.
4. Menyatakan urgensi pendekatan bahasa dan pengaruhnya dalam penentuan hukum *riddah*.

F. Manfaat Penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian di atas, ada dua manfaat yang akan didapatkan dari penelitian ini, yaitu manfaat secara teoritis dan praktis.

Adapun manfaat secara teoritis, yaitu:

1. Memberikan kontribusi literatur mengenai humanisme dalam perspektif Islam dan Barat.
2. Memberikan sumbangan perluasan khazanah literatur mengenai kajian tafsir, khususnya tentang *riddah* dan urgensi pendekatan bahasa dalam penafsiran.
3. Menghasilkan teori ilmiah mengenai hukum *riddah* sanksinya dalam al-Qur'an.

Manfaat praktis, yaitu untuk:

1. Memberi inspirasi bagi para pemikir muslim untuk lebih mengeksplorasi tentang humanisme dalam al-Qur'an.
2. Memberikan tambahan wawasan bahwa al-Qur'an merupakan kitab suci kemanusiaan yang diwahyukan untuk kemaslahatan manusia.
3. Menjadi bahan pertimbangan bagi umat Islam mengenai hukum *riddah* dan sanksinya.

G. Kerangka Teori

Sebagai kerangka teori penelitian mengenai analisis pendekatan bahasa dalam menentukan hukuman *riddah* dalam tafsir *al-Jāmi' li*

Ahkām al-Qur'an karya al-Qurṭhubī terdapat teori-teori pendukung yang mengkaji tentang pendekatan bahasa dalam penafsiran, hukuman *riḍḍah* dan hubungannya dengan humanisme.

1. Bahasa

Para linguist mengajukan pengertian yang berbeda tentang bahasa. Perbedaan tersebut terjadi karena adanya keterkaitan linguistik dengan ilmu-ilmu lainnya, di antaranya adalah psikologi (*'ilm al-nafs*), sosiologi (*'ilm al-ijtmā'*), ilmu logika (*'ilm al-mantiq*), filsafat (*falsafah*), biologi (*al-biyūlūjiyā*), dan ilmu-ilmu lainnya. Setiap ahli melihat bahasa dari sudut pandang ilmu yang ditekuni. Ada yang melihat bahasa dari sisi filsafat, mantik, dan sosiologi.³³ Hal ini menunjukkan bahwa definisi bahasa tidak satu, tapi beragam tergantung siapa yang mendefinisikan. Masing-masing ahli mendefinikan bahasa dari sudut pandang keahliannya. Para psikolog mendefinikan bahasa dikaitkan dengan psikologi, sosiolog mengaitkan dengan sosiologi, dan filsuf menghubungkan dengan filsafat.

Menurut Anīs Farīhah, bahasa merupakan fenomena psikologi sosial dan budaya (*bsīkūlūjiyyah ijtimā'iyah wa tsaqāfiyyah*), bukan sifat biologis (*shifah biyūlūjiyyah*) yang melekat pada tiap individu. Bahasa tersusun dari simbol-simbol bunyi kebahasaan (*rumūz shawtiyyah lughawiyah*) yang diperoleh dari metode eksperimental yang maknanya ada dalam pikiran. Dengan sistem simbol bunyi inilah kelompok masyarakat dapat saling memahami dan berkomunikasi.³⁴

Senada dengan itu adalah penjelasan yang disampaikan oleh Ibn Jinnī (934-1002 M.), menurutnya, bahasa merupakan lambang-lambang atau bunyi-bunyi yang digunakan oleh setiap kelompok masyarakat untuk mengutarakan maksud mereka (*ashwāt yu'abbir bihā kull qawm 'an aghrādlihim*).³⁵

Pandangan Ibnu Jinni tersebut diperkuat oleh Ibn Muhammad al-Jurjānī (1413 M.), menurutnya bahasa adalah apa yang digunakan oleh setiap kaum untuk menyampaikan tujuannya (*mā yu'abbir bihā kull qawm 'an aghrādlihim*).³⁶ Pengertian yang serupa juga disampaikan oleh Ibnu Khaldūn, sebagaimana dikutip Mahmūd Fahmī al-Hijāzī, bahasa

³³ Imīl Badī' Ya'qūb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Khashāishuhā*, Beirut: Dār al-Tsaqāfah al-Islāmiyyah, 1982, h. 13.

³⁴ Anīs Farīhah, *Nazhariyyāt fī al-Lughah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 1973, h. 14.

³⁵ Ibn Jinnī, *al-Khashāish*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiyyah, 1952, juz 1, h. 33.

³⁶ Alī bin Muhammad al-Jurjānī, *Mu'jam al-Ta'rīfāt*, Qāhirah: Dār al-Fadhīlah, t.th., h. 161.

merupakan ungkapan penutur (*mutakkalim*) untuk mengekspresikan tujuannya. Ungkapan tersebut merupakan aktivitas lisan yang muncul dari kesadaran.³⁷

Ferdinand de Saussure (1857-1913 M.) memetakan bahasa menjadi tiga macam, yaitu *langage*, *langue* dan *parole*. *Langage* artinya bahasa manusia yang memiliki dua perwujudan, *Langue* dan *Parole*.³⁸ Dengan kata lain, *Langage* adalah bahasa pada umumnya, seperti dalam ungkapan, "manusia memiliki bahasa, sedangkan binatang tidak". Sebab, binatang, misalnya burung, ia hanya bisa menirukan bahasa manusia dan tidak bisa memproduksi bahasa. *Langue* adalah bahasa tertentu yang telah membentuk komunitas atau kelompok, seperti bahasa Arab, Indonesia, Inggris, Perancis, Jerman, dan lain-lain. Sedangkan *parole* bahasa sebagai aktivitas yang dilakukan oleh seseorang pada waktu tertentu, dengan kata lain bisa disebut dengan ucapan, perkataan, atau logat.³⁹

Dalam disiplin kajian linguistik Arab (*'ilm al-lughah al-'arabiyyah*) terdapat tiga istilah, yaitu *lughah*, *lisān*, dan *kalām*. Menurut Taufiq Muhammad Syāhīn, *lughah* adalah setiap sesuatu yang bisa masuk dalam kategori aktivitas bahasa, baik itu berupa lambang bunyi, tulisan, isyarat, maupun istilah. *Lisān* adalah bahasa tertentu yang memiliki sistem keteraturan, tata bahasa, dan konsensus sosial. sedangkan *kalām* adalah bahasa dalam bentuk eksperimen dan diucapkan pada setiap tingkatan.⁴⁰

2. Pendekatan

Pendekatan di sini diartikan sebagai sudut pandang (*starting view*), bagaimana suatu permasalahan didekati, dibahas, dan dianalisa, berdasarkan sudut pandang teori tertentu, sehingga mendapatkan kesimpulan yang tepat. Pendekatan bersifat lebih operasional daripada paradigma, tetapi tidak seoperasional metode apalagi teknik. Ilmu-ilmu atau teori-teori tertentu pada dasarnya digunakan sebagai alat bantu atau pisau analisis atas permasalahan, sehingga tampak jelas objek dan lingkup studinya. Dengan demikian, pendekatan yang dapat digunakan dalam studi Islam tidaklah satu, tetapi banyak dan beragam. Salah

³⁷ Mahmūd Fahmī al-Hijāzī, *'Ilm al-Lughah al-'Arabiyyah*, Kuwait: Wikālat al-Mathbū'ah, 1973, h. 9.

³⁸ Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2001, h. 192.

³⁹ Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988, h. 136.

⁴⁰ Taufiq Muhammad Syāhīn, *'Ilm al-Lughah al-'Amm*, t.tp.: Maktabah Wahbah, 1980, h. 16.

satunya adalah pendekatan bahasa dengan menjadikan bahasa sebagai sudut pandang dalam memahami dimensi ajaran Islam dan realitas dari ajaran tersebut.⁴¹

3. Pendekatan Bahasa

Menurut Hasan Hanafi sebagaimana dikutip As'ad dalam Nurlaila, pendekatan bahasa dapat mengukuhkan signifikansi bahasa sebagai pengantar untuk memahami wahyu. Sebab, wahyu merupakan firman Allah yang maknanya terkandung di dalam kata-kata yang tertulis, dibaca, didengar dan tersusun dari bahasa manusia tertentu, yaitu bahasa Arab.⁴²

Penjelasan senada dinyatakan oleh Ahmad Ali Riyadi, menurutnya analisis pendekatan bahasa merupakan salah satu pendekatan utama dalam melakukan analisis wacana kritis sebagai instrumen dalam melakukan kritik wacana terhadap muatan-muatan yang terdapat dalam teks. Pendekatan bahasa dalam hal ini memiliki peran yang penting dalam memahami teks-teks keagamaan, seperti teks al-Qur'an, Hadis dan tafsir.⁴³

Abdul Muin Salim sebagaimana dikutip Syafrijal, pendekatan bahasa adalah metode interpretasi untuk menjelaskan makna-makna ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan ilmu-ilmu bahasa, baik sisi leksikologi morfologi, sintaksis, semiotik, semantik, balaghah dan lain-lain yang masih terkait dengan kebahasaan.⁴⁴ Pengertian lebih sederhana disampaikan oleh Musā'id al-Thayyār, bahwa pendekatan bahasa adalah menjelaskan makna-makna al-Qur'an dari perspektif ilmu tentang kata dan kaidah bahasa Arab.⁴⁵

Syahrūr misalnya, ia menggunakan pendekatan linguistik sebagai metode dalam melakukan pembacaan terhadap al-Qur'an. Hal ini erat kaitannya dengan pandangannya bahwa kemukjizatan al-Qur'an ada dua sisi, ilmiah dan sastra. Sisi ilmiah bisa dipahami dengan pendekatan historis-ilmiah. Sedangkan sisi sastra dapat diketahui dengan pendekatan deskriptif-signifikatif. Keduanya berada dalam lingkaran kajian kebahasaan. Pendekatan sisi pertama dilakukan dengan cara

⁴¹ Moh. Nurhakim, *Metodologi Studi Islam*, Malang: UMM Press, 2004, h. 15.

⁴² Nurlaila, "Pendekatan Linguistik dalam Pengkajian Sumber Hukum Islam, "dalam *Jurnal JURIS*, Vol. 14, No. 2, Juli-Desember Tahun 2015, h. 201.

⁴³ Ahmad Ali Riyadi, *Filsafat Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Teras, 2010, h. 8.

⁴⁴ Syafrijal, "Tafsir Lughawi, "dalam *Jurnal al-Ta'lim*, Vol. 1, No. 5, Juli Tahun 2013, h. 423.

⁴⁵ Musā'id ibn Sulaiman ibn Nāshir al-Thayyār, *al-Tafsīr al-Lughawī lil al-Qur'ān al-Karīm*, Riyad: Dār ibn al-Jauzī, t.th., h. 38.

menolak adanya sinonimitas. Sedangkan yang kedua dengan cara dikolaborasi antara analisis sastra (*balāghah*) dan gramatika (*nahw*).⁴⁶

Syahrūr, dalam melakukan pembacaan terhadap al-Qur'an mengadopsi pendekatan historis ilmiah (*al-manhaj al-tārīkhī al-'īmī*) dalam kajian linguistik. Ia melakukan penggabungan metode linguistik 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, Ibn Jinnī dan Ibn Faris.⁴⁷ Kemudian ia menyimpulkan bahwa dalam bahasa Arab tidak ada "sinonim" (*tarāduf*) dan menjadikan "*maqāyīs al-lughah*" karya Ibn Fāris sebagai rujukan utama.

Nashr Hāmid Abū Zaid, memahami teks dengan pendekatan bahasa harus disandingkan dengan konteks yang mengitarinya. Pendekatan bahasa secara otomatis mengarahkan pemahaman langsung kepada makna-makna gramatikal-sintaksis- (*ma'ānī al-nahw*). Konteks linguistik ini sejatinya tidak sekedar berada dalam kisaran unsur-unsur tingkatan kalimat (*mustawā al-jumlah*), relasi antarkalimat (*al-'alāqāt bain al-jumal*), atau stilistika bahasa (*al-zhawāhir al-uslūbiyyah*). Namun, konteks ini juga terkait dengan penemuan makna yang implisit atau yang terdiamkan (*al-maskūt 'anh*) dalam struktur wacana (*binyat al-khithāb*).

Analisis teks harus bisa menyingkap yang terdiamkan, yaitu dengan melampaui kata-kata dengan cara masuk ke dalam susunan kultural teks. Sebab, bahasa merupakan cerminan dari kultur dan budaya yang tak terpisahkan darinya. Para ulama tafsir, ilmu-ilmu al-Qur'an, dan ushul fikih sejatinya sudah menyadari tentang pentingnya berbagai tingkatan linguistik ini, sehingga dalam pengambilan kesimpulan tentang makna melampaui makna-makna linguistik seperti, bentuk kata perintah (*shīghat al-amr*) menjadi bermakna ancaman anjuran (*al-nadb*), ancaman (*al-tahdīd*), tantangan (*al-tahaddī*),⁴⁸ dan lain sebagainya.

⁴⁶ Imro'atul Mufidah, "Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Syahrur," dalam Kurdi *et.al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010, h. 298.

⁴⁷ Ja'far Dak Al-Bab, 'Taqdīm," dalam Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb waal-Qur'an: Qirā'ah Mu'āshirah*, Damaskus: al-Ahāli li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1990, h. 20-21.

⁴⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema dari judul *Al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqīqah*, Yogyakarta: LKiS, 2012, h.132. Menurut al-Syāthibī, kalimat perintah dan larangan jika dilihat dari segi bentuk lafazh maka penunjukan maknanya ada kesamaan. Dengan kata lain, perintah itu harus dilakukan dan sebaliknya dilarang untuk meninggalkan. Begtu juga larangan ia dilarang untuk dilakukan dan sebaliknya diperintahkan untuk ditinggalkan. Di samping itu, untuk membedakan masing-masing sifat perintah apakah ia wajib atau anjuran, dan larangan apakah ia haram atau makruh, hal itu tidak bisa diketahui dari teks kecuali sebagian kecil saja, sementara sebagian besar tidak nampak dalam teks. Cara

Jika demikian, maka berarti bahwa konteks linguistik berkembang berada di balik konteks yang tersurat (*siyāq al-malfūz*). Sebab, bahasa merupakan bagian dari struktur yang jauh lebih luas, yaitu struktur sosial-budaya (*binyat al-ijtimā'ī al-tsaqāfī*). Dari sini dapat dipahami bahwa bahasa tidak bisa menjalankan fungsi komunikasinya sebagai struktur makna kecuali dengan cara melalui struktur yang lebih luas itu.

4. Hukuman (‘*uqūbah*)

Hukuman adalah balasan yang dikenakan kepada seseorang yang melakukan pelanggaran hukum syariat demi kemaslahatan umum (*li mashlahat al-jamā'ah*). Artinya, ada ketetapan hukuman atas pelanggaran demi kebaikan umat manusia, menjaga dari kerusakan, mencegah dari kemaksiatan dan kesesatan, dan mendorong mereka untuk melakukan ketaatan. Allah tidak mengutus Nabi Muhammad kecuali menjadi rahmat bagi seluruh alam.⁴⁹

Setiap pelaku kejahatan mendapatkan sanksi yang bervariasi sesuai dengan tindak berat dan ringannya kejahatan yang dilakukan. Ada sanksi yang berupa hukuman denda (*diyāt*), pencabutan hak-hak tertentu, penyitaan kekayaan, penjara (*al-sijn*), dan hukuman mati.⁵⁰ Hukuman mati merupakan sanksi paling berat dan paling ditakuti oleh semua orang, lebih-lebih pelaku kejahatan yang sedang menanti waktu eksekusi.

Hukuman mati oleh sebagian manusia modern dianggap bertentangan dengan Hak Asasi Manusia.⁵¹ Jika demikian, maka perlu disadari bahwa adanya ketetapan hukum mati dalam agama Islam sejatinya adalah untuk memberikan perlindungan dan pemenuhan Hak Asasi Manusia serta demi kepentingan manusia.

mengetahui perbedaan-perbedaan sifat-sifat perintah tersebut adalah selain dengan mengetahui makna-makna literlek teks, juga harus dengan melihat tingkatan-tingkatan kemaslahatan yang dikandung (*martabat al-mashālih*) dan makna konteks yang ditunjuk bentuk kata (*al-istiqrā' al-ma'nawī al-masaq fi dalāt al-shiyagh*). Lihat Abū Ishāq al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Syarī'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, h. 558-559. Abdullah Darrāz memberikan tambahan komentar bahwa sifa-sifat perintah tersebut dilihat dari tingkatan-tingkatan kemaslahatan, apakah masuk level primer (*dlarūriyyāt*, sekunder (*al-hājiiyyāt*, atau tersier (*tahsīniyyāt*).

⁴⁹ ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, *al-Tasyrī' al-Jināi al-Islāmī: Muqāranan bi al-Qānūn al-Wadh'ī*, Beirut: Dār al-Kātib al-‘Arabī, t.th., juz 1, h. 609.

⁵⁰ Iin Mutmainnah, ”Pidana Mati Terhadap Pelaku Kejahatan Berat dan Menyengsarakan, dalam *Jurnal al-Qadhāu*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2015, h. 210.

⁵¹ Muhammad Rifai, “Penetapan Pidana Mati dalam Perspektif Hukum Islam dan *International Covenant on Civil and Political Right* (ICCPR), ”dalam *Jurnal al-Mazāhib*, Vol. 2, No. 2, Desember Tahun 2014, 370.

5. *Riddah*

Dalam kajian hukum Islam, *riddah* didefinisikan sebagai sikap keluar dari agama Islam dan beralih menganut agama lain.⁵² Menurut al-Kāsānī, *riddah* adalah berpalingnya seseorang setelah beriman dengan menyatakan kekafiran melalui lisan sebagai pengingkaran, seperti tidak melaksanakan salat wajib, puasa Ramadan, dan zakat.⁵³ Agak berbeda dengan al-Kāsānī, al-Ghazālī menyatakan bahwa *riddah* adalah melontarkan ucapan kekafiran yang diiringi dengan pengingkaran, penghinaan, atau tindakan yang mengantarkan kepada kekafiran.⁵⁴

Senada dengan al-Ghazālī, al-Nawawī mengatakan bahwa *riddah* adalah terputusnya keislaman (*qath' al-islām*) dari seseorang, baik disebabkan oleh ucapan maupun perbuatan dilakukan secara sengaja dan terdapat unsur penghinaan, seperti menyembah matahari dan berhala, membuang al-Qur'an ke tempat sampah dan mengklaim diri sebagai seorang nabi setelah Nabi Muhammad.⁵⁵

Riddah dalam kajian hukum Islam masuk jenis kejahatan yang sanksinya sudah ditentukan berdasarkan ketetapan nas (*jarā'im al-hudūd*).⁵⁶ Adanya ketetapan hukuman *riddah* bertujuan agar tidak mudah terjadi tindak kejahatan, demi menjaga kemaslahatan, dan untuk merealisasikan tujuan syariat (*maqāshid al-syarī'ah*). Dalam masalah *riddah* ini adalah untuk melindungi agama (*hifzh al-dīn*).⁵⁷

Bagi masyarakat modern, masuk ke suatu agama dan keluar dari suatu agama merupakan urusan privasi. Tidak boleh ada siapapun yang mengintervensi dan memaksakan seseorang untuk tetap dalam suatu agama atau keluar dari suatu agama. Sebab, setiap orang mendapatkan kebebasan untuk memilih dan tetap di agama pilihannya atau keluar dan

⁵² Abdur Rahman ibn Smith, "Rekonstruksi Makna Murtad dan Implikasi Hukumnya," dalam *Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 22, No. 2, Oktober Tahun 2012, h. 178.

⁵³ 'Alā' al-Dīn al-Kāsānī, *Badāi' al-Shanāl' fī Tartīb al-Syarāi'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1406 H., juz 7, h. 134.

⁵⁴ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Wasīth fī al-Manhaj*, al-Qāhirah: Maktabah Dār al-Salām, 1417 H., cet. 7, juz 6, h. 15.

⁵⁵ Abū Zakariyyā Yahyā ibn Syaraf al-Nawawī, *Raudhat al-Thālibīn*, al-Qāhirah: Dār al-Tawfiqiyah li al-Thibā'ah, t.th., juz 7, h. 292-293. Aḥmad Mushthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Mesir: Syirkat Maktabat wa Mathba'at al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946, juz 2, h. 136.

⁵⁶ 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tasyrī' al-Jināi al-Islāmī: Muqāranan bi al-Qānūn al-Wadh'i...* juz 1, h. 79.

⁵⁷ Abdur Rahman ibn Smith, "Rekonstruksi Makna Murtad dan Implikasi Hukumnya," dalam *Jurnal Pemikiran Hukum Islam...* h. 182.

pindah ke suatu agama. Sebagian dari manusia modern cenderung melakukan konversi agama. Dalam tradisi fikih Islam, terutama menurut arus utama (*mainstream*), *riddah* dikategorikan ke dalam tindak kejahatan atau kriminal dan sanksinya adalah hukuman mati.⁵⁸

6. *Humanisme*

Boisard menyatakan, ada tiga macam pendekatan dalam melakukan kajian tentang manusia. *Pertama*, melakukan penyelidikan tentang manusia dalam hakikatnya yang murni dan esensial. *Kedua*, melakukan kajian dengan fokus kepada prinsip-prinsip ideologis dan spiritual yang mengatur tindakan manusia dan yang memberi pengaruh terhadap pembentukan kepribadiannya. Dan *ketiga*, mengambil konsep tentang manusia dari hasil riset tentang lembaga-lembaga etika dan yuridis yang telah terbentuk dari pengamalan sejarah dan kemasyarakatan, dan terpercaya karena lembaga-lembaga tersebut mampu memberikan perlindungan kepada perorangan dan masyarakat berkaitan dengan hak-hak dan kewajiban timbal balik antarmanusia.⁵⁹

Gerakan humanisme memercayai kemampuan yang dimiliki manusia, hasrat intelektual, dan penghargaan disiplin intelektual. Martin Heidegger, sebagaimana dikutip oleh Leela Gandhi, menyebut, bahwa humanisme dan kajian humanitas selalu didasarkan atas perlawanan antara ide normatif tentang manusia humanistic (*homo humanus*) pada satu sisi, dengan ide yang menyimpang tentang manusia biadab (*homo barbarous*) di sisi lain. Banyak yang memberikan penilaian bahwa humanisme akan mengganggu stabilitas agama. Ada sebagian yang menganggap bahwa humanisme menekankan pada individu rasional sebagai nilai paling tinggi dan sumber nilai terakhir tanpa harus terikat dengan agama tertentu.⁶⁰

Menurut Immanuel Kant, kerumunan saleh pada Abad Pertengahan telah melakukan kesalahan besar yaitu, mereka tidak memiliki keberanian untuk berpikir sendiri di luar tuntutan dogmatisme agama dan otoritas yang menjaganya. Tidak ada sumber otoritas yang menghasilkan kepatuhan dan kesediaan berkorban seperti aturan-aturan politis yang dibenarkan atas nama Tuhan. Tidak ada teror yang lebih efektif dari teror

⁵⁸ Abd. Moqsih, "Tafsir Atas Hukum Murtad dalam Islam," dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. 8, No. 2, Juli Tahun 2013, h. 283.

⁵⁹ Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh M. Rasjidi dari judul *L' Humanisme De L' Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, h. 92.

⁶⁰ Abu Hatsin, "Pengantar" dalam *Islam dan Humanisme, Aktualisasi Islam di Tengah Humanisme Universal...* h. vi-vii.

atas nama Tuhan. Bagi Kant, Tuhan bukan realitas di luar pikiran manusia, tetapi bagian di dalam akal. Tuhan ada karena dipikirkan-sebagai ide- dan manusia berpikir ini begini dan begitu karena terpasang dalam pikiran kita.⁶¹ Gagasan ini berciri antroposentris yang meletakkan Tuhan sebagai hasil konstruksi, rekaan atau ciptaan manusia. Tuhan merupakan ciptaan manusia dan bukan sebaliknya. Gagasan ini selanjutnya dikenal dengan humanisme sekuler.

Abdurrahman Mas'ud mengatakan bahwa humanisme sekuler melakukan pemberontakan terhadap agama karena menganggap agama tidak bisa diharapkan untuk mengadvokasi masalah kemanusiaan, bahkan agama sering menimbulkan masalah kemanusiaan. Menurutnya, dalam konteks ini agama sering terjebak pada aspek formalismenya. Telah terjadi perdebatan antara humanisme religius dan humanisme sekuler. Humanisme religius menganggap aksi kemanusiaannya karena konsisten terhadap ajaran agama. Sedangkan humanisme sekuler menganggap aksi mereka adalah berkat pemberontakan terhadap agama. Perdebatan tersebut sebenarnya bisa didamaikan. Dengan syarat, mereka tidak terjebak pada formalisme agama dan lebih mengacu pada nilai dan substansi agama.⁶²

Selanjutnya, banyak yang mendudukan humanisme sejajar dengan ateisme, sekularisme atau bahkan filsafat Barat itu sendiri. Pandangan ini tidak tepat, karena humanisme memiliki cakupan lebih luas dari sekedar humanisme sekuler atau ateis. Humanisme dalam Islam misalnya, hanya akan berjalan dalam garis dialog antara Tuhan, manusia, dan sejarahnya.

Menurut Abu Hatsin dalam kamdani (ed.), perimbangan dalam proses ini akan melahirkan suatu bentuk pembebasan manusia dari keterkungkungan. Bersandingnya Islam dan humanisme akan sangat dipengaruhi oleh bagaimana agama itu dipahami. Jika agama sekedar dipahami dan diwarnai dengan semangat kepatuhan, ketundukan, dan pengabdian kepada Tuhan, maka humanisme jelas akan menantang keperkasaan Tuhan. Namun, jika Islam dimaknai dalam konteks historisnya, maka akan ditemukan benang merah bahwa Islam dan agama

⁶¹ F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya: Meninjau Ulang Gagasan Besar Tentang Manusia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012, h. 16-19.

⁶² Abdurrahman Mas'ud, *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik: Humanisme Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002, h. 133.

lain sesungguhnya tidak lain bertujuan untuk memberikan advokasi kemanusiaan.⁶³

Arkoun menyebutkan sebagaimana dikutip oleh Baedhowi, ada tiga corak humanisme Islam yaitu, *literer*, *religius*, dan *filosofis*. Ketiga bentuk humanisme tersebut, meskipun berlandaskan pada teks al-Qur'an, dalam sejarah sering berjalan sendiri-sendiri, bahkan saling mendominasi. Dari ketiga humanisme ini, riset pokoknya adalah tentang peran manusia, baik kaitannya dengan hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan alam, atau manusia dengan manusia. Dalam jalinan ini peran dan kreativitas manusia melalui nalarnya sangat dihargai. Dalam al-Qur'an banyak ditemukan bahasan tentang manusia (antroposentrisme), tapi tetap tunduk kepada skenario dan ketentuan Tuhan. Inilah bentuk humanisme Islam. Walaupun demikian, bentuk humanisme dalam al-Qur'an tetap memosisikan manusia pada posisi yang tinggi.⁶⁴

Menurut Franz Magnis Suseno, orang yang benar-benar beriman kepada Tuhan bahwa Dia pencipta dunia dan seisinya, lalu bersikap memisahkan diri dari Tuhan, ini bukan saja suatu bentuk penghinaan, tetapi juga tidak masuk akal. Dalam hal ini, humanisme religius dan humanisme sekuler dapat ditolak. Humanisme sejatinya merupakan kepercayaan yang menyatakan bahwa setiap manusia harus dihormati sebagai seorang manusia seutuhnya, bukan karena dia berilmu atau bodoh, baik atau buruk, atau laki-laki atau perempuan, dan tanpa memandang agama atau suku.⁶⁵

H. Tinjauan Pustaka dan Penelitian Dahulu yang Relevan

Sumber data primer dalam disertasi ini adalah ayat-ayat al-Qur'an seputar *riddah* yang ditafsirkan oleh al-Qurthubī dalam karya tafsirnya *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Diskursus seputar *riddah* masih menjadi perdebatan sejak masa klasik hingga sekarang. Hal ini karena berkaitan langsung dengan hak dasar manusia, yang antara lain adalah hak hidup dan hak kebebasan. Karya-karya seputar *riddah*, humanisme dan

⁶³Abu Hatsin, "Pengantar," dalam Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal...* h. viii.

⁶⁴Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Filosofis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, h. 6.

⁶⁵Franz Magnis Suseno, "Humanisme Religius vs Humanisme sekuler," dalam Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*, Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang dan Pustaka Pelajar, 2007, h. 208-211.

pendekatan bahasa dalam penafsiran sudah banyak dilakukan. Demikian juga karya seputar pemikiran al-Qurthubī. Namun, kajian dengan judul Analisis Pendekatan Bahasa dalam Menentukan Hukum *Riddah* dalam Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān Karya al-Qurthubī, secara khusus sepanjang pengamatan penulis belum pernah dilakukan.

Di antara penelitian yang sudah dilakukan adalah berupa buku, disertasi dan jurnal sebagai berikut:

Pertama, buku karya Marcel A. Boisard dengan judul *Humanisme dalam Islam*. Dalam penelitiannya tersebut, Boisard menjelaskan bahwa Islam merupakan benih yang tetap dan tidak berubah yang telah mengalami pasang surutnya sejarah. Adanya perdebatan bahwa hukum Islam mengalami kebekuan, sejatinya hanya tentang segi yurisprudensi, dengan kata lain hanya tentang interpretasi sumber-sumber, bukan substansi sumber-sumber tersebut. Tidak berubahnya hukum Islam tidak menunjukkan suatu kebekuan integral, sebagaimana yang terdapat dalam buku-buku Barat. Islam akan kembali tampil di percaturan global sebagai jawaban atas masalah-masalah kemanusiaan. Orisinalitas sistem Islam adalah konsepsinya tentang manusia sebagai pribadi dan sosial, di satu sisi komunisme menghilangkan pribadi dalam kelompok, dan liberalisme mendudukkan individu dan masyarakat dalam pertentangan. Solidaritas menjamin sikap hormat terhadap Hak Asasi Manusia (HAM) dalam masyarakat Islam. Umat Islam berkeyakinan bahwa urusan dunia tidak akan tercapai kecuali dengan meningkatkan kekuatan spiritual. Islam tidak mengajarkan manusia memusuhi dunia dan tidak bermaksud mengganggu stabilitas dunia. Moderasi al-Qur'an telah mengajarkan kepada mereka untuk tidak membuat kerusakan di muka bumi.⁶⁶

Kedua, buku yang ditulis oleh Ali Syari'ati dengan judul *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*. Dalam tulisannya tersebut, Syari'ati melontarkan kritikan tajam dan pedas terhadap humanisme mazhab Barat. Syari'ati memaparkan bahwa humanisme yang menjadi harapan para pembela manusia pasca Renaisans untuk menggantikan agama dalam menjamin kebahagiaan manusia dan jati dirinya dalam semua aliran ateis era modern. Hal itu telah menjelma menjadi istilah keramat yang kehilangan kekeramatannya dan hanya tinggal istilah kosong. Humanisme mazhab Barat, kini hanya menjadi istilah sastra yang mengungkapkan nilai-nilai khayal dan ide Plato, dan pada tingkatan

⁶⁶ Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh M. Rasjidi dari judul *L' Humanisme De L' Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.

yang sama hanya sebagai istilah yang indah dan megah, namun tidak kemungkinan dan bukti pembenaran di dunia nyata.

Menurut Syari'ati, humanisme sesungguhnya merupakan ungkapan dari nilai-nilai ketuhanan yang ada dalam diri manusia dan merupakan petunjuk agama dalam moral dan kebudayaan manusia, yang tidak bisa dibuktikan adanya oleh ideologi-ideologi modern akibat pengingkaran mereka terhadap agama. Islam dalam kehidupan mempunyai posisi yang sangat menentukan karena ia dengan ajaran tauhidnya memberikan interpretasi yang mendalam tentang alam, yang merupakan interpretasi rasional dan logis serta memiliki tujuan yang jelas.⁶⁷

Ketiga, buku karya F. Budi Hardiman dengan judul *Humanisme dan Sesudahnya: Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia*. Tulisan ini menyatakan bahwa untuk mengatasi oposisi antara antroposentrisme dan teosentrisme yang telah bersarang dalam kepala manusia adalah harus diatasi dengan suatu keinsyafan mendasar bahwa keyakinan dan pengetahuan saling berkontaminasi; iman dan nalar yang dalam humanisme sekuler diletakkan dalam hubungan antagonis dalam humanisme lentur bisa saling berdialog dan saling mengandalkan. Iman dan nalar tidak dapat dipisahkan dan dipilih secara eksklusif. Dengan ungkapan lain, kemustahilan pilihan atau puritanisme nalar atau puritanisme iman tanpa terjebak dalam penindasan atas manusia kongkret. Agama yang benar menyempurnakan kemanusiaan sejati, sementara kemanusiaan merupakan prasyarat untuk agama sejati.⁶⁸

Keempat, buku yang ditulis oleh Syaiful Arif dengan judul *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*. Tulisan ini menjelaskan bahwa humanisme Gus Dur merupakan kemanusiaan sebagai tugas berketuhanan, dan ketuhanan Gus Dur adalah ketuhanan berkemanusiaan. Perjuangan yang dilakukannya untuk memuliakan harkat dan martabat manusia dipahami sebagai pelaksanaan perintah Tuhan. Sementara keimanan Gus Dur atas Tuhan, diamalkan melalui amal kemanusiaan. Humanisme Gus Dur juga jauh dari ateisme, yang oleh Barat kemanusiaan hanya bisa ditegakkan ketika Tuhan “telah dibunuh” di dalam kesadaran manusia, karena keberadaan Tuhan yang

⁶⁷ Ali Syari'ati, *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad dari judul *al-Insān, al-Islām wa Madāris al-Gharb*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

⁶⁸ F. Budi Hardiaman, *Humanisme dan Sesudahnya: Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia*, Jakarta: Kepustakaan Poluler Gramedia, 2012.

absolut dianggap mengerdilkan dan mengekang kebebasan manusia untuk menemukan dan merumuskan martabatnya.⁶⁹

Kelima, buku karya Murtadha Muthahhari dengan judul *Insone Komil* yang diterjemahkan oleh Abdillah Hamid Ba'abud dengan judul *Manusia Seutuhnya: Studi Kritis Berbagai Pandangan Folosofis*. Tulisan ini menyatakan bahwa kebebasan manusia merupakan suatu kesempurnaan, tapi kesempurnaan sebagai perantara saja, bukan tujuan. Tujuan manusia bukanlah kebebasan itu sendiri, tapi manusia harus bebas untuk mencapai kesempurnaan dirinya, karena manusia adalah satu-satunya ciptaan yang harus memilih jalannya sendiri. Manusia harus memilih sebuah “diri” untuk dirinya. Islam mengakui kebebasan sebagai salah satu nilai *insānī* (kemanusiaan), bukan sebagai satu-satunya nilai. Islam memahami kebebasan berbeda dengan paham-paham hasil rekaan dan buatan manusia. Islam mengajarkan dan menerapkan dalam arti yang sebenarnya.⁷⁰

Keenam, buku yang ditulis oleh Ali Syari'ati dengan judul *On the Sociology of Islam* yang diterjemahkan oleh Ashar RW dengan judul *Manusia dan Islam: Sebuah Kajian Sosiologi*. Tulisan ini menjelaskan bahwa manusia yang ideal adalah manusia yang menjadi wakil atau perwujudan Tuhan (*theomorphis*) yang dalam dirinya telah memenangkan belahan dirinya yang berkaitan dengan Iblis. Manusia ideal lebih memahami Tuhan, dia mencari dan memperjuangkan umat manusia. Dengan demikian dia menemukan Tuhan. Dia tidak meninggalkan alam dan tidak mengabaikan umat manusia. Manusia ideal, meskipun berpikir filosofis tidak membuatnya terlena atas nasib manusia, keterlibatannya dalam politik tidak menyeretnya kepada perbuatan demagogi, kesalehan tidak merubahnya menjadi pertapa tak berdaya, dan komitmen dan pergerakan tidak menodai tangannya dengan immoralitas.⁷¹

Ketujuh, buku yang ditulis oleh Akram Ridhā Mursī dengan judul *al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Dīniyyah*. Tulisan ini menegaskan bahwa tidak ada pertentangan antara hukuman mati bagi orang murtad dengan ketetapan kebebasan beragama dalam Islam. Orang nonmuslim tidak

⁶⁹ Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*, Jakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.

⁷⁰ Murtadha Muthahhari, *Manusia Seutuhnya: Studi Kritis Berbagai Pandangan Filosofis*, diterjemahkan oleh Abdillah Hamid Ba'abud dari judul *Insone Komil*, Jakarta: Sadra Press, 2012.

⁷¹ Ali Syari'ati, *Manusia dan Islam*, diterjemahkan oleh Ashar RW dari judul *On the Sociology of Islam*, Yogyakarta: Cakrawangsa, 2017.

boleh dipaksa masuk agama Islam. Tapi, jika sudah masuk Islam, maka hukum-hukum Islam harus diikuti dan diberlakukan, yang antara lain adalah orang keluar dari Islam dikenakan sanksi hukuman mati. Sanksi hukuman mati bagi orang murtad tidak harus kemurtadaannya disertai dengan tindakan yang mengganggu tatanan kehidupan masyarakat. Merupakan suatu keharusan untuk menjelaskan adanya ketetapan hukuman tersebut kepada seseorang yang hendak masuk agama Islam.⁷²

Kedelapan, buku karya Shālih bin ‘Alī al-‘Umairīnī dengan judul *al-Riddah bayna al-Hadd wa al-Hurriyyah: Qirā’ah Naqdiyyah fi Kitāb Lā Ikrāh fī al-Dīn li Thāhā al-‘Alwānī*. Tulisan ini menjelaskan bahwa hukuman mati bagi orang murtad merupakan kesepakatan para ulama. Mereka hanya berbeda pendapat tentang masalah tuntutan bertaubat orang murtad sebelum dieksekusi. *Pertama*, menyatakan wajib diminta untuk bertaubat. *Kedua*, tidak wajib, tapi bersifat anjuran. *Ketiga*, tidak perlu diminta bertaubat, akan tetapi langsung dieksekusi mati karena tidak ada dalil tentang tuntutan untuk bertaubat. Sebab, hukuman mati bagi orang murtad murni karena kemurtadannya.⁷³

Kesembilan, buku yang ditulis ‘Abd al-Muta’āl al-Sha’īdī dengan judul *al-Hurriyyah al-Dīniyyah fi al-Islām*. Karya ini mengkaji tentang kebebasan beragama dan hubungan dengan *riddah* dan sanksinya. Karya ini juga menjelaskan bahwa Islam menjamin kebebasan beragama. Termasuk dalam kebebasan beragama ini adalah *riddah*. Pelaku *riddah* tidak boleh dipaksa untuk kembali memeluk Islam, baik dalam bentuk diminta untuk bertaubat, maupun dengan disanksi dengan hukuman mati. Namun, cara yang harus ditempuh adalah berdakwah kepadanya dengan hikmah dan pengajaran yang baik serta debat dengan cara yang lebih baik. Sebab, balasan bagi orang murtad dalam al-Qur’an tak lain adalah batalnya amal-amalnya, mendapat murka dari Allah, di akhirat masuk neraka, dan Allah akan menggantikan dengan kaum yang dicintai dan mencintai-Nya. Tulisan ini juga menyatakan Allah tidak menyebut sanksi bagi orang murtad berupa hukuman mati (*al-qatl*), diperangi (*al-qitāl*), diasingkan, atau cara-cara paksaan lainnya (*walā ghaira hādzā min wasā’il al-ikrāh*). Sanksi bunuh dan diperangi diterapkan kepada orang-orang kafir yang memerangi umat Islam. Orang-orang murtad statusnya sama dengan orang-orang kafir. Jika orang murtad memerangi umat

⁷² Akram Ridhā Mursī, *al-Riddah wa al-Hurriyyah al-Dīniyyah*, Manshūrah-Mesir: Dār al-Wafā’ li al-Thibā’ wa al-Nasyr, 2006.

⁷³ Shālih bin ‘Alī al-‘Umairīnī dengan judul, *al-Riddah bayna al-Hadd wa al-Hurriyyah: Qirā’ah Naqdiyyah fi Kitāb Lā Ikrāh fī al-Dīn li Thāhā al-‘Alwānī*, Riyādh: Dār al-Tadmuriyyah, 2013.

Islam setelah kemurtadannya, maka harus diperangi. Sebaliknya, jika tidak memerangi umat Islam, maka yang diterapkan adalah dakwah dan debat kepadanya.⁷⁴

Kesepuluh, buku karya Sulthān bin ‘Abdurrahāmān al-‘Umairī dengan judul *Fadhā’at al-Hurriyyah: Baḥṡ fi Maḥmū al-Hurriyyah fī al-Islām wa Falsafatihā wa Ab’ādihā wa Hudūdihā*. Tulisan ini menyatakan bahwa orang murtad dikenakan sanksi hukuman mati. Sanksi tersebut berdasarkan hadis Nabi dan Ijmak para sahabat serta para ulama. Sanksi hukuman mati bagi orang murtad tidak bertentangan dengan ayat kebebasan beragama (*lā ikrāha fī al-dīn*). Sebab, konteks dan sebab turun ayat tersebut tidak berbicara tentang keluar dari agama Islam (*riddah*), akan tetapi hanya berhubungan dengan masalah masuk Islam, yaitu larangan memaksa seseorang untuk masuk Islam (*ḥālat al-ibtidā’ fī al-dukhūl fī al-islām*).⁷⁵

Kesebelas, buku yang ditulis oleh Jawdat Sa’īd dengan judul *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abḥāṡ fi al-Fikr al-Islāmī*. Tulisan ini menyatakan bahwa kebebasan beragama dijamin oleh al-Qur’an, yaitu *lā ikrāha fī al-dīn*. Secara tersurat ayat tersebut menjamin, memberikan kebebasan, dan proteksi kepada orang nonmuslim dari paksaan dan tekanan yang datang dari seorang muslim, tapi secara tersirat seorang muslim juga diproteksi dari paksaan dan tekanan yang datang dari nonmuslim. Termasuk dalam kebebasan beragama adalah orang yang keluar dari Islam (murtad). Ia tidak boleh dipaksa untuk kembali masuk Islam, apalagi dengan dihukum mati. Sebab, dalam al-Qur’an tidak ada hukuman mati bagi orang murtad. Meskipun hukuman mati bagi orang murtad sudah tersebar dan menjadi rahasia umum sejak dulu hingga kini, tidak berarti pandangan itu benar. Sebab, sanksi tersebut bertentangan dengan ayat *lā ikrā fī al-dīn*.⁷⁶

Kedua belas, buku yang ditulis oleh Thāhā Jābir al-‘Alwānī dengan judul *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Isykāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ilā al-Yawm*. Karya ini menyatakan bahwa Islam menjamin kebebasan beragama, baik masuk Islam maupun keluar dari Islam (*riddah*). Dari sekian banyak ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara

⁷⁴ ‘Abd al-Muta’āl al-Sha’īdī, *al-Hurriyyah al-Dīniyyah fī al-Islām*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Mishrī, 2012.

⁷⁵ Sulthān bin ‘Abdurrahāmān al-‘Umairī, *Fadhā’at al-Hurriyyah: Baḥṡ fi Maḥmū al-Hurriyyah fī al-Islām wa Falsafatihā wa Ab’ādihā wa Hudūdihā*, Kairo: al-Markaz al-‘Arabī li al-Dirāsāt al-Insāniyyah, 2013.

⁷⁶ Jawdat Sa’īd, *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abḥāṡ fi al-Fikr al-Islāmī*, Damaskus: al-‘Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1997.

tentang *riddah*, baik yang menggunakan redaksi *al-irtidād* maupun *al-kufr ba'd al-īmān*, tidak ada satu pun yang berisi tentang hukuman di dunia (*al-'uqūbah al-dunyawiyyah*), akan tetapi mengandung sanksi di akhirat (*al-'iqāb al-ukhrawī*). Sebab, al-Qur'an sudah secara tegas menjamin dan melindungi kebebasan beragama (*hurriyyat al-'aqīdah*). Masalah keimanan dan kekafiran sejatinya merupakan urusan hati (*sya'n qalbī*), yang terjadi antara seorang hamba dan Tuhannya secara langsung. Sementara sanksi atas kekafiran dan kemurtadan setelah keimanan hanya diberikan kelak di akhirat yang diserahkan sepenuhnya kepada Allah. Begitu juga masalah taubat, diterima atau tidak merupakan urusan Tuhan (*sya'n ilāhī*) dengan hamba-hamba-Nya yang tidak bisa diintervensi oleh siapa pun.⁷⁷

Ketiga belas, buku karya Muḥammad 'Ābid al-Jābirī dengan judul *al-Dimuqrāthiyyah wa Huqūq al-Insān*. Tulisan ini mengkaji tentang demokrasi, hak asasi manusia dan hubungan *riddah* dan sanksinya. Tulisan ini menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang menyinggung tentang *riddah* secara tegas menyatakan bahwa sanksi *riddah* bukan dibunuh, melainkan dilaknat dan dimurkai Allah dan kelak masuk neraka. Argumentasi yang digunakan oleh para ulama fikih (*al-fuqahā*) Hadis *man baddala dīnāh*. Ketetapan ini kemudian dinyatakan sebagai kesepakatan ulama (*ijmā'*). Hal ini tidak diragukan lagi, sebagaimana fakta sejarah bahwa pada masa Abū Bakar orang-orang murtad diperangi. Namun, harus disadari bahwa peristiwa terjadi setelah terbentuknya *Dawlah Islāmiyyah*. Memerangi orang-orang murtad pada masa itu bukan karena murni karena merubah akidah, akan tetapi karena keluar dari akidah, masyarakat dan negara Islam secara bersamaan.⁷⁸

Keempat belas, tulisan Maḥmūd Syaltūt dengan judul '*Uqūbat al-I'tidā' 'alā al-Dīn bi al-Riddah* dalam karyanya yang berjudul *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*. Tulisan ini mengkaji dan mengkritisi mengenai *riddah* yang dikategorikan sebagai bagian dari *hudūd* dan dinyatakan sebagai bagian dari ijmak ulama. Tulisan ini menyatakan bahwa *riddah* tidak masuk kategori *hudūd* karena sanksinya tidak disebutkan dalam al-

⁷⁷ Thāhā Jābir al-'Alwānī, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Isyāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ilā al-Yawm*, Kairo: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī wa Maktabat al-Syurūq al-Duwaliyyah, 2006.

⁷⁸ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Dimuqrāthiyyah wa Huqūq al-Insān*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1997

Qur'an dan hadis yang dijadikan sebagai dalil merupakan hadis ahad. Sedangkan *hudūd* tidak boleh menggunakan hadis ahad.⁷⁹

Kelima Belas, tulisan 'Afi Jum'ah dengan judul *Yaz'umu Ba'dhuhum ann al-Islām Qadhā 'alā Hurriyyat al-'Aqīdah Haiitsu Abāha Qatl al-Murtadd, Famā Haqīqat Hādzā al-Amr* dalam karyanya al-Bayān limā Yusyghil al-Adzhān. Tulisan ini menyoroti tentang kebebasan beragama dan riddah dan sanksinya dengan mengacu kepada sejarah *riddah* di masa Islam awal. Tulisan ini juga mengkritisi sanksi *riddah*. Pelaku *riddah* yang tidak diiringi faktor lain seperti memerangi umat Islam dan melakukan provokasi agar Islam keluar dari Islam, ia tidak dihukum mati.⁸⁰

Selanjutnya adalah penelitian-penelitian berupa Disertasi. *Pertama*, penelitian yang ditulis oleh Afidah Wahyudi dengan judul *Humanisme Waris dalam al-Qur'an*. Disertasi ini mengkaji tentang humanisme dalam hukum waris yang dikaitkan dengan hukum waris dalam budaya. Disertasi ini menyatakan bahwa konsep waris dalam Islam sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an merupakan konsep waris yang menjunjung tinggi humanisme. Meskipun terdapat perbedaan pandangan, sistem waris dalam Islam masih tetap dalam ketentuannya dan masih dipertahankan. Perbedaan penerapan sistem waris di berbagai kawasan, bukan berarti sebagai bentuk penilaian ketidakmanusiawian terhadap hukum waris sebagaimana terekam dalam al-Qur'an. Perbedaan tersebut karena faktor perbedaan tradisi, budaya dan struktur sosial masyarakat Indonesia dan Bangsa Arab.⁸¹

Kedua, Disertasi karya Mag Adnan Ibrahim dengan judul *Hurriyyat al-I'tiqād fī al-Islām wa Mu'taridhātihā al-Qitāl, al-Dzimmah wa al-Jizyah, wa Qatl al-Murtadd*. Disertasi ini mengkaji tentang kebebasan beragama dan relasinya dengan *riddah* dan hukumannya. Disertasi ini menyimpulkan bahwa *riddah* yang tidak diiringi dengan tindakan khianat dan *hirābah* tidak dikenakan sanksi bunuh, akan tetapi dengan cara melakukan pendekatan kepada pelakunya seperti, dinasehati dan diskusi dengan cara yang baik (*bi al-latī hiya aḥsan*).⁸²

⁷⁹ Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām: al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah*, Mesir: Dār al-Syurūq, 2001.

⁸⁰ 'Afi Jum'ah, *al-Bayān limā Yusyghil al-Adzhān*, Kairo: al-Muqatham li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2005.

⁸¹ Afidah Wahyuni, "Humanime Waris dalam al-Qur'an," *Disertasi*, Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2016.

⁸² Mag Adnan Ibrahim, "*Hurriyyat al-I'tiqād fī al-Islām wa Mu'taridhātihā al-Qitāl, al-Dzimmah wa al-Jizyah, wa Qatl al-Murtadd*," *Dissertation*, Austria: University of Vienna, 2014.

Ketiga, Disertasi yang ditulis oleh Taisir al-‘Umar dengan judul *al-Riddah wa Ātsāruhā: Dirāsah Muqāranah ma’a al-Qānūn*. Disertasi ini mengkaji mengenai *riddah* dan pengaruhnya serta dibandingkan dengan hukum positif. Disertasi ini menyatakan bahwa pelaku *riddah* disanksi bunuh. Sanksi tersebut sebagai bentuk pencegahan agar tidak mempermainkan agama (Islam) dan bertujuan menjaga masyarakat. Sanksi bunuh bagi pelaku *riddah* tidak bertentangan dengan prinsip *Lā Ikrāha fi al-Dīn*.⁸³

Keempat, Disertasi yang ditulis oleh Safimah ‘Iyādh dengan judul *al-Syawāhid al-Lughawiyah wa Ab’āduhā fi Tafsīr al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān li Abī ‘Abdillāh al-Qurthubī*. Disertasi ini mengkaji tentang sumber kebahasaan dan dimensinya yang digunakan oleh al-Qurthubī dalam kitab tafsirnya. Disertasi ini menyimpulkan bahwa sumber dan bukti kebahasaan yang digunakan al-Qurthubī dalam tafsirnya adalah al-Qur’an, Hadis Nabi, prosa, puisi, dan ilmu bahasa yang meliputi leksikologi, sintaksis, morfologi, fonetik, balagh, qiraat, dan lain-lain. Dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an terkadang al-Qurthubī mengupas dengan panjang lebar dan terkadang secara singkat.⁸⁴

Kelima, karya al-Qashabī Mahmūd Zalath dengan judul *al-Qurthubī wa Manhajuhū fi al-Tafsīr*. Karya ini merupakan Disertasi yang dijadikan buku dan dicetak. Tulisan ini berfokus pada sumber-sumber penafsiran, metode, dan pengaruh al-Qurthubī terhadap para mufasir setelahnya serta pengaruh Ibn ‘Athiyah terhadapnya.⁸⁵

Selanjutnya adalah penelitian berupa jurnal. *Pertama*, penelitian yang ditulis oleh Abd. Rahman Dahlan dengan judul Murtad Antara Hukuman Mati dan Kebebasan Beragama: Kajian Hadis dengan Pendekatan Tematik dalam *Jurnal Miqot*. Tulisan ini fokus kepada kajian tentang Hadis-hadis seputar murtad dan kaitannya dengan kebebasan beragama. Hadis-hadis tersebut dipetakan antara hadis yang berbicara tentang murtad yang tidak disertai dengan sifat (*muthlaq*) dan hadis *riddah* yang disertai dengan sifat (*muqayyad*).⁸⁶

⁸³ Taisir al-‘Umar, “al-Riddah wa Ātsāruhā: Dirāsah Muqāranah ma’a al-Qānūn, “*Athrūḥah*, Dimasyqa: Jāmi’at Dimasyqa, 1999.

⁸⁴ Safimah ‘Iyādh, “al-Syawāhid al-Lughawiyah wa Ab’āduhā fi Tafsīr al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān li Abī ‘Abdillāh al-Qurthubī, “*Athrūḥah*, Waraqalah-al-Jazā’ir: Jāmi’at Qāshidī Mirbāḥ, 2016.

⁸⁵ Al-Qashabī Mahmūd Zalath, *al-Qurthubī wa Manhajuhū fi al-Tafsīr*, Beirut: al-Markaz al-‘Arabī li al-Tsaqāfah wa al-‘Ulūm, t.th.

⁸⁶ Abd. Rahman Dahlan, “Murtad Antara Hukuman Mati dan Kebebasan Beragama: Kajian Hadis dengan Pendekatan Tematik, “dalam *Jurnal Miqot*, Vol. 32, No. 2, Juli-Desember 2008.

Kedua, penelitian Abdur Rahman ibn Smith dengan judul Rekonstruksi Makna Murtad dan Implikasi Hukumnya dalam *Jurnal Pemikiran Hukum Islam*. Tulisan fokus kepada merekonstruksi konsep murtad dalam pandangan fikih *jināyāt* dan konsekuensi hukum dari pemahaman murtad dalam perspektif fikih *jināyāt* yang inklusif dengan pendekatan historis, yuridis filosofis dan ideologis.⁸⁷

Ketiga, penelitian yang ditulis oleh Abd. Moqsith dengan judul Tafsir Atas Hukum Murtad dalam Islam dalam *Jurnal Ahkam*. Tulisan ini berfokus pada pandangan para ulama dulu dan sekarang tentang murtad dalam Islam dan tafsir ulama terhadap penerapan hukum bunuh bagi orang murtad. Tulisan ini juga mengkaji dasar-dasar normatif ayat al-Qur'an dan Hadis seputar orang murtad secara deskriptif-analitis dan penafsiran ulama dalam kitab-kitab tafsir dan fikih serta memosisikannya dalam konteks negara modern yang menjamin kebebasan beragama seperti Indonesia.⁸⁸

Keempat, penelitian yang dilakukan Ja'far Assagaf dengan judul Kontekstualisasi Hukum Murtad dalam Perspektif Sejarah Sosial Hadis dalam *Jurnal Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*. Penelitian ini berfokus pada melakukan analisis sanad dan matan, mengkaji dari sudut pandang sejarah sosial dan kontekstual Hadis-hadis seputar perintah bunuh orang murtad serta membandingkannya dengan hak memilih agama.⁸⁹

Kelima, penelitian yang ditulis oleh Yono dengan judul Reviewing the Hadith about Death Penalty for Apostates dalam *Jurnal Mizan: Journal of Islamic Law*. Penelitian ini difokuskan kepada mengkaji redaksi, validitas dan pandangan para ulama dalam menyikapi Hadis tentang hukuman pidana Islam bagi orang murtad.⁹⁰

Keenam, penelitian yang dilakukan oleh Asrori dengan judul Kajian Ma'anil Hadis Tentang Hukuman Mati Bagi Orang Murtad dalam *Jurnal Hikmah*. Penelitian ini berfokus definisi murtad yang berdasarkan pandangan para ulama lima mazhab fikih, yaitu Hanafī, Mālīkī, Syāfi'ī, Hanbalī dan Zhāhirī dan melakukan kritik matan terhadap redaksi Hadis

⁸⁷ Abdur Rahman ibn Smith, "Rekonstruksi Makna Murtad dan Implikasi Hukumnya," dalam *Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 22, No. 2, Oktober 2012.

⁸⁸ Abd. Moqsith, "Tafsir Atas Hukum Murtad dalam Islam," dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. 13, No. 2, Juli 2013.

⁸⁹ Ja'far Assagaf, "Kontekstualisasi Hukum Murtad dalam Perspektif Sejarah Sosial Hadis," dalam *Jurnal Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol. 14, No. 1, Juni 2014.

⁹⁰ Yono, "Reviewing the Hadith about Death Penalty for Apostates," dalam *Jurnal Mizan: Journal of Islamic Law*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2018.

yang berbunyi *man baddal dīnahū fa ‘qtulūhu* yang terekam dalam kitab-kitab Hadis.⁹¹

Ketujuh, penelitian yang ditulis oleh Ahmad Zainal Abidin dengan judul Epistemologi Tafsir *li Ahkām al-Qur’ān* Karya al-Qurthubī dalam *Jurnal Kalam*. Penelitian ini berfokus pada membahas mengenai epistemologi tafsir al-Qurthubī yang mencakup metode, sumber-sumber, corak dan kelebihan dan kekurangannya.⁹²

Kedelapan, penelitian yang ditulis oleh Moh. Jufriyadi Sholeh dengan judul Tafsir al-Qurtubi: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangannya dalam *Jurnal Reflektika*. Penelitian ini berfokus pada mengkaji mengenai metodologi dan langkah-langkah penafsiran yang digunakan al-Qurtubi serta kelebihan dan kekurangannya.⁹³

Kesembilan, penelitian yang ditulis oleh Mufidatul Bariyah dengan judul Ayat Toleransi dalam al-Qur’an: Tinjauan Tafsir al-Qurthubi dalam *Jurnal Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial dan Budaya*. Penelitian ini berfokus pada ayat-ayat toleransi yang ditafsirkan oleh al-Qurthubi dan dihubungkan dengan konteks toleransi di Indonesia.⁹⁴

Disertasi ini memiliki perbedaan dan persamaan dengan beberapa penelitian terdahulu. Perbedaannya adalah bahwa tidak ada satu pun dari penelitian-penelitian tersebut yang fokus kajiannya sama dengan disertasi ini. Sebab, fokus kajian disertasi adalah tentang analisis pendekatan bahasa dalam menentukan hukum *riddah* dari sisi humanisme dalam karya tafsirnya *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*. Adapun persamaannya adalah sebagian terletak pada tema yang dikaji seperti *riddah* dan humanisme. Sedangkan sebagian lagi sama-sama mengkaji tafsir *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* karya al-Qurthubī, akan tetapi fokus kajiannya berbeda dengan fokus kajian disertasi ini karena fokus kajian penelitian-penelitian tersebut sesuai dengan kecenderungan masing-masing para peneliti.

⁹¹ Asrori, “judul Kajian Ma’anil Hadis Tentang Hukuman Mati Bagi Orang Murtaḍ, “dalam *Jurnal Hikmah*, Vol. 14, No. 2, Tahun 2018.

⁹² Ahmad Zainal Abidin, “Epistemologi Tafsir *li Ahkām al-Qur’ān* Karya al-Qurthubī, “dalam *Jurnal Kalam*, Vol. 11, No. 2, Desember Tahun 2017.

⁹³ Moh. Jufriyadi Sholeh, “Tafsir al-Qurtubi: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangannya, “dalam *Jurnal Reflektika*, Vol. 13, No. 1, Januari-Juni Tahun 1018.

⁹⁴ Mufidatul Bariyah, “Ayat Toleransi dalam al-Qur’an: Tinjauan Tafsir al-Qurthubi, “dalam *Jurnal Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial dan Budaya*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2019.

I. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek Penelitian pada hakikatnya adalah topik permasalahan yang dikaji dalam penelitian.⁹⁵ Objek penelitian ini adalah pendekatan bahasa al-Qurthubi dalam menentukan hukum *riddah* dari sisi humanisme dalam karya tafsirnya *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Pemilihan objek penelitian ini bertujuan untuk melakukan kritik terhadap pendekatan bahasa yang digunakan al-Qurthubī dan pandangannya tentang hukum *riddah*. Pemilihan tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* sebagai objek penelitian juga dimaksudkan sebagai pintu masuk untuk melakukan kritik terhadap pendapat para ulama yang senada dengan al-Qurthubī, khususnya yang termaktub dalam kitab-kitab fikih (*al-turāts*) yang membahas tentang hukum *riddah*.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Sebab, pokok permasalahan yang dijadikan objek penelitian ini merupakan data-data yang bersumber dari kepustakaan. Penelitian kepustakaan bertujuan untuk menghimpun data atau informasi dengan bantuan berbagai materi yang terdapat dalam kepustakaan, seperti buku, naskah, majalah, dokumen dan lain-lain.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif karena data yang disuguhkan berupa kalimat atau dokumen. Pendekatan kualitatif lebih mengedepankan kualitas dan akurasi data, sehingga dalam penelitian kualitatif tidak disuguhkan angka atau analisis statistika.

Berdasarkan sifat penelitian yang dikaji, metode yang digunakan adalah metode tafsir tematik (*al-tafsīr al-maudhū'ī*), yaitu menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang tema yang sama, menganalisis dan memahami setiap ayat, kemudian yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus, yang *muthlaq* disandingkan dengan yang *muqayyad*, dan lain-lain serta memperkaya penjelasan dengan Hadis yang berkaitan dengan tema bahasan, sehingga dapat diambil kesimpulan pandangan menyeluruh dan tuntas mengenai tema yang dikaji.⁹⁶

⁹⁵ Mukhtazar, *Prosedur Penelitian Pendidikan*, Yogyakarta: Absolute Media, 2020, h. 45.

⁹⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2015, h. 385.

2. Data dan Sumber Data

Data adalah segala fakta dan materi mentah yang dapat dijadikan sebagai bahan untuk menyusun suatu informasi dan laporan penelitian yang dapat dibuat, diolah dan dianalisis.⁹⁷ Sumber data penelitian ini ada dua, yaitu data primer dan sekunder. Data primer adalah data yang diambil dari sumber pertama. Sedangkan data sekunder adalah keterangan atau informasi yang diperoleh dari pihak kedua.⁹⁸

Sumber data primer penelitian ini adalah kitab tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurthūbī. Sedangkan sumber data sekundernya adalah karya-karya yang terkait dengan penelitian.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik input data merupakan cara yang dilakukan oleh peneliti untuk mengumpulkan data atau informasi dari berbagai macam sumber yang sesuai dengan penelitian dan ditentukan oleh metodologi penelitian serta diperoleh melalui wawancara, observasi, dan dokumen.⁹⁹ Adapun teknik analisis data adalah serangkaian metode, prosedur, dan pendekatan yang digunakan untuk mengolah, menganalisis dan menginterpretasi data. Proses tersebut dilakukan untuk memperoleh informasi penting dan pemahaman yang mendalam. Sedangkan tujuan analisis data dalam penelitian adalah membatasi temuan-temuan, sehingga menjadi suatu data yang tersusun dan sistematis.¹⁰⁰

Teknik pengumpulan data dari sumber data primer dimulai dengan menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tema *riddah*, baik yang menggunakan term *al-irtidād* maupun term *al-kufr ba'd al-īmān*, kemudian melihat penafsiran yang ditulis oleh al-Qurthūbī dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Untuk memudahkan penelusuran ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan hukum *riddah*, penulis menggunakan kitab *al-mufahraz li Alfāzh al-Qur'ān* karya Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī.

Adapun teknik menghimpun data dari sumber data sekunder, penulis menyelidiki penafsiran-penafsiran ayat-ayat seputar *riddah* yang terekam dalam kitab-kitab tafsir karya para ulama dan pemikiran-

⁹⁷Ismail Nurdin, *Metodologi Penelitian Sosial*, Surabaya: Media Sahabat Cendikia, 2019, h. 171.

⁹⁸M. Burhan Mungin, *Metodologi Penelitian Kuantitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik Serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Kencana, 2005, h. 132.

⁹⁹Salim dan Syahrūm, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Konsep dan Aplikasi dalam Ilmu Sosial, Keagamaan dan Pendidikan*, Bandung: Citapustaka Media, 2012, h. 113.

¹⁰⁰Marzuki, *Metodologi Riset*, Yogyakarta: UGM, 1989, h. 87.

pemikiran para sarjana yang termanifestasi dalam buku-buku yang berkaitan dengan fokus penelitian.

Dalam menganalisis data, penulis menggunakan metode pembacaan Nashr Hamid Abu Zayd,¹⁰¹ yaitu kajian teks al-Qur'an sebagai teks bahasa dari segi struktur (*tarkīb*) dan semantik (*dilālah*) dan keterkaitannya dengan intertekstualitas (*tanāshsh*) dalam kebudayaan tertentu (konteks). Teks bisa dijadikan sebagai objek kajian linguistik dengan seluruh cabangnya, baik dari sisi fonetik, semantik, leksikologi, morfologi, sintaksis, balagah dan lain-lain. Teks al-Qur'an dikategorikan sebagai teks primer dan teks dari hasil interpretasi dan ijtihad ulama dikategorikan sebagai teks sekunder.

Teknis analisis ini menekankan pentingnya mengungkap konteks historis sosial dan politik yang mengitari turunnya ayat mengenai *riddah* dan konteks historis sosial dan politik yang menjadi latar kehidupan al-Qurthubī yang membentuk penafsirannya dalam memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum *riddah*.

Adapun langkah-langkah dalam melakukan analisis data penelitian ini adalah:

- a. Menelusuri ayat-ayat tentang *riddah*. Setelah ayat-ayat tersebut terhimpun, selanjutnya mencari dalil dari hadis yang relevan untuk memperkaya ayat-ayat yang ada.
- b. Mengemukakan tafsir ayat-ayat tentang *riddah* yang terdapat dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurthubī dan membandingkannya dengan dengan karya-karya mufasir lainnya.
- c. Melengkapi kajian penafsiran dengan hasil eksplorasi kajian ilmiah rasional tentang *riddah*.
- d. Menelusuri makna kata yang terkandung dalam teks-teks ayat tersebut dari sisi akar kata (*mufradāt*) dari perspektif leksikologi (*'ilm al-mu'jam*) dan menganalisis makna perubahan bentuk kata (*al-sharf*), struktur kalimat (*al-nahw*), retorika (*al-balāghah*) dan semantik (*dilālah*). Selanjutnya menganalisis ayat tersebut dengan konteks historis sosial dan politik (*al-siyāq al-tārikhī al-ijtimā'ī wa al-siyāsī*) dan keterkaitannya dengan intertekstualitas (*tanāshsh*).
- e. Selanjutnya menarik kesimpulan menurut kerangka teori yang ada, baik yang berkaitan dengan tafsir ayat dan hadis tentang hukum *riddah* dan pendekatan bahasa dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurthubī, maupun karya-karya ilmiah seputar *riddah*.

¹⁰¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dari judul *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2013, h. 12.13.

4. Pengecekan Keabsahan Data

Untuk menguji keabsahan data, penulis melakukan pengecekan keabsahan data berdasarkan dua kriteria. *Pertama*, kriteria tingkat kepercayaan, yaitu mempertunjukkan tingkat kepercayaan hasil-hasil temuan dengan pembuktian. *Kedua*, kriteria kepastian, yaitu sisi subjektivitas atau objektivitasnya sesuatu tergantung pada persetujuan beberapa orang dengan temuan atau pendapat seseorang.¹⁰²

Penulis juga menggunakan teknik triangulasi dengan cara melakukan komparasi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an tentang hukum *riddah* dengan pandangan-pandangan para mufasir terdahulu dan sekarang. perbandingan dan pengecekan balik derajat kepercayaan informasi yang diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda. Dengan melakukan komparasi data tertentu dengan data yang diperoleh dari sumber lain, diharapkan akan ada jaminan tentang tingkat keakuratan data. Hal ini bertujuan untuk mencegah adanya subjektivitas.¹⁰³

Penggunaan teknik ini tentunya juga dengan mengomparasi kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode, pendekatan dan corak yang berbeda-beda. Di samping itu, penulis juga memanfaatkan sumber-sumber data lain yang berhubungan dengan penelitian, seperti buku sejarah dan linguistik Arab. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk mengomparasi penafsiran-penafsiran yang disampaikan oleh para mufasir yang hidup dalam realitas sosial dan kebudayaan berbeda.

J. Jadwal Penelitian

Agar penulisan Disertasi ini berjalan dengan efektif dan efisien, penulis membuat jadwal penelitian. Ada beberapa kegiatan yang direncanakan dan dijadualkan dalam penelitian ini. Secara umum kegiatan diawali dengan pengajuan judul disertasi dan diakhiri dengan laporan hasil penelitian. Adapun penulisan Disertasi ini dimulai dari bulan September 2020 dan berakhir bulan September 2023.

K. Sistematika Penulisan

Setelah data yang dikumpulkan dan dianalisis, langkah selanjutnya dipaparkan secara sistematis ke dalam enam bab bahasan sebagai berikut:

¹⁰²Lexy J Moeleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994, h. 178.

¹⁰³Burhan Ashshofa, *Metode Penelitian Hukum*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2004, h. 101.

Bab satu menyetengahkan tentang pendahuluan, yang membahas tentang latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metode penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, serta sistematika penulisan.

Bab dua membahas tentang diskursus ilmiah seputar humanisme. Pembahasan ini menjabarkan seputar konsep humanisme dan sekilas tentang diskursus ilmiah seputar humanisme yang meliputi pengertian humanisme secara umum, sejarah perkembangan humanisme di dunia Barat dan dunia Islam, klasifikasi humanisme, pergeseran ide tentang agama, separasi antara agama dan kehidupan manusia, dan term al-Qur'an tentang manusia.

Dalam ilmu teoritis, humanisme diambil sebagai representator sebagai cabang filsafat yang memiliki keterkaitan dengan kehidupan dan masa depan manusia. Dalam humanisme dibahas tentang martabat dan hak-hak kemanusiaan seperti kebebasan, keadilan, dan persamaan.

Pada ilmu praktis, kajian ini mengaitkan antara sosial dan politik, sebagai cabang ilmu yang dideskripsikan al-Qur'an untuk diterapkan manusia dalam hubungannya, baik dengan dirinya sendiri, dengan sesama manusia, dan dengan Tuhannya.

Selain itu, perdebatan akademis ini juga diramaikan oleh berbagai penemuan ilmiah, seputar keistimewaan dan potensi manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan paling sempurna. Perdebatan ini dimunculkan untuk menjadi salah satu landasan jawaban yang diungkapkan dalam latar belakang permasalahan.

Bab tiga menyajikan tentang hukum *riddah*. Selain membahas tentang *riddah*, dalam bab ini juga dijelaskan tentang kebebasan beragama. Hal ini bertujuan untuk menyuguhkan pandangan para ulama tentang hubungan *riddah* dengan kebebasan beragama.

Bab empat membahas tentang profil al-Qurṭubī yang mencakup silsilah, riwayat hidup, dan pendidikan al-Qurṭubī serta latar sosial, politik, dan intelektual di Spanyol dan Mesir, yang menjadi latar riwayat hidup al-Qurṭubī. Bab ini juga mengupas tentang kitab tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* yang meliputi metode, pendekatan, corak sistematika penulisan, dan kitab-kitab yang dijadikan rujukan. Bab ini juga mengulas tentang tafsir sebagai proses dan produk dan sejarah serta perkembangan tafsir pada periode klasik, pertengahan, dan modern-kontemporer.

Bab lima membahas tentang pendekatan bahasa dalam penafsiran/ijtihad. Dalam bab ini dijabarkan tentang urgensi pendekatan bahasa dalam penafsiran, hubungan bahasa Arab dan bahasa al-Qur'an,

penguasaan bahasa Arab dan penafsiran/ijtihad, implikasi bahasa pada produk hukum ijtihad.

Menariknya, al-Qur'an memilih bahasa Arab. Pendekatan dengan ilmu-ilmu bahasa Arab sangat berpengaruh terhadap penentuan hukum. Ulama sepakat bahwa penguasaan bahasa Arab menjadi syarat utama bagi mujtahid. Bab ini juga membahas tentang teks dan konteks yang meliputi historitas teks, otoritas teks, teks dan problematikan konteks, dan pembacaan teks.

Bab enam membahas tentang analisis pendekatan bahasa al-Qurthubī dalam menentukan hukum *riddah* dari sisi humanisme. Disajikan juga tentang hukuman *riddah* dan kebebasan beragama. Dipaparkan juga pandangan para ulama sebagai perbandingan.

Bab tujuh mengakhiri pembahasan ini dengan kesimpulan yang menyajikan temuan dalam disertasi mengenai pendekatan bahasa dalam menentukan hukum *riddah* dari sisi humanisme dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-qur'ān karya* al-Qurḥubī. Selanjutnya, disuguhkan tentang implikasi untuk para peneliti selanjutnya, guna melengkapi kekurangan dari tulisan ini.

BAB II DISKURSUS TENTANG HUMANISME

Humanisme, baik sebagai gerakan ilmu humaniora maupun sebagai aliran filsafat, di Barat (Kristen) maupun di Timur (Islam) tumbuh dan berkembang dalam dialektika kehidupan manusia yang diwarnai kecenderungan menafikan sesama. Hak-hak mendasar manusia dalam sejarah sosial kebudayaannya terbukti sering tergilas oleh kepentingan teologi yang abstrak, ideologi yang eksklusif, feodalisme yang masif dan minimnya empati terhadap golongan yang lemah.

Atas dasar krisis visi kemanusiaan inilah, di Barat lahir Humanisme untuk menyelamatkan manusia melalui gerakan kesadaran tentang tingginya harkat dan martabat manusia. Setelah terwujud dalam sebuah konsepsi, Humanisme perlu diaplikasikan ke dalam kehidupan nyata kemanusiaan. Pada tahap inilah persoalan deduksi terjadi, termasuk dalam hal ini juga terjadi dalam diskursus filsafat hukum Islam. Mengingat ontologi Humanisme adalah kesadaran (*consciousnes*) tentang kemuliaan manusia, dan epistemologinya mengacu pada seluruh potensi dan tabiat kemanusiaan manusia, maka aksiologi Humanisme dapat diartikulasikan dalam filsafat hukum Islam dengan mengunggulkan kesadaran, potensi, dan tabiat kemanusiaan itu sendiri.¹

¹Nur Kholis, "Humanisme Sebagai Filsafat Hukum Islam," dalam *Jurnal Isti'dak: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 1, No. 1, Januari-Juni Tahun 2014, h. 55.

A. Pengertian Humanisme

Humanisme merupakan istilah yang tidak memiliki pengertian tunggal dan tidak mudah disepakati. Di Indonesia kata ini dianggap sebagai suatu istilah asing yang diserap ke dalam bahasa Indonesia.² Disadari atau tidak, tema Humanisme ini sangat urgen di Negara Kesatuan Republik Indonesia sehingga oleh para pendiri negara dijadikan bagian dari Pancasila, yaitu kemanusiaan yang adil dan beradab. Sebab, *pertama*, Sila Kedua ini merupakan refleksi dari Sila Pertama dan sebagai wujud pengakuan dari negara atas martabat manusia serta komitmen untuk melindunginya.

Kedua, negara menjamin kebebasan setiap warganya, baik yang berhubungan langsung dengan Tuhan maupun dengan sesama warga negara. *Ketiga*, negara memberikan hak yang sama tanpa membedakan suku, agama, ras, dan antargolongan. *Keempat*, setiap warga negara memiliki kewajiban yang sama, sehingga bisa saling menghargai tanpa melihat latar belakangnya.

Kata Humanisme secara etimologi berasal dari bahasa Latin *humanista* yang searti dengan kata *humble* yang menunjuk kepada sikap kesederhanaan, kerendahan hati, dan kesahajaan dan kata *humus* yang bermakna tanah atau bumi. Kemudian lahir kata *homo* yang berarti makhluk bumi (manusia) dan *humanus* yang lebih mengarah pada sifat membumi dan manusiawi. Antonim dari kata tersebut pada awalnya adalah makhluk selain manusia yaitu, hewan, tumbuhan dan termasuk juga makhluk luar angkasa dan dewa.³ Di samping itu, Humanisme menunjuk pada tabiat alami (*human nature*), perasaan (*feeling*), dan kebaikan hati manusia (*kindness*),⁴ serta tegak berdiri di atas filsafat manusia yang kritis dalam memahami seluruh aspek manusia.⁵

Dinyatakan oleh Frans Magnis Suseno bahwa secara umum Humanisme berarti martabat (*dignity*) dan nilai (*value*) dari setiap manusia, dan semua upaya guna meningkatkan kemampuan alamiahnya, baik fisik dan non fisik secara maksimal.⁶ Sedangkan Lorens Bagus

²F. Budi Hardiman, *Hak-Hak Asasi Manusia; Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2012, h. 1.

³Tony Devies, *Humanisme; Second Edition*, London: Routledge, 2008, h. 126.

⁴L. William Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion; Eastern and Western Thought*, New Jersey: Humanity Press, 1980, h. 235.

⁵Zainal Abidin, *Filsafat Manusia; Memahami Manusia Melalui Filsafat*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2011, h. 7.

⁶Frans Magnis Suseno, "Humanisme religius Vs Humanisme Sekuler", dalam Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis*

mendefinisikan bahwa Humanisme merupakan aliran filsafat yang menganggap individu rasional sebagai nilai yang paling tinggi dan sumber nilai terakhir untuk memupuk perkembangan kreatif dan moral manusia secara rasional dan tanpa acuan dari konsep-konsep adikodrati.⁷

Sejalan dengan Loren Bagus, David Jery dan Julia Jery mengartikan bahwa Humanisme merupakan gerakan psikologis dan sosiologis guna mengangkat setinggi-tingginya kemampuan individu dalam rangka menunjukkan potensi kemanusiaannya, sehingga untuk memahaminya perlu memiliki dasar pemahaman tentang nilai-nilai kemanusiaan, empati, dan penerimaan kompleksitas dari keunikannya dalam kehidupan nyata.⁸

Selanjutnya dinyatakan oleh Shinn, Humanisme merupakan penghargaan atas manusia dan nilai kemanusiaan yang nyata dalam kehidupan manusia. Humanisme menghargai dan memperlakukan manusia sebagai manusia, bukan sebagai binatang, mesin atau malaikat. Humanisme memberi perhatian kepada manusia dari segala sisi, baik kelebihan atau kekurangan yang dimiliki. Begitu juga bukan dalam arti ras, agama atau tokoh intelektual, melainkan dalam seluruh rangkaian sejarah dan pengalamannya. Manusia mungkin rendah hati atau sombong, benar atau salah dalam mengambil keputusan, tapi tetap menghargai, dan menghormati kemanusiaan.⁹

Senada dengan pandangan Shinn di atas apa yang dinyatakan oleh Ali Syariati. Menurutnya, Humanisme memiliki prinsip dan tujuan untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia sebagai makhluk mulia yang dilandaskan atas pemenuhan kebutuhannya. Adanya pengertian yang beragam tentang eksistensi manusia, prinsip-prinsip dasar kemanusiaan yang disepakati bersama dapat dikemukakan dengan tema Humanisme.¹⁰

Humanisme, menurut Hidayat Syah, juga bisa dipahami sebagai suatu ajaran yang menitikberatkan pada martabat dan kemampuan manusia. Sebab, manusia merupakan makhluk yang memiliki kapasitas

Humanisme Universal. Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang dan Pustaka Pelajar, 2007, h. 209.

⁷ Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2005, h. 295-296.

⁸ David Jery dan Julia Jery, *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, New York: Harper Collins Publisher, 1991, h. 218.

⁹ R.L.Shinn, *New Directions in Theology Today, Volume VI. Man: The New Humanism*, Philadelphia: Westminster Press, 1955, h. 24.

¹⁰ Ali Syari'ati, *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad dari judul *al-Insān, al-Islām wa Madāris al-Gharb*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996, h. 39.

dan kualitas dalam menentukan nasibnya sendiri. Dengan kemampuan yang dimiliki itu, manusia dapat mengembangkan dan meningkatkan potensinya hingga meraih eksistensinya secara maksimal untuk menjadi manusia paripurna.¹¹ Serupa dengan pandangan Hidayat Syah, Hasan Hanafi menjelaskan bahwa Humanisme sejatinya adalah penghargaan terhadap martabat dan nilai dari setiap manusia dan semua upaya untuk meningkatkan kemampuan-kemampuan alamiahnya, baik berupa fisik maupun non fisik secara total.¹²

Persoalan inti dalam memahami makna Humanisme adalah manusia (*humanus*) itu sendiri, yaitu bagaimana manusia itu bisa menjadi lebih manusia melalui *humanismus* dan pihak mana atau siapa yang harus bertanggung jawab atas proses pembentukannya (*humanistal/umanisti/ humanist*). Dengan demikian, ada tiga terminologi penting guna mengungkap arti kata Humanisme yang artinya saling terkait, yaitu *humanismus*, *humanista*, dan *humanitatis*.¹³

Istilah humanisme (*humanism*) baru diintroduksi pada tahun 1808 oleh F. J. Niethammer, seorang ahli pendidikan berkebangsaan Jerman untuk menunjukkan tentang penekanan pembacaan yang diberikan terhadap karya-karya klasik berbahasa Latin dan Yunani di lembaga pendidikan menengah. Kata tersebut segera digunakan secara luas di banyak bahasa Eropa, sebagian karena istilah Italia *umanista* yang jauh lebih awal sudah digunakan untuk menggambarkan seseorang yang berkomitmen pada produksi atau studi artefak budaya manusia. Pada gilirannya, humanisme mengandung gema dari cita-cita Latin yang jauh lebih awal tentang humanitas, kemanusiaan atau kemanusiaan.¹⁴

Terminologi *humanismus* ini sebenarnya merupakan turunan dari kata *humanista/ humanistis*. Terminologi *humanista* sejatinya diciptakan pada masa Renaisans ketika sedang mencapai puncaknya guna menunjuk pada komunitas yang menyebut diri dengan *umanisti*, yaitu para penerjemah, para guru, dan para guru besar Humanisme di universitas-universitas Italia.

¹¹ Hidayat Syah, *Filsafat Pendidikan Islam*, Pekanbaru: LP2S Indra Sakti, 2013, h. 182.

¹² Haryanto Alfandi, *Desain Pembelajaran yang Demokratis dan Humanis*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011, h. 71.

¹³ Paul Oscar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, Michel Mooney (ed.), New York: Columbia University Press, 1979, h. 22. Lihat juga: Hidyia Tjaya Thomas, *Humanisme dan Skolatisisme*, Yogyakarta: Kanisius, 2004, h. 20.

¹⁴ Encyclopedia, Oxford Unieversity Press, "Humanism: Europe and the Middle East," dalam <https://www.encyclopedia.com/history/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/humanism-europe-and-middle-east>. Diakses pada 25 Desember 2020.

Selanjutnya, kata *humanista* adalah turunan dari kata *humanitas/humanity* atau *studia humanitatis*, merupakan terminologi yang dikumandangkan dan diperkenalkan oleh Aulus Gellius dan Varro. Menurut Gellius, terminologi *studia humanitatis* menunjuk kepada gerakan *paideia* dalam kebudayaan Yunani Klasik¹⁵ dan terkait erat dengan *artes liberales*, yaitu sistem pendidikan yang dikembangkan pada Abad Pertengahan. Sedangkan Gellius sendiri menyebut sistem pendidikan sebagai “*eruditionem institutionemque in bonos artes*” atau “*education and training in the liberal arts*”.¹⁶

Beberapa pengertian tentang Humanisme tersebut di atas, terdapat kesamaan pandangan tentang Humanisme, yaitu gerakan memuliakan manusia.¹⁷ Bagi kelompok keagamaan, khususnya yang memahami agama secara eksklusif bahwa keselamatan hanya dapat dicapai dengan doktrin mereka. Humanisme dianggap sebagai lawan yang harus dicegah dan dianggap sangat berbahaya. Sebaliknya, bagi orang-orang yang menganggap dan merasa dibelenggu oleh pemahaman-pemahaman fanatik agama, Humanisme menjadi jalan kebebasan dan memberikan nafas hidup bagi mereka.

Humanisme bukan sekedar tentang gagasan dan praktik hak-hak asasi manusia (HAM), *civil society* dan negara hukum demokratis, akan tetapi juga memotivasi gerakan-gerakan solidaritas dunia global yang melampaui negara, ras, agama, strata sosial dan seterusnya, sebagaimana yang ditampilkan dalam berbagai macam kegiatan lembaga Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Ide tentang toleransi agama merupakan prestasi lain yang disumbangkan oleh Humanisme pencerahan Eropa pada abad kedelapan belas kepada peradaban modern.¹⁸

Dari beberapa pengertian humanisme di atas, penulis cenderung kepada penjelasan Ali Syariati dan Shiin, bahwa humanisme merupakan pengakuan dan penghargaan atas manusia dan nilai kemanusiaan yang berorientasi untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia sebagai makhluk mulia.

¹⁵ Paul Oscar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, Michel Mooney... h. 127.

¹⁶ Aulus Gellius, *Notice Attice*, translate by J. C. Rolfie, Cambridge MA: Loeb Classical Library, 1967, h. 457-458.

¹⁷ Musthafa Rahman, *Humanisasi Pendidikan Islam; Plus-Minus Sistem Pendidikan Pesantren*, Semarang: Walisongo Press, 2011, h. 105.

¹⁸ F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya: Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012, h. 3.

Humanisme dalam pengertian tersebut sejalan dengan pesan dan pernyataan Allah yang terekam al-Qur'an, yaitu bahwa Dia mengakui harkat dan martabat manusia (*wa laqad karramnā banī Ādama*), manusia diciptakan dengan fisik dan psikis terbaik (*laqad khalqna al-insāna fī aḥsan taqwīm*), manusia diberi tugas mengemban tanggung jawab sebagai khalifah Allah di bumi (*innī jā'il fī al-ardh khalīfah*), manusia dibekali ilmu (*'allama Ādam al-asmā' kullahā, khalaq al-insān 'allahū al-bayān, 'allama al-insāna mā lam ya'lam*), dan manusia berasal dari leluhur yang sama (*yā ayyuhā al-nās innā khalaqnākum min dzakar wa untsā*).

B. Sejarah Humanisme

Humanisme selama ini dianggap dan diklaim bersumber dari Barat. Gerakan Renaisans yang diidentifikasi dan diberi nama oleh para sejarawan pada abad kesembilan belas dengan istilah humanisme (*humanism*). Istilah tersebut didefinisikan sebagai pandangan yang mengutamakan kepentingan manusia dibandingkan kepentingan ilahi atau supranatural. Dalam Islam, humanisme adalah keseimbangan antara kepentingan duniawi ukhrawi. Jika tujuan hidup adalah untuk memperbaiki kehidupan di bumi dan mencapai keselamatan surgawi di sisi Tuhan, maka hal itu hanya dapat dicapai dengan cara menjalankan tugas dan tanggung jawab individu di dunia ini, bukan hanya melalui ibadah.

Humanisme memiliki arti ganda. *Pertama*, ia berarti gerakan untuk menghidupkan ilmu-ilmu kemanusiaan atau biasa disebut *humaniora* (*al-'ulūm al-insāniyyah*). *Kedua*, ia berarti sebuah gerakan filsafat untuk menekankan sentralitas manusia dan memikirkan apa yang relevan untuk kemaslahatan hidup manusia¹⁹ dan martabat manusia.

1. Humanisme di Dunia Barat

Di dunia Barat, dalam pengertian pertama, humanisme merupakan sebuah upaya untuk menghidupkan kembali karya-karya klasik, khususnya karya-karya Yunani. Dalam pengertian yang kedua, humanisme merupakan sebuah bentuk protes terhadap elitisme filsafat yang hanya peduli pada tema-tema abstrak. Kaum humanis mengkritik para filsuf yang cenderung abai terhadap persoalan-persoalan nyata yang dihadapi manusia. Bagi mereka, tugas ilmuwan bukan hanya duduk di

¹⁹ Luthfi Assyaukanie, "Membaca Kembali Gerakan Humanisme dalam Islam," dalam *Jurnal Peradaban*, Vol. 2, No. 2, 2022, h. 12.

santai di menara gading, akan tapi juga harus memikirkan apa yang harus diperbuat untuk kehidupan manusia.²⁰

Secara historis, Humanisme di Barat berpijak pada peradaban Yunani dan Romawi Klasik karena memang merupakan bagian dari kebangkitan Barat yang mempunyai hubungan erat dan mengakar pada kebudayaan Yunani dan Romawi. Sebagaimana halnya filsafat dan modernitas, Humanisme menjadi bagian dari ciri umum peradaban bangsa Barat yang lahir karena kembali menemukan kebudayaan Yunani dan Romawi.

Manusia dalam kebudayaan Yunani-Romawi klasik ditempatkan sebagai pusat dan subjek utama dalam kehidupan. Filsafat Yunani misalnya, ia mendeskripsikan manusia sebagai makhluk yang senantiasa mengerahkan pikirannya dan merenung untuk mengerti alam dan lingkungannya serta menentukan sendiri prinsip dan tindakannya guna meraih kebahagiaan dalam kehidupannya. Dalam kesusastraan, manusia ditampilkan sebagai makhluk yang memiliki keberanian menjelajahi suatu dunia yang sarat dengan tantangan dan pengalaman baru. Dalam arsitektur mencerminkan manusia memiliki kemampuan dalam menciptakan keharmonisan dari hukum, kekuatan, dan keindahan. Bahkan, kemampuan Romawi dalam bidang teknik dan organisasi merupakan model bagi pengembangan peradaban modern. Hal ini menunjukkan bahwa Yunani dan Romawi memberikan tempat utama untuk manusia dalam kosmos. Suatu pandangan yang dikenal dengan humanistik klasik.²¹

Sejarah peradaban bangsa Yunani dan Romawi klasik memang berbeda dengan bangsa-bangsa lain. Mereka meyakini keberadaan kemanusiaan Humanisme universal. Manusia hadir dalam ajaran agama mereka dan melalui wahyu yang diterima, akan tetapi hanya orang yang beriman kepada wahyu Tuhan yang dapat menangkapnya, sehingga manusia dari sudut pandang wahyu ini bersifat partikular. Pembelaan para leluhur Humanisme tersebut terhadap manusia bersifat alami, bisa dipahami melalui akal semata tanpa melibatkan wahyu. Semua yang bisa dimengerti oleh akal manusia bisa ditangkap dan dipahami oleh manusia yang berakal. Dengan demikian, pemahaman tentang manusia tersebut

²⁰ Luthfi Assyaukanic, "Membaca Kembali Gerakan Humanisme dalam Islam, ... h. 13.

²¹ Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013, h. 42.

benar-benar bersifat universal dan tidak bersifat partikular sebagaimana manusia yang dipahami dalam agama-agama.²²

Jika pada masa Yunani Klasik, perspektif Humanisme bertolak dari adanya pertimbangan kodrati mengenai manusia, maka Humanisme pada masa Abad Pertengahan berangkat dari keyakinan dasar mengenai manusia sebagai makhluk kodrati dan adikodrati. Akan tetapi, Humanisme sebagai gerakan secara khusus dan murni sebagai gerakan kemanusiaan sejatinya baru berkembang pada masa Renaisans, lebih-lebih yang berkaitan dengan kebangkitan minat para kaum terpelajar (*umanisti*) guna mempelajari dan mengkaji tulisan-tulisan khazanah Yunani dan Romawi Klasik, bahkan karya-karya klasik tersebut dijadikan sebagai bahan kajian ilmiah. Pada masa Renaisans inilah terminologi Humanisme dikaitkan dengan gerakan kesadaran intelektual guna menghidupkan kembali literatur Yunani dan Romawi Klasik.²³

Pada umumnya, sejarah Barat (Eropa) oleh para sarjana Barat dibagi menjadi Zaman Klasik, Zaman Pertengahan, dan Zaman Modern. Zaman Klasik dibagi menjadi dua, Yunani dan Romawi. Zaman Pertengahan dipetakan menjadi Zaman Kristen Awal, Transisi dari Klasik ke Abad Pertengahan (*Dark Ages*), dan Pencerahan.²⁴

Dark Ages menimpa Barat selama berawal sejak runtuhnya imperium Romawi pada abad ke-5 Masehi dan berakhir dengan kebangkitan intelektual pada abad ke-15 Masehi. Pada zaman ini tidak ada prospek yang jelas bagi masyarakat Eropa. Kondisi tersebut sebagai konsekuensi dari kuatnya pengaruh dan cengkeraman gereja. Saat itu pemikiran masyarakat Eropa, bahkan di sektor politik pun mendapat pengawasan ketat dari gereja. Para pendeta mengklaim bahwa hanya gereja yang patut menentukan pengetahuan, pemikiran, politik, dan kehidupan. Tidak sampai di situ saja, gereja juga melakukan penekanan dan pengawasan ketat terhadap para ahli sains. Pandangan mereka ditolak. Jika ada yang menemukan dan melontarkan teori yang bertentangan dengan pandangan gereja, pelakunya ditangkap dan dicambuk, bahkan dibunuh.²⁵

²² F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya: Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia...*, h. 2.

²³ Aulus Gellius, *Notice Attice...*, h. 457-458.

²⁴ William R. Cook dan Roland B Herzman, *The Medieval Worldview*, Oxford University Press, 1983, h. 50.

²⁵ Wahjudi Djaya, *Sejarah Eropa: dari Eropa Kuno Hingga Eropa Modern...*, h. 34-35.

Di antara ilmuwan yang menjadi korban dari doktrin gereja tersebut adalah Nicolaus Copernicus (1543 M), Giordano Bruno (1600 M), dan Galileo Galilei (1642 M) yang dipaksa mengingkari temuan teorinya yang sejalan dengan teori Copernicus di bawah pengadilan gereja Roma. Kisah tragis tersebut juga menimpa seorang ilmuwan yang menemukan teori peredaran darah bernama Michael Sefev (1553 M) yang mengutip dari Abu Hasan Ali Ibn Nafis (1288 M) dengan dikenakan hukuman dibakar yang mengenaskan.²⁶

Sejatinya, Abad Pertengahan merupakan eranya Tuhan, karena Dialah yang dijadikan sebagai pusat segalanya (*teosentris*). Sebab, pada masa ini akal pikiran manusia benar-benar harus tunduk pada ketetapan Tuhan yang diwakili oleh gereja dan pendeta. Abad ini merupakan masa kemunduran karena peradaban tinggi dan pemikiran Yunani Klasik yang cemerlang tidak lagi bersinar. Sinar itu telah redup, bahkan gelap akibat tindakan pengekangan dan pelarangan terhadap kekuatan akal manusia yang seharusnya dikembangkan. Gaung rasionalitas dan pendayagunaan akal pikiran manusia pada abad pertengahan ini memang surut, bahkan tenggelam.

Selanjutnya, pada abad kedelapan, seiring dengan penyebaran Islam di Asia dan Afrika, Islam mulai masuk dan menerangi Eropa (Spanyol). Islam masuk ke Spanyol pada masa pemerintahan Bani Umayyah dibawah pimpinan al-Walid. Masuknya Islam ke Spanyol melalui jalur laut di bawah komando Thariq bin Ziyad. Ia dan pasukannya berlabuh di kawasan gunung batu yang kemudian untuk mengabadikan namanya disebut Jabal Thariq (Gibraltar).²⁷

Bagi Eropa, Spanyol menjadi kawasan paling utama melakukan transformasi peradaban Islam. Di bawah kekuasaan Islam, Spanyol mengalami kemajuan pesat dan meniggalkan negara-negara Eropa lainnya, baik dalam ranah politik, sosial, ekonomi, bangunan fisik, infra struktur, dan terutama dalam bidang pemikiran dan sains. Di antara tokoh Islam Spanyol yang pemikirannya sangat berpengaruh terhadap pemikiran di Eropa adalah Ibnu Rusyd (1120-1198 M) yang dikenal dengan Averros di Eropa. Ibn Rusyd dikenal dan kesohor sebagai pemikir yang mengajak dan menganjurkan kebebasan berpikir dan lepas dari belenggu taklid. Pemikiran Aristoteles diulas olehnya dengan metode

²⁶ S.I. Poeradisastra, *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Peradaban Modern*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1986, h. 13.

²⁷ Didin Saefudin, *Sejarah Politik Islam*, Depok: Serat Alam Media, 2017, h. 156.

yang mampu memesona dan memikat minat orang-orang yang berpikiran bebas.²⁸

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa pengaruh peradaban Islam sangat signifikan terhadap Eropa, termasuk pemikiran Ibn Rusyd yang dibawa oleh para pemuda Kristen Eropa yang menempuh pendidikan di kampus-kampus Islam di Spanyol, seperti Universitas Cordova, Sevilla, Malaga, Granada, dan Samalanca. Mereka kemudian mendirikan sekolah dan universitas yang sama sesudah pulang ke negara masing-masing. Universitas pertama yang didirikan di Eropa adalah Universitas Paris pada tahun 1231 M., tiga dekade sesudah Ibn Rusyd wafat. Kemudian, di akhir abad pertengahan di Eropa telah didirikan sebanyak delapan belas universitas. Di sana diajarkan ilmu-ilmu yang diperoleh dari kampus-kampus Islam, seperti ilmu kedokteran dan filsafat, terutama pemikiran Ibnu Sina, al-Farabi, dan Ibnu Rusyd. Besarnya pengaruh Ibnu Rusyd kemudian melahirkan gerakan Averroisme yang menuntut kebebasan berpikir. Akan tetapi, gereja menentang pemikiran rasional yang diusung oleh gerakan ini. Dari gerakan Averroisme tersebut lalu lahirlah reformasi pada abad keenam belas dan rasionalisme pada abad ketujuh belas.²⁹

Pengaruh peradaban dan sains Islam terhadap Eropa sangat kuat. Meskipun kemudian terusir dari Spanyol, Islam telah memunculkan gerakan-gerakan di Eropa, yaitu gerakan Renaisans³⁰ peninggalan Yunani Klasik di Eropa pada abad keempat belas. Kebangkitan kembali dan berkembangnya pemikiran Yunani di Eropa saat itu adalah melalui buku-buku terjemahan bahasa Arab yang dipelajari dan lalu diterjemahkan lagi ke bahasa Latin.³¹ Renaisans pertama kali muncul pada akhir Abad

²⁸ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: AMZAH, 2014, h. 177.

²⁹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998, h. 109.

³⁰ Renaisans secara etimologi berasal dari bahasa Latin *renaitre* atau bahasa Perancis *renaissance* yang berarti kembali lahir. Sedangkan secara terminologi, Renaisans merupakan Abad Pembaharuan atau kebangkitan kembali dalam sejarah Eropa sejak abad keempat belas hingga abad ketujuh belas dan merupakan zaman peralihan dari Abad Pertengahan ke Zaman Modern. Lihat: Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern* Jakarta: Gramedia, 1986, h. 3. Lucian Boia, *Forever Young: A Cultural History of Longevity*, Paris: Press Edition, 1998, h. 63. dan <https://www.etymonline.com/search?q=renaissance>. Diakses pada 18 Januari 2021.

³¹ Supriyadi, *Renaisans Islam*, Jakarta: PT Gramedia, 2015, h. 215. Lihat juga: Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam...*, h. 178.

Pertengahan. Gerakan tersebut berhubungan dengan kebangkitan ilmu pengetahuan yang merujuk kepada sumber-sumber klasik.

Jatuhnya Konstantinopel ke tangan Turki pada tahun 1453 M., membuat para sarjana melarikan diri ke Barat dan mendapatkan perlindungan di kota Florence. Tradisi mempelajari naskah-naskah kuno dibawa dan kemudian menjadi peletak pembaharuan kebudayaan Barat.³² Sejalan dengan itu, Florence menempati posisi yang penting. Pasca perang salib, kota-kota besar di Italia justru berkembang menjadi makin besar, makmur, dan kaya. Italia, terletak di laut tengah, memiliki posisi yang strategis dalam jalur perdagangan. Kota-kota pantai seperti Genoa dan Venesia mempunyai peluang unik yang menjadi pintu gerbang masuknya barang impor dari Timur Tengah yang kemudian disalurkan ke seluruh Italia hingga Eropa. Berkat keuntungan perdagangan, kota-kota besar termasuk Florence mulai mempercantik dirinya sekaligus menjamin keberlangsungan hidup para seniman. Mereka kemudian juga menjadi standar hidup kaum kapitalis. Mereka juga membentuk perseroan dagang, perusahaan dagang, asuransi angkutan laut, perbankan, giro, wesel, dan sebagainya.³³

Perdagangan yang makmur telah melahirkan banyak golongan aristokrat baru. Dengan kekayaan yang ada, semakin banyak waktu luang yang dimiliki. Mereka kemudian mulai memperhatikan pengetahuan dan kesenian. Kondisi tersebut menjadi faktor utama untuk meraih pengetahuan dan mereka memiliki banyak kesempatan untuk memikirkan banyak hal. Bagi mereka, yang dipentingkan bukan bakti kepada Tuhan, melainkan menikmati hidup. Jiwa Renaisans memandang manusia bukan lagi semata-mata sebagai alat kehendak Tuhan serta tidak lagi menganggap manusia sebagai satu mata rantai dalam turunan manusia yang terus menerus itu. Akan tetapi, manusia dipandang sebagai individu yang memiliki tanggung jawab masing-masing.³⁴

Menurut Wahjudi Djaja, munculnya gerakan Renaisans itu disebabkan oleh kekalahan yang dialami tentara Salib dalam perang suci. Kekalahan tersebut mendorong para pemikir dan seniman berhijrah dari Romawi Timur ke Eropa Barat. Pada saat itu telah ditemukan bahan peledak, mereka sadar betul bahwa untuk menguasai sains dan teknologi harus melepaskan diri dari cengkeraman mistisme Abad Pertengahan dan

³² J. Romein, *A era Eropa: Peradaban Eropa sebagai Penyimpangan dari Pola Umum*, Jakarta: Ganaco, 1956, h. 67.

³³ S. Adisusilo, *Sejarah Pemikiran Barat*, Jakarta: Rajawali Press, 2013, h. 71.

³⁴ J. Romein, *A era Eropa: Peradaban Eropa sebagai Penyimpangan dari Pola Umum...*, h. 69-70.

kembali kepada sains masa klasik yang pernah dilarang karena dianggap melanggar misi Ketuhanan.³⁵

Senada dengan pandangan tersebut apa yang dinyatakan oleh Prancis Michel De Certeau, sebagaimana dikutip John Hale, bahwa Renaisans lahir karena jaringan sosial lama telah bubar dan adanya pertumbuhan elite baru yang terspesifikasi, hingga gereja berupaya untuk mendesak kendali dan kembali menyatukan masyarakat melalui menggunakan beragam teknik visual, dengan membuat pameran untuk menginspirasi kepercayaan, ceramah-ceramah bertarget dengan memakai pencitraan dan mistisisme yang merujuk kepada pemikiran budaya klasik agar bisa menyatukan kembali gereja yang terpecah belah akibat dari skisma (perang agama).³⁶

Di samping itu, sejatinya yang menjadi faktor utama kelahiran gerakan Renaisans adalah keterkejutan bangsa Eropa atas runtuhnya imperium Romawi Timur oleh umat Islam, lebih-lebih Konstantinopel jatuh ke tangan Turki Usmani yang selanjutnya Romawi Timur (Byzantium) dapat ditaklukkan. Jatuhnya Imperium Romawi Timur membangkitkan semangat Eropa. Orang-orang Eropa sebelumnya hampir putus asa akibat mengalami serangan yang dilakukan bangsa Mongol dan menelan pahit karena Spanyol dan Portugal telah dikuasai umat Islam, yang kemudian disusul penguasaan Bulgaria, Yugoslavia, Rumania, dan lain sebagainya.³⁷

Renaisans telah membangunkan seluruh kebudayaan bangsa Eropa dari tidur nyenyaknya pada Abad Pertengahan. Orang-orang Eropa mulai melakukan riset tentang hakikat manusia dan alam sebagai pusat realitas. Selanjutnya, sekira abad ke-14 sampai abad ke-16, mereka menganggap bahwa manusia bukan peziarah (*victor mundi*) di alam ini, melainkan sebagai yang menciptakan dunianya sendiri (*faber mundi*). Di antara faktor-faktor yang mempercepat perkembangan baru pada masa Renaisans adalah adanya tiga temuan. *Pertama*, mesiu, yang berarti jatuhnya kekuatan dan kekuasaan kaum feodal karena senjata bisa dimiliki oleh golongan proletar. *Kedua*, seni cetak, dengan demikian ilmu pengetahuan bisa diakses oleh semua kalangan, tidak lagi menjadi eksklusif di kalangan elite. Dan *ketiga*, kompas, yang berarti navigasi telah aman dan masyarakat Eropa bisa berlayar dan memperluas

³⁵ Wahjudi Djaya, *Sejarah Eropa: dari Eropa Kuno Hingga Eropa Modern...*, h. 65-66.

³⁶ John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, New York: New York Press, 1994, h. 648.

³⁷ John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance...*, h. 232.

cakrawala Barat ke arah Timur. Pada masa Renaisans, manusia menemukan dua kesadaran, yaitu semesta dan dirinya. Manusia sadar tentang nilai dan kekuatan diri.³⁸

Renaisans selanjutnya melahirkan Humanisme, yaitu gerakan yang menekankan nilai (*value*) dan martabat (*dignity*) manusia di atas segalanya dan menjadikan kepentingan manusia sebagai ukuran kebenaran. Humanisme lahir pada awal abad ke-16 bersamaan dengan munculnya reformasi di dunia Kristen. Pada awal kebangkitannya, Humanisme ditandai dengan adanya ide tentang kebebasan manusia dalam menentukan takdirnya sendiri. Pada masa Renaisans, Humanisme setara dengan seniman atau ahli hukum. Humanisme pertama kali merupakan guru dan murid yang sama-sama mengkaji tentang kebudayaan seperti, gramatika, retorika, sejarah, seni, puisi, dan filsafat moral. Pada awalnya perkembangan, Humanisme hanya ditemukan di Italia, lalu merambah dan berkembang ke Jerman, Prancis, dan negara Eropa lainnya.³⁹

Para seniman dan sastrawan secara bebas mengerjakan apa saja yang mereka pikirkan dan kehendaki tanpa mau terikat pada norma-norma (moral, sosial, dan hukum) saat itu. Alam kebebasan berpikir dan berekspresi sedang meretas batas tradisi masa itu yang dinilai telah usang dan membelenggu. Dengan demikian, Renaisans bukan hanya sekedar kelahiran kembali budaya Yunani dan Romawi Kuno, tetapi juga kebangkitan kesadaran manusia sebagai individu yang rasional, sebagai pribadi yang otonom yang mempunyai kehendak bebas dan tanggung jawab.⁴⁰

Tak pelak jika kemudian Renaisans menjadi titik tolak penting modernisasi Eropa. *Pertama*, adanya keraguan akan keyakinan gereja merangsang adanya pembentukan kembali dan konstruksi ulang segala aspek kehidupan berupa filsafat, seni, sains, teknologi, ekonomi, agama, sosial, dan politik. *Kedua*, adanya berbagai revolusi dalam berbagai bidang yang memantapkan manusia untuk berpikir maju melalui kekuatan akal. *Ketiga*, pengaruh berbagai peradaban kuno serta episode perang salib. *Keempat*, modernisme beragama Kristen. *Kelima*, pertikaian antara agama dengan ilmu pengetahuan. *Keenam*,

³⁸ Saifullah. "Renaissance dan Humanisme sebagai Jembatan Lahirnya Filsafat Modern," dalam *Jurnal Ushuluddin* Vol. 22 No. 2 Juli Tahun 2014, h. 135.

³⁹ Abu Hatsin, "Pengantar," dalam Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*, Yogyakarta: IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2007, h. v-vi.

⁴⁰ S. Adisusilo, *Sejarah Pemikiran Barat...* h. 67-71.

pertentangan antara agama dan ilmu pengetahuan cenderung mengarah pada peniadaan kebenaran satu sama lain. Dan *ketujuh*, kota-kota perdagangan di Italia melahirkan sastrawan dan seniman besar yang kemudian memengaruhi pola pikir Eropa.⁴¹

Manusia Renaisans dituntut harus berani memuji dirinya sendiri, mengutamakan kemampuannya dalam berpikir dan bertindak secara bertanggung jawab, menghasilkan karya seni, dan mengarahkan nasibnya kepada sesama. Keinginan manusia untuk menonjolkan diri, baik dari keindahan jasmani maupun kemampuan intelektual-intelektualnya. Keinginannya itu dituangkan dalam berbagai karya seni sastra, seni lukis, seni pahat, dan seni musik. Ekspresi daya kemampuan manusia terus berkembang sampai saat ini sehingga di zaman modern ini pun tidak ada lagi segi kehidupan manusia yang ditonjolkan.⁴²

Esensi dari manusia Renaisans dapat disimak dari pandangannya bahwa manusia dilahirkan bukan hanya memikirkan nasib di akhirat, seperti semangat Abad Pertengahan, tetapi manusia harus memikirkan hidupnya di dunia ini. Jika Abad Pertengahan mengatakan bahwa manusia terlahir ke dunia dengan turun dari surga, dan ketika lahir langsung mengangkat kepalanya untuk menengadah lagi ke surga, maka masa Renaisans mengatakan, manusia lahir ke dunia untuk mengolah, menyempurnakan, dan menikmati dunia ini, baru setelah itu menengadah ke surga. Nasib manusia di tangan manusia, penderitaan, kesengsaraan, dan kenistaan di dunia bukanlah takdir Tuhan, melainkan suatu keadaan yang dapat diperbaiki dan diatasi oleh kekuatan-kekuatan akal budi manusia, otonomi, dan bakat-bakatnya. Di sinilah letak awal modernitas Barat, keberaniannya untuk merombak mentalitas takdir dengan mentalitas nasib. Dengan demikian, manusia modern dapat dikategorikan berbagai karakteristiknya seperti, bebas, rasional, mandiri, dan individual.⁴³

Humanisme pada masa Renaisans sejatinya merupakan kebangkitan kembali gagasan kemanusiaan universal Yunani dan Romawi dan terus berkembang bersama dengan modernitas sehingga manusia-manusia pada masa modern dituntut agar mampu menangani *ethnosentrisme* dengan suatu pemikiran yang abstrak, yaitu humanitas.

⁴¹ F. Syam, *Pemikiran Politik Barat*, Jakarta: Bumi Aksara, 2007, h. 100-107.

⁴² W. Djaja, *Sejarah Eropa: Dari Eropa Kuno hingga Eropa Modern...*, h. 72.

⁴³ S. Adisusilo, *Sejarah Pemikiran Barat...*, h. 68-69.

Prestasi-prestasi peradaban yang didonasikan oleh Humanisme Barat bisa dinikmati bersama pada dewasa ini.⁴⁴

Jika dibandingkan dengan Humanisme pada zaman klasik yang menempatkan manusia sebagai bagian dari alam atau negara-kota dalam masyarakat Yunani Kuno (*polis*), Humanisme pada masa Renaisans jauh lebih dikenal karena menekankan individualisme, yaitu gagasan tentang pentingnya memberikan perhatian kepada manusia sebagai individu. Manusia bukan sekedar umat manusia sebagai kelompok saja, tapi manusia juga merupakan individu-individu yang unik dan bebas berbuat sesuatu serta memeluk keyakinan tertentu.⁴⁵

Jika demikian adanya, maka kemuliaan manusia sejatinya ada dalam kebebasannya untuk memilih dalam kedudukannya sebagai penguasa alam. Gagasan ini kemudian menjadi penggerak lahirnya sikap pemujaan tak terbatas pada kecerdasan dan kemampuan yang dimiliki manusia dalam segala hal. Dengan demikian, gagasan kemanusiaan pada masa Renaisans adalah kemanusiaan universal (*homo universale*), yaitu manusia dengan kecerdasan yang dimiliki mampu maju dan berkembang dengan maksimal dalam segala aspek kehidupannya, terutama dalam aspek ilmu pengetahuan, kesenian, dan kebudayaan.⁴⁶

Dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa humanisme di Barat sejatinya dipengaruhi oleh peradaban Islam di Spanyol yang sangat signifikan terhadap Eropa, terutama pemikiran Ibn Rusyd. *Pertama*, pemikiran dibawa oleh para pemuda Kristen Eropa yang menempuh pendidikan di kampus-kampus Islam di Spanyol, seperti Universitas Cordova, Sevilla, Malaga, Granada, dan Samalanca, yang kemudian mereka mendirikan sekolah dan universtas yang sama sesudah pulang ke negara masing-masing. Misalnya, Universitas Paris pada tahun 1231 M., tiga dekade sesudah Ibn Rusyd wafat. Kemudian, di akhir abad pertengahan di Eropa telah didirikan sebanyak delapan belas universitas. Di sana diajarkan ilmu-ilmu yang diperoleh dari kampus-kampus Islam, seperti ilmu kedokteran dan filsafat, terutama pemikiran Ibnu Sina, al-Farabi, dan Ibnu Rusyd.

⁴⁴ F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya: Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia...*, h. 2.

⁴⁵ Syaiful Arif, *Humanisme Gusdur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan...* h. 43.

⁴⁶ Simon Petrus L. Tjahyadi, *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern*, Yogyakarta: Kanisius, 2004, h. 176-177.

kedua, pengaruh Ibnu Rusyd kemudian melahirkan gerakan *Averroism* yang menuntut kebebasan berpikir, meskipun gereja menentang pemikiran rasional yang diusung oleh gerakan ini. Dari gerakan *Averroism* tersebutlah kemudian lahir reformasi pada abad keenam belas dan rasionalisme pada abad ketujuh belas.

Ketiga, pengaruh peradaban dan sains Islam terhadap Eropa sangat kuat, meskipun kemudian terusir dari Spanyol. Pengaruh Islam telah memunculkan gerakan-gerakan di Eropa, yaitu gerakan Renaisans pada abad keempat belas, yang kemudian melahirkan humanisme.

Jika pemikiran tentang kebenaran dan sumber pada Abad Pertengahan adalah bersifat *teosentris*, yang menitikberatkan pemikiran tentang Tuhan (mitos), maka pada masa Renaisans terjadi peralihan ide dari Tuhan ke manusia (logos). Pergeseran dari mitos ke logos jelas sangat berdampak bagi religiusitas. Peralihan kiblat peradaban dari mitos ke logos itu otomatis peran logos (akal budi, wacana, konsep) menjadi sesuatu yang utama.

Peralihan tersebut tidak lepas dari peran penting Thomas Aquinas (1225-1274 M), yang memberikan tempat penting bagi manusia, meskipun belum menjadi *antroposentrisme*. Dalam diri pemikir tersebut, untuk pertama kalinya ditemukan konstruksi lengkap suatu teori tentang kosmos dan tentang tempat manusia di dalamnya. Dunia ini merupakan perwujudan dari forma-forma murni dan kontemplasi tentang alam dapat membawa manusia kepada prinsip tertinggi.⁴⁷

Thomas Aquinas mengembangkan pemikiran Aristoteles yang melihat manusia sebagai makhluk rasional (*animal rationale*). Kemudian hakikat manusia itu disentralkan oleh Thomas. Sentralisasi tentang hakikat manusia sejatinya merupakan konsep Yunani yang khas, terutama di kalangan pafa sofis. Bahkan, hakikat manusia dan rasionalitas merupakan prinsip-prinsip dasar Humanisme Yunani. Artinya, Thomas mengembangkan Humanisme yang berlandaskan tradisi klasik dengan menggunakan pendekatan rasional karena merujuk kepada konsep klasik tentang kodrat manusia sebagai makhluk rasional.⁴⁸

Selain dasar itu, Thomas juga mengembangkan banyak hal dalam bidang manusiawi, seperti kedokteran, hukum, dan seni.⁴⁹ Namun, upaya yang dilakukan Thomas tidak berjalan dengan mulus dan mudah. Dia dan orang-orang yang satu pemikiran dengannya mengalami banyak

⁴⁷ Werner Jaeger, *Humanisme and Theology...* h. 8-9.

⁴⁸ Werner Jaeger, *Humanisme and Theology...* h. 17-19.

⁴⁹ M. C. D'Arcy, *History, Archaeologi and Christian Humanism*, New York: McGraw-Hill, 1964, h. 51.

tantangan dan pertentangan dari para teolog yang berpikir lebih neoplatonis, seperti Bonaventura (1221-1274 M). Thomas ditentang karena dia menyebabkan apa yang hari ini dikenal dengan terminologi “sekularisasi”. Demikian pula sebenarnya dalam spiritualitas masih terdapat kekhawatiran, bahkan ketakutan yang sama. Oleh sebab itu, Thomas á Kempis (1390-1471 M.) menyatakan dalam tulisannya "*Imatio Christi*," apa artinya hidup tanpa ada rasa takut kepada Tuhan".⁵⁰

Selanjutnya, peralihan tersebut semakin definitif pada masa Renaisans yang dilandasi gerakan Humanisme. Sejak itu, perlahan namun pasti, peran agama dalam bidang ilmiah dan peradaban semakin berkurang. Melalui gerakan Humanisme, manusia diproyeksikan sebagai landasan pemikiran dan ukuran semua masalah kehidupan. Arus pemikiran tersebut terus berkembang dengan hebat dan menjadi spirit bagi seluruh gerakan dan kiblat modernisme selanjutnya. Di barat, sejak masa Renaisans dan puncaknya pada era “Fajar Budi” (*Aufklärung*) telah menggeser pusat gravitasi sudut pandang teosentris ke antroposentris. Bukan lagi sudut pandang Tuhan, melainkan sudut pandang manusialah sebagai poros awal dan pusat segalanya.⁵¹

2. Humanisme di Dunia Islam

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa Humanisme memiliki arti ganda. *Pertama*, merupakan gerakan untuk menghidupkan ilmu-ilmu kemanusiaan atau biasa disebut *humaniora* (*al-‘ulūm al-insāniyyah*). *Kedua*, ia berarti sebuah gerakan filsafat untuk menekankan sentralitas manusia. Pada tataran arti pertama terdapat kesamaan antara humanisme di dunia Barat dan humanisme di dunia Islam, yaitu menekankan penting akal budi dan ilmu pengetahuan.

Sedangkan pada tataran arti kedua terdapat perbedaan antara humanisme di dunia Barat dan humanisme di dunia Islam. Sebab, Islam tidak punya masalah dengan Tuhan dan metafisika sebagaimana yang terjadi di Barat. Humanisme sebagai istilah memang berasal dari Barat, akan tetapi esensinya sudah ada dan dipraktikkan dalam duni Islam sejak Nabi menerima wahyu.

Pada tataran arti humanisme sebagai gerakan menghidupkan ilmu-ilmu kemanusiaan dalam Islam telah ada sejak lama. Humanisme dalam arti ini telah ada sejak wahyu pertama kali diterima oleh Nabi Muhammad Saw., yaitu *iqra’* (bacalah). Ayat tersebut merupakan

⁵⁰ Werner Jaeger, *Humanisme and Theology...*, h. 14-16.

⁵¹ Bartolomeus Samho, *et al.*, *Agama dan Kesadaran Kontemporer*, Yogyakarta: PT. Kanisius, 2019, h. 332.

perintah kepada Nabi untuk “membaca” yang merupakan spirit utama dalam gerakan ilmu pengetahuan. Fakta ini menunjukkan bahwa humanisme dalam Islam lebih dulu lahir sebelum humanisme Barat. Sebab, ayat perintah membaca tersebut turun pada abad ke-7 Masehi. Sedangkan dunia Barat masih dalam masa-masa kegelapan. Humanisme di Barat baru lahir pada abad ke-15 Masehi.

Dalam Islam telah ditegaskan bahwa semua manusia terlahir ke dunia tanpa memiliki ilmu pengetahuan (al-Nahl/16:78). Bahkan, Nabi Adam sebagai manusia pertama yang diciptakan tidak secara otomatis memiliki ilmu pengetahuan. Oleh karena manusia pertama tersebut akan dijadikan sebagai Khalifah-Nya supaya memakmurkan bumi, maka untuk mencapai tujuan itu, Allah membekalinya dengan mengajarkan ilmu kepadanya sebagai bekal untuk mengurus bumi sebagai wakil-Nya. Bahkan, karena ilmu yang dimiliki Adam, malaikat-malaikat diperintahkan sujud kepadanya (al-Baqarah/2:30-33). Hal ini menunjukkan tentang kemuliaan manusia dengan ilmu pengetahuan, bahkan lebih mulia dari malaikat.

Dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang mengandung spirit yang seirama dengan *iqra'* agar manusia senantiasa menghidupkan dan mengembangkan ilmu pengetahuan, seperti *li yatafaqhū fī al-dīn* (al-Taubah/9:122). Ayat tersebut secara tegas menyatakan agar umat Islam tidak semuanya berangkat ikut perang, akan tetapi ada sebagian di antara mereka harus ada yang tetap tinggal untuk memperdalam ilmu pengetahuan. Ayat ini merupakan petunjuk dan arahan tentang pentingnya ilmu pengetahuan untuk bisa mendapatkan kemaslahatan.

Fakta ini menunjukkan bahwa Islam menjunjung tinggi ilmu pengetahuan. Nabi juga telah mentransformasikan spirit ilmu pengetahuan dengan menyatakan bahwa mencari ilmu wajib bagi setiap umat Islam (*thalab al-'ilm faridhah 'alā kull muslim*). Bahkan, sebelum hijrah ke Madinah, Nabi mendelegasikan Mush'ab ibn 'Umair ke untuk mengajarkan penduduk Madinah dan memerintahkan sebagian tawanan perang Badar agar mengajarkan ilmu menulis kepada penduduk Madinah sebagai tebusan mereka.⁵²

Islam tidak hanya mengajarkan tentang urgensi ilmu pengetahuan untuk mengangkat harkat dan martabat manusia, akan tetapi juga mengajarkan metode untuk mendapatkannya, yaitu antara lain adalah

⁵² Shafiyyurahmān al-Mubārakfūrī, *al-Rahīq al-Makhtūm: Baḥṡ fi al-Sīrah al-Nabawīyyah 'alā Shāhibihā Afḍhal al-Shalāh wa al-Salām*, Mesir: Dār al-Wafā' li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2010, h. 133 dan 210-211.

dengan “membaca/*iqra*” (al-Muzzammil/73: 20, al-‘Alaq/96:1 dan 3) dan bertanya/*fa ‘s’alū ahl al-dzīkr in kuntum lā ta’lamūna* (al-Nahl/16:43).

Islam juga menyatakan bahwa manusia yang berilmu tidak sama dengan manusia yang tak berilmu (al-Zumar/39:9). Allah menegaskan bahwa manusia-manusia yang berilmu akan diangkat derajatnya (al-Mujādilah/58:11).

Dalam Islam, humanisme dilandaskan kepada al-Qur’an dan hadis Nabi. Pada periode Makkah, humanisme yang diajarkan berkaitan dengan materi pembebasan manusia dari belenggu keyakinan sesat yang dianut oleh masyarakat Makkah. Nabi melakukan pengajaran dan pembinaan agar menjadi manusia unggul dan bermartabat dengan menanamkan nilai-nilai keimanan dan kemanusiaan.⁵³

Sedangkan pada periode Madinah, Nabi memberikan pembinaan dan pengajaran ilmu pengetahuan dari berbagai aspek kemanusiaan seperti, akhlak, hukum, sosiologi, ekonomi, pengelolaan dan pemanfaatan alam, menjaga lingkungan, kehidupan bernegara,⁵⁴ pertahanan dan keamanan, kebebasan, kesejahteraan keluarga dan masyarakat, persaudaran, keadilan, persamaan, dan lain-lain. Humanisme Islam kemudian dilanjutkan oleh keempat khalifah, Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali.

Pada masa pemerintahan Dawlah Umawiyah secara ringkas ada tiga gerakan humanisme,⁵⁵ yaitu:

- a. Gerakan ilmu-ilmu agama. *Pertama* adalah ‘*ilm al-Qirā’āt*, yaitu ilmu tentang tata cara membaca al-Qur’an. Pada masa ini melahirkan tujuh macam bacaan al-Qur’an yang terkenal dengan *al-qirā’āt al-sab’* atau *qirā’at al-saba’ah* dan selanjutnya dipatenkan sebagai landasan bacaan al-Qur’an. *Kedua*, ilmu tafsir. Di antara tokohnya adalah Mujāhid (w. 103 H.), Sa’īd bin Jubair (w. 94 H.), ‘Ikrimah (w. 105 H.), Thāwus bin Kaysān al-Yamānī (w. 106 H.), dan ‘Athā’ bin Abī Rabāh (w. 104 H.).⁵⁶ *Ketiga*, bidang hadis. Di antara tokohnya adalah Abū Bakr ibn Muḥammad ibn ‘Ubaidillāh ibn Syihāb Al-Zuhri (W. 123 H) dan ‘Abdullāh ibn Abī Mālikiah (W. 119 H). *Keempat*, ilmu bahasa

⁵³ Annisa Rasyidah, “Pendidikan Pada Masa Rasulullah Saw Di Makkah Dan Di Madinah, “dalam *Jurnal AL-HIKMAH*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2020, h. 43.

⁵⁴ Chaeruddin B., “Pendidikan Islam Masa Rasulullah Saw., “dalam *Jurnal Diskursus Islam*, Vol. 1, No. 3, Desember Tahun 2013, h. 434-435.

⁵⁵ Yusnadi dan Fakhrurrazi, “Pendidikan Islam Pada Masa Daulah Bani Umayyah, “dalam *Jurnal At-Ta’dib: Jurnal Ilmiah Prodi Pendidikan Agama Islam* Vol. 12, No. 02, Desember 2020, h. 163-168.

⁵⁶ Mannā’ Khalil al-Qatthān, *Mabāhith fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., h. 330.

Arab. Tokohnya yang terkenal adalah Abū al-Aswad Al-Du'ālī (W. 69 H).

- b. Gerakan filsafat. Gerakan ini muncul untuk menghalau pemikiran teologis dari agama Kristen yang kemudian dikenal dengan Ilmu Kalam. Ilmu kalam dalam perkembangannya menjadi ilmu khusus. Sebab, dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang memerintahkan untuk membaca, berfikir, dan menggunakan akal. Hal ini kemudian mendorong umat Islam, terutama para ulama untuk berpikir mengenai segala sesuatu guna mendapatkan kebenaran dan kebijaksanaan.
- c. Gerakan sejarah. Gerakan ini bertujuan mengetahui sejarah bangsa-bangsa lain yang dipelajari dan disalin. Gerakan ini muncul antara lain karena pemimpin Dawlah Umawiyah termasuk orang-orang yang paling gemar untuk mengetahui tokoh dan kehidupannya yang terdapat dalam sejarah bangsa lain.⁵⁷

Masa keemasan (*al'ashr al-dzahabī*) humanisme Islam terjadi pada masa Dinasti Abbasiyah. Pemerintahan Abbasiyah berpusat di Baghdad yang berlangsung sekira lima abad (750-1258 M.). Hal ini dibuktikan oleh keberhasilan para humanis muslim dalam menghidupan dan mengembangkan keilmuan. Mereka menulis karya-karya ilmiah yang meliputi berbagai bidang disiplin ilmu pengetahuan seperti, fikih, tafsir, ilmu hadis, teologi, matematika, astronomi, filsafat, sastra dan ilmu kedokteran.

Keberhasilan dalam bidang keilmuan tersebut disebabkan adanya kesadaran tentang pentingnya ilmu pengetahuan untuk sebuah peradaban. Mereka memahami bahwa sebuah kekuasaan tidak akan kokoh tanpa didukung oleh ilmu pengetahuan.⁵⁸ Hal itu dapat ditunjukkan melalui antusias mereka dalam mencari dan mengkaji ilmu serta memberikan penghargaan yang tinggi kepada para ulama, pelajar, lembaga-lembaga keilmuan.⁵⁹

Puncak kesuksesan Dinasti Abbasiyah berada di masa Hārūn al-Rasyīd (768-809 M)⁶⁰ dan puteranya al-Ma'mūn (813-833 M). Masa pemerintahan Hārūn al-Rasyīd merupakan permulaan era keemasan

⁵⁷ Yusnadi dan Fakhrurrazi, "Pendidikan Islam Pada Masa Daulah Bani Umayyah,"..., h. 163-168.

⁵⁸ Yusuf Qardhawi, *Meluruskan Sejarah Umat Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005, h. 123,

⁵⁹ Khairuddin, "Pendidikan Pada Masa Dinasti Abbasiyah: Studi Analisis tentang Metode, Sistem, Kurikulum dan Tujuan Pendidikan," dalam ITTIHAD, Vol. 2, No.1, Januari-Juni Tahun 2018, h. 100.

⁶⁰ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007, h. 52.

sejarah humanisme Islam bagian Timur. Kekayaan negara banyak dimanfaatkan untuk keperluan sosial, rumah sakit, lembaga pendidikan dokter, dan farmasi.

Al-Ma'mun yang menggantikan Hārūn al-Rasyīd dikenal sebagai khalifah yang sangat cinta kepada ilmu pengetahuan. Pada masa pemerintahannya, penerjemahan buku-buku asing ke dalam bahasa Arab digalakkan. Ia juga banyak mendirikan sekolah, salah satu kontribusi besarnya yang terpenting adalah pembangunan *Bait al-Hikmah*, yaitu pusat penerjemahan yang berfungsi sebagai pendidikan tinggi dengan perpustakaan yang besar. Pada masa al-Ma'mun inilah Baghdad mulai menjadi pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan.⁶¹

Perkembangan dan keberhasilan humanisme dalam Islam tidak hanya terdapat di Asia, akan tetapi juga bisa ditelusuri di kawasan Spanyol ketika Barat masih berada dalam masa-masa kegelapan (*Dark Age*). Kemajuan ilmu pengetahuan dalam Islam di Spanyol dalam sejarahnya yang panjang, sejak awal masuknya Islam (711 M.) di era dinasti Bani Umayyah sampai Bani Ahmar (1248-1492 M.), oleh para ahli sejarah dinilai sebagai era ilmu pengetahuan hingga puncak kejayaan.⁶²

Kondisi ini menjadikan hampir seluruh umat Islam di Spanyol mampu membaca dan menulis.⁶³ Bahkan, kaum perempuan juga bisa mendapatkan ilmu keterampilan menulis (*mahārat al-kitābah*). Padahal, Barat saat itu masih berada dalam era kegelapan). Para pengajar di kawasan ini berada pada posisi terhormat, berbeda dengan yang ada di kawasan-kawasan lain. Ilmu pengetahuan di Spanyol mencakup keterampilan membaca dan menulis al-Qur'an, puisi dan kaidah-kaidah bahasa Arab. Sedangkan pendidikan tingkat lanjutan dikonsentrasikan pada beragam ilmu-ilmu seperti, sejarah, geografi, leksikografi, filsafat, teologi, puisi, kaidah bahasa Arab, dan tafsir al-Qur'an.⁶⁴

Sejarah Peradaban Islam Spanyol telah banyak mencetak para ilmuwan muslim yang memiliki kualifikasi dan reputasi yang diakui dunia. Di antara para ilmuwan tersebut sebut saja seperti, Ibn Rusyd

⁶¹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam...* h. 53.

⁶² M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M.," dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 4, No. 1, Jauli-Desember Tahun 2017, h. 2.

⁶³ Firdaus, "Pendidikan Islam di Spanyol," dalam *Jurnal Ash-Shahabah*, Vol. 4, No. 1, Januari Tahun 2018, h. 88.

⁶⁴ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present*, h. 716.

(1128-1198 M.), Ibn Thufail (1110-1185 M.), dan Ibn Bajjah (1095-1138 M.) dalam bidang filsafat, Al-Zahrawi (936-1013 M.) dan Ibn Zuhri (1091-1162 M.) dalam bidang kedokteran, al-Syatibi (730-790 H.) dalam bidang usul fikih, Ibn Arabi (1165-1240 M.) dalam bidang tasawuf, al-Qurthubi (w. 1273 M/671 H.) dalam bidang tafsir, dan lain-lain.

Gerakan ilmu pengetahuan di Spanyol mencapai puncak kemajuan pada era Abdurrahman III yang bergelar al-Nashir dan puteranya al-Hakam II (961-976 M.). Spanyol menjadi simbol kemajuan humanisme Islam di Eropat. Bahkan, Kordova saat itu merupakan kota paling berbudaya di Eropa bersamaan dengan Konstatinopel dan Baghdad dan menjadi pusat kebudayaan dunia.⁶⁵

Gerakan ilmu pengetahuan saat itu juga ditandai dengan dibangunnya Universitas Kordova dengan fasilitas perpustakaan yang besar. Universitas Kordova memiliki daya tarik bagi para pecinta ilmu pengetahuan.⁶⁶ Dalam perkembangannya, universitas Kordova maju pesat dan unggul menyaingi universitas-universitas lainnya, seperti universitas al-Azhar di Kairo dan universitas al-Nizhamiyah di Baghdad.⁶⁷ Selain Universitas Kordova, ada juga Universitas Granada yang tidak kalah daya tariknya dengan Universitas Kordova. Universitas ini dibangun oleh Yusuf Abu al-Hajjaj.⁶⁸

Spanyol telah menjadi tempat para sarjana Muslim dan pusat pengembangan ilmu pengetahuan. Bahkan, universitas-universitas di Spanyol didatangi oleh para mahasiswa yang berlatar agama Kristen dari Italia, Perancis, Jerman, Inggris, dan negara-negara Barat lainnya. Pemuda-pemuda Kristen dari banyak negara Eropa banyak didelegasikan ke Spanyol untuk belajar dan mendalami sains dari para cendekiawan muslim.⁶⁹ Toledo menjadi jalur utama proses transmisi ilmu pengetahuan yang berbahasa Arab ke Eropa. Uskup Bear Raymond I, di Toledo (1126-1152 M.) ia mendirikan lembaga khusus penerjemahan dan sekolah orientalisme pertama di Eropa. Hal ini didorong oleh permohonan para

⁶⁵ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M., h. 60.

⁶⁶ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M., h. 61.

⁶⁷ M. Dahlan, "Islam di Spanyol dan Sisilia," dalam *Jurnal Rihlah*, Vol. 4, No. 1, Tahun 2016.

⁶⁸ Miftakhul Muthoharoh, "Wajah Pendidikan Islam di Spanyol," dalam *Jurnal Tasyri'*, Vol. 25, No. 2, Oktober 2018, h. 76.

⁶⁹ Hasyim Asy'ari, "Renaissans Eropa dan Transmisi Keilmuan Islam ke Eropa," dalam *Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2018, h. 6.

pendeta dengan maksud menyiapkan para misionaris Kristen agar belajar kepada para sarjana Muslim.

Gerard Cremona (1114-1187 M.), seorang penerjemah yang sangat produktif di Toledo. Ia telah menerjemahkan buku-buku ilmu pengetahuan berbahasa Arab ke bahasa Latin sebanyak 71 karya. Ilmu pengetahuan dan filsafat telah dialihkan ke seluruh Eropa dari Toledo melalui Pirenia, Provence, dan Alpine kemudian terus ke kawasan Lorraine, Jerman, Eropa Tengah dan daratan Inggris.⁷⁰

Pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan di Spanyol juga ditandai dengan banyaknya perpustakaan yang dibangun. Di dalam perpustakaan-perpustakaan itu tersimpan buku-buku yang berjumlah ratusan ribu jilid. Pada abad ke-10 Masehi, perpustakaan di Kordova saja memiliki buku sebanyak 600.000 (enam ratus ribu) jilid.⁷¹ Perpustakaan al-Hakim terdapat 40 (empat puluh) ruangan. Di dalam masing-masing ruangan tersimpan 18.000 (delapan belas ribu) jilid buku.⁷²

Gerakan ilmu pengetahuan di Spanyol mencakup bidang sains, ilmu-ilmu keagamaan, filsafat, kedokteran, tasawuf, fikih, dan tafsir.⁷³ Pada masa al-Muwahhidun ilmu pengetahuan di Spanyol mengalami perkembangan yang sangat signifikan dalam sejarah gerakan filsafat Islam di Spanyol. Era ini dimulai oleh Ibn Bajjah atau *Avenpace* (1085-1138 M.). Ia merupakan filsuf, astronom, dokter, fisikawan, musisi, psikolog, dan komentator pemikiran-pemikiran Aristoteles. Ia menulis beberapa buku astronomi yang berisi kritikan-kritikan terhadap hipotesis-hipotesis Ptolemius,⁷⁴ filsafat dan kedokteran. Pemikiran-pemikiran Ibn

⁷⁰ Lisda Hidayat Siregar, *Sejarah Peradaban Islam Klasik*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010, h. 202.

⁷¹ Hasyim Asy'ari, "Renaissans Eropa dan Transmisi Keilmuan Islam ke Eropa," h. 5.

⁷² M. Sahari Besari, *Teknologi Nusantara: 40 Abad Hambatan Inovasi*, Jakarta: Salemba, 2008, h. 58.

⁷³ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M., h. 72.

⁷⁴ Nama lengkapnya adalah Claudius Ptolemy (90-168 M). Ia merupakan seorang ilmuwan yang ahli dalam bidang astronomi, geografi, matematika, sastrawan dan penyair yang menetap di Alexandria Mesir yang berada di bawah kekuasaan Romawi. Kontribusinya yang terbesar adalah beberapa karya ilmiah. Di antara karya-karyanya adalah *Almagest*, risalah yang berisi penjelasan tentang astronomi. Karya tersebut memberikan sumbangan signifikan kepada perkembangan dan kemajuan peradaban dan intelektual Islam di Eropa.

Dalam risalah ini ia menjelaskan kajian dan hipotesis tentang geosentris. Menurutnya, bumi merupakan pusat dari tata surya. Matahari dan planet-planet lainnya berotasi mengelilingi bumi. Fidelia Fitri dan Mochamad Nasrul Chotib, "Claudius

Bajjah memberikan pengaruh besar terhadap Ibn Thufail. Sedangkan dalam bidang kedokteran banyak berpengaruh terhadap pemikiran-pemikiran Ibn Rusyd.⁷⁵

Gerakan ilmu pengetahuan mencapai masa keemasan pada masa pemerintahan Abu Ya'kub Yusuf (w. 580 H./1184 M.), seorang pemimpin yang dekat dengan para ulama.⁷⁶ Kecintaan Abu Yusuf kepada ilmu pengetahuan telah mendorongnya untuk membangun fasilitas untuk pengembangan ilmu pengetahuan, terutama di bidang filsafat dan kedokteran. Abu Ya'kub Yusuf inilah yang mengangkat seorang cendekiawan, ahli medis dan filsuf ternama, Ibn Thufail (1110-1185 M.) sebagai dokter istana dan penasihat pribadinya.⁷⁷ Ia juga memerintahkan cendekiawan dan filsuf lainnya yang sangat terkenal, Ibn Rusyd (1126-1198 M.) untuk menulis buku yang berisi tentang komentar-komentar terhadap tulisan-tulisan Aristoteles.⁷⁸

Di tangan Ibn Rusyd inilah filsafat di Spanyol mencapai puncaknya. Ibn Rusyd berpengaruh besar terhadap gerakan-gerakan ilmu pengetahuan di Barat. Bahkan, begitu besarnya pengaruh Ibn Rusyd, sehingga dikenal dengan gerakan *Averroism*. Gerakan inilah yang kemudian mengantarkan Barat menuju Renaisans yang kemudian diberi nama *humanism*.

Kemajuan ilmu pengetahuan Islam juga mencakup bidang tasawuf falsafi dan mencapai puncaknya di tangan filsuf dan sufi agung yang sangat terkenal yang bergelar *al-Syaikh al-Akbar* Muhyiddin Ibn 'Arabi (1165-1240 M.). Pemikiran-pemikiran tasawuf Ibn 'Arabi tersebar luas dan memberikan pengaruh besar terhadap pemikiran-pemikiran tasawuf falsafi di sentral-sentral kajian keilmuan seperti, Turki, Mesir, Iraq dan Persia. Kemudian pemikiran tasawuf falsafi ini dilanjutkan oleh Ibn

Ptolemy," 6 November 2013. dalam <https://www.merdeka.com/clauidius-ptolemy/profil/> diakses pada Kamis, 20 Januari 2022.

⁷⁵ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present*, h. 740-742.

⁷⁶ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*, h. 273.

⁷⁷ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M., h. 71.

⁷⁸ Dalam catatan Aksin Wijaya, tulisan-tulisan Ibn Rusyd yang berisi tentang komentar-komentarnya terhadap tulisan-tulisan Aristoteles ditulis atas permintaan Abu Yusuf Ya'kub al-Mashur, putera Abu Ya'kub Yusuf. Al-Manshur merasa sulit untuk memahami pemikiran filsafat Aristoteles. Al-Manshur kemudian memerintahkan Ibn Thufail untuk mencari orang yang mampu memberikan komentar terhadap karya filsafat Aristoteles agar muda dimengerti. Ibn Thufail memilih Ibn Rusyd untuk melaksanakan tugas tersebut. Lihat, Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yogyakarta: LKiS, 2009, h. 66.

Sab'in (1217-1271 M.), seorang filsuf dan sufi yang mendapat gelar *Quthb al-Dīn* atas kontribusi pemikirannya dalam menjawab masalah-masalah agama, filsafat dan tasawuf.⁷⁹

Sedangkan humanisme dalam bidang hukum Islam di Andalusia menganut mazhab Maliki, terutama sejak kepulangan Yahyā ibn Yahyā al-Laitsī (w. 848 M.) yang membawa mazhab Maliki ke Spanyol.⁸⁰ Dalam bidang ilmu-ilmu humaniora seperti tata bahasa Arab mencapai puncaknya di tangan Muhammad ibn Mālik al-Andalusī (1202-1274 M.), penulis kitab yang sangat terkenal, yaitu *Alfiyyah ibn Mālik*. Di samping itu, di Andalusia juga berkembang kajian ilmu tafsir. Di antara para tokohnya Abū Bakar Muhammad ibn 'Abdullāh al-Isybīlī al-Andalusī al-Mālikī yang terkenal dengan nama Ibn al-'Arabī (w. 543 H.), penulis kitab tafsir *Ahkā al-Qur'ān* yang bercorak fikih Maliki dan al-Qurthubī (w. 671 H.), seorang mufasir terkenal dengan karyanya *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*.

Humanisme dalam Islam juga bisa dilihat di Mesir. Gerakan ilmu pengetahuan maju begitu pesat. Kesungguhan pemimpin dan pemangku kebijakan dalam memajukan ilmu pengetahuan adalah dengan membangun lembaga-lembaga ilmu pengetahuan dan perpustakaan, yang diperkuat dengan perlengkapan dan sarannya seperti, buku-buku dan para ilmuwan.⁸¹ Para pemimpin memiliki kontribusi besar dalam kemajuan ilmu pengetahuan. Gerakan ilmu pengetahuan yang berkembang pesat kala itu mencakup berbagai aspek, seperti, linguistik Arab, teologi, tafsir, hadis, fikih, matematika, astronomi, filsafat, sejarah, kimia, musik, dan kedokteran.⁸²

Pada tahun 970 M./ 24 Jumādā al-Ulā 359 H. masjid al-Azhar dan diresmikan dengan pelaksanaan salat Jum'at pada bulan Ramadan tahun 361 H./ 972 M. Pada perkembangan selanjutnya masjid tersebut berubah menjadi Universitas al-Azhar dan menjadi pusat kajian ilmu-ilmu

⁷⁹ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M., h. 77-78.

⁸⁰ Di antara tokoh-tokoh di bidang ilmu fikih antara lain adalah Munīz bin Sa'īd al-Balūthī (877-966 M.), Abū Bakar bin 'Umar al-Quthiyyah (w. 977 M.), Abū al-Hasan 'Alī bin Muhammad al-Qairuwānī (1006-1085 M.), dan Ibn Rusyd (1126-1198 M.).

⁸¹ Ameer Ali, *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam with a Life of the Prophet*, Delhi: Low Price Publication, 1995, h. 337.

⁸² Helmiannoor, "Perkembangan Ilmu Pengetahuan di Mesir: Sistem dan Kelembagaan Pendidikan Islam di Masa Dinasti Fatimiyah," dalam *Jurnal Al-Risalah*, Vol. 13, No. 2, Tahun 2017, h. 130.

pengetahuan.⁸³ Sedangkan segala kebutuhan pengembangan ilmu pengetahuan di al-Azhar dibiayai oleh negara.⁸⁴

Gerakan ilmu pengetahuan di Mesir meliputi berbagai aspek ilmu pengetahuan. *Pertama*, dalam bidang ilmu-ilmu agama. Tokohnya antara lain adalah Abu Ahmad al-Nasafī (w. 924 M./312 H.), Abū Hātim Ahmad bin Hamdān bin Ahmad al-Warasnānī yang dikenal dengan nama Abū Hātim al-Rāzī (w. 933 M./322 H.), Abū Ya'qūb al-Sijistānī (w. 943 M./331 H.), Abū Hanīfah al-Nu'mān bin Abū 'Abdillāh bin Muhammad bin Manshūr bin Ahmad bin Hayy al-Tamīmī al-Maghribī (w. 974 M./363 H.) dari aliran Syi'ah, Ja'far bin Manshūr al-Yamānī (w. 974 M./363 H.), dan Abū Bakr Muhammad al-Ni'alī al-Mālikī (w. 991 M./380 H.) dari mazhab Maliki.

Kedua, dalam bidang astronomi. Para tokohnya antara lain adalah Abū al-Hasan 'Alī bin Abū Sa'īd 'Abdurrahmān bin Ahmad Yūnus (w. 1009 M./400 H.) yang merupakan astronom terbesar yang berhasil menemukan ukuran waktu dan pendulum.⁸⁵

Ketiga, dalam bidang sejarah. Para tokohnya antara lain adalah Abū al-Hasan 'Alī bin Muhammad al-Syabusyī (w. 998 M./388 H.), al-Musabbih (w. 1029 M./420 H.), Ahmad bin 'Abdullāh bin Ahmad al-Farghanī (w. 1006 M./397 H.), dan al-Hasan bin Ibrāhīm al-Laitsī dan lebih dikenal dengan nama Ibn Zulaq (w. 997 M./387 H.) yang merupakan sejarawan besar yang karyanya sering dikutip dan dijadikan rujukan oleh para sejarawan setelahnya seperti, Ibn Khalikān (1282 M./681 H.) dan al-Nuwairī (w. 1331 M./732 H.).

Keempat, dalam bidang kedokteran. Para tokohnya antara lain adalah Muhammad bin Sa'īd al-Tamīmī (w. 980 M./370 H.) yang ahli meracik obat-obatan dan ramuan dari tumbuh-tumbuhan, Abū al-Hasan 'Alī bin Ridlwān (w. 1067 M./460 H.), dan Muhammad bin al-Hasan bin al-Haitsam (w. 1039 M./ 430 H.) yang ahli optika dan memiliki karya hebat, yaitu *kitāb al-Manāzhir*.⁸⁶

⁸³ Syahraini Tambak, "Eksistensi Pendidikan Islam al-Azhar: Sejarah Sosial Kelembagaan al-Azhar dan Pengaruhnya terhadap Kemajuan Pendidikan Islam Era Modernisasi di Mesir," dalam *Jurnal al-Thariqah*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2016, h. 118.

⁸⁴ Abudin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam pada Periode Klasik dan Pertengahan*...h. 92-96.

⁸⁵ A. Hafiz Anshary, *Khilafah Fatimiyah*, Yogyakarta: Printing Cemerlang, 2014, h. 50-51.

⁸⁶ Helmiannoor, "Perkembangan Ilmu Pengetahuan di Mesir: Sistem dan Kelembagaan Pendidikan Islam di Masa Dinasti Fatimiyah,"... h. 135-136.

Perhatian dan dukungan pemimpin berdampak positif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan melahirkan banyak ilmuwan sebagaimana disebut di atas. Termasuk juga dalam barisan ulama yang sangat terkenal adalah Ibnu Taimiyah (1263-1328 M.), Ibnu ‘Athallāh al-Sakandarī (1260-1309 M.), Ibnu Khallikān (1211-1282 M.), Ibnu al-Nafīs (1213-1288 M.).⁸⁷

Selanjutnya pada tataran arti kedua, humanisme di dunia Islam tidak menjadikan manusia sebagai pusat yang terpisah dari agama (Tuhan), akan tetapi manusia berelasi erat dengan Tuhan. Sebab, manusia merupakan wakil-Nya (*khalīfah*) di bumi. Manusia (*al-insān*) menjadi tema sentral dalam Islam. Hal ini bisa dilacak dalam al-Qur’an. Bahkan, al-Qur’an sendiri diturunkan untuk kemaslahatan manusia.

Humanisme sebagai paham kemanusiaan yang menjunjung tinggi martabat dan hak-hak manusia sudah diterapkan sejak Nabi Muhammad diutus membawa agama Islam. Nabi Muhammad merupakan manusia yang sempurna (*al-insān al-kāmil*), baik relasinya dengan Tuhan (*ḥabl min Allāh*) maupun dengan sesama manusia (*ḥabl min al-nās*), sehingga menerima pujian dari-Nya (al-Qalam/68:4). Bahkan, Michael H. Hart menempatkan Nabi Muhammad sebagai manusia paling berpengaruh di dunia di urutan pertama.⁸⁸

Nabi Muhammad membawa perubahan besar kaitannya dengan dengan kemanusiaan. Ajaran yang dibawa Nabi Muhammad sangat menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Islam mengajarkan pentingnya persamaan, keadilan dan kebebasan. Fakta ini bisa dilihat dalam ketetapan hukum dan etika, baik secara teori maupun praktik.

Ketetapan hukum-hukum Islam bertujuan (*maqāshī al-syarī’ah*)⁸⁹ untuk menjaga hak-hak dan nilai-nilai kemanusiaan, yaitu:

- a. Menjamin dan menjaga hak kebebasan beragama atau berkeyakinan (*ḥifzh al-dīn*). Kaitannya dengan hali ini, Islam menetapkan hukum larangan ada paksaan dalam agama (al-Baqarah/2:256) dan hukum perintah berperang (al-Baqarah/2:190, 244, al-Taubah/9:36).
- b. Menjamin dan menjaga hak hidup (*ḥifzh al-nafs*). Dalam hal ini, ditetapkan hukum larangan membunuh (al-An’ām/6:151, al-Isrā’/17:31, 33) dan hukum perintah kisas (al-Baqarah/2:179).

⁸⁷ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam...*, h. 162.

⁸⁸ Michael H. Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, diterjemahkan oleh H. Mahbub Djunaidi dari *The 100: A Ranking of the Most Influential People in History*, Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1982, h. 13

⁸⁹ Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Ushūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., h. 92.

- c. Menjaga akal (*ḥifzh al-‘aql*). Oleh sebab itu, ditetapkan hukum larangan minuman keras karena mendatangkan kemudharatan, baik bersifat personal maupun sosial. (al-Baqarah/2:219, al-Mā'idah/5:9, 91).
- d. Melindungi keturunan (*ḥifzd al-nasl*). Oleh karena itu, Islam menetapkan hukum larangan berzina (al-Isrā'/17:32) dan hukum perintah dera (al-Nūr/24:2-3).
- e. Melindungi kepemilikan harta kekayaan (*ḥifz al-māl*). Kaitannya dengan ini, ditetapkan hukum larangan mencuri dan hukum perintah potong tangan (al-Mā'idah/5:38).
- f. Melindungi kehormatan (*ḥifzh al-‘irdh*). Oleh sebab itu, Islam menetapkan larangan pencemaran nama baik (al-Nūr/24:4,6, 23).

Di antara humanisme dalam Islam yang berkaitan dengan kebebasan adalah masalah pembebasan budak (*al-riqq*). Sebelum Islam datang, krisis kemanusiaan telah melanda umat manusia di belahan dunia, termasuk di kalangan bangsa Yunani, Romani dan Arab zaman jahiliyah. Di satu sisi, perbudakan merupakan penopang sistem ekonomi dan di sisi lain, merupakan masalah sosial. Tidak ada lagi kebebasan, kesetaraan dan keadilan. Harkat dan martabat manusia saat itu tidak lagi berharga. Ironisnya, tidak ada orang yang berpikir untuk mengakhirinya.⁹⁰

Menghapus sistem perbudakan akan mendapatkan perlawanan dari seluruh lapisan masyarakat. Sebab, perbudakan saat itu telah dianggap sebagai kenyataan hidup sudah diterima oleh masyarakat dunia. Budak di masa pra Islam termasuk komoditas paling berharga yang sangat menguntungkan. Pasa-pasar di semenanjung Arab selalu dipenuhi dengan perdagangan budak sebagai komoditas unggulan. Kaum Quraisy termasuk yang paling banyak menikmati hasil perdagangan budak. Mereka mendapatkan budak dari peperangan yang dijadikan sebagai tawanan yang terjadi antarkabilah. Di samping itu, mereka mendapatkan budak beli dari pasar-pasar budak. Budak berkulit hitam dibeli dari pasar di Etiopia dan budak kulit putih dari Kaukasia.⁹¹

Ketika dunia diam tentang masalah perbudakan. Bahkan, mereka memperlakukan budak seperti binatang, bukan sebagai manusia, Islam hadir dan dengan tegas melawan perbudakan. Sebab, budak-budak adalah manusia yang juga berhak mendapatkan harkat dan martabatnya. Mereka

⁹⁰Abdullāh Nashīh 'Ulwān, *Nizham al-Riqq fī al-Islām*, Qāhirah: Dār al-Salām, 2003, h. 11.

⁹¹Muḥammad Bāhī, *al-Islām wa al-Riqq*, Qāhirah: Maktabat al-Wahbah, 1979, h. 15.

adalah makhluk dimuliakan Tuhan (al-Isrā'/17:70). Ajaran Islam yang terkait dengan pembebasan perbudakan antara lain adalah:

- a. Islam memotivasi agar melakukan kebaikan-kebaikan dan meninggalkan jasa-jasa besar. Di antaranya adalah memerdekakan budak (al-Balad/90:11-13).
- b. Pembebasan budak dalam Islam ditetapkan sebagai sanksi atau denda bagi orang melakukan pelanggaran seperti, pembunuhan tidak sengaja (al-Nisā'/4:92), tidak menjalankan sumpah (al-Mā'idah/5:89), dan melakukan *zhihar* (al-Mujādilah/52:2).
- c. Islam menjadikan zakat, infak dan sedekah sebagai fasilitas untuk upaya pembebasan budak (al-Nūr/24:33 dan al-Tawbah/9:60).

Selain kebebasan, di antara prinsip humanisme adalah keadilan. Nilai-nilai kemanusiaan menjadi spirit dari hukum Islam. Tanpa adanya substansi kemanusiaan, suatu bangsa akan kehilangan jati dirinya sebagai manusia bermartabat. Hukum Islam berlandaskan kepada keadilan untuk melindungi martabat kemanusiaan. Tujuan ketetapan hukum dalam Islam selaras dengan fitrah kemanusiaan.

Islam tidak membenarkan manusia merendahkan martabat manusia. Sebab, jika hal itu terjadi, maka sejatinya dia telah merendahkan martabat diri kemanusiaannya. Hukum Islam sejatinya untuk melindungi dan menjunjung tinggi martabat kemanusiaan. Dalam Islam, keharusan menegakkan keadilan sebagai bagian dari hak-hak kemanusiaan menjadi bagian terpenting. Islam memerintahkan agar berlaku adil dalam menegakkan hukum (al-Nisā'/4:58), walaupun kepada seseorang yang tidak dibenci (al-Mā'idah/5:2, 8).

Penegakan keadilan sudah dipraktikkan di masa Nabi Muhammad, seperti kasus pencurian yang dilakukan oleh seorang perempuan dari kalangan Banī Makhzūm, kelompok kekerabatan terhormat dari suku Quraisy yang menetap di Makkah. Saat itu hanya ada satu pertimbangan besar. Apabila kasus kriminal ini terkuak, secara jelas tentu akan mempermalukan Bani Makhzum yang sangat terpandang. Mereka berupaya meloloskan wanita pencuri dari jeratan dengan berbagai cara, termasuk melobi Nabi Muhammad. Mereka meminta Usāmah ibn Zaid untuk melobi Nabi. Upaya tersebut ditolak dengan tegas oleh Nabi. Lalu Nabi berdiri dan bersabda:

أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ،
والذي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ، لَقَطَعْتُ يَدَهَا.

Orang-orang sebelum kalian binasa tak lain karena jika ada pencuri di antara mereka berasal dari kalangan orang-orang terhormat, maka hukum

tidak ditegakkan. Namun, jika berasal dari kalangan lemah, maka mereka meneggakkan hukum. Demi Allah yang menggenggam jiwa Muhammad, sungguh jika Fatimah bint Muhammad mencuri, maka aku potong tangannya. (HR. Bukhārī dari ‘Urwah ibn Zubair).

Selain itu, sebelum Islam hadir, kaum perempuan tidak berada dalam posisi terendah sepanjang sejarah manusia. Masyarakat Arab sebelum Islam memandang perempuan seperti binatang, bahkan lebih hina lagi. Kaum perempuan sama sekali tidak mendapatkan kehormatan dan hak-hak kemanusiaannya. Laki-laki di masa itu menikahi tanpa batas dan menceraikan perempuan sesuka hati.⁹²

Di masa pra Islam, ada tradisi tidak manusiawi yang dilakukan oleh sebagian suku, yaitu membunuh anak perempuan dengan cara dikubur dalam keadaan hidup (al-Takwīr/81:8-9). Perbuatan tersebut dilakukan karena dua hal. *Pertama*, mereka meyakini bahwa malaikat adalah anak perempuan Allah. *Kedua*, karena takut miskin (al-An‘ām/6:101, al-Isrā’/17:31). Bahkan, ada yang membunuh anak perempuannya dan dijadikan sebagai makanan anjingnya. Sebagian lagi ada yang membiarkan anak perempuan, akan tetapi setelah dewasa dijual oleh bapaknya.⁹³

Di samping itu, meskipun kaum perempuan dibiarkan hidup sampai dewasa, pada masa pra Islam terdapat banyak tradisi yang tidak memberikan hak dan martabat perempuan seperti, tidak mendapatkan warisan, tidak mendapatkan hak-haknya dari suami, ditiduri oleh banyak laki-laki dan setelah melahirkan salah satu di antara mereka ditunjuk sebagai bapaknya, suaminya menyerhakan kepada kalangan terhormat agar untuk melakukan hubungan badan supaya mendapatkan keturunan darinya (*nikāh al-istidbāh*), seorang bapak menikahkan anak perempuannya atau kerabatnya dengan seorang laki-laki dan laki-laki tersebut menikahkan puterinya atau kerabatnya dengannya (*nikāh al-syighār*). Bahkan, jika suaminya meninggal dunia dia menjadi warisan anak laki-laknya yang terlahir dari isteri lain.⁹⁴

Ketika Islam hadir, perempuan mendapatkan hak dan martabatnya. Islam menempatkan perempuan pada posisi terhormat dan mulia sebagai manusia (al-Isrā’/17:70). Perempuan mendapatkan warisan, dipinang

⁹² Gusniarti Nasution, *et.al.*, “Situasi Sosial Keagamaan Masyarakat Arab Pra Islam,” dalam *Jurnal Tsaqifa Nusantara*, Vol. 1, Issue 1 Tahun 2022, h. 94.

⁹³ Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, al-Qāhira: Dār al-Ḥadīts, 2010, juz 10, h. 192-193.

⁹⁴ "مكانة وحال المرأة في الجاهلية", dalam <https://www.islamweb.net/ar/fatwa>. Diakses pada Kamis, 28 Desember 2023.

sebelum menikah, berhak mendapatkan mahar sebagai milik pribadi, mendapatkan hak untuk mengakhiri pernikahan dan lain-lain. Islam memuliakan dan melindungi perempuan sebagai seorang perempuan, anak, isteri dan ibu.

Bahkan, al-Qur'an ketika berbicara tentang kewajiban seorang anak untuk berbuat baik kepada kedua orang tua (*birr al-wālidain*) dan berterima kasih kepada keduanya menggunakan kata *al-wālidain* (al-Baqarah/2:83),⁹⁵ yaitu kata yang diambil dari akar kata *al-wilādah* yang bermakna melahirkan. Manusia yang melahirkan tentunya adalah perempuan. Bahkan, Islam memosisikan perempuan sebagai seorang ibu lebih mulia tiga derajat dibanding laki-laki sebagai bapak. Sebagaimana disabdakan oleh Nabi Muhammad:

جاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ: أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ثُمَّ أُمُّكَ.⁹⁶

Seorang laki-laki (Mu'āwiyah ibn Haidah) datang kepada Rasulullah dan bertanya: wahai Rasulullah, siapakah orang yang paling berhak aku perlakukan dengan baik? Rasulullah menjawab: Ibumu. Dia bertanya lagi: kemudian siapa? Rasulullah menjawab: ibumu. Dia bertanya lagi: kemudian siapa lagi? Rasulullah menjawab: ibumu. Kemudian dia bertanya lagi: kemudian siapa? Rasulullah menjawab: kemudian ayahmu. (HR. Muslim dari Abū Hurairah).

Selanjutnya himanisme dalam Islam mengenai persamaan. Sebelum Islam hadir, harkat, martabat dan kemuliaan seseorang dinilai dari harta kekayaan, jabatan, keturunan. Orang yang tidak memiliki kekayaan, jabatan dan bukan turunan bangsawan, harkat dan martabatnya direndahkan. Ketika Islam datang, semua manusia diposisikan setara. Sebab, semua manusia merupakan keturunan dari Adam dan Hawa.

Manusia paling mulia di hadapan Allah adalah manusia yang paling bertakwa (al-Hujurat/49:13). Semua manusia, baik laki-laki, perempuan, orang merdeka, budak, miskin, kaya, kulit hitam, kulit putih, Arab

⁹⁵Keterangan yang sama terdapat dalam surat al-Nisā'/4:36, 135, al-An'am/6:151, al-Isrā'/17:23, Ibrāhīm/14:41, Maryam/19:14, al-Naml/27:19, al-'Ankabūt/29:8, Luqmān/31:14, al-Aḥqāf/46:15, 17, dan Nūh/71:28.

⁹⁶ Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *Shahīh Muslim*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015, h. 989. *Kitāb al-Birr wa al-Shilah wa al-ādāb*, No. 2548.

maupun non Arab adalah sama di mata Allah. Yang membedakan hanyalah ketakwaan. Yang kaya tidak boleh menghina yang miskin, budak boleh menikah dengan orang merdeka, karena Allah tidak melihat fisik, keturunan, harta, atau pun jabatan, tapi yang dilihat adalah hati dan ketakwaannya. Tujuan Allah menciptakan manusia adalah untuk saling mengenal.⁹⁷

Islam mengajarkan tentang humanisme bersifat universal. Gerakan humanisme sudah menjadi bagian dari ajaran Islam dan telah diterapkan sejak awal kehadirannya. Sebagaimana diajarkan dan diterapkan oleh Nabi Muhammad seperti, berkata baik (*qaulan khairan, qaulan hasanan, qaulan karīman*), menebarkan kedamaian (*ifyā' al-salām*), memberi makan (*ith'ām al-tha'ām*), membuat orang senang (*idkhāl al-surūr*), memulikan tamu (*ikrām al-dhuyūf*), dan memuliakan tetangga (*ikrām al-jīrān*). Bahkan, perintah-perintah tersebut berlaku umum untuk semua orang, tanpa menyebut latar belakangnya.

Dari semua penjelasan mengenai sejarah humanisme di dunia Barat dan Islam tersebut dapat dipahami bahwa humanisme (*humanisme*) sebagai nama atau istilah memang berasal dari Barat yang diintroduksi pada tahun 1808 oleh F. J. Niethammer, yaitu sebagai istilah atau penamaan untuk gerakan menghidupkan kembali ilmu pengetahuan dan penghormatan terhadap harkat dan martabat manusia. Namun, esensinya sudah lebih dulu ada dan diterapkan sejak Islam datang. Bahkan, gerakan humanisme pada masa renaisans di dunia Barat tersebut dipengaruhi oleh gerakan humanisme yang ada di dunia Islam.

C. Klasifikasi Humanisme

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa Humanisme di Eropa menjadi bagian penting lahirnya gerakan Renaisans. Selanjutnya, Humanisme merambah dan berkembang ke Amerika dan belahan dunia Barat lainnya. Humanisme sebagai bagian dari pemikiran filsafat yang menjunjung tinggi nilai dan kedudukan manusia dan menjadikannya sebagai kriteria utama, telah melahirkan doktrin trinitas, yaitu kebebasan (*hurriyyah*), persaudaraan (*ukhuwwah*), dan persamaan (*musāwāh*). Pada abad kesembilan belas, terutama di Jerman, Inggris, dan Perancis, Humanisme lahir guna mendobrak kebekuan dan cengkeraman gereja yang memasung kebebasan, kreatifitas, dan nalar manusia.

⁹⁷Abū Abdillāh Muhammad bin Ahmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...* juz 8, h. 604-610.

Perdebatan tentang hubungan Tuhan (agama) dan manusia telah melahirkan dua aliran pemikiran. *Pertama*, pandangan yang menyatakan bahwa agama bisa dijadikan sebagai motivasi, inspirasi, dan solusi atas berbagai macam problematika yang dihadapi manusia.⁹⁸ *Kedua*, pemikiran yang meyakini bahwa manusia memiliki kemampuan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapinya tanpa melibatkan agama, sebagaimana yang dilakukan oleh para pemikir seperti, Agust Comte (1798-1857 M), Herbert Spencer (1820-1903 M), Emile Durkheim (1858-1917 M), Max Weber (1864-1920 M), Karl Marx (1818-1883 M), dan Sigmund Freud (1856-1939 M), yang menyatakan bahwa agama akan hilang secara berangsur dan tidak lagi menjadi signifikan, terutama bagi masyarakat modern (industri). Sebab, masyarakat modern diproyeksikan agar berorientasi sekuler.⁹⁹

Dari kedua pemikiran tersebut, yang lebih mendapatkan ruang dan mendominasi adalah pandangan kedua. Sebab, menurut pandangan kedua ini, dengan otoritas yang dimiliki manusia, ia mampu mewujudkan eksistensinya dan karena kekuatan akal yang dimilikinya manusia berhak dan mampu mengatur kehidupannya dan menjadi pusat kehidupan. Manusia didudukkan sebagai makhluk yang bebas dan otonom berdasarkan karakteristik kemanusiaannya (humanisasi). Pada saat humanisasi menjadi *worldview*, ia kemudian menjadi ideologi (*humanism*).¹⁰⁰

Peralihan dari teosentrisme ke antroposentrisme telah menjadikan manusia benar-benar telah dipisahkan dan dijauhkan dari agama. Di sisi lain, para agamawan yang moderat memandang bahwa kebebasan memang merupakan pusat dari Humanisme. Namun, bukan sebagai kebebasan absolut. Para agamawan melakukan dekonstruksi terhadap pemikiran teosentrisme yang membelenggu hak-hak dasar manusia yang secara alami telah diberikan oleh Tuhan. Dengan kata lain, pemikiran tersebut tetap mengakui dan menjunjung tinggi hak, nilai dan kedudukan manusia yang diberikan oleh Tuhan dan sekaligus menjadikan ajarannya sebagai dasar pemikiran. Adanya kecenderungan kedua pemikiran

⁹⁸ Jürgen Habermas, *The Dialectic of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius Press, 2006, h. 19-22.

⁹⁹ Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York: Cambridge University Press, 2004, h. 3-4.

¹⁰⁰ Masduki, "Humanisme Sekuler versus Humanisme Religius: Kajian tentang Landasan Filosofis dan Upaya Menemukan Alternatif Melalui Pemikiran Seyyed Hossei Nasr", dalam *Jurnal Tolransi*, Vol. 3, No. 1 Januari-Juni Tahun 2011, h. 98.

tersebut oleh Mario Bunge (1919-2020 M) lalu dibagi menjadi dua model Humanisme, yaitu Humanisme sekular dan Humanisme religius.¹⁰¹

1. Humanisme Sekuler

Humanisme merupakan sistem kepercayaan yang menempatkan manusia sebagai pusat realitas (antroposentrisme), yang bersandarkan kepada keyakinan bahwa manusia dengan nalarnya mampu mewujudkan kehidupan yang ideal dan mencapai kebahagiaan. Menurut Corliss Lamont, Humanisme menekankan posisi sentral dan pemujaan atas eksistensi manusia sebagai subjek dalam kehidupan. Manusia dengan kecerdasan dan kreativitas yang dimilikinya mampu meraih kebahagiaan dan kedamaian dengan tanpa campur tangan Tuhan.¹⁰² Menurut Ali Syariati, alasan para humanis mengedepankan pemujaan atas potensi manusia adalah karena agama-agama pada masa lalu telah merendahkan kepribadian manusia, meremehkan posisinya di dunia, dan memaksanya untuk mengorbankan dirinya di hadapan Tuhan.¹⁰³

Kata sekuler berasal dari bahasa Latin *sacculum* yang merujuk pada dua makna, yaitu waktu (*time*) dan tempat atau ruang (*location*). Sekuler yang merujuk pada waktu bermakna sekarang atau kini. Sedangkan yang merujuk pada tempat atau ruang adalah dunia (*world*).¹⁰⁴ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, sekular merupakan sifat yang disandarkan kepada sesuatu yang bersifat keduniaan atau kebendaan, bukan bersifat keagamaan atau kerohanian. Adapun sekularisasi berarti sesuatu yang mengantarkan kepada kehidupan yang tidak didasarkan pada ajaran agama dan pengambil-alihan bangunan atau barang milik yayasan keagamaan untuk dijadikan sebagai milik negara dan digunakan untuk kepentingan lain. Sedangkan sekularisme bermakna paham yang memiliki pandangan bahwa moralitas tidak perlu didasarkan pada doktrin agama.¹⁰⁵

Dengan demikian, humanisme sekuler sama sekali tidak mengandung konotasi tentang agama, karena agama dianggap sebagai

¹⁰¹ Mario Bunge, *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*, New York: Prometheus Book, 2000, h. 16.

¹⁰² Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, New York: Humanist Press, 1997, h. 15.

¹⁰³ Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, h. 3.

¹⁰⁴ Syeh Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, diterjemahkan oleh Khalif Muammar dari judul *Islam and Secularism*, Bandung: Institut PINPIN, 2011, h. 18.

¹⁰⁵ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, 1015.

penghalang. Dengan kata lain, Humanisme sekuler merupakan paham yang menjauhkan manusia dari Tuhan (agama). Namun, meskipun humanisme sekuler tidak berkonotasi agama, itu bukan berarti tidak melakukan kritik terhadap doktrin-doktrin agama. Dari sisi moral, humanisme sekuler memiliki kewajiban untuk berbicara tentang klaim-klaim kebenaran dalam doktrin agama secara lebih jelas, kemudian melakukan analisis mendalam tentang doktrin kebenaran tersebut dan segala kekurangannya dihadapkan pada bukti-bukti empirik.

Tak hanya itu, kitab suci juga digugat atas kejernihan akal budi manusia yang sangat dijunjung tinggi. Akan tetapi, yang sering menjadi target kritikan adalah karakter dari doktrin-doktrin agama itu, bukan substansinya. Humanisme sekuler juga mempunyai keyakinan bahwa manusia memiliki kemampuan dalam menggali pengalaman hidup dan mengambil banyak pelajaran, nilai, dan makna yang penting dari kehidupannya. Pengalaman dan petualangan intelektual tersebut dapat mengantarkannya pada nilai dan prinsip tentang kebenaran, kebaikan, keindahan, dan lain-lain.¹⁰⁶

Humanisme sekuler yang memang bercirikan antroposentrisme tentu sangat mempertahankan prinsip dan keyakinan bahwa manusia mampu mengatur dirinya. Atas dasar rasionalitas, Humanisme sekuler berupaya mendangkalkan dan mengaburkan pandangan yang sakral (desakralisasi) dari tiap individu dan masyarakat, memisahkan agama dari kehidupan sosial, menafikan nilai-nilai spiritualitas dan menolak semua hal yang bersifat supranatural dan transenden. Hadirnya sains dan teknologi pada era modern betul-betul telah menyuburkan perkembangan Humanisme sekuler. Manusia modern dibawa menuju ke sekularisme, atau paling tidak dipengaruhi olehnya. Sekularisme sebagai ideologi masyarakat modern mempunyai keyakinan bahwa yang ada cuma dunia dan tidak ada satupun di luar yang ada ini.¹⁰⁷ Jika diamati lebih dalam, maka dapat dilihat bahwa manusia modern memiliki karakter gaya hidup sekuler (*secular life style*), yaitu menjalani kehidupan dengan kecenderungan menegasikan agama dan hal-hal transenden. Karakteristik utama gaya hidup sekuler ini umumnya lebih mementingkan rasio sekular dalam menyelesaikan masalah-masalah hidup dibanding mengaitkannya dengan agama. Teknologi dan sains diperlakukan

¹⁰⁶ Mateus Rudi Supsiadji, "Humanisme Sekular dalam Ifigenia di Semenanjung Tauris Karya J. V. Goethe", dalam *Jurnal Parafrase*, Vol. 13 No. 1 Februari Tahun 2013, h. 14.

¹⁰⁷ Niyazi Berkas, *Development of Secularism in Turkey* (Canada: Mc Gill University Press, 1964, h. 5.

istimewa oleh manusia modern dan dijadikan sebagai sarana untuk menanggulangi segala macam persoalan.¹⁰⁸

a. Pergeseran Ide tentang Agama

Agama secara umum dapat diartikan sebagai sistem kepercayaan dan praktik-praktik keagamaan yang berdasarkan beberapa nilai-nilai sakral dan supernatural yang mengarahkan perilaku manusia, memberi makna hidup, dan menyatukan pengikutnya ke dalam suatu komunitas moral. Walaupun tidak dapat dipungkiri bahwa semua agama dengan berbagai macam dan bentuknya dewasa ini telah mengalami perkembangan.

Menurut Hendro Pustpito, agama merupakan suatu jenis sistem sosial yang diciptakan oleh para pemeluknya yang berlandaskan pada kekuatan supernatural, sakral, dan non-empiris yang diyakini dan difungsikan untuk meraih keselamatan, baik bagi tiap individu maupun masyarakat luas. Agama memiliki tiga pengertian. *Pertama*, keyakinan tentang hal-hal spiritual. *Kedua*, perangkat keyakinan atau kepercayaan dan praktik-praktik spiritual yang dianggap sebagai tujuan tersendiri. Dan *ketiga*, ideologi tentang sesuatu yang bersifat supernatural.¹⁰⁹

Sedangkan dalam perspektif teologis, agama merupakan perangkat yang mengatur tentang relasi antara Tuhan dan manusia dan antara manusia dengan sesamanya, tidak lagi bisa digunakan untuk gejala-gejala sosiologis relasi interaksional yang bersifat timbal balik antara agama dan masyarakat. Pengertian agama yang demikian lebih menekankan peran agama sebagai yang mengatur seluruh aspek kehidupan manusia dan tidak memberikan ruang kepada manusia sebagai pemeluknya dan interpretator doktrin agama itu sendiri.¹¹⁰

Tradisi humanis dalam sejarahnya telah mengalami perubahan, yaitu mulanya selama masa Renaisans mereka bersama agama kemudian melakukan perlawanan secara keras terhadap agama. Humanisme nampak benar-benar bertentangan dan berlawanan dengan agama selama beberapa abad yang lalu. Sejak masa Voltair (1778 M.), agama ditentang secara radikal oleh para humanis, seperti Thomas Paine (1809 M.), Karl Marx (1883 M.), dan Paul Kurtz (2012 M.). Bagi mereka

¹⁰⁸ Masduki, "Humanisme Sekuler versus Humanisme Religius: Kajian tentang Landasan Filosofis dan Upaya Menemukan Alternatif Melalui Pemikiran Seyyed Hossei Nasr"..., h. 101.

¹⁰⁹ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Bandung :Remaja Rosdakarya, 2009, h. 129.

¹¹⁰ Nur Syam, *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam*, Surabaya: Pustaka Eureka, 2005, h. 35-35.

agama merupakan sumber segala masalah di dunia. bahkan, semua manusia religius oleh mereka dianggap otoriter, fanatik dan penuh mitos, dan lebih peduli terhadap akhirat dibandingkan kehidupan di dunia. Amin Abdullah melontarkan kritik terhadap pandangan tersebut. Menurutnya, kendati ada beberapa orang kalangan religius memang demikian, tidak seharusnya mengatakan semua orang-orang religius berperilaku demikian, dan itu adalah over generalisasi.¹¹¹

Menurut Burckhardt (1897 M.), Renaisans tidak hanya merupakan kebangkitan kebudayaan Romawi dan Yunani Klasik, akan tapi juga merupakan kebangkitan kesadaran manusia sebagai individu yang rasional, pribadi yang merdeka, otonom, dan bertanggungjawab. Manusia merdeka, logis, mandiri, dan individual inilah model manusia modern, manusia yang memiliki kemampuan dan keberanian untuk memandang dirinya sebagai pusat kosmos (antroposentris), bukan Tuhan sebagai pusatnya (teosentris).

Jika pada Abad Pertengahan manusia dilahirkan ke dunia turun dari surga dan langsung mengangkat kepalanya untuk menengadah ke langit, maka pada masa Renaisans manusia dilahirkan ke dunia untuk mengolah, menyempurnakan, dan menikmati dunia ini. Setelah itu baru menengadah ke langit. Nasib manusia berada di tangannya sendiri. Kesedihan, kesusahan, dan penderitaan di yang dialami manusia bukan takd dari Tuhan, tapi merupakan kondisi yang bisa diatasi dan diperbaiki dengan akal budi, kemampuan, dan kekuatan yang dimilikinya manusia sendiri. Inilah semangat humanis baru. Manusia bukan budak, namun majikan untuk dirinya.¹¹²

Humanisme Barat (sekuler) berdampak kepada sikap manusia yang merasa merdeka dari doktrin tradisi dan agama. Dengan kemampuan dan akal yang dimiliki, manusia dapat menemukan kebenaran. Secara perlahan, para humanis melepaskan orientasi akhirat dan menjalani kehidupan dalam lingkupan dunia yang dihadapi. Selanjutnya, filsafat di Eropa mengalami alienasi agama yang definitif. Filsafat menjadi individualis, sehingga secara historis hanya mewujudkan konsep dan kepribadian para tokoh filsafat. Dan yang ditekankan adalah kebebasan secara mutlak atas kebebasan berpikir dan lepas dari belenggu tradisi dan wahyu. Ilmu pengetahuan bukan diperoleh dari warisan, tapi dari

¹¹¹ M. Amin Abdullah, "Humanisme Religius versus Humanisme Sekuler"; Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal...*, h. 186-187.

¹¹² Samhis Setiawan, Renaissance. <https://www.gurupendidikan.co.id/renaissance/>. Diakses pada Ahad, 31 Januari 2021.

pemikiran, penelitian, dan penemuan yang dilakukan oleh manusia sendiri.¹¹³

Humanisme dirumuskan sebagai filsafat eksistensialisme kolektif, yaitu bahwa kesadaran tentang diri sendiri adalah bagian dari kolektif dan ikut serta masuk pada bagian dari gerakan kolektif. Humanisme sebagai ideologi menyebar luas kepada manusia-manusia Renaisans. Kesadaran yang lahir adalah “kita adalah manusia”, bukan “aku adalah manusia”. Kita adalah manusia dan kita adalah yang utama. Lupakan gereja, untuk apa kita mengabdikan kepadanya. Gereja tak boleh lagi membatasi kita, karena kita juga sangat penting.¹¹⁴

Humanisme berhasil membawa perubahan yang sangat signifikan pada masanya. Ideologinya mampu menjadikan Renaisans sebagai era yang diutopikan oleh masa-masa setelahnya. Walaupun gereja dibuang jauh-jauh oleh Humanisme, tapi berdampak sangat baik dan dapat dikatakan berhasil. Humanisme dilihat dari sudut pandang pragmatis telah sukses. Humanisme telah membuka pemikiran-pemikiran hebat yang telah lama dibelenggu oleh gereja, merestorasi bakat-bakat hebat yang selama ini disingkirkan, dan menguak serta mengeluarkan mutiara-mutiara cemerlang dari kotak besar yang gelap.¹¹⁵

Humanisme melakukan kritik terhadap tafsir kebenaran yang telah dimonopoli oleh persekutuan antara negara dan gereja (agama). Sikap kritis tersebut terus berkembang seiring dengan perkembangan filsafat dan kemajuan sains modern. Para humanis yang menggunakan pendekatan rasional tidak tergesa-gesa memutuskan hubungan dengan otoritas wahyu, namun terlebih dahulu melakukan riset yang mendalam tentang semesta dan manusia, dan selanjutnya kebudayaan tampil menyingkirkan agama.

Manusia dipahami dari bakat-bakat alamiahnya seperti, intelektual, pembentukan karakter, dan apresiasi estetikanya. Sulit dipastikan yang memiliki peran lebih dulu dalam modernisasi Barat, Humanisme atau sains modern. Namun, dapat dipastikan bahwa keduanya saling mendukung dalam pengokohan cara berpikir logis yang menempatkan manusia dan rasionalitasnya sebagai pusat segala sesuatu. René

¹¹³ Saifullah. “Renaissance dan Humanisme sebagai Jembatan Lahirnya Filsafat Modern...”, h. 136.

¹¹⁴ Paul F Grendler, “The Future of Sixteenth Century Studies: Renaissance and Reformation Scholarship in the Next Forty Years,” *Sixteenth Century Journal Spring* 2009, Vol. 40 Issue 1, h. 182.

¹¹⁵ Saifullah. “Renaissance dan Humanisme sebagai Jembatan Lahirnya Filsafat Modern...”, h. 137.

Descartes (1650 M.) meletakkan landasan kepentingan baru ini melalui penelitian tentang subjektifitas manusia dalam tesisnya “aku berpikir maka aku ada” (*je pense donc je suis*).¹¹⁶

Hubungan antara perkembangan sains modern dan Humanisme modern semakin skeptis terhadap agama. Isaac Newton (1727 M) misalnya, dengan fisiknya menegaskan tentang suatu keyakinan rasional bahwa alam bekerja secara mekanistik, seperti sebuah arloji, dan akal budi manusia mampu menyingkap hukum-hukum yang bekerja di belakang proses-proses alamiah. Rasionalisme dan empirisme abad ketujuh belas sampai pada kesimpulan yang mencerahkan, yaitu bahwa hukum-hukum alam itu tidak lain adalah hukum-hukum akal budi itu sendiri.

Semakin dalam disingkap proses kerja akal, maka semakin luas pula pengetahuan tentang cara kerja semesta. Bahkan, pada masa itu banyak buku-buku kontroversial yang ditulis oleh kaum agnostis, deists¹¹⁷ ataupun ateis. Mereka berusaha untuk meyakinkan para pembaca bahwa kekuasaan Tuhan tidak lagi bisa dilacak dan ditemukan pada mukjizat-mukjizat-Nya, melainkan pada arloji semesta yang mencerminkan suatu desain ilahi. Sebab itu pula, moralitas tidak harus bersumber dari wahyu, tapi cukup disimpulkan dari akal budi manusia dan mekanisme alam.¹¹⁸

Dalam dunia dan masyarakat modern masa ini, seiring dengan menguatnya kesadaran manusia tentang kebebasan dan tanggung jawab untuk menentukan nasib diri sendiri di segala sektor kehidupan, telah

¹¹⁶ Tesisnya ini sejatinya lebih dulu disampaikan oleh filsuf muslim kenamaan, yaitu al-Ghazali (1058-1111 M) dalam risalahnya diungkapkan “أنا أفكر إذن فأنا موجود”. Lihat: Abū Hāmid Muhammad al-Ghazālī, *al-Munqidz min al-Dalāl* dalam *Majmū’at Rasāil al-Imām al-Ghazālī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2017, h. 15.

¹¹⁷ Merupakan terminologi yang dikaitkan dengan pemikiran religius non-ortodoks dan berkaitan dengan sejumlah penulis Inggris pada abad ketujuh belas dan kedelapan belas Masehi. Walter Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids: Baker, 1984, h. 304. Kaum deists atau deisme merupakan gerakan yang berlandaskan agama alam, *natural religion*, yang memberikan penekanan pada sisi moralitas, namun menolak campur tangan Tuhan. Artinya, mereka percaya bahwa Tuhan menciptakan alam dan hukum-hukumnya, kemudian berjalan tanpa intervensi dari-Nya. Shofiyullah Muzammil, “Deisme: dari Edward Herbert sampai David Humes,” dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. XIV, No. 1, Januari-Juni Tahun 2015, h. 1-2. Tuhan oleh deisme tidak lagi ditempatkan sebagai pusat, teosentris, tapi manusia yang menjadi pusat, antroposentris. Faisal Ismail, *Islam, Doktrin, dan Isu-isu Kontemporer*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016, h. 330.

¹¹⁸ <http://www.damang.wed.id/2011/05/Humanisme-dan-para-kritikusnya.html>. Diakses pada Ahad, 31 Januari 2021.

berkembang pula bentuk Humanisme sekular. Dengan demikian, umat beragama mendapat banyak tantangan dari Humanisme-Humanisme modern yang cenderung ke arah ateisme dan agnostisme.¹¹⁹

Berkenaan dengan Humanisme-humanisme modern yang cenderung ke arah agnostisme dan ateisme ini, William Strawson menyatakan bahwa ada empat pokok dalam hakikat Humanisme-Humanisme modern. *Pertama*, tidak ada kekuatan supernatural yang bisa dimintai pertolongan oleh manusia dalam menjalani kehidupan di dunia ini. *Kedua*, manusia mampu melakukan prediksi dan mengetahui semua kehidupannya, kehidupan di dunia ini sangat mengagumkan, dan menantang manusia untuk menemukan makna eksistensinya. *Ketiga*, hukum tentang tindakan manusia ada dalam dirinya. Hukum itu adaah hukum kasih yang dihormati sebagai hukum tertinggi dan harus diwujudkan dalam semua aspek kehidupan. Dan *keempat*, manusia mampu menjalani hidup dengan baik tanpa adanya ide-ide tentang supernatural. Manusia sendiri yang bertanggung jawab atas sumber-sumber alam melalui pemanfaatan sains dalam mengatasi segala macam problem di sektor ekonomi, sosial, dan politik.¹²⁰

Pandangan tersebut di atas nampak jelas cenderung tidak lagi peduli terhadap agama dan kebenaran mutlak lagi, sebab lebih mengutamakan dan mengandalkan sains dan pembuktian berdasarkan temuan yang dicapai oleh ilmu-ilmu positif, dan kebenaran mutlak disandarkan kepada nilai-nilai manusiawi tertentu, sehingga nilai-nilai itu dijadikan sebagai pengganti Tuhan.

b. Separasi antara Agama dan Kehidupan Manusia

Agama merupakan bagian penting bagi kehidupan manusia. Secara umum agama bisa diartikan sebagai sebuah sistem keyakinan yang didasarkan pada nilai-nilai supernatural dan sakral yang memberikan petunjuk tentang bagaimana perilaku manusia, mengajarkan makna hidup, dan para pemeluknya disatukan dalam satu kelompok moral. Para sosiolog mengaggap bahwa, jika agama dipertentangkan dengan

¹¹⁹ Terminologi *agnostisime* digunakan oleh Thomas Henry Huxley (1825-1895 M.) dalam ceramahnya pada acara pertemuan masyarakat Metafisika tahun 1869 M., untuk mendeskripsikan filsafat yang menolak semua klaim pengetahuan tentang spiritual atau mistis. Walaupun demikian demikian, sejatinya terminologi "*gnosis*" sudah digunakan oleh para pemimpin gereja Kristen awal untuk memdeskripsikan "pengetahuan spiritual. Lihat: Thomas Henry Huxley, *Agnosticism: The Popular Science Monthly*, New York: D. Appleton & Company, 1889, h. 768.

¹²⁰ William Strawson, *The Cristian Approach to The Humanist*, London: Edinburg House Press, 1963, h. 9-10.

modernisasi, maka agama akan tereliminasi peranannya dalam masyarakat modern dan digantikan dengan lembaga-lembaga kemasyarakatan yang dilandaskan pada ilmu pengetahuan. Bahkan, dimensi Ketuhanan telah terpinggirkan oleh kemajuan sains dan teknologi.¹²¹

Eksistensi agama sudah ditemukan dalam masyarakat sejak zaman pra sejarah. Ketika itu manusia sadar betul tentang adanya kekuatan lain yang ada di luar dirinya. Manusia tidak dapat mengontrolnya, bahkan kekuatan tersebut memberikan pengaruh dalam kehidupannya. Pada zaman Yunani Kuno misalnya, manusia saat itu mulai berpikir dan merenung tentang fenomena alam sekitarnya dan mengajukan pertanyaan-pertanyaan tentang sebab-sebab terjadinya. Renungan dan pemikiran itu secara spekulatif telah menghasilkan mitos-mitos yang diyakini sebagai kebenaran.¹²²

Diskursus dan perdebatan tentang kepercayaan atau agama nampaknya tidak akan pernah berhenti seiring dengan perkembangan yang terjadi pada masyarakat, baik secara teologis maupun sosiologis. Agama dipandang sebagai instrument untuk memahami dunia. Agama melalui nilai dan simbol yang dimilikinya hadir di setiap waktu dan tempat dan memberikan pengaruh secara signifikan. Bahkan, membentuk struktur ekonomi, sosial, politik, dan kebijakan publik.¹²³

Dinyatakan oleh Emile Durkheim (1917 M), agama berfungsi sebagai perekat sosial (*social glue*) yang mampu menguatkan solidaritas sosial dan persatuan. Fungsi tersebut diraih melalui pengenalan pemahaman ajaran-ajaran agama guna meningkatkan emosi para pemeluknya dan dengan penyelenggaraan ritual-ritual yang dimaksudkan untuk menguatkan jalinan sosial. Selain itu, agama juga memiliki fungsi untuk meredam kegaduhan yang diakibatkan oleh perubahan sosial.¹²⁴

Pemikiran tentang kematian akan dialami oleh agama secara perlahan dalam dunia modern sudah dilontarkan pada zaman Renaisans. Mereka yang mengumandangkan pemikiran tersebut tidak hanya berasal dari kalangan para tokoh filsafat yang memiliki resistensi terhadap agama, akan tetapi juga dari kalangan antropolog dan psikolog yang

¹²¹ Ellya Rosana, "Agama dan Sekularisasi Pada Masyarakat Modern", dalam *Jurnal Al-Adyan*, Volume 13, No. 1 Januari-Juni Tahun 2018, h. 135-136.

¹²² Sindung Haryanto, *Sosiologi Agama dari Klasik hingga Postmodern*, Yogyakarta : Ar-Ruzz Media, 2015, h. 21.

¹²³ Kiki Muhamad Hakiki, "Politik Identitas Agama Lokal: Studi Kasus Aliran Kebatinan," dalam *Jurnal Analisis*, Vol. XI, No. 1 Juni 2011, h. 160.

¹²⁴ Ellya Rosana, "Agama Dan Sekularisasi Pada Masyarakat Moderen... 139.

menyatakan bahwa mitos-mitos teologis, ritual-ritual simbolis, dan praktik-praktik sakral merupakan produk masa lalu yang eksistensinya akan memudar pada masa modern.¹²⁵

Kondisi yang demikian memotivasi mereka untuk melakukan beragam usaha agar manusia menjadi masyarakat modern dan maju. Nilai-nilai sosial dan budaya yang telah baku dan eksis didobrak. Apapun yang dianggap menjadi penghalang dikritik, termasuk agama. Bahkan, secara terang-terangan keberadaan agama dikritik, karena agama dianggap sebagai penghambat kebebasan dan kemajuan. Seluruh kegiatan yang dilakukan manusia dianggap dan diyakini hanya ditentukan dan diatur oleh manusia sendiri, bukan dipengaruhi dan ditentukan oleh agama.

Selanjutnya lahirah wacana yang dikenal dengan terminologi sekularisme, yaitu pemisahan antara urusan kehidupan manusia (dunia) dan agama. Agama dianggap tidak memiliki hak untuk melakukan intervensi terhadap kehidupan dunia. Artinya, agama hanya menjadi urusan individu dan jangan dibawa ke ranah publik. Sekularisme merupakan paham yang berkembang di Barat dan lalu tersebar hampir ke penjuru dunia. Tujuan utama paham tersebut adalah mengupayakan separasi antara Tuhan (agama) dengan kehidupan manusia.¹²⁶

Termasuk yang menjadi faktor adanya separasi antara agama dan kehidupan manusia (sekularisasi) adalah adanya penolakan terhadap doktrin-doktrin gereja. Ilmu pengetahuan dan rasionalitas dimusuhi dan ditekan. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa gereja tidak hanya melalukan tekanan, tapi juga berupaya memberangus kalangan rasionalis dengan dalih membasmi gerakan bid'ah yang selanjutnya berefek terhadap perubahan struktur masyarakat pada Abad Pertengahan secara radikal.

Tidak hanya itu, gerakan itu berakibat kepada perubahan yang berkaitan dengan idealitas gereja. Menurut Henri Pirenne (1935 M) sebagaimana dikutip oleh Syamsuddin Ramadhan bahwa, gejala-gejala itulah yang menyebabkan terjadinya sekularisasi secara cepat. Hal senada dinyatakan oleh Ernst Troeltsch (1923 M), kombinasi antara adanya ketidakpuasan kepada gereja dan doktrin-doktrinya yang menentang rasionalitas mengakibatkan terjadinya sekularisasi.

¹²⁵ Binsar Antoni Hutabarat, "Ambiguitas Diferensiasi Agama dan Negara di Indonesia," dalam *Jurnal Societas Dei*, Vol. 5, No. 1 April Tahun 2018, h. 8-9.

¹²⁶ Jamaluddin, "Sekularisme: Ajaran dan Pengaruhnya dalam Dunia Pendidikan," dalam *Jurnal Mudarrisuna*, Vol. 3, No. 2 Juli – Desember Tahun 2013, h. 310-311.

Hal itu berdasarkan atas kenyataan, sekitar abad kesebelas, yang mendapatkan pendidikan, kultur, dan prestise tinggi tidak lain hanya para pengurus tinggi gereja saja. Sedangkan pengurus kalangan bawah dan jemaat merupakan orang-orang yang dapat mengakses pendidikan tinggi dan tidak leluasa mendapatkan posisi kelas atas. Mereka orang-orang termaginalkan dan hanya partisipan saja.

Kondisi tersebut melahirkan kesadaran baru dalam diri masyarakat untuk melakukan perubahan, kemudian terjadi rangkaian protes, penolakan, dan perlawanan untuk menentang eksploitasi dan dominasi gereja yang menjalin hubungan dengan kalangan bangsawan. Gereja telah melakukan eksploitasi agama, kekuasaan, dan rakyat direndahkan.¹²⁷

Gerakan tersebut tidak saja terjadi di sektor sosial, bahkan, telah masuk ke sektor biara. Mulanya, penolakan dan protes terjadi di biara Benedict di Cluny, yang kemudian dikenal dengan Reformasi Cluny. Gerakan tersebut adalah untuk menentang praktik-praktik penyimpangan dan arogansi yang dilakukan oleh para pendeta. Pada tahun 1073 M., terjadi peristiwa Pembaharuan Hildebrande. Penolakan dan perlawanan tersebut diakibatkan oleh pemberontakan untuk menggugat kemapanan dan eksploitasi gereja. Selanjutnya, terjadilah proses reformasi dan sekularisasi, yaitu separasi antara gereja atau Tuhan (agama) dan kekuasaan yang feodalistik.

Dinyatakan oleh Ippa Norris dan Ronald Inglehart, bahwa kematian agama sudah diyakini secara luas dalam ilmu-ilmu sosial sepanjang sebagian besar abad kedua puluh. Kondisi tersebut dijadikan sebagai model utama dalam riset ilmu-ilmu sosial. Sekularisasi disetarakan dengan urbanisasi, rasionalisasi, dan birokratisasi sebagai revolusi historis utama yang telah melakukan perubahan dari masyarakat agraris menuju masyarakat industri. Senada dengan hal itu apa yang dijelaskan oleh C. Wright Mill, duni ini sempat diisi oleh sesuatu yang sakral dalam pemikiran, praktik, dan dalam bentuk kelembagaan. Sesudah Renaisans dan reformasi, kekuatan-kekuatan modernisasi dan sekularisasi menyapu dunia sebagai proses sejarah yang mengiringinya dan melemahkan hal yang sakral. Ada waktunya yang sakral akan hilang dan mati kecuali mungkin dalam ranah individu.¹²⁸

¹²⁷Jamaluddin, "Sekularisme; Ajaran dan Pengaruhnya dalam Dunia Pendidikan,"... h. 315.

¹²⁸ Ippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sekularisasi*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, h. 3.

Berdasarkan pemikiran tentang kematian agama inilah, ketika Perang Dingin berakhir, Francis Fukuyama mengumandangkan bahwa, demokrasi liberal-sekuler adalah sistem politik terbaik yang telah dicapai manusia.¹²⁹ Namun, Peter L. Berger (2017 M), seorang pendukung teori sekularisasi pada tahun enam puluhan telah meralat pernyataan-pernyataan terdahulunya, menurutnya dunia saat ini ada beberapa pengecualian, yaitu sangat religius sebagaimana kondisi sebelumnya. Bahkan, sebagian kawasan jauh lebih religius dibanding sebelumnya. Hal tersebut menunjukkan bahwa semua kepustakaan yang oleh para sejarawan dan ilmuwan sosial yang disebut teori sekularisasi pada dasarnya adalah salah. Senada dengan Berger, Rodney Stark dan Roger Finke mengatakan bahwa, hampir selama tiga abad telah melakukan prediksi yang salah dan salah menginterpretasikan, baik pada masa kini maupun masa lampau. Hari ini sudah tiba waktunya untuk mengubur doktrin-doktrin sekularisasi dalam kuburan teori-teori yang salah dan memanjatkan doa semoga doktrin-doktrin tersebut menjalani istirahat dengan tenang.¹³⁰

Dalam sejarah pemikiran di Barat, sekularisme tumbuh dalam bentuk yang ekstrem dan moderat. Sekularisme moderat tumbuh pada abad ketujuh belas dan delapan belas. Agama dipandang hanya sebagai masalah pribadi yang tidak terkait dengan negara. Meskipun demikian, negara tetap berkewajiban melakukan pemeliharaan terhadap gereja (agama), seperti adanya upeti dan pajak. Para tokoh sekularisme moderat di antaranya adalah Voltaire (1778 M.), John Locke (1704 M.), Gottfried Leibniz (1716 M.), Thomas Hobbes (1679 M.), David Hume (1776 M.), dan J.J. Rousseau (1778 M.). Sedangkan sekularisme ekstrem tumbuh pada abad kesembilan belas. Agama tidak hanya dianggap sebagai masalah individu, tapi juga menjadi musuh negara. Sekularisme ekstrem ini bisa dilihat dari pemikiran-pemikiran Ludwig Feuerbach (1872 M.) dan Karl Marx (1883 M.).¹³¹

Pemikiran tentang sekularisasi tidak hanya terjadi di Barat, tapi juga tumbuh di sebagian para sarjana Muslim. Akan tetapi, pemikir muslim menyoroti pengertian sekularisasi dari sudut pandang secara spesifik, yaitu sebagai sesuatu yang positif dan tidak mesti berorientasi dan merujuk kepada sekularisme. Adanya pemikiran yang sepakat

¹²⁹ Francis Fukuyama, *The End Of History And The Last Man*, New York: Avon Books, 1992, h. 338

¹³⁰ Ippa Norris Dan Ronald Inglehart, *Sekularisasi...*, h. 4-6.

¹³¹ Muhammad Al-Bahy, *Islam dan Sekularisme: Antara Cita dan Kenyataan*, Solo: Ramadhani, 1988, h. 13-35.

tentang sekularisasi ataupun yang secara langsung ikut andil dalam proses tersebut bukanlah suatu yang mustahil, karena faktor pemikiran di internal sarjana Muslim sendiri terus berkembang ataupun adanya keinginan untuk menyongsong kemajuan dan modernitas, sehingga sekularisasi berdesakan dengan cita-cita dan ide-ide modernisasi.¹³²

Di antara pemikir dari kalangan umat Islam misalnya, Thaha Husein. Dia menerima ide dan konsep sekularisasi yang pengertiannya beda dengan sekularisasi Barat. Thaha Husein memahami sekularisasi sebagai proses untuk membebaskan masyarakat dari belenggu-belenggu tradisi, termasuk doktrin-doktrin agama yang hakikatnya merupakan pemahaman-pemahaman para generasi sebelumnya tentang teks-teks yang bersifat dugaan (*zhanni*) dan ujungnya kembali ke al-Qur'an dan Hadis. Adapun di Barat, sekularisasi bertolak dari separasi antara dunia dan agama sehingga terpisah dari gereja. Pemikiran Thaha Husein tentang sekularisasinya sejatinya tidak bertentangan dengan Islam, bahkan secara pemikiran bisa disebut sebagai upaya untuk maju dengan al-Qur'an.¹³³

Senada dengan Thaha Husein adalah pandangan Nurcholis Madjid, yaitu gagasannya tentang pembaharuan dengan tema sekularisasi. Menurutnya, sekularisasi tanpa sekularisme. Dengan kata lain, proses keduniawian tanpa paham keduniawian. Pemikiran tersebut tidak hanya mungkin, bahkan sudah terjadi dan akan berkelanjutan dalam sejarah pemikiran manusia. Yang dimaksud dengan sekularisasi tanpa sekularisme merupakan sekularisasi yang terbatas dan disertai koreksi. Adanya pembatasan dan koreksi tersebut dipahami dari adanya prinsip Ketuhanan dan keyakinan tentang adanya Hari Kemudian (*al-yawm al-akhir*). Dengan bentuk sekularisasi yang seperti itu, merupakan sebuah keharusan yang bagi umat beragama, secara khusus adalah umat Islam, bila suatu waktu secara wajar memberikan perhatian kepada sisi duniawi kehidupan ini.¹³⁴

Selanjutnya, berbeda dengan pemikiran Thaha Husein dan Nurcholis Madjid apa yang dinyatakan oleh Muhammad Naquib al-Attas. Menurutnya, umat Islam tidak perlu menggunakan istilah yang

¹³²Haedar Nashir, "Sekularisme Politik dan Fundamentalisme Agama: Ketegangan Kreatif Hubungan Agama dan Politik", dalam *Jurnal UNISIA*, No. 45, Vol. 25, Ferbruari Tahun 2002, h. 155-156.

¹³³Syahrin Harahap, *Al-Quran dan Sekularisasi: Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thaha Husein*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994, h. 174-175.

¹³⁴Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1989, h. 220.

digunakan oleh para teolog Kristen-Barat dan mengekor kepada mereka, sehingga memaksakan wahyu harus sesuai dengan sekularisasi, atau memandang bahwa sekularisasi merupakan nilai-nilai al-Qur'an. Oleh sebab itu, tidak ada keharusan untuk menggandeng sekularisasi bersamanya. Hal tersebut tidak hanya karena secara keseluruhan sekularisasi itu tidak Islami, bahkan itu bertentangan dengan Islam. Dan Islam menolak segala manifestasi sekularisasi, baik secara langsung maupun tidak. Dengan demikian, umat Islam harus melakukan penolakan secara radikal terhadap sekularisasi di mana saja karena sekularisasi tak ubahnya racun yang mematikan iman yang benar.¹³⁵

2. Humanisme Religius

Menurut Abdurrahman Mas'ud sebagaimana dikutip Abdul Rozaq, humanisme religius adalah sebuah konsep keagamaan yang menempatkan manusia sebagai manusia dan humanisasi ilmu-ilmu pengetahuan dengan tetap memperhatikan tanggung jawab hubungan manusia dengan Tuhan (*ḥabl min Allāh*) dan hubungan manusia dengan sesamanya (*ḥabl min al-nās*).¹³⁶

Gianozzo Manetti (1459 M.) mengatakan, sebagaimana dikutip Muzairi, bahwa untuk memaksimalkan hasil terbaik karya manusia di alam ini sesungguhnya membutuhkan dukungan dari agama. Jika model kehidupan surgawi diyakini sebagai kehidupan yang ideal, seharusnya kehidupan di alam ini dimodel menjadi semakin surgawi.¹³⁷ Di sisi lain, agama oleh para humanis sekuler dianggap tidak mampu melakukan advokasi tentang-masalah-masalah yang terkait dengan kemanusiaan, bahkan masalah kemanusiaan diyakini bersumber dari agama.

Apa yang dinyatakan oleh oleh para humanis sekuler tentang agama tersebut tentu tidak benar. Sebab, bukan agama yang menjadi sumber masalah kemanusiaan, tapi pemikiran keagamaan yang lahir dari para pemikir (manusia). Agama membimbing manusia menuju penghayatan hidup yang lebih baik dan menjadi keselamatan. Agama memuat nilai-nilai moral positif seperti, keadilan (*al-'adl*), kejujuran (*shidq*), kerendahan hati (*tawādlu*), dan solidaritas (*takāful*) antara

¹³⁵ Sych Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme...*, h. 49-50.

¹³⁶ Abdul Rozaq, "Humanisme Religius dalam Pendidikan Islam," dalam *Jurnal Tarbawi*, Vol. 12, No. 2, Juli-Desember Tahun 2015, h. 187.

¹³⁷ Muzairi, "Pokok-Pokok Pikiran dalam Manifesto Humanisme Religius Kajian dari Perspektif Sosiologi Agama," dalam *Jurnal Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 10, No. 1 Januari-Juni Tahun 2016, h. 127.

sesama manusia, sehingga manusia hidup dalam kedamaian dan keharmonisan.

Manusia dalam perspektif Humanisme religius dipandang sebagai makhluk mulia yang dilandaskan kepada nilai-nilai moral (agama). Eksistensi Humanisme religius merupakan hal penting untuk menanggulangi beragam problematika kemanusiaan, walaupun oleh sebagian orang dianggap stagnan.¹³⁸ Menurut Abdurrahman Mas'ud, Humanisme religius merupakan keyakinan yang ada dalam aksi. Humanisme religius lahir dari etika universalisme, unitarianisme, dan kebudayaan. Pemikiran, konsep, dan aksi kemanusiaan Humanisme religius bersumber dari ajaran-ajara agama. Kalangan humanis religius melakukan kritik tajam kepada Humanisme sekuler karena konsep dan pemikirannya tentang kemanusiaan kurang dan bahkan tidak ada dimensi religiusnya.¹³⁹

Dalam pandangan Humanisme religius, Tuhan menganugerahkan potensi kepada manusia untuk dikembangkan. Manusia diberi naluri alamiah dan Ketuhanan. Kedua naluri tersebut tidak bertentangan satu sama lain, bahkan saling mengisi, walaupun ditemukan kontradiksi. Humanisme religius tidak hanya sebagai bagian dari filsafat agama, akan tetapi juga bertautan dengan kebutuhan manusia seperti, pendidikan, politik, dan ekonomi.

Terkait relasi antara manusia dan Tuhan ini, Ali Syari'ati mengatakan bahwa dalam agama-agama besar Timur ditemukan relasi khusus yang sangat dekat antara manusia, Tuhan, dan alam. Pada agama Zoroaster¹⁴⁰ misalnya, manusia adalah patner penting dan memiliki

¹³⁸Bayu Fermadi, "Humanisme Sebagai Dasar Pembentukan Etika Religius; Dalam Perspektif Ibnu Athā'illah Al-Sakandarī, "dalam *Jurnal Islam NUsantara*, Vol. 02, No. 01 Januari - Juni Tahun 2018, h. 73.

¹³⁹Abdurrahman Mas'ud, *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik: Humanisme Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2007, h.130-133.

¹⁴⁰Zoroaster adalah agama Persia Kuno yang diyakini sebagai agama monoistek pertama di dunia dan diperkirakan sudah ada sejak empat ribu tahun lalu. Zoroaster juga merupakan agama dinasti Persia hingga ditaklukkan oleh Islam pada abad ketujuh Maschi. Nabi Zoroaster atau Zarathrustra dalam bahasa Persia kuno, yang juga dianggap sebagai pembawa ajaran Zoroastrianisme. Tidak diketahui kapan tepatnya Zarathurstra hidup, tapi jika dilihat dari tulisan suci agama Zoroaster ia diperkirakan berasal dari Avesta.

Sebagian ilmuwan meyakini bahwa Zoroaster hidup semasa dengan Cyrus Agung, Pemimpin kekaisaran Persia pada abad keenam Sebelum Maschi, walaupun banyak bukti secara linguistik dan arkeologis menunjukkan kurun waktu lebih dulu, sekitar antara tahun 1500 dan 1200 Sebelum Maschi. Zoroaster mengajarkan para

kedekatan dengan Ahura Mazda.¹⁴¹ Bahkan, manusia turut berkontribusi memberikan bantuan kepadanya ketika terjadi perang besar agar meraih kemenangan melawan Manyu, Dewa Angkara Murka dan pasukannya. Begitu pula yang ada dalam agama-agama yang berisi ajaran tentang panteisme dimana Hinduisme berada di barisan terdepan. Tuhan, manusia, dan cinta bekerja sama dalam membangun alam semesta untuk mewujudkan alam dalam wujud yang baru. Uraian tersebut menunjukkan bahwa manusia dan Tuhan tidak bisa dipisahkan di jagad raya ini.¹⁴²

Humanisme memang berkontribusi dan berjasa mengembalikan martabat, menyadarkan tentang potensi, dan menegaskan tanggung jawab manusia. Tapi, Humanisme memiliki sisi negatif dan berbahaya, yaitu terlalu menekankan sisi manusia saja. Pandangan yang demikian oleh Mangunharja dinilai berat sebelah dan kurang realistis. Berat sebelah yang dimaksud adalah menjadikan manusia sebagai kriteria dan ukuran segalanya. Supaya lebih kuat, standar an kriteria juga perlu ditelusuri di tempat lain. Standar dan kriteri tersebut harus stabil, kuat, tak goyah, dan konsisten, yaitu Tuhan.¹⁴³

Humanisme dalam Islam merupakan konsep dasar kemanusiaan untuk memanusiakan manusia yang berelasi erat dengan ajaran Islam. Dengan demikian, filsafat agama menjadi urgen karena memosisikan manusia yang memiliki kapasitas secara intelektual dan spiritual. Manusia juga diberi anugerah kebebasan oleh Tuhan untuk mengejawantahkan nilai-nilai kemanusiaan dengan tetap mengedepankan

pengikutnya agar beribadah kepada Dewa Tunggal yang dikenal dengan nama Ahuramazda. Fikri Muhammad, Mengenal, “Zoroastrianisme, Agama Monoteistik Pertama di Dunia”, Senin, 15 Juni 2020 dalam <https://nationalgeographic.grid.id/read/132196422/mengenal-zoroastrianisme-agama-monoteistik-pertama-di-dunia?page=2>. Diakses pada Selasa, 9 Februari 2021.

¹⁴¹ Ahura Mazda adalah Tuhan agama Zoroaster yang artinya adalah “Tuhan Yang Bijaksana”. Nabi Zoroaster bertemu dengan Ahura Mazda dan menerima wahyu dari-Nya ketika berusia tiga puluh tahun. Kala itu ditampakkan kepadanya tentang kebenaran spiritual yang tidak sama yang pernah diketahui sebelumnya. Melalui wahyu dari Ahura Mazda itu, Zoroaster mengimani bahwa Tuhan itu Esa dan ajaran-Nya adalah kebenaran mutlak dan semua kebaikan bersumber dari Ahura Mazda. Aulia Adam,” Jejak Agama Tertua: Zoroastrianisme, 25 April 2017. <https://tirto.id/jejak-agama-tertua-zoroastrianisme-cnml>. Diakses pada Selasa, 9 Februari 2021.

¹⁴² Ali Syari’ati, Ali Syari’ati, *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat...* h. 47.

¹⁴³ A. Mangunharja, *Isme-Isme:dari A Sampai Z*, Yogyakarta: Kanisius, 1997, h. 95.

dimensi humanis dan etis yang terdapat dalam ilmu pengetahuan dan agama.¹⁴⁴

Selanjutnya, menurut Muhammad Iqbal bahwa Humanisme Islam mencakup tiga prinsip dasar, yaitu kebebasan (*hurriyyah*), persaudaraan (*ukhuwwah*), dan *persamaan* (*musāwāh*). Bahkan menurutnya, inti dari ajaran tauhid adalah kebebasan, persamaan, dan solidaritas.¹⁴⁵ Dengan demikian dapat dipahami bahwa ajaran-ajaran tauhid berdampak kepada adanya mewujudkan persamaan dan akan melahirkan persaudaraan atau solidaritas. Kemudian solidaritas menuntut agar manusia diberi kebebasan dalam hidupnya. Jadi, kebebasan, persaudaraan, dan persamaan inilah menurut Iqbal yang menjadi nilai-nilai Humanisme Islam.

Kebebasan dan usaha untuk mengejawantahkan kebebasan itu, dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr dan Huston Smit merupakan objek penting yang dijadikan sebagai pusat perhatian oleh kaum humanis. Tuhan memberikan anugerah besar kepada manusia, yaitu kebebasan dan ia menjadi pusat perhatian dunia. Akan tetapi, yang harus diperhatikan adalah bahwa kebebasan tersebut tidak bersifat absolut. Manusia diberikan kebebasan memilih untuk dirinya. Para humanis religius memberikan pembelaan kepada kebebasan manusia untuk mengatur dan menjalani kehidupan di dunia dengan merdeka.¹⁴⁶

Pandangan tersebut diperkuat oleh Abu Hatsin, menurutnya, inti kehadiran agama adalah penyelamatan dan pembebasan manusia. Dengan demikian, umat beragama harus terus berupaya melakukan penafsiran ajaran-ajaran agama yang berpihak kepada kemerdekaan, kebebasan, dan kesamaan. Namun, Humanisme dalam Islam harus diyakini dan dipahami sebagai pemikiran dan konsepsi dasar kemanusiaan yang tidak berdiri sendiri dan bebas.¹⁴⁷

Hal senada juga dinyatakan Muhammad Arkoun bahwa, kebebasan adalah kebutuhan dasar yang dicari manusia. Hal itu merupakan

¹⁴⁴ Husna Amin, "Aktualisasi Humanisme Religius Menuju Humanisme Spiritual Dalam Bingkai Filsafat Agama," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 1 April Tahun 2013, h. 66-68.

¹⁴⁵ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Asyraf Publication, 1971, 154.

¹⁴⁶ Huston Smith, *Agama-Agama Manusia*, diterjemahkan oleh Saafroedin Bahar dari judul *The Religions of Man*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001, h. 22-23. Dan Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal untuk Kemanusiaan*, Bandung: Mizan, 2003, h. 73.

¹⁴⁷ Abu Hatsin, "Pengantar," dalam Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal...* h. ix.

konskuensi logis dari dorongan dan desakan kebutuhan hidup manusia seperti, kebutuhan kosmologis. Dasar-dasar kebebasan itu dikarenakan oleh berbagai desakan kebutuhan hidup manusia, seperti kebutuhan ontologis dan kosmologis. Kebutuhan ontologis karena ada dorongan dalam diri manusia untuk mencari yang mengantarkan sampai Penyebab Pertama (Causa-Prima). Kebutuhan kosmologis mengakibatkan bermacam bentuk paksaan dan kekerasan bagi eksistensi manusia. Kebebasan ini dalam Islam dikendalikan oleh prinsip-prinsip etis. Manusia dalam wilayah kosmologi Islam tetap sebagai hamba Allah dan khalifah. Ia harus mampu melakukan penyeimbangan antara manusia dan alam.¹⁴⁸

Nasr dalam Prabowo Adi Widayat menyatakan, bahwa manusia yang religius harus memiliki motivasi untuk meleburkan diri ke dalam medan spritualitas, baik secara personal maupun kelompok. Manusia sebagai makhluk religius seharusnya keimanan kepada Tuhannya dijadikan sebagai kebutuhan dirinya, baik secara vertikal ataupun horizontal. Dengan demikian, eksistensi agama harus melekat dalam manusia yang religius dalam kehidupannya.¹⁴⁹

Masih menurut Nasr, dengan tetap yakin kepada dirinya dan mempertahankan kemanusiaanya, manusia tidak akan terbawa dan terjatuh ke tingkat bawah. Nilai-nilai kemanusiaan akan senantiasa terpelihara, jika manusia mampu menjaga keselarasan antara nilai spiritual, tatanan alam, dan penghormatan atas realitas supra manusia.¹⁵⁰ Nasr mengajukan solusi untuk menyelesaikan berbagai macam masalah masyarakat modern, yaitu nilai-nilai spiritual. Mulyadi kertanegara mengatakan hal senada dengan pandangan Nasr, menurutnya, manusia modern mengalami krisis spiritual karena sejak lama terpengaruh oleh sekularisasi.¹⁵¹

Senada dengan tawaran Nasr di atas adalah solusi yang dilontarkan oleh Nurcholis Madjid. Menurutnya, Humanisme religius bisa diwujudkan harus dengan pemahaman mendalam tentang makna "tauhid", yaitu pengesaan dan penanaman keimanan secara mutlak

¹⁴⁸ Baedhowi, *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun...* h. 51-53.

¹⁴⁹ Prabowo Adi Widayat, "Humanisme Spiritual: Konseptualisasi dan Performansi Melalui Pendidikan Islam," dalam *Jurnal Tarbiyah: Jurnal Ilmiah Pendidikan*, Vol. 02, No. 01 Juni Tahun 2018, h. 163.

¹⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1968, h. 14.

¹⁵¹ Mulyadi Kertanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006, h. 264.

kepada Yang Maha Esa, pemilik keesaan dan keabsolutan sejati. Sesuatu yang selain-Nya merupakan hal semu dan relatif. Itulah pemahaman tentang makna “*Lā Ilāha Illā Allāh*”.

Pemahaman dan penerapan makna sosiologisnya adalah bahwa setiap umat beragama semestinya berlaku inklusif, membuka diri agar bisa menerima dengan terbuka pandangan, pemahaman, dan pendapat dari luar. Setiap pemeluk agama tidak seharusnya bersikap eksklusif, dan itu akan melahirkan sikap fanatik, mudah tersulut, dan reaktif dalam bentuk sikap negatif terhadap pendapat dari luar dirinya. Sebaliknya, pemeluk agama harus membuka diri untuk melakukan dialog dan diskusi agar mengerti pemahaman dan cara pandang selain dirinya.¹⁵² Di samping itu, berpikir dan bersikap positif perlu ditanam dalam diri pemeluk agama tentang adanya pluritas kehidupan yang memang sudah menjadi ketetapan Tuhan.

a. Agama dan Humanitas

Tuhan menciptakan manusia dalam wujud paling sempurna dibanding makhluk lainnya. Manusia diberi kelebihan berupa akal. Dengan akal yang dimilikinya, manusia dapat membedakan mana yang baik dan buruk dan mana yang bermanfaat dan mudarat. Akan tetapi, tidak jarang manusia mengeksploitasi sesamanya untuk mencapai tujuannya. Seharusnya manusia menjalin hubungan baik dengan sesamanya berdasarkan kemanusiaan. Inti dari hakikat dasar kemanusiaan adalah kebebasan, keadilan, persamaan, dan solidaritas. Oleh sebab itu, agama menempatkan kemanusiaan sebagai inti ajarannya.

Menurut Ali Syari’ati dalam Zulfan Taufik, manusia dalam agama (Islam) senantiasa terkait dengan kronologi penciptaannya. Manusia tidak hanya dideskripsikan sebagai makhluk kelas tinggi dan mulia, tapi diberi potensi hebat yang dalam al-Qur’an diposisikan sebagai makhluk unik.¹⁵³ Dengan kata lain, manusia memiliki keunikan dan karakteristik tersendiri yang sangat berharga dan berbeda dengan makhluk lainnya. Artinya, manusia memiliki martabat tertinggi, yaitu pangkat dan derajat manusia sebagai manusia yang menduduki posisi terhormat.

¹⁵² Nurcholis Madjid, *Taqlid dan Ijtihad: Masalah Kontinuitas dan Kreativitas dalam Memahami Pesan Agama dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995, h.339.

¹⁵³ Zulfan Taufik, *Dialektika Islam dan Humanisme: Pembacaan Ali Shari’ati*, Ciputat: Onglam Books, 2015, h. 63.

Dalam pandangan Islam, manusia pertama yang diciptakan Tuhan bernama Adam yang dijadikan sebagai wakil-Nya (*khalifah*) di bumi. Ketika Tuhan hendak menjadikan manusia sebagai wakil-Nya, Ia dipertanyakan oleh malaikat tentang kebijakan-Nya dengan argumentasi bahwa manusia memiliki karakter perusak (*mufsid*) dan penumpah darah (*sāfik al-dimā'*) yang disertai pengakuan bahwa mereka yang layak dan mampu untuk menjalankan kekhalifahan karena senantiasa menyembah dan menyucikan-Nya. Klaim tersebut ditolak dan dibantah oleh Tuhan sendiri. Dengan tegas Tuhan mengatakan bahwa Ia mengetahui apa yang tidak mereka ketahui. Pernyataan Tuhan tersebut merupakan hal yang luar biasa (QS. Al-Baqarah/ 2: 30).

Manusia dianugerahi kemampuan intelektual dan spiritual. Tuhan mengajarkan kepadanya tentang nama-nama dan sifat-sifat seluruh benda. Dengan kemampuan itu manusia bisa memahami dan menfungsikan seluruh apa yang ada di sekitarnya. Kemudian, malaikat ditantang membuktikan klaim mereka supaya menyebutkan nama dan sifat benda-benda tersebut. Ternyata mereka tak memiliki kemampuan sebagaimana yang dimiliki manusia dengan terus terang mengakui bahwa mereka tak memiliki pengetahuan. Ketika tantangan itu diberikan kepada manusia (Adam), ia lulus dengan sempurna karena kemampuan yang dimilikinya. Selanjutnya Tuhan mengukuhkan keunggulan manusia atas malaikat dan mereka diperintahkan untuk bersujud kepadanya. Semua patuh dan bersujud kecuali Iblis, karena kesombongannya ia enggan melaksanakan perintah Tuhan (QS. Al-Baqarah/ 2: 31-34).

Keengganan Iblis untuk tidak bersujud kepada manusia dikonfirmasi oleh Tuhan sendiri. Ternyata Iblis memberikan jawaban yang mengejutkan, dia mengklaim bahwa dirinya lebih unggul dari manusia. Sebab, dirinya diciptakan dari api sementara manusia diciptakan dari tanah (QS. Al-A'rāf/ 7: 12). Iblis rupanya berasumsi bahwa posisi api lebih tinggi dari tanah. Pernyataan Iblis tersebut mengakibatkan dirinya diusir dan dicap sebagai makhluk yang hina (QS. Al-A'rāf/ 7: 13). Di samping itu, pengakuan Iblis tersebut merupakan ungkapan "rasis". Inilah sejarah awal rasisme.

Menurut Nurcholish Madjid, Iblis telah mengabaikan fakta bahwa manusia diciptakan tidak hanya dari tanah (biologis) saja, tetapi juga dianugerahi kemampuan intelektual dan spiritual serta dikukuhkan lebih unggul dari malaikat. Iblis melakukan dosa rasisme karena melakukan klaim sepihak dan tidak adil hanya atas dasar materi penciptaan, tidak

berdasarkan kesuksesan faktual. Padahal sangat jelas manusia dibekali kemampuan intelektual dan spiritual.¹⁵⁴

Anugerah intelektual dan spiritual yang diberikan Tuhan kepada manusia menjadikan dirinya sebagai satu-satunya makhluk yang menerima amanah dari Tuhannya ketika makhluk-makhluk lainnya menolak untuk menerimanya karena merasa berat dan tidak memiliki kesanggupan (QS. Al-Ahzāb/ 33: 72). Ini menunjukkan bahwa manusia memiliki keunggulan dan keistimewaan dibanding yang lainnya, sehingga dia layak dijadikan sebagai wakil-Nya. Menurut Ali Syari'ati, yang dimaksud dengan amanah tersebut adalah kehendak bebasnya. Manusia unggul di atas makhluk lainnya dengan kehendak bebas yang dimilikinya. Kehendak bebas itu adalah kebebasan manusia untuk menjadi taat atau durhaka, baik atau jahat.¹⁵⁵

Kebebasan yang diberikan kepada manusia sangat jelas kelihatan ketika Tuhan perintahkan Adam dan Hawa untuk tinggal di surga dengan kebebasan menikmati berbagai makanan dan minuman (*haisu syi'tumā*). Tapi, kebebasan tersebut dibatasi, yaitu dilarang mendekati sebatang pohon tertentu (QS. Al-Baqarah/ 2: 35). Menurut Madjid, kebebasan merupakan anugerah pertama dan paling penting sebagai penghormatan dan persiapan sebagai wakil-Nya. Namun, kebebasan yang diberikan manusia dibatasi oleh kemampuannya mengetahui mana yang baik dan buruk, benar dan salah, bukan untuk melakukan pelanggaran.¹⁵⁶

Senada dengan pandangan Syari'ati dan Madjid di atas, Machasin mengatakan bahwa manusia diberi tugas untuk menjadi wakil-Nya di bumi, ia diberi potensi untuk melahirkan dan mengembangkan konsep dan diberi kebebasan untuk berbuat sesuai pilihannya serta merencanakan untuk meraih keinginannya. Manusia berhak dan bebas memilih apa yang dikehendaki atau tidak dikehendaki untuk dilakukan. Tapi, semuanya harus dipertanggungjawabkan kepada Tuhannya.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Nurcholish Madjid, "Konsep Islam tentang Manusia dan Implikasinya terhadap Apresiasi Muslim Mengenai Hak-Hak Sipil dan Politik," dalam Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal...* h. 20.

¹⁵⁵ Ali Syari'ati, *Manusia dan Islam: Sebuah Kajian Sosiologi*, diterjemahkan oleh Ashar RW dari judul *al-Insān, al-Islām wa Madāris al-Gharb*, Yogyakarta: Cakrawangsa, 2017, h. 98.

¹⁵⁶ Nurcholish Madjid, "Konsep Islam tentang Manusia dan Implikasinya terhadap Apresiasi Muslim Mengenai Hak-Hak Sipil dan Politik,"... h. 21.

¹⁵⁷ Machasin, "Konsep Manusia dalam Islam," dalam Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal...* h. 62-63.

Di antara hakikat dasar kemanusiaan adalah persamaan. Islam mengajarkan persamaan martabat, derajat, dan kedudukan antarmanusia. Dalam Islam, manusia tidak dibedakan berdasarkan kelas sosial, gender, dan ras, tapi ketakwaan kepada Tuhan yang menjadi pembeda antarmanusia (QS. Al-Hujurāt/ 49: 13). Bahkan, seluruh umat manusia dimuliakan oleh Tuhan (QS. Al-Isrā’/ 17: 70).

Islam tidak hanya mengajarkan dan mengakui persamaan derajat antara sesama manusia tanpa memandang ras, suku, dan kebangsaan. Tapi, persamaan oleh Islam dijadikan sebagai realitas penting. Manusia diciptakan oleh Tuhan dari seorang laki-laki dan perempuan. Seluruh umat manusia adalah sama dan bersaudara karena berasal dari ayah dan ibu yang sama (QS. Al-Nisā’/ 4: 1). Menurut Abū al-A’lā al-Maudūdi, al-Qur’an menjadikan umat manusia berbangsa-bangsa dan bersuku-suku tidak lain bertujuan untuk ada perbedaan saja. Sehingga masyarakat dari bangsa atau suku tertentu dapat berjumpa untuk saling berkenalan dengan bangsa atau suku lainnya dan melakukan kerjasama antara mereka.¹⁵⁸

Pembagian tersebut bukan bertujuan agar masyarakat dari suatu suku dan bangsa mengklaim lebih hebat dari yang lainnya. Pemberian derajat kepada suatu bangsa bukan berarti boleh melakukan pelecehan dan merendahkan bangsa lain. Sebab, derajat dan kemampuan yang diberikan kepada seseorang tidak berarti dia lebih mulia dari orang lain. Karena kemuliaan di sisi Tuhan berdasarkan, keimanan, ketakwaan, dan keluhuran moral. Bahkan, tidak dibenarkan seseorang yang paling bermoral memiliki hak istimewa secara khusus dan melebihi orang lain.

Selanjutnya, termasuk bagian penting dari kemanusiaan adalah keadilan. Mendapatkan dan mewujudkan keadilan merupakan ketetapan Allah (*sunnatullāh*). Menurut Madjid, penegakan keadilan tidak tergantung kepada kemauan pribadi tertentu. Keadilan merupakan hukum yang objektif, bersifat tetap, dan tidak berubah (*immutable*). Dalam al-Qur’an, keadilan dicatat dalam kategori hukum alam dan merupakan keseimbangan yang menjadi hukum semesta. Jika keadilan ditegakkan maka kebaikan (*maslahah*) akan tercipta. Sebaliknya, jika terjadi tindak pelanggaran keadilan, maka akan menimbulkan kerusakan dan petaka (*mafsadah*).¹⁵⁹

¹⁵⁸ Mujaid Kumlelo, *et.al.*, *Fiqh Ham: Ortodoksi dan Liberalisme Hak Asasi Manusia dalam Islam*, Malang: Setara Press, 2015, h. 78.

¹⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2010, h. 183.

Keadilan harus ditegakkan kepada setiap individu. Tuhan memerintahkan umat Islam untuk menegakkan keadilan dan melarang sikap tidak adil karena rasa ketidaksukaan. Kebencian jangan sampai menyebabkan enggan untuk menegakkan keadilan. Berlaku adil merupakan perilaku dan sikap yang sangat dekat dengan takwa (QS. Al-Māidah/ 5: 8). Menegakkan keadilan harus dilakukan kepada semua orang dan bukan karena apa atau siapa, tapi murni karena Tuhan (QS. Al-Nisā'/ 4: 135).

Menurut al-Maudūdī, keadilan adalah hak paling dasar manusia yang diberikan Tuhan kepadanya. Dengan demikian, umat Islam harus berlaku adil tidak hanya kepada para kerabat dan sahabat-sahabatnya saja, tapi juga kepada lawan-lawannya. Sebab, penegakan keadilan yang diajarkan dan diperintahkan Tuhan kepada umat Islam tidak terbatas kepada mereka saja, melainkan kepada seluruh manusia.¹⁶⁰

Senada dengan Madjid dan al-Maududi, Asghar Ali Engineer menyatakan bahwa keadilan tidak boleh didasarkan dan dijalankan atas kepentingan para kapitalis, pejabat, atau tokoh. Keadilan harus sesuai dengan tuntunan dan titah Tuhan. Umat Islam yang tidak memiliki kepedulian pada keadilan, dia tidak bisa dikatakan benar-benar tunduk dan patuh secara total kepada Tuhan. Islam memberikan penekanan lebih pada keadilan, bahkan melebihi cinta. Sebab, peduli pada keadilan sejatinya peduli pada kemanusiaan.¹⁶¹

Kemanusiaan menurut Hembing sebagaimana dikutip Nafisah, merupakan sistem berpikir dan bertindak berdasarkan nilai dan kepentingan untuk kesejahteraan manusia. kemanusiaan mencerminkan sifat dan rasa belas kasih manusia kepada sesama. Kemanusiaan mencakup cara berpikir, pandangan, dan tindakan yang harus dimiliki manusia karena kemanusiaan merupakan dorongan batin yang mampu membentuk sikap dan perbuatan kemanusiaan. Manusia yang bermoral memiliki rasa dan sikap perikemanusiaan, karena kemanusiaan secara keseluruhan adalah baik.¹⁶²

Kemanusiaan sejatinya merupakan nilai luhur manusia yang diberikan Tuhan dan melekat secara alami dalam dirinya. Nilai-nilai

¹⁶⁰ Maulana Abū al-A'lā al-Maudūdī, *Hak-Hak Asasi Manusia dalam Islam*, diterjemahkan oleh Bambang Iriana Djajaatmadja, Jakarta: Bumi Aksara, 2014, h. 19.

¹⁶¹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dari judul *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, h. 70.

¹⁶² Siti Nafisah, *Prof Hembing Pemegang the Star of Asian Award*, Jakarta: Prestasi Insan Indonesia, 2000, h. 165-166.

kemanusiaan harus dimanifestasikan dalam bentuk tindakan kemanusiaan universal. Nilai-nilai tersebut dimaksudkan memosisikan semua manusia sebagai manusia yang memiliki hak-hak asasi yang sama tanpa adanya diskriminasi. Hak-hak asasi itu mencakup kebebasan, keadilan, persamaan, persaudaraan, solidaritas, dan lain-lain, tanpa dibedakan jenis kelamin, agama, warna kulit, strata sosial, dan lain sebagainya.¹⁶³

Pemikiran, sikap, dan tindakan kemanusiaan, menurut Din Syamsuddin, mampu mempertemukan agama-agama. Umat beragama harus melakukan kerja sama untuk mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan. Musuh umat beragama bukan umat itu sendiri, tapi adalah persoalan kemanusiaan seperti, kemiskinan, kesenjangan, dan kelatarbelakangan. Hal senada dikatakan oleh Rusli Tan dari Perwakilan Umat Buda Indonesia (Walubi), menurutnya dalam Buddha diajarkan tentang pembebasan manusia dari penderitaan. Ini menunjukkan bahwa perlu adanya kerja sama antarumat beragama untuk mewujudkan kemanusiaan. Demikian pula pernyataan Joseph Jeong dari Kristen Protestan, bahwa Tuhan menciptakan segalanya dengan kasih. Dalam kitab suci diajarkan manusia harus mengasihi sesama karena Tuhan, karena dengan kasihlah Tuhan menciptakan manusia.¹⁶⁴ Paparan dari tiga tokoh tersebut menunjukkan bahwa Islam, Buddha, dan Kristen mengajarkan kemanusiaan dan mendorong para pemeluknya untuk mewujudkan kemanusiaan.

Keagamaan dan nilai-nilai kemanusiaan terus eksis sepanjang sejarah kehidupan manusia dan menjadi rujukan dinamika sosial dan perjuangan. Spirit keagamaan dan nilai-nilai kemanusiaan memiliki peranan penting dan signifikan dalam menginspirasi dan menciptakan berbagai macam revolusi. Bahkan, spirit keyakinan agama juga menjadi inspirasi dalam banyak monumen sejarah yang dibangun dengan megah. Komaruddin Hidayat menyatakan bahwa Tuhan mewahyukan agama untuk membela martabat manusia, bukan manusia diciptakan untuk

¹⁶³Adi Eko Prioyo, *The Spirit of Pluralism: Menggali Nilai-nilai Kehidupan, Mencapai Kearifan*, Jakarta: PT Elexs Media Komputindo, 2005, h. 119.

¹⁶⁴Disarikan dari acara seminar, "Bring the Unity of Religioan," yang dilaksanakan pada 3 September 2015 di kantor Centre for Dialogue and Cooperation among Civitilisation, CDCC) yang terletak di Menteng Jakarta Pusat. Yustinus Paat, Agama-agama Harus Bertemu pada Titik Kemanusiaan, Jumat, 4 September 2015. <https://www.beritasatu.com/nasional/304342/agamaagama-harus-bertemu-pada-titik-kemanusiaan>. Diakses pada Jum'at 12 Februari 2021.

melakukan pembelaan kepada agama.¹⁶⁵ Pernyataan tersebut senada dengan apa yang dikatakan Abdurrahman Wahid, bahwa Tuhan tidak perlu dibela.¹⁶⁶

Masih menurut Komaruddin Hidayat, bahwa postulat-postulat nilai-nilai kemanusiaan merupakan hasil dari refleksi nalar manusia, sedangkan agama merupakan kebenaran yang bersumber dari Tuhan dan diwahyukan kepada para nabi. Namun, walaupun agama diyakini bersumber dari Tuhan melalui wahyu, ketika sudah memasuki ranah sejarah kemanusiaan, muncullah kemudian berbagai macam perkembangan pemikiran dan bahkan tidak jarang menyebabkan perseteruan dan mengorbankan manusia sendiri.

Ketika agama dan perilaku keagamaan memunculkan pertenggkaran, bahkan terjadi peperangan, maka hal itu melahirkan sikap apatis dan skeptis terhadap agama, baik itu tokoh dan pemikirannya serta bentuk kelembagaan. Pemikiran dan pemahaman agama yang bersifat eksklusif kerap tidak peduli pada sisi kemanusiaan dan tidak mau menerima perbedaan pandangan. Bahkan, yang tidak sejalan dijadikan sebagai musuh, dikecam, dan dilaknat. Hal demikian tentu sangat disayangkan. Jika pemikiran dan praktik keberagamaan tidak sejalan dengan kemanusiaan, agama pada akhirnya akan termaginalkan. Tentu saja bukan agama yang salah, tapi para pemeluknya.¹⁶⁷

Agama tentu merupakan sumber utama dan pertama serta menjadi petunjuk bagi manusia. Akan tetapi, manakah yang harus didahulukan antara keberagamaan dan kemanusiaan. Menurut Quraisy Shihab¹⁶⁸ dan Afi al-Jufri¹⁶⁹, kemanusiaan mendahului keberagamaan. Dengan keindahan akhlaknya, agama (Islam) dijadikan sebagai agama yang sangat mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan. Hal itu sesuai dengan

¹⁶⁵ Komaruddin Hidayat, "Agama untuk Kemanusiaan," Jum'at 22 Februari 2008, Lihat <https://news.okezone.com/read/2008/02/22/58/85722/agama-untuk-kemanusiaan>. Diakses pada Jum'at, 12 Februari 2021.

¹⁶⁶ Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tak Perlu Dibela*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2018, h. 65-68.

¹⁶⁷ Komaruddin Hidayat, "Agama untuk Kemanusiaan". Jum'at 22 Februari 2008. Lihat <https://news.okezone.com/read/2008/02/22/58/85722/agama-untuk-kemanusiaan>. Diakses pada Jum'at, 12 Februari 2021..

¹⁶⁸ Disarikan dari acara "Shihab dan Shihab". Lihat. Moh. Rivaldi Abdul, "Islam Mengutamakan Kemanusiaan". 16 Desember 2019. <https://ibtimes.id/islam-mengutamakan-kemanusiaan/>. Diakses pada Jum'at, 12 Februari 2021.

¹⁶⁹ Afi al-Jufri, *Kemanusiaan Sebelum Keberagamaan*, diterjemahkan oleh Putera Nugroho dari judul *Al-Insāniyyah Qabl al-Tadayyun*, Jakarta: Noura Books, 2020, h. 170.

misi kenabian yang dibawa oleh Nabi yang memang diutus untuk menyempurnakan akhlak dan menjadi rahmat bagi seluruh alam.

b. Agama sebagai Asas Humanisme

Setelah Perang Dunia Kedua, Humanisme mulai dilirik dan dijunjung sebagai ideologi alternatif yang diyakini paling ideal untuk mewujudkan cita-cita dunia baru di atas reruntuhan material dan sosial akibat peperangan. Salah satu paham yang cukup terkenal saat itu adalah eksistensialisme. Salah satu tokoh dari paham ini adalah Jean Paul Sartre yang mengklaim bahwa eksistensialisme adalah Humanisme.¹⁷⁰

Di samping itu, pihak Kristen juga mengklaim nama Humanisme setelah para pemikir Kristen di Prancis berupaya untuk memahami dan merumuskan pandangan Kristen setelah tahun tiga puluhan. Karl Rahner (1984 M.) misalnya, ia menyatakan bahwa agama Kristen tidak hanya mengajarkan bahwa keselamatan hanya terkait dengan sisi rohani manusia, akan tetapi juga berkenaan dengan segala dimensi eksistensi manusia. Menurutnya, semua manusia bersifat rohani dan segala yang rohani bersifat manusiawi, sehingga kedua dimensi tersebut tidak bisa dipisahkan lebih-lebih dipertentangkan.¹⁷¹

Menurut George Molnar (1999 M.), Kristianisme merupakan agama yang sangat manusiawi dan memanusiakan manusia, sebagaimana pandangan-pandangan agama lainnya. Sebagai ideologi, Kristianisme telah banyak berkontribusi kepada manusia. Kontribusi itu tidak saja terkait dengan keagamaan dan iman, tapi juga mencakup sektor sejarah, ilmu pengetahuan, sosial, politik, dan berbagai sektor lainnya.¹⁷² Dengan demikian, pemikiran dan konsepsi manusia dan dunia sejatinya memang bagian dari ajaran Kristen.

Senada dengan pandangan Molnar tersebut, Rahner memandang bahwa Kristianisme berelasi erat dengan Humanisme, bahkan merupakan kesatuan yang tak bisa dipisahkan. Relasi dan kesatuan itu bisa dilihat dari suatu konsepsi dalam Kristianisme tentang manusia dan dunia yang menjadi material dan formal dalam kajian Humanisme. Manusia dan dunia sebagai pijakan Humanisme, termasuk di dalamnya Humanisme

¹⁷⁰ Jean Paul Sartre, *Eksistensialisme dan Humanisme*, diterjemahkan oleh Yudhi Murtanto dari judul *L'existentialisme est un Humanisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, h. 35.

¹⁷¹ Graham Horrison, *Theological Investigation*, London: Loggman and Todd, 1972, vol. IX, h. 189.

¹⁷² Thomas Molnar, *Chirstian Humanism: a Critique of the Secular City an It's Ideology*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1979, h. 4.

Kristiani.¹⁷³ Jika demikian faktanya, maka secara konseptual dan faktual agama Kristen menjadi asas humanisme.

Jika Kristen mengklaim tentang adanya Humanisme Kristiani, maka dalam Islam juga tidak ketinggalan muncul sosialisasi dan publikasi tentang Humanisme Islam. Di antara yang melakukan publikasi adalah Marcel A. Boisard dengan karyanya *Humanisme dalam Islam*, Goerge A. Makdisi dengan bukunya *Cita Humanisme Islam*, Ali Syari'ati dalam tulisannya *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, dan Nurcholis Madjid dengan bukunya *Islam Agama Kemanusiaan*.

Humanisme dalam Islam berlandaskan ajaran agama Islam, yaitu berdasarkan apa yang terdapat dalam wahyu dan sabda Nabi, bukan dilandaskan pada filsafat Yunani dan Romawi Kuno atau efek dari pengaruh Barat.¹⁷⁴ Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa sejarah Barat (Eropa) yang selama beberapa abad berada dalam masa kegelapan (*Dark Age*) sampai masa Renaisans sehingga lahir gerakan humanisme di Barat, maka bisa dilihat sebenarnya Barat yang dipengaruhi oleh Islam, bukan sebaliknya. Artinya, humanisme sejatinya merupakan ajaran agama Islam yang kemudian berpengaruh terhadap pemikiran dunia Barat. Sebab, Eropa sangat dipengaruhi oleh Islam di Spanyol, terutama oleh pemikiran Ibn Rusyd yang kemudian dikenal dengan *Averroisme*.

Istilah humanisme sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, secara eksplisit memang tidak ditemukan dalam Islam, akan tetapi secara implisit dan praksis sudah diajarkan dan dipraktikkan oleh Nabi seperti, memuliakan tetangga (*ikrām al-jār*), memuliakan tamu (*ikrām al-dhāif*), memberi makan orang yang lapar (*ith'ām al-jāi'*), membahagiakan orang lain (*idkhāl al-surūr*), berkata yang baik (*al-qaul li al-nās ḥusnā*), menebarkan kedamaian (*ifsyā' al-salam*), dan lain-lain tanpa melihat kepada latar belakang suku, agama, ras, dan golongan.

Menurut Assyaukanie yang dikutip Nur Kholis,¹⁷⁵ Humanisme dalam Islam berasaskan perpaduan akal dan wahyu. Hal ini yang membedakan antara Humanisme Islam dan Humanisme Barat. Kedua Humanisme ini memiliki kesamaan tujuan, yaitu mengutamakan manusia. Adapun perbedaan antara keduanya adalah, Humanisme Barat didorong oleh pemikiran untuk melakukan perlawanan terhadap

¹⁷³ Graham Horrison, *Theological Investigation...* h. 187.

¹⁷⁴ Musthafa Rahman, *Humanisasi Pendidikan Islam: Plus Minus Sistem Pendidikan Pesantren...* h. 54.

¹⁷⁵ Nur Kholis, "Humanisme Sebagai Filsafat Hukum Islam," dalam *Jurnal Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 1, No. 1, Januari-Juni Tahun 2014, h. 59.

lembaga-lembaga agama. Sedangkan Humanisme Islam merupakan perluasan dan pengembangan dari lembaga-lembaga keagamaan.

Islam merupakan agama yang mengajarkan doktrin monoteistik (tauhid), yaitu keyakinan bahwa Tuhan Maha Esa. Tauhid merupakan salah satu ajaran pokok Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Bahkan, tauhid sejatinya adalah inti dari semua kebenaran dan merupakan asas tunggal ajaran Islam.¹⁷⁶ Tauhid menjadi landasan utama bagi kehidupan manusia, karena setiap perbuatan yang dilakukan manusia harus dilandaskan atas tauhid agar bisa mengantarkan dirinya menuju kebahagiaan sejati di dunia dan akhirat.¹⁷⁷

Prinsip ajaran-ajaran Islam adalah kesadaran tentang keesaan Tuhan yang dibawa Nabi Muhammad. Kesadaran tersebut berimplikasi pada keyakinan bahwa semesta ini bertumpu pada Tuhan. Manusia harus berpegang pada keyakinan ini, yaitu bahwa seluruh pergerakan dan kehidupan dalam semesta terjadi karena keberadaan Tuhan. Tanpa eksistensi-Nya, semesta tidak akan pernah ada. Tuhan merupakan realitas inti, yang menyebabkan realitas lain menjadi ada, termasuk manusia. Sikap penolakan dan pengingkaran terhadap prinsip tersebut bermplikasi pada pelakunya, yaitu diposisikan sebagai pelaku dosa besar dan tak diampuni. Dengan demikian, sangat jelas bahwa peranan tauhid merupakan pintu masuk menuju Islam sebagai agama yang bersifat teologis-humanis, yaitu agama yang menebar “rahmat untuk seluruh alam” dengan prinsip Ketuhanan. Perabadian manusia yang dibangun di atas prinsip tauhid inilah tipikal Islam yang sesungguhnya.¹⁷⁸

Madjid menyamakan antara tauhid dengan ketakwaan kepada Allah dan keridaan-Nya. Menurutnya, semua bangunan Islam berlandaskan tauhid. Bahkan, semua kemanusiaan yang benar harus dilandaskan pada tauhid. Ajaran inti para nabi dan rasul adalah tauhid. Dengan demikian, tauhid dengan sendirinya adalah bagian inti dari ajaran Islam. Inti tauhid berimplikasi pada keharusan memusatkan penyucian hanya kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa (*subhāallāh*) dan pelepasan penyucian itu dari selain-Nya. Oleh sebab itu, dalam konteks bangsa Arab pada masa Nabi Muhammad, tauhid berimplikasi pada

¹⁷⁶ M. Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Tafsir al-Azhar: Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam* (Jakarta: Paramadina, 1990, h. 4.

¹⁷⁷ Eva Sumasniar, "Tauhid dalam Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi dan Implementasinya dalam Humanisme Islam," dalam *Jurnal Ilmu Agama : Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*, Vol. 21, No 2, Tahun, 2020, h. 168.

¹⁷⁸ Audah Mannan, "Transformasi Nilai-Nilai Tauhid dalam Perkembangan Sains dan Teknologi," dalam *Jurnal Aqidah*, Vol. IV, No. 2 Tahun. 2018, h. 252-253.

pencopotan nilai-nilai kesucian dari pandangan dan kepemimpinan kesukuan. Demikian juga yang berkaitan dengan segala kondisi dan hubungan manusia dengan sesama, baik ekonomi, sosial, politik, dan lain-lain.¹⁷⁹

Dalam pandangan Ismail Raji al-Fārūqī, tauhid adalah penghayatan dan perenungan titah-titah Tuhan sebagai suatu kewajiban. Mewujudkan nilai-nilai dari titah-titah Tuhan tersebut secara otomatis dan logis menunjukkan bahwa semuanya saling berhubungan antara manusia dengan sesamanya. Tuhan tidak saja memberikan perintah tentang aktualisasi nilai-nilai tersebut, tapi juga memberikan arahan tentang metode untuk merealisasikannya.¹⁸⁰ Tauhid merupakan asas dan landasan utama Humanisme. Seluruh umat manusia mendapat jaminan perlindungan dan nilai-nilai kemanusiaannya dalam ajaran Islam. Umat Islam diharuskan untuk mengakui, menjaga, dan menjamin martabat dan kehormatan orang lain. Hal tersebut bertujuan untuk merealisasikan kemanusiaan manusia dan keberlangsungan kehidupan manusia.¹⁸¹

Tauhid sebagai konsepsi-konsepsi yang mengandung nilai-nilai Ketuhanan harus dijadikan sebagai prinsip Humanisme. Paradigma Humanisme mesti dibangun di atas nilai-nilai teologis (*ilāhiyyah*), yaitu sebagai landasan etis nilai-nilai kemanusiaan (*insāniyyah*) dan alam (*ṭabīīyyah*) sebagai basis operasional. Dalam kajian ilmu keislaman, Ilmu tauhid sejajar dengan kajian fikih, tasawuf, dan filsafat. Tauhid, fikih, tasawuf, dan filsafat berkembang bersama dan menjadi sistem ajaran yang menyatu dengan peradaban Islam. Empat keilmuan tersebut hadir membentuk tatanan kehidupan yang menjunjung etika. Nampak keempatnya menjadi penopang terwujudnya ahlak mulia. Namun, tauhidlah yang menjadi landasan terwujudnya kemanusiaan.¹⁸²

Pandangan senada dinyatakan oleh Syari'ati, menurutnya, tauhid harus diinterpretasikan sebagai kesatuan antara meta alam dan alam, manusia dengan alam, manusia dengan manusia, dan Tuhan dengan alam dan manusia.¹⁸³ Pandangan Syari'ati tersebut diperkuat oleh Madjid yang

¹⁷⁹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia...* h. 189.

¹⁸⁰ Ismail Raji Al-Fārūqī, *Islamisasi Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari judul *Islamization of Knowledge*, Bandung: Pustaka, 1984, h. 139-140.

¹⁸¹ Ismail Raji al-Fārūqī, *Tauhid*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dari judul *Tawhid: Its Implication for Thought and Life*, Bandung: Pustaka, 1988, h. 64.

¹⁸² Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemerdekaan*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 177.

¹⁸³ Ali Syari'ati, *Manusia dan Islam: Sebuah Kajian Sosiologi...* h. 112.

dikutip Abdul Muid, bahwa antroposentrisme harus disatukan dengan teosentrisme dalam menjalani kehidupan dan beramal. Hubungan manusia dan Tuhan harus terus disatukan, tidak mudah melakukan pemisahan keduanya, karena Tuhan meliputi semuanya, sebagaimana kayu bakar dan api yang nampak menyatu, namun sejatinya dapat dibedakan mana kayu dan mana api.¹⁸⁴

Selanjutnya, Engineer tak ketinggalan mengajukan pandangannya. Menurutnya, tauhid berada pada posisi sentral dalam Islam. Ia menjadi jantung ajaran Islam. Dalam rangka membangun dan mengembangkan struktur sosial dengan semangat pembebasan manusia dari perbudakan, tauhid harus dilihat dari sudut pandang sosial. Ia harus diinterpretasikan bukan sekedar pemahaman tentang Ketuhanan, tapi juga sebagai pemahaman tentang kemanusiaan. Artinya, tauhid bukan hanya berbicara tentang keesaan Tuhan, tapi juga sebagai kesatuan manusia (*unity of mankind*) yang tidak akan terealisasi tanpa terbentuknya masyarakat yang tanpa kelas (*classless society*). Konsep tauhid tersebut tentu sesuai dengan semangat al-Qur'an yang memiliki visi untuk menciptakan dan menegakkan keadilan (*al-'adl*) dan kebajikan (*al-ihsān*).¹⁸⁵

Islam bukan agama seperti yang dipahami Barat, yaitu agama dengan sistem teokrasi, sebuah kekuasaan yang berada dalam kendali pendeta, dan juga bukan metode berpikir yang didikte teologi. Dalam Islam tidak diajarkan sistem pemisahan antara ranah agama dan dunia. Islam mengajarkan nilai-nilai secara menyeluruh dalam menata kehidupan manusia, baik berkaitan dengan sosial, politik, ekonomi, budaya, pendidikan, dan lain-lain. Dengan demikian, dalam Islam diajarkan tentang tugas besar untuk melakukan transformasi sosial dan budaya yang erat kaitannya dengan kemanusiaan. Tauhid mesti diaktualisasikan dan direalisasikan dalam kehidupan. Sebab, dalam Islam yang menjadi sentral nilai adalah tauhid. Islam merupakan sebuah Humanisme, agama yang menjadikan manusia dan kemanusiaan sebagai tujuan utama. Paham kemanusiaan Islam adalah teosentris, yaitu agama yang mengajarkan tentang keimanan kepada Tuhan sebagai pusatnya dan sekaligus ajaran dan perjuangannya diarahkan untuk kemuliaan, kehormatan, dan kemaslahatan manusia.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Abdul Muid, "Humanisme Sufistik Syekh Yusuf al-Makasari," dalam *Jurnal Tasawuf*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2012, h. 280.

¹⁸⁵ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan...* h. 11.

¹⁸⁶ Wedra Aprison, "Tauhid: Dasar Perumusan Epistemologi Pendidikan Masa Depan," dalam *Jurnal Jurnal Educative: Journal of Educational Studies*, Vol. 2, No. 1 Januari - Juni 2017, h. 76.

Kalimat tauhid “*Lā Ilāha Illā Allāh*” menurut Engineer, sebagaimana dikutip Agus Nuryatno¹⁸⁷ dan Muhaimin¹⁸⁸, merupakan doktrin yang mengandung dua dimensi yang saling berkaitan. *Pertama*, berhubungan dengan spiritualitas atau keagamaan. Dan *kedua*, berkaitan dengan sosio-politik. Nabi Muhammad bukan saja membebaskan manusia dari belenggu Ketuhanan yang menyesatkan, melainkan juga membebaskan manusia dari hegemoni praktik sosial, politik, dan ekonomi yang membelenggu.

Engineer untuk memperkuat pandangannya, ia mengutip interpretasi yang dilakukan Ahmad Amin (1954 M.) terhadap kalimat tauhid tersebut, yaitu bahwa manusia yang memiliki niatan untuk melakukan perbudakan, keinginan menguasai, dan merendahkan sesama manusia, sebenarnya ia berkeinginan untuk menjadi Tuhan, padahal tidak ada Tuhan selain Allah. Manusia harus dihargai dan dihormati tanpa harus melihat asal dan stratanya. Sebab, manusia harus bisa bersaudara dengan sesama manusia. Keadilan sosial sejatinya akan terus berkibar dengan terwujudnya persaudaraan.¹⁸⁹

Islam adalah agama natural (*religioan naturalis*) yang lebih baik dibanding yang lain. Alam tidak diberi beban dengan aturan eksternal apa pun yang dapat membenanya. Kekuatan dan kreativitas alam dihargai oleh Islam. Kecocokan tertentu yang diberikan kepada alam tidak saja berkenaan dengan fisik yang berhubungan dengan hukum alam, namun juga berhubungan dengan aturan-aturan tentang perilaku manusia. sifat dasar manusia terus berkembang. Hal itu terpresentasikan dalam etika global dan solidaritas kemanusiaan. Kreativitas, inisiatif, komitmen, dan tuntutan sisial didorong dan dijaga oleh Islam. Begitu juga, Islam menegaskan tentang kerja sama dan kesetaraan antarmanusia. Kesatuan antara manusia dengan sesama, golongan masyarakat dengan masyarakat lainnya adalah gambaran prinsip universal yang menyatukan semuanya dalam satu komunitas, yaitu kemanusiaan.¹⁹⁰

Menurut Ulil Abshar Abdalla, Humanisme dalam Islam menjelaskan tentang peranan manusia yang dijadikan sebagai wakil

¹⁸⁷ Agus Nuryatno, “Asghar Ali Engineer’s Views on Liberation Theology and Womens Issues in Islam,” *Theses unpublished*, Canada: Mc.Gill Montreal, 2000, h. 38.

¹⁸⁸ Muhaimin, “Asghar Ali Engineer dan Reformulasi Makna Tauhid,” dalam *Jurnal Aqidah-Tauhid*, Vol. IV, No. 1 Tahun 2018, h. 137.

¹⁸⁹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan...* h. 11.

¹⁹⁰ Hasan Hanafi, “Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan,” dalam Kamdani (ed.), *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal...* h. 3-5.

(*khalifah*) Allah di bumi ini, bukan sebagai manusia yang berebut kekuasaan dengan-Nya. Manusia sebagai khalifah tidak diposisikan untuk berhadapan dengan Allah, namun bergantung kepada-Nya. Manusia berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya. Di samping itu, Allah memberikan anugerah akal kepada manusia agar dapat memilih mana yang benar dan yang salah.¹⁹¹

Awal penciptaan manusia bermula ketika Allah berfirman kepada Malaikat, bahwa Ia menciptakan manusia dan kelak menjadi wakil-Nya di bumi (QS. Al-Baqarah/ 2: 30). Menurut Ali Syari'ati, wahyu (ayat) tersebut menunjukkan bahwa manusia memiliki nilai dan martabat mulia di dalam Islam. Sedemikian mulianya manusia menurut Islam, sehingga tidak dapat dibayangkan oleh Humanisme Barat setelah Renainsans (*post-renaissance*).

Allah yang Mahaagung dan Mahamulia memperkenalkan manusia kepada Malaikat dan mengangkatnya untuk menjabat sebagai wakil-Nya. Dengan demikian, manusia akan menjalankan tugas yang diamanahkan kepadanya. Apa yang dilakukan Allah di alam, telah dialihkan kepada manusia untuk dilaksanakan dengan sebaik-baiknya. Kedudukan manusia sebagai wakil-Nya di bumi ini adalah keutamaan pertama, dan merupakan posisi mulia dan martabat manusia.¹⁹²

Senada dengan pandangan di atas, Said Aqil Siroj menegaskan, bahwa manusia diciptakan memang untuk dijadikan sebagai duta-Nya di bumi. Dalam diri manusia terdapat unsur Ketuhanan. Dengan demikian, otonomi yang diberikan Tuhan kepada manusia tidak bersifat mutlak. Tuhan menciptakan manusia bukan untuk berhadapan dengan-Nya dan menjadi manusia pemberontak (*promrthean*) yang melakukan pelanggaran mencuri buah larangan. Tetapi, manusia dalam perspektif Islam merupakan duta-Nya yang turut berkontribusi dan berpartisipasi dalam melakukan pembangunan semesta ini.¹⁹³

Pandangan tersebut diperkuat oleh Syari'ati, menurutnya, manusia di mata Allah merupakan makhluk mulia, bukan rendah karena dia merupakan rekan-Nya di bumi ini. Manusia memiliki dua dimensi dan bertanggungjawab atas amanah yang dibebankan Allah kepadanya, dia butuh agama yang bukan bertujuan untuk urusan dunia atau akhirat saja,

¹⁹¹ Ulil Abshar Abdalla, *Membakar Rumah Tuhan: Pergulatan Agama Privat dan Publik*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1999, h. 169.

¹⁹² Ali Syari'ati, *Manusia dan Islam: Sebuah Kajian Sosiologi...* h. 92.

¹⁹³ Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Jakarta: SAS Foundation dan LTN PBNU, 2012, h. 340.

tapi agama yang memberikan arahan dan bimbingan tentang urgensi menjaga keseimbangan. Agama itu adalah Islam.¹⁹⁴ Segala bentuk diskriminasi dan marginalisasi peran dan martabat manusia ditentang oleh Islam. Manusia terlahir merdeka (*hurr*) dan suci (*fithrah*). Dengan demikian, manusia dengan manusia lainnya memiliki derajat yang sama (*musāwāh*), dan tidak boleh dibedakan hanya karena adanya perbedaan golongan, jenis, etnis, ras, pemikiran, dan lain-lain.¹⁹⁵ Seluruh umat manusia di hadapan Tuhan diletakkan pada posisi yang sama, hanya kualitas ketakwaan yang membedakan mereka (QS. Al-Hujurāt/ 49: 13).

Keseluruhan martabat kemuliaan manusia dalam Islam terangkum dalam ketetapan “lima hak asasi” atau “standard baku” yang dikenal dengan “*al-dlarūriyyāt al-khams*”. Menurut al-Syāhibī, lima standard/hak tersebut merupakan tujuan dari ajaran agama (*maqāshid al-syarī’ah*). *Pertama*, perlindungan memeluk dan menjalankan ajaran agama (*hifzh al-dīn*). *Kedua*, perlindungan keselamatan jiwa (*hifzh al-nafs*). *Ketiga*, perlindungan akal atau kebebasan berpikir (*hifzh al-‘aql*). *Keempat*, perlindungan keberlangsungan keturunan/generasi (*hifzh al-nasl*). Dan *kelima*, perlindungan harta benda atau materi (*hifzh al-māl*).

Perlindungan atas agama berarti perlindungan atas kebebasan memeluk agama (*al-nuthq bi al-syahadatain*) dan menjalankan ajaran agama yang dianut (*al-‘ibādāt*). Perlindungan atas jiwa berarti pemenuhan kebutuhan untuk hidup seperti, hak untuk mendapatkan pangan, sandang, dan papan. Perlindungan atas akal berarti pemenuhan kebutuhan tentang kebebasan berekspresi seperti, mengemukakan pendapat, menyampaikan aspirasi, melakukan riset, dan melakukan aktivitas intelektual. Perlindungan atas keturunan berarti hak untuk memperoleh keturunan dan mendapatkan lingkungan hidup yang baik bagi generasi mendatang, baik yang berkenaan dengan keadaan alam hunian maupun kehidupan sosial. Dan perlindungan atas kekayaan berarti pemenuhan untuk mendapatkan lapangan kerja, berbisnis, dan jaminan keselamatan dan keamanan atas hak milik.¹⁹⁶ Dari kalimat prinsip tersebut, sebagian ulama mendahulukan perlindungan jiwa (*hifzh al-nafs*) dari pada perlindungan agama (*hifzh al-dīn*).¹⁹⁷ Ini menunjukkan bahwa

¹⁹⁴ Ali Syari’ati, *Manusia dan Islam: Sebuah Kajian Sosiologi...* h. 105-106.

¹⁹⁵ Umaruddin Masdar, *Agama Kolonila: Colonial Mindset dalam Pemikiran Islam Liberal*, Yogyakarta: Klik. R., 2003, h. 36-37.

¹⁹⁶ Abū Ishāq al-Syāhibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī’ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009, h. 221-222.

¹⁹⁷ Abdullāh Darrāz, “Komentar Catatan Kaki,” dalam Abū Ishāq al-Syāhibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī’ah ...*, h. 222.

kemanusiaan bersifat universal, kemanusiaan harus diutamakan, dan manusia mulia karena kemanusiaannya.

Menurut al-Maudūfī,¹⁹⁸ setiap manusia memiliki hak asasi yang sama karena ia adalah manusia, baik ia teis maupun ateis, berdomisili di desa maupun di kota. Umat Islam khususnya, harus mengetahui dan mengakui hak-hak asasi tersebut. Kaitannya dengan perlindungan jiwa, al-Maudūfī menjelaskan bahwa manusia memiliki hak-hak asasi yang harus dipenuhi, di antaranya adalah hak untuk hidup dan keselamatan hidup, hak mendapatkan kebutuhan hidup, hak untuk merdeka, dan meraih kehormatan.

Hak asasi untuk hidup dan keselamatan hidup merupakan ajaran dan jaminan dari Islam. Al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad menegaskan, bahwa siapa yang membunuh seorang manusia berarti ia telah membunuh seluruh manusia. sebaliknya, siapa yang memelihara dan memberikan perlindungan atas kehidupan seorang manusia berarti ia telah memelihara dan melindungi kehidupan seluruh manusia (QS. Al-Mā'idah/ 5: 32).

Di antara bentuk memberikan perlindungan dan menyelamatkan kehidupan manusia adalah, saat ada yang sakit diberi pertolongan medis dan saat ada yang kelaparan diberi bantuan makanan. Manusia yang saleh senantiasa memberikan perhatian kepada sesama, terutama kepada mereka yang tidak mampu. Sebab, dalam harta kekayaan yang dimilikinya terdapat bagian sebagai hak mereka (QS. Al-Dzāriyāt/ 51: 19).

Siapa saja manusia yang butuh pertolongan dan bantuan karena mengalami kesulitan dan kesusahan, maka harus diberi pertolongan tanpa harus melihat golongan, status, dan asalnya. Manusia juga memiliki hak untuk merdeka. Dalam Islam dilarang melakukan perbudakan terhadap sesama manusia. Bahkan al-Qur'an memberikan perintah dengan tegas untuk memerdekakan budak sebagai sanksi bagi orang yang melakukan pelanggaran seperti, menghilangkan nyawa orang lain tanpa sengaja dan melakukan zihar (QS. Al-Nisā'/ 4: 92 dan al-Mujādilah/ 58: 3).

Islam sebagai agama yang bersumber dari wahyu bertujuan untuk umat manusia dan demi kemaslahatan mereka. Dengan adanya penekanan pada sisi kemanusiaan, Islam dapat berinteraksi dan menjadi solusi bagi segala masalah yang dihadapi manusia dalam menjalani

¹⁹⁸Maulana Abū al-A'lā al-Maudūfī, *Hak-Hak Asasi Manusia dalam Islam...*, h. 12-16.

kehidupan, terutama yang berkaitan dengan hak-hak dasar mereka. Selain *al-dharīriyyāt al-khams* yang telah disebutkan di atas, dalam Islam juga ada lima prinsip dasar kemanusiaan, yaitu keadilan (*‘adālah*), persamaan (*musāwāh*), kesepakatan atau konsensus (*musyāwarah*), solidaritas (*ta’āwun*), dan kebebasan (*hurriyyah*).

Dalam al-Qur’an terdapat banyak pesan supaya melakukan kajian terhadap ciptaan-ciptaan Tuhan. Di antara sekian banyak ciptaan Tuhan yang terekam dalam al-Qur’an adalah informasi tentang manusia yang berhubungan dengan asal-usul, tugas, dan tujuan penciptaannya. Berbagai disiplin ilmu seperti, biologi, sosiologi, antropologi, dan psikologi telah mengkaji manusia dari sudut pandang masing-masing, tapi tidak mampu menyingkap segala misteri yang terdapat dalam diri manusia.¹⁹⁹

Dari penjelasan di atas, bisa diambil kesimpulan bahwa, meskipun ilmu pengetahuan berkembang pesat dan melahirkan banyak cabang ilmu, kenyataannya tetap tak sanggup mengupas tentang makhluk misterius yang bernama manusia. Karena manusia merupakan satu di antara ciptaan Allah Swt, maka untuk mengetahui manusia dibutuhkan informasi langsung dari-Nya melalui al-Qur’an yang telah diwahyukan kepada rasul-Nya.

Al-Qur’an mengandung banyak informasi tentang manusia, diciptakan dari apa mulanya dan perkembangan selanjutnya, karakter yang dimiliki, eksistensi, dan kedudukannya. Dan dengan penggunaan diksi, kedalaman makna, dan keindahan retorika bahasa Arab yang digunakan, al-Qur’an membuat terpesona siapa saja untuk terus mengkaji ayat-ayat yang tertulis di dalamnya.

D. Manusia dalam al-Qur’an

Diskursus tentang manusia sejatinya sudah sering disampaikan para ahli, baik kajian tentang manusia secara independen, ataupun yang dihubungkan dengan di luar dirinya dan ragam aktivitas yang dilakukan seperti, ekonomi, politik, budaya, sosial, pendidikan, dan lain sebagainya. Hal ini tentunya tidak lepas dari posisi manusia, karena selain jadi pelaku, ia juga menjadi sasaran dari beragam aktivitas itu, sehingga melahirkan ragam predikat untuknya.

Predikat-predikat tersebut antara lain adalah bahwa manusia merupakan makhluk berakal atau berbudi pekerti (*homo sapiens*),

¹⁹⁹ Dudung Abdullah, "Konsep Manusia dalam al-Qur’an: Telaah kritis tentang Makna dan Eksistensi," dalam *Jurnal al-Daulah*, Vol. 6, No. 2, Desember Tahun 2017, h. 332.

mahluk yang berpikir (*hayawān nāthiq*), mahluk yang beragama (*homo religious*),²⁰⁰ dan mahluk sosial (*zoon politicon*).²⁰¹ Dimensi-dimensi manusia telah dikaji dari berbagai sudut pandang, tergantung disiplin ilmu yang digunakan. Dimensi fisiologis merupakan bahasan biologi, kejiwaan atau pikiran bahasan psikologi, kesejahteraan bahasan ekonomi, dan bagaimana meraih kekuasaan bahasan politik.²⁰²

Selain jin, Allah Swt. juga mendeskripsikan manusia sebagai bagian dari mahluk yang dilibatkan dalam rangkaian peristiwa dalam al-Qur'an. Eksistensi manusia dipaparkan secara komprehensif dan lengkap, baik mengenai asal usul, fungsi, tugas, dan tujuan penciptaannya. Al-Qur'an memaparkan tentang manusia menggunakan term yang berbeda-beda. Penggunaan berbagai term untuk menunjuk apa dan siapa itu manusia bukan tanpa maksud, akan tetapi penggunaan term-term tersebut memiliki makna dan maksud tertentu, meskipun term-term yang berbeda tersebut yang dimaksud adalah satu mahluk tertentu, yaitu manusia. Term-term yang digunakan al-Qur'an untuk menjelaskan apa dan siapa manusia antara lain adalah, *Basyar*, *al-Insān*, *al-Ins*, *al-Nās*, *Banī Ādam*.

1. Basyar

Kata *basyar* dalam al-Qur'an terulang sebanyak 37 (tiga puluh tujuh) kali dan tersebar dalam banyak surat.²⁰³ Dilihat dari bilangan yang dikandung, bentuk (*shīghah*) kata yang digunakan ada dua, yaitu *al-ism al-mufrad* dan *al-ism al-mutsanna*.²⁰⁴ Bentuk *al-ism al-mufrad* disebut sebanyak 36 (tiga puluh enam) kali dan bentuk *al-ism al-mutsannā* disebut 1 (satu) kali.²⁰⁵ Bentuk *al-ism al-mutsannā* kedudukan (*i'rāb*)nya adalah *majrūr*. Sedangkan *i'rāb* dari yang berupa bentuk *al-ism al-mufrad* ada tiga yaitu, dalam keadaan *marfū'* terulang sebanyak 16 (enam belas)

²⁰⁰ Syamsul Rizal, "Melacak Terminologi Manusia dalam al-Qur'an," dalam *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 2, No. 2, Desember Tahun 2017, h. 222.

²⁰¹ Suprihatin, "Manusia dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadits," dalam *Jurnal An-Nahdhah*, Vol. 12, No. 1, Januari-Juni Tahun 2018, h. 137.

²⁰² Roswati Nurdin, "Manusia dalam Sorotan al-Qur'an: Suatu Tinjauan Tafsir Tematik," dalam *Jurnal Tahkim*, Vol. 9, No. 1, Juni Tahun 2013, h. 155-156.

²⁰³ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhras li Alfāzh al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2018, h. 152-153.

²⁰⁴ *Al-Isim al-Mufrad* adalah kata yang mengandung jumlah bilangan satu atau tunggal dan *al-ism al-mutsannā* adalah kata yang mengandung jumlah bilangan dua.

²⁰⁵ QS. Al-Mu'minūn/23: 47.

kali,²⁰⁶ *manshūb* disebut sebanyak 10 (sepuluh) kali,²⁰⁷ dan *majrūr* diulang sebanyak 10 (sepuluh) kali.²⁰⁸

Dilihat dari segi bahasa, kata *basyar* terdiri dari huruf *bā'*, *syīn*, dan *rā'*. Menurut Ibn Fāris, kata *basyar* bermakna penampakan sesuatu yang disertai dengan kebaikan dan keindahan (*zhuhūr al-syai' ma'a husn wa jamāl*). Kata *basyar* senada dengan kata *basyarah* yang bermakna kulit manusia (*zhāhr jild al-insān*). Dalam bahasa Arab ada ungkapan, "*bāsyara al-rajul al-mar'ah*", yang bermakna pria itu menyentuhkan kulitnya kepada kulit wanita itu (*ifdlāuh bi basyaratih ilā basyaratihā*). Kata *basyārah* bermakna keindahan (*al-jamāl*). Kata *basyīr* bermakna orang yang bagus wajahnya. Oleh karena itu, manusia disebut dengan *basyar* karena penampakan mereka.²⁰⁹

Senada dengan Ibn Fāris, al-Ashfahānī menyatakan bahwa, manusia dinamakan *basyar* karena kulitnya jelas terlihat, ia tidak sama dengan hewan karena yang tampak adalah bulu-bulu.²¹⁰ Ibn Manzhūr memberi penjelasan lebih luas lagi. Menurutnya, kata *basyar* dipakai untuk manusia tanpa pandang jenis kelamin dan bilangan, baik laki-laki maupun perempuan, satu maupun lebih. Kata *basyar* merupakan turunan dari kata *basyarah* yang bermakna bagian luar kulit tubuh manusia, wajah, kepala, dan yang menjadi anggota tubuh yang merupakan tempat ditumbuhi rambut. Ibn Manzhūr juga memaknai bahwa *basyar* merupakan permukaan kulit wajah, kepala, dan seluruh organ tubuh manusia yang menempel pada daging.²¹¹

Dari pengertian tersebut dipahami bahwa *basyar* adalah manusia dari sisi biologis yang tersusun dari organ-organ yang berfungsi secara fisiologis dan berkaitan dengan adanya tindakan yang ditopang oleh

²⁰⁶ QS. Āli 'Imrā/3: 47, al-Mā'idah/5: 18, Ibrāhīm/14: 10 dan 11, al-Nahl/16: 103, al-Kahf/18: 110, Maryam/19: 20, al-Anbiyā'/21: 3, al-Mu'minūn/23: 24 dan 33, al-Syū'arā'/26: 154 dan 186, al-Rūm/30: 20, Yāsīn/36, 15, Fushilat/41: 6, al-Taghābun/64: 6.

²⁰⁷ QS. Hūd/11: 27, Yūsuf/12: 31, al-Hijr/15: 28, al-Isrā'/17: 93 dan 94, Maryam/19: 17, al-Mu'minūn/23: 34, al-Furqān/25: 54, Shād/38: 71, al-Qamar/54: 24.

²⁰⁸ QS. Āli 'Imrān/3: 79, al-An'am/6: 91, al-Hijr/15: 33, Maryam/19: 26, al-Anbiyā'/21: 34, al-Syūrā'/42: 51, al-Muddatstsir/74: 25, 29, 31 dan 36.

²⁰⁹ Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2008, h. 94.

²¹⁰ Abū al-Qāsim al-Husain ibn Muhammad ibn Mufadhhdhal al-Ma'ruf bi al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013, h. 56.

²¹¹ Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab*, al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2013, juz 1, h. 424.

organ fisik.²¹² Di samping itu, manusia secara biologis juga merupakan makhluk yang berkembang biak, butuh makan dan minum dan mengalami kematian.²¹³ Hal ini juga menunjukkan bahwa manusia sebagai *basyar* merupakan manusia yang diakui eksistensinya. Menurut Bint al-Syāthi', manusia yang eksistensinya sudah diakui merupakan manusia dewasa. Akan tetapi, kedewasaan tersebut merupakan kedewasaan secara jasmani saja.²¹⁴

Pemakaian kata "*basyar*" untuk menunjuk manusia dalam al-Qur'an bisa dikelompokkan menjadi beberapa klasifikasi arti penggunaannya. *Pertama*, 1 (satu) kali disebutkan untuk menunjukkan bagian/kulit manusia. Sebagaimana dinyatakan dalam Surat al-Muddatstsir/74: 29:

لَوَاحٍێ لِّلْبَشَرِ ﴿٢٩﴾

(*Neraka Saqar itu*) *menghanguskan kulit manusia.* (al-Muddatstsir/74:29)

Menurut Ibn 'Āsyūr (1879-1973 M.), kata *basyar* dalam ayat merupakan bentuk jamak dari kata *basyarah*, yaitu bagian luar atau kulit manusia.²¹⁵ Sedangkan pesan yang dikandung menurut Thanthāwī (1928-2010 M) adalah, bahwa di antara sifat Neraka Saqar dapat merubah warna kulit menjadi hitam dan hangus, berubah dari warna asalnya. Perubahan warna kulit tersebut menunjukkan bahwa rasa sakit dari adanya azab yang langsung menyentuh kulit tidak akan pernah hilang.²¹⁶

Kedua, 23 (dua puluh tiga) kali disebut sebagai manusia yang berhubungan dengan kenabian. Dari 23 ayat tersebut, ada 11 ayat yang menjelaskan bahwa seorang nabi merupakan manusia biasa seperti manusia lain pada umumnya²¹⁷ yang juga makan dan minum. Misalnya, dalam surat al-Mu'minūn/23: 33-34:

²¹² Aminatuz Zahro, "Manusia dalam Perspektif al-Qur'an, "dalam *Jurnal Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2017, h. 81.

²¹³ Siti Khasinah, "Hakikat Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat, "dalam *Jurnal Ilmiah Didaktika*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2013, h. 305.

²¹⁴ Dudung Abdullah, "Konsep Manusia dalam al-Qur'an: Telaah kritis tentang Makna dan Eksistensi, "... h.336.

²¹⁵ Muḥammad al-Thāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

²¹⁶ Muḥammad Sayyid Thanthāwī, *al-Tafsīr al-Wasīth*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

²¹⁷ Keterangan senada juga terdapat dalam surat Āli 'Imrān/3: 79, al-Mā'idah/5: 18, al-An'ām/6: 91, al-Anbiyā'/21: 3, Ibrāhīm/14: 10-11, Yūsuf/12: 31, Hūd/11: 27, al-Isrā'/17: 93-94, al-Kahf/18: 110, al-Mu'minūn/23: 24, al-Syu'arā'/26: 185-186, Yāsīn/

وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴿٣٣﴾ وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَسِرُونَ ﴿٣٤﴾

Para pemuka kaumnya yang kufur dan mendustakan pertemuan hari akhirat serta mereka yang telah Kami beri kemewahan dan kesenangan dalam kehidupan di dunia berkata, “(Orang) ini tidak lain hanyalah manusia seperti kamu. Dia makan apa yang kamu makan dan minum apa yang kamu minum. (al-Mu’minūn/23: 33-34)

Ayat tersebut menginformasikan tentang pernyataan dan provokasi yang dilakukan para pemuka orang-orang kafir dari kaum ‘Ad tentang Nabi Hūd yang diutus kepada mereka agar kaum ‘Ad tidak mengikuti Nabi Hūd karena menurut mereka Nabi Hūd hanya manusia biasa yang makan dan minum seperti mereka.²¹⁸

Demikian pula yang berhubungan dengan kenabian Nabi Syuaib sebagaimana terekam dalam al-Qur’an surat al-Syu’arā’/26:185-186:

قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ ﴿١٨٥﴾ وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿١٨٦﴾

Mereka berkata, “Sesungguhnya engkau hanyalah termasuk orang-orang yang terkena sihir. Engkau tidak lain hanyalah seorang manusia seperti kami dan sesungguhnya kami yakin bahwa engkau benar-benar termasuk para pembohong. (al-Syu’arā’/26:185-186)

Menurut Muqātil bin Sulaimān (w. 150 H.), penduduk Aikah (Madyan) tidak beriman kepada Nabi Syuaib. Sebab, dalam keyakinan mereka Nabi Syuaib hanyalah manusia biasa, bukan raja dan bukan pula seorang rasul, sama halnya seperti mereka. Bagi mereka Nabi Syuaib tidak layak diikuti karena tak memiliki kelebihan apa-apa, bahkan

36: 15, Fushshilat/41: 6, al-Syūrā/42: 51, al-Qamar/54: 24, al-Taghābun/64: 6, dan al-Muddatstsir/74: 25.

²¹⁸Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an Kementerian Agama RI, *Pendidikan, Pembangunan Karakter, dan Pengembangan Sumber Daya Manusia*, Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Qur’an, 2010, h. 25-26.

dituduh sebagai pembohong.²¹⁹ Sejalan dengan Muqātil, al-Zamakhsyārī mengatakan bahwa Nabi Syuaib tidak lain adalah manusia yang terkena sihir saja, karena seorang rasul menurut mereka tidak mungkin terkena sihir dan berupa seorang manusia biasa seperti mereka.²²⁰ Hal ini juga karena bagi mereka tidak mungkin seroang rasul berasal dari golongan mereka sendiri, sehingga Nabi Syuaib dinyatakan sebagai pendusta dan disamakan dengan diri mereka, yaitu sama-sama manusia biasa (*wāhidun minnā musāwin lanā fī al-basyariyyah*).²²¹

Ketiga, terdapat 2 (dua) ayat yang menyajikan tentang hubungan laki-laki dan perempuan, sebab manusia sebagai makhluk biologis memerlukan hubungan seksual untuk memiliki keturunan. Pada dasarnya untuk mendapatkan keturunan mesti ada hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan, karena keturunan manusia selain Nabi Adam tercipta dari sperma dan ovum. Namun, ketika hal ini menimpa Siti Maryam, ia heran dan tak percaya akan mendapatkan seorang anak, sebab belum ada laki-laki yang menyentuhnya. Sebagaimana dinyatakan oleh Allah Swt. dalam Surat Āli ‘Imrān/3: 47²²²:

قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾

Maryam berkata, “Wahai Tuhanku, bagaimana mungkin aku akan mempunyai anak, padahal tidak ada seorang laki-laki pun yang menyentuhku? Dia (Allah) berfirman, demikianlah, Allah menciptakan apa yang Dia kehendaki. Apabila Dia hendak menetapkan sesuatu, Dia hanya berkata padanya, Jadilah! Maka, jadilah sesuatu itu. (Āli ‘Imrān/3:47)

Ayat-ayat tersebut menjelaskan tentang Maryam dan penciptaan puteranya, Nabi Isa. Keduanya menginformasikan tentang keheranannya yang akan melahirkan seorang putera, padahal sama sekali dirinya tak pernah disentuh oleh manusia (laki-laki). Akan tetapi, ia diyakinkan

²¹⁹ Abū al-Hasan Muqātil ibn Sulaimān ibn Basyīr al-Azdfī, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaimān*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

²²⁰ Abū al-Qāsim Muhammad ibn ‘Umar al-Zamakhsyārī, *al-Kasasyāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2012, juz 3, h. 305.

²²¹ Lanjat al-Qur’ān wa al-Sunnah fial-Majlis al-A’lā li al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, *al-Muntakhab fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

²²² Keterangan senada juga terdapat dalam QS. Maryam/19: 20

bahwa jika Allah berkehendak maka pasti terjadi. Menurut al-Qurthubī, pada umumnya perempuan hamil karena adanya proses pertemuan dan pencampuran air laki-laki dan perempuan dalam rahim perempuan, akan tetapi Allah menjadikan kedua air tersebut dalam diri Maryam.²²³ Menurut Ibn Katsīr, al-Qur'an dalam kasus Maryam dan penciptaan Nabi Isa menggunakan term *yakhlūqu*, yang berbeda dengan kasus Nabi Zakariya dan isterinya yang menggunakan term *yaf'alu*.²²⁴

Keempat, 4 (empat) ayat menjelaskan tentang manusia pada umumnya (Maryam/19: 17 dan 26, al-Muddatstsir/74: 25, 31 dan 36). Kata *basyar* dalam ayat-ayat tersebut mengandung arti manusia pada umumnya. Misalnya, kata *basyar* dalam surat Maryam/19: 17:

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾

Dia (Maryam) memasang tabir (yang melindunginya) dari mereka. Lalu, Kami mengutus roh Kami (Jibril) kepadanya, kemudian dia menampakkan diri di hadapannya dalam bentuk manusia yang sempurna. (Maryam/19: 17)

Menurut al-Sa'dī, kata *basyar* dalam ayat tersebut bermakna berupa manusia jenis laki-laki yang sempurna, indah rupanya, tanpa ada aib dan kekurangan sedikitpun.²²⁵ Sedangkan *basyar* dalam QS. Al-Muddatstsir/74: 25, 31 dan 36, menurut al-Shābūnī mengandung arti bahwa manusia harus diberi peringatan tentang neraka.²²⁶

Kelima, ada 4 (empat) ayat²²⁷ yang menggunakan kata *basyar* yang menginformasikan terkait asal dan fase-fase penciptaan manusia. Kata *basyar* dalam ayat-ayat tersebut menjelaskan tentang penciptaan manusia dari tanah dan air (sperma). Misalnya, keterangan yang terdapat dalam surat al-Hijr/15: 28 dan al-Furqān/25: 54:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾

²²³ Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2010, juz 2, h. 460.

²²⁴ 'Imādudḍīn Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm*, al-Qāhirah: Dār ibn al-Jawzī, 2009, juz 2, h. 27.

²²⁵ 'Abdurrahmān ibn Nāshir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Iskandaria: Dār al-'Aqīdah, 2009, juz 2, 707.

²²⁶ Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *Shafwat al-Tafsīr*, al-Qāhirah: Nāsyirū al-Qāhirah al-Ashdiqā' li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī, t.th, juz 2, h. 1421 dan 1423.

²²⁷ Al-Hijr/15: 28, al-Furqān/25: 54, al-Rūm/30: 20, dan Shād/38: 71).

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, “Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering dari lumpur hitam yang dibentuk. (al-Hijr/15: 28)

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿٢٨﴾

Dialah (pula) yang menciptakan manusia dari air (mani). Lalu, Dia menjadikannya (manusia itu mempunyai) keturunan dan mushāharah (persemendaan). Tuhanmu adalah Maha Kuasa. (al-Furqān/25: 54)

Menurut Ibn Abbās, kata *basyar* dalam QS. Al-Hijr/15: 28 tersebut menjelaskan bahwa manusia diciptakan dari dari substansi dasar tanah (*shalshāl, hama' masnūn*). Sedangkan QS. Al-Furqān/25: 54 menjelaskan bahwa penciptaan manusia dari air (sperma) pria dan wanita (*al-mā'*).²²⁸

Penyebutan manusia dengan term *basyar* dalam al-Qur'an untuk menjelaskan manusia secara umum mengandung makna bahwa yang menjadi karakteristik dan ciri dasar manusia adalah adanya persamaan umum. Ciri tersebut adalah bahwa manusia secara lahiriah sama-sama terikat oleh ruang, waktu, dan hukum alamiahnya. Term *basyar* yang digunakan al-Qur'an mengandung pengertian bahwa manusia memiliki struktur dan organ yang sama, mengonsumsi bahan yang sama, hidup di alam yang sama, dan makin bertambah umurnya makin menurun kondisinya, menua, dan pada akhirnya sama-sama meninggal dunia.²²⁹

Menurut Quraish Shihab, penggunaan kata *basyar* dalam banyak ayat al-Qur'an memberikan isyarat bahwa proses penciptaan dan kejadian manusia melalui beberapa fase sehingga ia mencapai fase kedewasaan, sebagaimana yang terekam dalam QS. Al-Rūm/30: 20. Oleh sebab itu, Maryam menyatakana keheranannya bagaimana mungkin ia akan melahirkan seorang anak sementara ia sama sekali tak pernah disentuh oleh manusia (*basyar*), yaitu laki-laki dewasa yang mampu melakukan hubungan seks. Dengan demikian, kata *basyar* tidak hanya mengandung pengertian bahwa manusia merupakan makhluk biologis, akan tetapi juga mengandung pengertian manusia dewasa yang memiliki kemampuan untuk bertanggung jawab.²³⁰

²²⁸ ‘Abdullāh ibn ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafīr Ibn ‘Abbās*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2018, h. 384.

²²⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Kementerian Agama RI, *Pendidikan, Pembangunan Karakter, dan Pengembangan Sumber Daya Manusia...* h. 28.

²³⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, h. 279.

2. *Ins*

Dalam al-Qur'an kata *ins* terulang sebanyak 18 (delapan belas) kali.²³¹ Dari sudut pandang bahasa, kata *ins* tersusun dari tiga huruf, *hamzah*, *nūn* dan *sīn*, yang bermakna segala sesuatu yang tidak liar atau jinak (*kull syai' khālaf tharīqat al-tawahhusy*) dan tenang. Dinamakan *ins* karena penampakannya, yang berbeda dengan kata *jinn* yang bermakna tertutup atau tak nampak.²³² Kata *ins* juga menunjuk kepada kelompok manusia (*jamā'ah min al-nās*).²³³

Kata *ins* merupakan homonim dari kata *jinn*, yaitu sebagai makhluk yang berbeda dari jin (*khilāf al-jinn*).²³⁴ Kata *ins* dalam al-Qur'an digunakan untuk menunjukkan komunitas manusia dan disandingkan dengan kata *jinn*.²³⁵

Jika dilihat dari sisi kebahasaan yang menunjukkan bahwa *ins* bermakna jinak, tidak liar, dan nampak, sementara *jinn* bermakna liar dan tak nampak, maka dapat ditarik pemahaman bahwa Allah Swt. menciptakan dua jenis makhluk yang berbeda, yaitu manusia yang memiliki karakter dasar makhluk yang jinak dan terlihat oleh sesama manusia atau jin, dan jenis makhluk lain yang bernama jin yang tak terlihat oleh manusia. Di samping itu, penggunaan kata *ins* dalam al-Qur'an berdasarkan makna tersebut menunjukkan tentang "kemanusiaan" manusia.²³⁶

Penyebutan manusia dalam al-Qur'an dengan kata *ins* mengandung pengertian tentang eksistensi manusia di dunia ini yang bersanding dengan jin. Penyebutan kata *ins* dan *jin* dalam al-Qur'an yang selalu

²³¹ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān...* h. 118-119.

²³² Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah...* h. 56. Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab...* h. 242-243. Abū Nashr Ismā'īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-'Arabiyyah*, al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīts, 2009, h. 59.

²³³ Al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-'Ain*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, juz 1, h. 92.

²³⁴ Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn Mufadhhdhal al-Ma'ruf bi al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qur'ān...* h. 35.

²³⁵ Penyebutan kata *ins* tercantum dalam banyak ayat dan surat. Kadang kata *ins* disebut setelah kata *jinn* seperti yang tercantum dalam QS. Al-An'am/6: 130, Al-A'raf/7: 38 dan 179, al-Naml/27: 17, Fushshilat: 41: 25 dan 29, al-Ahqāf: 46: 18, al-Dzāriyāt/51: 56, dan al-Rahmān/55: 33. Kadang pula sebaliknya sebagaimana yang direkam dalam QS. Al-An'am/6: 112, al-Isrā'/17: 88, al-Rahmān/55: 39, 56 dan 74, dan al-Jinn/72: 5 dan 6.

²³⁶ Muhlasin, "Konsep Manusia dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Jurnal Idarotuna*, Vol. 1, No. 2, April Tahun 2019, h. 53. Nurmadiyah, "Manusia dan Agama," dalam *Jurnal Pendais*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2019, h. 33.

disandingkan mengisyaratkan bahwa kedua mempunyai beberapa kesamaan.

Pertama, manusia dan jin diciptakan hanya untuk beribadah kepada Allah Swt. sebagaimana dinyatakan dalam firman-Nya:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku. (al-Dzāriyāt/51:56)

Ayat tersebut menurut Ibn Katsīr, menegaskan bahwa tujuan penciptaan jin dan manusia bukan karena Allah Swt. butuh kepada mereka, melainkan semata-mata hanya untuk beribadah kepada-Nya.²³⁷ Pandangan tersebut senada dengan pendapat yang dipilih Ibn Jarīr, bahwa jin dan manusia memang diciptakan untuk beribadah dan tunduk kepada perintah-Nya, baik dilakukan dengan suka maupun terpaksa.²³⁸ Akan tetapi, menurut al-Qusyairī sebagaimana dikuitp al-Qurthubī, ayat tersebut mengandung makna khusus, meskipun bentuk lafazhnya umum karena orang gila dan anak kecil tidak masuk dalam kategori yang diperintahkan untuk beribadah kepada-Nya.²³⁹

Kedua, menjadi objek dakwah dan risalah yang dibawa para rasul. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah Swt.:

يٰۤمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هٰذَا ۗ.....

Wahai golongan jin dan manusia, tidakkah sudah datang kepadamu rasul-rasul dari kalanganmu sendiri yang menyampaikan ayat-ayat-Ku kepadamu dan memperingatkanmu tentang pertemuan pada hari ini?...(al-An'ām/6: 130)

Kaitannya dengan rasul yang diutus kepada golongan jin terjadi perbedaan pendapat. Ada yang mengatakan bahwa Allah Swt. mengutus para rasul berasal dari jin dan manusia kepada golongan masing-masing.

²³⁷ 'Imāduddīn Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm...* h. 271.

²³⁸ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīts, 2010, juz 10, h. 400.

²³⁹ Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...* juz 17, h. 50.

Ini merupakan pandangan al-Dhahhāk, ia berargumentasi bahwa ayatnya jelas menyatakan *alam ya'tikum rusulun minkum* (tidakkah sudah datang kepada kalian para rasul dari golongan kalian?).

Pandangan tersebut berbeda dengan yang disampaikan Mujāhid, menurutnya, semua rasul berasal dari golongan manusia, sedangkan yang dari jin hanya sebagai pemberi peringatan saja (*al-nudzur*) kepada golongan mereka, bukan sebagai rasul. Pandangan Mujāhid ini dilandaskan pada QS. al-Ahqāf/46: 29.²⁴⁰ Selain dari dua pendapat tersebut, ada pandangan lain yang mengatakan bahwa yang dimaksud para rasul dari jin adalah utusan yang diutus oleh para rasul-Nya kepada golongan jin sendiri (*al-rusul min al-jinn rusul al-rusul ilaihim*).²⁴¹

Ketiga, dari kalangan mereka ada yang menjadi musuh setiap para nabi. Sebagaimana ditegaskan oleh Allah Swt. dalam firman-Nya:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ
 زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۗ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۗ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ۝

Demikianlah (sebagaimana Kami menjadikan bagimu musuh) Kami telah menjadikan (pula) bagi setiap nabi musuh yang terdiri atas setan-setan (berupa) manusia dan jin. Sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan yang indah sebagai tipuan. Seandainya Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak akan melakukannya. Maka, tinggalkan mereka bersama apa yang mereka ada-adakan (kebohongan). (al-An'ām/6: 112)

Menurut al-Zamakhsharī, bahwa Allah Swt. menjadikan setan-setan dari kalangan manusia dan jin sebagai musuh para nabi-Nya untuk menguji keteguhan dan kesabaran serta menjadi sumber pahala mereka. Terkait dengan lebih berat dan lebih bahaya musuh yang mana antara setan manusia dan jin, menurut Mālik bin Dīnār, lebih berat musuh setan manusia. Sebab, setan pergi dengan berlindung (*ta'awwudz*) kepada Allah Swt. Sedangkan setan manusia tak bisa dengan *ta'awwudz*, bahkan

²⁴⁰ Abū Muḥammad al-Husain ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, al-Qāhirah: al-Dār al-'Alamiyyah li al-Nasyr wa al-Tajfīd, 2016, juz 4, h. 248.

²⁴¹ Abū Sa'īd 'Abdullāh ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Syīrāzī al-Baidhāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018, juz 2, h. 432.

ia terus datang dengan menggoda dan menjerumuskan secara nyata ke dalam kemaksiatan dengan godaan, rayuan dan segala macam cara.²⁴²

Kcempat, ditantang untuk berkolaborasi membuat yang seperti al-Qur'an, namun mereka tak mampu. Sebagaimana terekam dalam firman Allah Swt.:

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ
وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

Katakanlah, Sungguh, jika manusia dan jin berkumpul untuk mendatangkan yang serupa dengan Al-Qur'an ini, mereka tidak akan dapat mendatangkan yang serupa dengannya, sekalipun mereka membantu satu sama lainnya. (al-Isrā'/17: 88)

Ayat tersebut diturunkan ketika ada sekelompok kaum Quraisy menemui Nabi Muhammad Saw. dan mengatakan bahwa mereka mampu membuat dan merangkai seperti ayat-ayat al-Qur'an.²⁴³ Ini merupakan bukti tentang kemukjizatan al-Qur'an, terutama dari sisi kebahasaan, fashāhah, dan keindahan retorika dan kedalaman makna (*balāghah*), bahwa walaupun manusia yang ahli dalam bidang bahasa dan sastra dan jin berkumpul dan berkolaborasi untuk membuat yang setara dengan ayat-ayat al-Qur'an, mereka tak akan pernah bisa.²⁴⁴

Kelima, diberi potensi dan ditantang untuk melintasi dan menembus penjuru langit dan bumi. Sebagaimana yang terekam dalam surat al-Rahmān/55: 33:

يَمَعَشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
فَأَنْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَنِ

²⁴² Abū al-Qāsim Muḥammad ibn 'Umar al-Zamakhsyārī, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fi Wujūh al-Ta'wīl...* juz 2, h. 50.

²⁴³ Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib ibn 'Athiyyah, *al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafṣīr al-Qur'ān al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001, juz 3, h. 483.

²⁴⁴ Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Syawkānī, *Fatḥ al-Qadīr*, Damaskus: Dār al-Wafā', 1994, juz 3, h. 356.

Wahai segenap jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, tembuslah. Kamu tidak akan mampu menembusnya, kecuali dengan kekuatan (dari Allah). (al-Rahmān/55: 33)

Menurut Ibn Abbās, ayat tersebut mengandung pesan tantangan untuk manusia dan jin saat di dunia dan di hari kiamat. Tantangan di dunia, adalah ilmu pengetahuan. Manusia dan jin ditantang untuk mengetahui segala apa yang ada di langit dan di bumi. Akan tetapi, mereka tak akan mampu mengetahui kecuali dengan adanya informasi dari Allah Swt.²⁴⁵ Sedangkan di hari kiamat, menurut Sayyid Thanthāwī, manusia dan jin ditantang untuk keluar dan lari dari kepungan malaikat, penghitungan amal, dan pembalasan.²⁴⁶

Kecnam, saling berkomunikasi, mempengaruhi, membantu, melaknat, dan masuk neraka. Sebagaimana terdapat dalam surat al-An'ām/6: 112 dan al-A'rāf/7: 38²⁴⁷, yaitu:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ
 زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۗ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۗ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾

Demikianlah (sebagaimana Kami menjadikan bagimu musuh) Kami telah menjadikan (pula) bagi setiap nabi musuh yang terdiri atas setan-setan (berupa) manusia dan jin. Sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan yang indah sebagai tipuan. Seandainya Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak akan melakukannya. Maka, tinggalkan mereka bersama apa yang mereka ada-adakan (kebohongan). (al-An'ām/6: 112)

Menurut Ibn Juzay dan al-Māwardī, ayat tersebut menjelaskan bahwa setan dari jin menghembuskan bisikan kepada setan manusia, yang kemudian ia bisikkan kepada manusia lainnya agar tertarik dengan bujuk rayunya, padahal itu jelas menyesatkan dan menjerumuskannya. Mereka yang mengikuti rayuan setan tahu tentang akibatnya. Mereka yang sesat, terjerumus, sesat, dan menyesatkan dari kalangan manusia dan jin kelak di hari kiamat dikumpulkan dan membuat pengakuan. Jin

²⁴⁵ Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurṭhubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...* juz 17, h. 143.

²⁴⁶ Muḥammad Sayyid Thanthāwī, *al-Tafsīr al-Wasīth li al-Qur'ān al-Karīm*, Iskandaria: Mathba'at al-Sa'ādah, 1986, juz 16, h. 181-182.

²⁴⁷ Keterangan senada terdapat dalam surat al-An'ām/6: 128, al-A'rāf/7: 179, dan al-Jinn/72: 6.

dimanfaatkan oleh manusia untuk melakukan sihir dan tergoga untuk melakukan kemaksiatan, sedangkan jin bangga karena merasa dijadikan panutan, pengayom, dan penguasa oleh manusia.²⁴⁸ Kemudian mereka semua diputuskan masuk ke neraka selamanya dan saling melaknat satu sama lain.²⁴⁹

3. *Insān*

Kata *insān* dalam al-Qur'an disebut sebanyak 65 (enam puluh lima) kali yang tersebar di banyak surat.²⁵⁰ Kata *insān* merupakan bentuk tunggal dari kata *nās*. Kata *insān* digunakan untuk manusia maskulin (*mudzakkar*) dan feminin (*muannats*). Menurut Ibn Abbās, manusia disebut dengan *insān* karena ketika mengadakan kesepakatan maka ia lupa.²⁵¹ Menurut Abū Manshūr, makna tersebut karena kata *insān* berasal dari asal kata *insiyān* yang mengikuti wazan *if'ilān* yang berarti "lupa" (*nisyān*). Apa yang dikatakan Abū Manshūr terkait asal kata *insān* berasal dari kata *insiyān* sama seperti yang dikatakan Abū al-Haitsam. Akan tetapi, menurut Abū al-Haitsam kata *insiyān* tidak ikut kepada wazan *if'ilān*, melainkan ikut wazan *fi'liyān* yang berarti "ramah, lembut, dan santun" (*uns*).²⁵²

Pandangan Abū Manshūr tersebut nampaknya dengan menjadikan kata *insiyān* berasal dari akar kata (*al-fi'l al-tsulātsī al-mujarrad*) yang terangkai dari huruf *nūn* sebagai *fā' al-fi'l*, huruf *sīn* sebagai '*ain al-fi'l*', dan huruf *yā'* sebagai *lām al-fi'l* yang berarti "lupa" (*nasiya*). Abū al-Haitsam berbeda dengan Abū Manshūr, ia menjadikan kata *insiyān* berasal dari akar kata (*al-fi'l al-tsulātsī al-mujarrad*) yang terangkai dari huruf *hamzah* sebagai *fā' al-fi'l*, huruf *nūn* sebagai '*ain al-fi'l*', dan huruf *sīn* sebagai *lām al-fi'l* yang berarti "intim, ramah, lembut, dan santun" (*anisa*). Sedangkan al-Jūhari mengatakan hal yang senada dengan Abū al-Haitsam terkait akar kata (*al-fi'l al-tsulātsī al-mujarrad*)nya.

²⁴⁸ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Juzay al-Kalabī al-Gharnāthī al-Mālikī, *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, Kuwait: Dār al-Dhiyā', 2013, h. 570. Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

²⁴⁹ Lajnah Penashihan Mushaf al-Qur'an, *Tafsir Ringkas*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Kementerian Agama RI, 2016, jilid 1, h. 376 dan 384. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, t.th., jilid 3, h. 2187.

²⁵⁰ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān...* h.119-120.

²⁵¹ Abū Nashr Ismā'il ibn Ḥammād al-Jawhārī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-'Arabiyyah...* h. 58.

²⁵² Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab...* h. 240-241.

Al-Jawharī berbeda pandangan dengan Abū Manshūr dan Abū al-Haitsam mengenai asal kata *insan* dan wazannya. Menurutnya, kata *insān* merupakan kata dasar yang orisinal dan tidak berasal dari kata *insiyān*, sedangkan wazannya adalah *fi'lan*, bukan *fi'liyān*. Namun, dari segi arti, al-Jawharī sepakat dengan pandangan yang diutarakan oleh Abū al-Haitsam bahwa arti dari kata *insān* adalah “intim, ramah, lembut, dan santun (*uns*).²⁵³

Selain berasal dari akar kata *nasiya* dan *anisa*, kata *insān* juga berasal dari akar kata *anasa* yang memiliki beberapa arti.²⁵⁴ *Pertama*, berarti melihat (*abshara, nazhara ilaih*). Misalnya, ayat mengisahkan tentang kisah Nabi Musa yang melihat api (*innī ānastu nāran*).²⁵⁵ *Kedua*, mempunyai arti mengetahui (*'alima*). Misalnya, ayat yang menjelaskan tentang perintah kepada wali anak yatim untuk menyerahkan hartanya ketika sudah mengujinya dan mengetahui bahwa anak yatim tersebut sudah memiliki kecerdasan dan kemampuan untuk mengelola hartanya (*fā in ānastum mihnum rusydan*).²⁵⁶ Dan *ketiga*, berarti meminta izin (*ista'dzana*). Misalnya, ayat yang menerangkan tentang perintah kepada orang beriman untuk meminta izin dan mengucapkan salam kepada penghuninya (*hattā tasta'nisū wa tusallimū 'alā ahlihā*).²⁵⁷

Dari penjelasan perspektif kebahasaan tersebut dapat diambil pengertian bahwa, jika kata *insān* berasal dari kata *nasiya* dan *anisa*, maka mengandung pengertian bahwa manusia merupakan makhluk yang memiliki sifat lupa. Ini sesuai dengan adagium, manusia adalah tempat salah dan lupa (*al-insān mahall al-khatha' wa al-nisyān*). Akan tetapi, meskipun manusia mempunyai sifat lupa, di sisi lain ia merupakan makhluk yang ramah, santun, dan lemah lembut.

Pengertian tersebut senada dengan yang dinyatakan oleh al-Ashfahānī, bahwa manusia dinamakan *insān* karena ia diciptakan tidak akan memiliki nilai, kecuali dengan menjalin hubungan yang penuh keakraban, keramahan, dan keharmonisan dengan sesama. Manusia pada dasarnya merupakan pribadi yang cenderung bersosialisasi dan menjunjung tinggi nilai, norma, hukum yang ditopang dengan iman,

²⁵³ Abū Nashr Ismā'īl ibn Hammād al-Jawharī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-'Arabiyyah...* h. 58-69.

²⁵⁴ Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab...* h. 244.

²⁵⁵ Kata tersebut terdapat dalam surat Thāhā/20: 10.

²⁵⁶ Diksi tersebut tercantum dalam surat al-Nisā'/4: 6.

²⁵⁷ Diksi tersebut terekam dalam surat al-Nūr/24: 27.

ilmu, dan peradaban (*al-insānu madaniyyun bi al-thab'i*).²⁵⁸ Sedangkan jika kata *insān* diambil dari kata *anasa*, maka mengandung pengertian yang berhubungan dengan akal manusia. Ia mampu mengambil pelajaran dengan kekuatan akalnya, bisa memilah mana yang benar dan mana yang salah, dan cenderung minta izin sebelum melakukan sesuatu dan sebelum menggunakan yang bukan miliknya.²⁵⁹

Penggunaan kata *insān* dalam al-Qur'an, menurut Quraish Shihab terkait dengan totalitas jiwa dan raga manusia. Perbedaan fisik, mental, nalar, dan kecerdasan mengakibatkan seorang manusia berbeda dengan manusia lainnya.²⁶⁰ Pendapat tersebut senada dengan yang disampaikan Musa Asy'arie. Menurutnya, pemakaian kata *insān* mengandung pengertian yang berhubungan dengan sikap lahiriah karena adanya kesadaran penalaran. Manusia mampu beradaptasi dengan segala perubahan, baik perubahan alamiah maupun sosial. Dengan nalar dan kecerdasannya, manusia menjadi makhluk yang berbudaya, santun, dan menghargai norma.²⁶¹

Dari penjelasan di atas tersebut dapat dipahami bahwa, penyebutan kata *insān* dalam al-Qur'an terkait dengan kualitas, kognisi, dan psikologis manusia. Kata *insān* tidak berhubungan dengan jasmaniah manusia seperti yang dikandung kata *basyar* dan tidak pula berkaitan dengan eksistensinya di dunia sebagaimana yang terkandung dalam kata *ins*. Meskipun demikian, kata *insān* erat kaitannya dengan kata *basyar* dan *ins* dan tidak akan ada tanpa adanya kedua kata tersebut karena kata *insān* melekat pada keduanya. Sebab, sifat, psikologis, dan kualitas manusia sebagai *insān* melekat pada manusia sebagai *basyar* yang eksis di dunia.²⁶² Faktanya, Allah Swt memanggil manusia sebagai *insān*

²⁵⁸ Abū al-Qāsim al-Husain ibn Muḥammad ibn Mufadhhal al-Ma'ruf bi al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qur'ān...* h. 36.

²⁵⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Kementerian Agama RI, *Pendidikan, Pembangunan Karakter, dan Pengembangan Sumber Daya Manusia...* h. 29.

²⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an...* h. 280.

²⁶¹ Musa Asy'arie, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*, Jakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992, h. 20-22. Mujiono, "Manusia Berkualitas Menurut al-Qur'an," dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 7, No. 2, Desember Tahun 2013, h. 359-360.

²⁶² Jika diperhatikan lebih dalam, penyebutan kata *insān* dalam al-Qur'an mengisyaratkan bahwa manusia merupakan makhluk yang dibekali dengan atribut yang menarik dan mempunyai sifat yang luwes. Misalnya, manusia merupakan makhluk yang berpikir (*hayawān nāthiq*) dan dibekali pendidikan (QS. Al-Rahmān/55: 3-4), memiliki musuh yang selalu berusaha merperdaya dan mencemari kesucian kemanusiaannya (QS. Yūsuf/12: 5), mengemban amanah dari Tuhannya (QS. Al-Ahzāb/33: 72), memiliki keterikatan dan kewajiban moral kepada Tuhan dan sesama (QS. Al-'Ankabūt/29: 8).

ketika mengingatkannya karena terpedaya hingga durhaka kepada-Nya, padahal Ia yang menciptakan dirinya dalam bentuk paling baik. Sebagaimana terekam dalam surat al-Infithār/82: 6-8, yaitu:²⁶³

يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّفَكَ بَرِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي
أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾

Wahai manusia, apakah yang telah memperdayakanmu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu Yang Maha Mulia, yang telah menciptakanmu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)-mu seimbang? Dalam bentuk apa saja yang dikehendaki, Dia menyusun (tubuh)-mu. (al-Infithār/82: 6-8)

Menurut Quraish Shihab, setelah Allah mengingatkan manusia mengenai kebenaran hari Kiamat dan semua yang telah dilakukan akan diminta peranggugjawaban, manusia kemudian dikecam, digugah dan diberi peringatan secara halus dengan bentuk pertanyaan apa yang membuat yang terpedaya dan menjadi durhaka, khususnya manusia yang durhaka. Padahal, Allah yang menciptakan manusia dari tidak ada menjadi ada dan melengkapinya secara fisik serta memberinya potensi dan beragam keistimewaan. Secara fisik manusia memiliki keserupaan dengan binatang seperti mata, telinga, dan kaki. Akan tetapi, manusia disecara khusus diberi keistimewaan yang tidak diberikan kepada makhluk lain seperti akal, jiwa dan perasaan.²⁶⁴

Manusia memang diberi banyak potensi dan keistiewaan oleh Tuhan, akan tetapi dia merugi jika tidak beriman dan tidak mengisi waktunya dengan amal saleh. Sebagaimana Allah Swt. menyatakan dengan tegas dalam firman-Nya:

وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا
بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾

²⁶³ Keterangan senada juga terdapat di ayat-ayat lain seperti yang tercantum dalam al-Tīn/95: 4-7.

²⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishabih: Pesan, kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2021, Vol. 15, hal. 124-127.

Demi masa, sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh serta saling menasihati untuk kebenaran dan kesabaran. (al-‘Ashr/103: 1-3)

Menurut Ibn Katsīr, ayat tersebut sangat penting untuk dijadikan sebagai perhatian. Begitu pentingnya pesan yang terkandung sampai Allah bersumpah bahwa manusia dalam kebinasaan (*halāk*) dan kerugian (*khasārah*). Akan tetapi, ada manusia yang dikecualikan, yaitu manusia beriman dengan hatinya dan melakukan amal-amal kebaikan, saling berpesan untuk menjalankan ketaatan dan meninggalkan yang diharamkan serta bersabar atas segala musibah (*al-mashā’ib*), bersabar atas ketentuan-ketentuan Tuhan (*al-aqdār*) dan bersabar atas gangguan-gangguan dari orang-orang yang diajak kepada kebaikan dan dicegah dari kemungkaran.²⁶⁵

Menurut al-Rāzī, kerugian yang sebenarnya (*al-khusr al-ḥaqīqī*) adalah tidak mendapatkan kebaikan dari Tuhan, kelak tidak akan mendapatkan surga dan masuk neraka. Ayat tersebut merupakan peringatan dari Allah bahwa semua manusia merugi kecuali manusia yang memiliki iman dan amal secara bersamaan. Namun, tidak cukup hanya dengan iman dan amal sendiri, melaikan dia juga memberikan nasihat kepada orang lain supaya melakukan ketaatan dan meninggalkan kemaksiatan.²⁶⁶

Berdasarkan penjabaran di tersebut, nampak jelas bahwa manusia merupakan makhluk yang terbaik dan paling berkualitas karena banyak potensi yang ditanam dalam dirinya. Jika potensi-potensi yang dimilikinya digunakan dengan baik, merealisasikan imannya, menguasai ilmu pengetahuan dan menerapkannya serta melakukan kebajikan, maka ia tentu menjadi makhluk paling mulia dan beruntung. Akan tetapi, jika kebalikannya, maka manusia menjadi paling hina (QS. Al-Tīn/95: 4-6), bahkan lebih hina dari binatang (QS. Al-A’rāf/7: 179).

Di samping memiliki banyak sekali potensi dan karakter positif, manusia juga diberi tuntunan dan petunjuk oleh Allah Swt. Supaya merenungkan segala ciptaan-Nya dan agar mengenal dirinya sendiri dan Tuhannya, sehingga ia mengenal Tuhannya, dapat menemukan jati dirinya, dan menjaga kemanusiaanya. Sebab, banyak manusia yang tidak

²⁶⁵ ‘Imāduddīn Abū al-Fidā’ Ismā’īl ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm...* juz 8, h. 300.

²⁶⁶ Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib*, Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2012, juz 16, h. 312-315.

mengenal Tuhannya, menemukan jati dirinya, dan jatuh dari kemanusiaannya.²⁶⁷

4. *Nās*

Dari sekian kata dalam al-Qur'an yang menunjuk kepada makna manusia, kata *nās* merupakan kata yang paling banyak diulang. Kata ini disebut sebanyak 241 (dua ratus empat puluh satu) kali.²⁶⁸ Kata *insān* merupakan bentuk tunggal dari kata *nās*.²⁶⁹ Para ulama ahli bahasa berbeda pandangan tentang akar kata dari kata *nās* ini. Dalam catatan al-Ashfahānī dan Ibn Manzhūr, ada bererapa pendapat. *Pertama*, kata *nās* berasal dari kata *unās*, yang huruf hamzahnya (*fā' al-fi'*) dibuang ketika dimasuk *alif lām (al)*. *Kedua*, berasal dari kata *nasiya*. Dan *ketiga*, berasal dari kata *nāsa yanūsu* yang bermakna bimbang, bergerak, dan goncang.²⁷⁰ Bahasan kata *nās* di sini tidak dimaksudkan untuk memaparkan secara keseluruhan semua yang terekam dalam al-Qur'an, akan tetapi sebagiannya saja terutama yang dinarasikan dengan menggunakan gaya bahasa seperti, *yā ayyuha al-nās, min al-nās, aktsar al-nās*, dan *katsīr min al-nās*.

Penggunaan kata *nās* dalam al-Qur'an secara umum menunjukkan tentang eksistensi manusia sebagai makhluk sosial.²⁷¹ Sebab, pada kenyataannya manusia merupakan makhluk yang hidup mengembangkan diri dan memenuhi kebutuhannya. Manusia tidak bisa menjalani kehidupan secara sendiri-sendiri, akan tetapi harus hidup bersama dan saling membantu satu dengan yang lainnya. Sebagai makhluk sosial, manusia harus saling bekerja sama dan mengedepankan keharmonisan.²⁷² Hal ini tentunya bertujuan agar sama-sama memenuhi kebutuhan dan hidup berdampingan dengan penuh kedamaian.

²⁶⁷ Otong Surasman, "Karakter Negatif Manusia dalam al-Qur'an," dalam *Jurnal al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya al-Qur'an*, Vol. 1, No. 1, Juni Tahun 2021, h. 71.

²⁶⁸ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'an*... h. 809-813.

²⁶⁹ Abū Nashr Ismā'īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-'Arabiyyah*... h. 58.

²⁷⁰ Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn Mufadhhdhal al-Ma'ruf bi al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qur'an*... h. 565. Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab*... juz 8, h. 739.

²⁷¹ Jalaluddin, *Tecologi Pendidikan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003, h. 24. Mutawakkil Faqih *et.al.*, "Hakikat Manusia dalam Tafṣīr Maqāl fi al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah Karya Ibnt al-Syāthi'," dalam *Jurnal Diyā' al-Afkār*, Vol. 6, No. 1, Juni Tahun 2018, h. 84.

²⁷² Muhlasin, "Konsep Manusia dalam Perspektif al-Qur'an,"... h. 52.

Sebagai makhluk sosial, manusia bisa bertahan hidup dan berkembang hanya dengan cara bersama-sama. Artinya, keberadaan dan kehadiran individu lain adalah mutlak. Realisasi dan pembentukan diri akan terwujud dengan keberadaan individu-individu lain. Manusia sebagai individu memang dapat berdiri secara mandiri, akan tetapi ia tidak akan pernah bisa menjalani kehidupan dengan sendirian. Manusia tidak dapat berkembang dan ada tanpa adanya individu lain. Sebab, untuk memenuhi kebutuhannya, ia perlu berkomunikasi, bersosialisasi, dan berinteraksi dengan sesama.²⁷³

Dalam sejarah kehidupan manusia, mulanya Allah Swt. menciptakan seorang manusia laki-laki (Adam). Selanjutnya diciptakan pasangan untuknya seorang manusia perempuan (Hawa). Sebab, Allah Swt. tahu bahwa manusia pertama tersebut tidak akan bisa hidup sendirian. Dari dua pasangan laki-laki dan perempuan tersebut Allah Swt. menciptakan manusia-manusia berjenis laki-laki dan perempuan lainnya yang selanjutnya berkembang dan bermasyarakat (QS al-Nisā'/4: 1). Mereka kemudian terus berkembang dan bertebaran di segala penjuru bumi dengan beragam warna kulit, sifat, dan bahasa.²⁷⁴

Tidak ada individu yang tidak bermasyarakat dan tidak ada masyarakat tanpa kehadiran individu-individu. Pembentukan dan pembangunan kehidupan bermasyarakat yang berlandaskan kebaikan budi pekerti dan keadilan merupakan tujuan utama al-Qur'an. Hal ini dapat dilihat dari metode yang digunakan al-Qur'an untuk mewujudkan tujuan tersebut, yaitu dengan cara melontarkan kritik dan kecaman keras atas segala bentuk ketimpangan dan kesenjangan yang terjadi di tengah-tengah penduduk Makkah.²⁷⁵

Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahwa manusia merupakan makhluk sosial dengan term *nās* dinarasikan dalam beberapa bentuk stilistika. *Pertama*, didahului oleh *harf jarr min*, yaitu *min al-nās* (di antara sebagian manusia). *Kedua*, didahului kata *aktsar*, yaitu *aktsar al-nās* (mayoritas atau kebanyakan manusia). *Ketiga*, didahului oleh *katsīran/katsīrun min*, yaitu *katsīran/katsīrun min al-nās* (banyak di antara manusia). *Keempat*, didahului oleh kata *nidā'* (panggilan), yaitu

²⁷³ Kasdin Sitohang, *Filsafat Manusia: Jendela Menyingkap Humanisme...* h. 111-112.

²⁷⁴ 'Imādud-dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm...* juz 2, h. 132.

²⁷⁵ Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dan Ahmad Baiquni dari judul *Major Themes of the Qur'an*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017, h. 54-55.

yā ayyuhā al-nās (wahai manusia), dan lain-lain. Perbedaan penggunaan stilistika ayat-ayat al-Qur'an dengan term *nās* tersebut tentunya mengandung pemahaman yang berbeda satu dengan yang lain, meskipun semuanya menggunakan term *nās*. Perbedaan tersebut dapat dijelaskan dengan melihat bentuk gaya bahasa dan konteksnya.

Penyebutan manusia sebagai makhluk sosial dengan term *nās* yang menggunakan ungkapan *min al-nās* menunjukkan kelompok atau golongan sosial dengan karakteristiknya.²⁷⁶ Misalnya, ada golongan sosial yang menyatakan bahwa mereka merupakan orang-orang yang beriman, akan tetapi sebenarnya mereka tidak demikian. Sebab, hal itu merupakan kepura-puraan untuk menutupi yang sebenarnya. Sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 8, yaitu:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمُ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾

Di antara manusia ada yang berkata, “Kami beriman kepada Allah dan hari Akhir,” padahal sesungguhnya mereka itu bukanlah orang-orang mukmin. (surat al-Baqarah/2: 8)

²⁷⁶ Di antara keterangan mengenai kelompok manusia dan karakteristiknya adalah: *pertama*, ada kelompok manusia yang menjadikan sekutu bagi Allah Swt. yang dicintai dan diagungkan sama seperti sikap mereka dalam mencintai dan mengagungkan-Nya (QS. Al-Baqarah/2: 165).

Kedua, ada golongan manusia yang menjadikan dunia sebagai tujuan hidupnya (QS. Al-Baqarah/2: 200).

Ketiga, ada komunitas manusia yang ketika berbicara sangat mengesankan dan membuat terpesona lawan bicaranya. Bahkan, setiap pernyataannya selalu diringi dilandaskan atas nama Allah Swt. sebagai saksi. Padahal, hakikatnya merupakan penentang paling bahaya (QS. Al-Baqarah/2: 204).

Kempat, ada kelompok yang berdebat tentang Allah Swt. yang tidak berlandaskan pada ilmu, petunjuk, dan wahyu. Namun, hanya mengikuti langkah dan tipu daya setan (QS. Al-Hajj/22: 3 dan 8).

Kelima, ada golongan manusia yang menyembah Allah Swt., akan tetapi tidak dengan keimanan yang kuat. Jika mendapat kebaikan, ia merasa tenang. Akan tetapi, jika sebaliknya yang didapatkan, mereka kembali kufur (QS. Al-Hajj/22: 11).

Kenam, ada kelompok manusia yang menyatakan beriman. Jika disakiti oleh orang lain karena beriman, mereka merasa hal itu seperti siksaan Allah Swt. Namun, jika mendapatkan pertolongan dari-Nya, mereka mengatakan bahwa mereka beriman (QS. Al-Ankabūt/29: 10).

Ketujuh, ada kelompok manusia yang lebih memilih perkataan-perkataan yang tidak ada manfaatnya dibanding yang bermanfaat (QS. Luqmān/31: 6).

Kedelapan, ada golongan yang rela berkorban untuk mendapatkan rida Allah Swt. (QS. Al-Baqarah/2: 207).

Menurut Ibn Juzay, ayat tersebut berisi informasi tentang kelompok orang-orang munafik dari suku Aus dan Khazraj. Pemimpin mereka adalah ‘Abdullāh ibn Ubai ibn Salūl. Mereka menampakkan keislaman dan menyembunyikan kekufuran. Orang yang berperilaku seperti mereka hari ini dinamakan *zindīq*. Sanksi bagi mereka kelak di akhirat kekal di neraka. Sedangkan di dunia, jika tidak ada bukti atas perilaku mereka maka status hukum mereka seperti status hukum umat Islam, yaitu mendapatkan perlindungan darah dan harta. Namun, jika ada dua orang saksi yang adil atas perilaku mereka, menurut Mazhab Mālikī, maka sanksinya adalah dibunuh tanpa diminta bertaubat. Sedangkan menurut mazhab Syāfi‘ī adalah diminta untuk bertaubat dan tidak dibunuh.²⁷⁷

Jika penggunaan *min al-nās* menunjukkan kelompok sosial, maka penyebutan *aktsar al-nās* dan *katsīran/katsīr min al-nās* mengandung pengertian yang berhubungan dengan kualitas manusia.²⁷⁸ Sebagaimana yang terekam dalam surat al-Baqarah/2: 243:

... إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ

... *Sesungguhnya Allah Pemberi karunia kepada manusia, tetapi kebanyakan manusia tidak bersyukur.* (al-Baqarah/2: 243)

Menurut al-Maḥalī dan al-Suyūthī, ayat di atas menjelaskan tentang kaum dari Bani Israil yang lari dari wabah (*thā’ūn*) yang menimpa negeri mereka karena takut mati. Jumlah mereka ribuan. Meskipun mereka lari wabah, Allah matikan mereka semua. Setelah delapan hari atau lebih, berkat doa Nabi Hizqīl, Allah hidupkan mereka kembali. Ini merupakan bagian dari anugerah Allah. Akan tetapi, kebanyakan manusia tidak bersyukur. Tujuan dikisahkan peristiwa tersebut adalah memotivasi

²⁷⁷ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Juzay al-Kalabī al-Gharnāthī al-Mālikī, *al-Tashīl li ‘Ulūm al-Tanzīl...* h. 11.

²⁷⁸ Keterangan tentang kualitas manusia terdapat dalam banyak ayat dan surat, yaitu: *Pertama*, kebanyakan manusia tidak berilmu (QS. Al-A’rāf/7: 187, Yūnus/12: 21, 38, 40, dan 68, al-Nahl/16: 38, al-Rūm/30: 6 dan 30, Saba’/34: 28 dan 36, dan Ghāfir/40: 57). *Kedua*, kebanyakan manusia tidak beriman (QS. Hūd/11: 17, Yūsus/12: 103, dan al-Ra’d/13: 1). *Ketiga*, kebanyakan manusia tidak bersyukur (QS. Al-Baqarah/2: 243, Yūsus/12: 38, dan Ghāfir/40: 61). *Keempat*, kebanyakan manusia kufur (QS. Al-Isrā’/17: 89 dan al-Furqān/25: 50). *Kelima*, manusia banyak yang fasik (QS. Al-Māidah/5: 49). *Kenam*, manusia banyak yang tidak mengindahkan atau melalaikan ayat-ayat Allah Swt. (QS. Yūnus/10: 92). *Ketujuh*, banyak manusia yang bersujud kepada Allah Swt. dan banyak juga yang pantas mendapatkan siksa (QS. Al-Hajj/22: 18).

orang-orang beriman untuk berperang. Hal ini bisa dilihat pada ayat setelahnya yang di *'athafkan* kepada ayat tersebut.²⁷⁹

Selanjutnya, penggunaan ayat-ayat dengan term *yā ayyuha al-nās* digunakan sebagai bentuk panggilan atau seruan kepada manusia sebagai hamba Allah Swt. Seruan tersebut secara umum mengandung informasi-informasi tentang kekuasaan, kebesaran, dan keagungan Allah Swt. untuk direnungkan oleh manusia.²⁸⁰ Selain itu, ayat tersebut juga mengandung pesan tentang perintah Allah Swt. kepada manusia untuk patuhi dan larangan untuk dijauhi.²⁸¹ Misalnya, ayat yang tercatat dalam surat al-Hujurat/49: 13:

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

²⁷⁹ Jalāluddīn al-Mahallī dan Jalāluddīn al-Suyūthī, *Tafsīr al-Jalālain*, Manshūrah: Maktabat al-Imān, t.th., h. 59.

²⁸⁰ Ayat ayat yang mengandung informasi dan renungan antara lain adalah: *pertama*, Allah Swt. telah mendatangkan bukti dan cahaya (al-Qur'an) yang terang (QS. Al-Nisā'/4: 174). *Kedua*, kezaliman yang dilakukan manusia akan menimpa dirinya sendiri dan kelak akan kembali kepada Allah Swt. (QS. Yūnus/10: 23). *Ketiga*, manusia diberi pelajaran (*mau'izhah*), obat hati, petunjuk, dan rahmat berupa al-Qur'an (QS. Yūnus/10: 57). *Kempat*, Nabi Muhammad Saw. senantiasa menyembah Allah Swt. dan beriman kepada-Nya, meskipun manusia tidak beriman dan menyembah kepada selain-Nya (QS. Yūnus/10: 104). *Kelima*, manusia yang mendapatkan hidayah akan selamat dan yang sesat akan celaka (QS. Yūnus/10: 108). *Kenam*, manusia pertama (Adam) diciptakan dari tanah. Anak keturunannya diciptakan dari sperma yang tersimpan dalam rahim, dilahirkan ke dunia, mati, dan dibangkitkan (QS. Al-Hajj/22: 5). *Ketujuh*, Nabi Muhammad Saw. diutus sebagai pemberi peringatan kepada manusia (QS. Al-Hajj/22: 49). *Kedelapan*, Allah Swt. mengajarkan bahasa burung kepada Nabi Sulaiman (QS. Al-Naml/27: 16). *Kesembilan*, manusia butuh kepada Allah Swt. dan Dia tidak butuh kepada manusia (QS. Fāthir/35: 15).

²⁸¹ Adapun ayat-ayat seruan kepada manusia yang mengandung pesan perintah dan larangan antara lain adalah: *pertama*, bahwa manusia diperintahkan untuk menyembah kepada Allah Swt. (QS. Al-Baqarah/2: 21). *Kedua*, manusia diperintahkan untuk mengonsumsi yang halal dan baik serta dilarang mengikuti jejak setan (QS. Al-Baqarah/2: 168). *Ketiga*, manusia diperintahkan untuk beriman (QS. Al-Nisā'/4: 170, al-A'rāf/7: 158). *Kempat*, manusia diperintahkan untuk bertakwa kepada Allah Swt. (QS. Al-Nisā': 4: 1, al-Hajj/22: 1, Luqman/31: 33). *Kelima*, manusia diperintahkan untuk menyimak dan memerperhatikan perumpamaan yang berkaitan dengan kualitas tuhan-tuhan yang disembah selain Allah Swt. (QS. Al-Hajj/22: 73). *Kenam*, manusia diperintahkan untuk mengingat nikmat Allah Swt. yang dilimpahkan kepadanya (QS. Fāthir/35: 3). *Ketujuh*, manusia dilarang dan diperingatkan untuk tidak terpedaya kehidupan dunia dan setan (QS. Fāthir/35: 5).

Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti. (al-Hujurāt/49: 13)

Menurut al-Qurthubī, ayat tersebut mengandung informasi sebagai renungan untuk tidak membanggakan diri dengan nasab dan kekayaan serta tidak memandang rendah orang miskin. Sebab, semua manusia berasal dari keturunan yang sama, yaitu Adam dan Hawa. Manusia yang paling mulia adalah manusia yang paling bertakwa. Al-Qurthubī melanjutkan penjelasannya dengan mengutip sabda Nabi bahwa ada model manusia. *Pertama*, orang yang baik dan bertakwa, dia mulia di sisi Allah. *Kedua*, orang yang jahat dan pendosa, dia hina di sisi Allah.²⁸²

5. *Banī Ādam*²⁸³

Term *banī ādam* terekam dalam al-Qur'an sebanyak 7 (tujuh) kali.²⁸⁴ Kata *banī* merupakan jamak dari kata *ibn* atau *bin*. Asal kata *banī* adalah *banīna* yang kemudian huruf *nūmya* dibuang karena disandarkan (*mudhāf*) kepada kata *Ādam*. Kata *banī ādam* dalam al-Qur'an dalam sebanyak 5 (lima) kali dalam keadaan *nashab* menjadi *munādā* yang terletak setelah huruf *nidā*,²⁸⁵ satu kali dalam keadaan *khafadh/jar* yang didahului huruf *min*,²⁸⁶ dan satu kali dalam keadaan *nashab* menjadi *maf'ul bin* yang didahului kata *karramnā*.²⁸⁷ Term *banī ādam* tersebut yang dimaksud adalah keturunan manusia pertama yang merupakan bapak seluruh manusia, yaitu Nabi Adam.²⁸⁸

Penggunaan term *Banī Ādam* dalam al-Qur'an mengandung beberapa keterangan. *Pertama*, ayat yang menjelaskan tentang sandang

²⁸² Abū Abdillāh Muhammad bin Ahmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*...juz 8, h. 604-610.

²⁸³ Selain *Banī Ādam* juga terdapat term *Dzurriyyati Ādam* yang disebut satu kali, yaitu adala dalam QS. Maryam/19: 58. Para mufasir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *Dzurriyyati Ādam* tersebut adalah Nabi Idris.

²⁸⁴ Tujuh ayat tersebut terdapat dalam surat al-A'rāf/7 : 26, 27, 31, 35, dan 172, al-Isrā'/17 : 70, dan Yāsīn/36 : 60.

²⁸⁵ Lima ayat tersebut terekam dalam surat al-A'rāf/7 : 26, 27, 31, 35 dan Yāsīn/36: 60.

²⁸⁶ Ayat tersebut terdapat dalam surat al-A'rāf/7 : 172.

²⁸⁷ Terdapat dalam surat al-Isrā'/17: 70.

²⁸⁸ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Kementerian Agama RI, *Pendidikan, Pembangunan Karakter, dan Pengembangan Sumber Daya Manusia*... h. 32.

dan pangan. Sebagaimana terdapat dalam surat al-A'rāf/7: 26 dan 31, yaitu:

يَبْنِيْ ءَادَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاءَ تَكْمَ وَرِيْشًا ط وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَاتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُوْنَ

Wahai anak cucu Adam, sungguh Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan bulu (sebagai bahan pakaian untuk menghias diri). (Akan tetapi,) pakaian takwa itulah yang paling baik. Yang demikian itu merupakan sebagian tanda-tanda (kekuasaan) Allah agar mereka selalu ingat. (al-A'rāf/7: 26)

يَبْنِيْ ءَادَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۗ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ

Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaianmu yang indah pada setiap (memasuki) masjid dan makan serta minumlah, tetapi janganlah berlebihan. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang berlebihan. (al-A'rāf/7: 31)

Dalam ayat 26, Allah Swt. mengingatkan manusia sebagai keturunan Nabi Adam untuk senantiasa mengingat dan bersyukur kepada-Nya, karena diberikan kemudahan dan banyak anugerah berupa pakaian untuk menutup aurat dan berhias diri. Namun, yang terbaik adalah pakaian takwa, yaitu dengan cara beribadah dan mengabdikan kepada-Nya dengan cinta yang tulus. Sebab, cara dengan tersebut kebahagiaan dan kecintaan-Nya dapat diraih serta selamat dari siksa-Nya.²⁸⁹ Dengan demikian dapat dipahami bahwa manusia diberi dua nikmat pakaian, yaitu pakaian lahir dan pakaian batin.

Menurut Quraish Shihab, pakaian lahir memiliki dua manfaat, yaitu untuk menutupi anggota badan yang dinilai buruk oleh agama atau budaya dan sebagai hiasan agar terlihat indah dan menarik. Sebab, agama tidak melarang seseorang untuk mengekspresikan keindahan dan berhias diri. Selain itu, pakaian juga memiliki fungsi sebagai pembeda dan petanda identitas antarpribadi, antarsuku, dan antarbangsa. Sedangkan pakaian batin adalah takwa. Sebab, iman oleh Nabi Saw dideskripsikan

²⁸⁹ <https://quran.kemenag.go.id/surah/7/26>. Diakses pada Selasa, 27 September 2022.

tidak berpakaian dan takwa merupakan pakaiannya. Jika kedua jenis pakaian tersebut digunakan oleh seseorang, maka dia akan terlihat indah dan anggun luar dalam. Dia senantiasa tampil bersih meski tak punya, sederhana meski kaya, tangan dan hatinya terbuka, tidak suka menebar fitnah, tidak mengambil yang bukan haknya, hak orang diberikan, dan tidak menghabiskan waktu untuk kesia-siaan. Dia tersenyum jika dimaki, menyesal jika bersalah, beristighfar jika salah, bersabar jika diuji, dan bersyukur jika beruntung.²⁹⁰

Selanjutnya dalam ayat 31, manusia diperintahkan tidak sekedar menutup aurat ketika berada di masjid, akan tetapi ia juga diperintahkan agar menggunakan pakaian yang indah, sopan, baik, dan bersih.²⁹¹ Masjid dalam hal ini adalah berupa bangunan khusus untuk ibadah maupun hamparan bumi.²⁹² Di samping nikmat pakaian, manusia juga diberi nikmat yang melimpah berupa makanan dan minuman yang baik, lezat, dan bergizi. Manusia diperkenankan untuk menikmatinya, tapi dibatasi pada yang halal saja dan dilarang berlebihan.²⁹³

Kedua, yang mengandung pesan tentang iman terdapat dalam surat al-A'rāf/7: 27, 35-36, 172, dan Yāsīn/36: 60. Misalnya, sebagaimana yang terdapat dalam ayat berikut ini:

يَبْنِيْ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمْ الشَّيْطٰنُ كَمَا اَخْرَجَ اَبْوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ تِهْمٰتِهٖۗ اِنَّهُ يَرٰكُمْ هُوَ وَقَبِيْلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْۗ اِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطٰنَ اَوْلِيَاۗءَ لِلَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ

Wahai anak cucu Adam, janganlah sekali-kali kamu tertipu oleh setan sebagaimana ia (setan) telah mengeluarkan ibu bapakmu dari surga dengan menanggalkan pakaian keduanya untuk memperlihatkan kepada keduanya aurat mereka berdua. Sesungguhnya ia (setan) dan para pengikutnya melihat kamu dari suatu tempat yang kamu tidak (bisa) melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan setan-setan itu (sebagai) penolong bagi orang-orang yang tidak beriman. (al-A'rāf/7: 27)

²⁹⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...* Vol. 4, 68-69.

²⁹¹ <https://quran.kemenag.go.id/surah/7/31>. Diakses pada Selasa, 27 September 2022.

²⁹² M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...* Vol. 4, h. 87.

²⁹³ <https://quran.kemenag.go.id/surah/7/31>. Diakses pada Selasa, 27 September 2022.

Menurut al-Qurthubī, ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah Swt. mengingatkan manusia agar jangan sampai terpedaya oleh bisikan setan sebagaimana peristiwa yang telah menimpa Nabi Adam dan Hawa. Keduanya telah terpengaruh oleh rayuan setan hingga dikeluarkan dari surga dalam keadaan tak berbusana.²⁹⁴ Menurut Ibn Katsīr, ayat tersebut juga berisi pesan agar manusia selalu menjadikan setan sebagai musuh karena ia sejak dulu memusuhi Nabi Adam dan akan terus memperdayai anak keturunannya.²⁹⁵ Menurut al-Rāzī, hal ini dilakukan setan karena tidak ingin anak cucu Nabi Adam masuk surga.²⁹⁶

Selanjutnya al-Sa'dī menyatakan bahwa ketika Nabi Adam dan keturunannya tidak lagi di surga, Allah Swt. kemudian mengingatkan bahwa Dia akan mengutus para rasul kepada keturunan Nabi Adam pada ayat 35-36. Para rasul membawa risalah dari-Nya. Siapa yang beriman, bertakwa, dan berbuat baik ia akan masuk surga. Sebaliknya yang ingkar dan sombong ia akan masuk neraka.²⁹⁷ Sementara dalam ayat 172, anak keturunan Nabi Adam telah berikrar dan bersaksi bahwa Allah Swt. adalah Tuhan mereka (*alastu bi rabbikum qālū balā syahidnā*). Sedangkan dalam Surat Yāsin ayat 60, menurut al-Baghawī, Allah Swt. mengingatkan keturunan Nabi Adam untuk tidak mengikuti dan taat kepada setan supaya durhaka kepada-Nya karena setan merupakan merupakan musuh yang nyata.²⁹⁸

Ketiga, ayat yang membicarakan tentang kemuliaan dan keistimewaan manusia dalam surat al-Isrā'/17: 70, yaitu:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ
عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak

²⁹⁴ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...* juz 4, h. 162-163.

²⁹⁵ 'Imādudḍīn Abū al-Fidā' Ismā'il ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm...* juz 3, h. 262.

²⁹⁶ Fakhrudḍīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib...* juz 7, h. 267.

²⁹⁷ 'Abdurrahmān ibn Nāshir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān...* juz 1, h. 404.

²⁹⁸ Abū Muḥammad al-Husain ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl...* juz 3, h. 664.

makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna. (al-Isrā'/17: 70)

Ayat tersebut menjelaskan bahwa manusia diberi berbagai keistimewaan dan kelebihan. Ia diberi kemampuan untuk menguasai daratan dan lautan, memanfaatkan dan mengelola alam, dan membangun peradaban. Manusia juga diberi kemampuan untuk melakukan komunikasi dan membina hubungan, baik relasi dengan Tuhan maupun relasi dengan manusia dan alam.²⁹⁹

E. Hakikat Manusia

Charles Robert Darwin (1809-1882 M.) dengan teori evolusinya yang tertuang dalam karyanya yang berjudul *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, sebagaimana dikutip M. Darwis Hude mengatakan bahwa manusia berasal dari makhluk perimata yang telah berevolusi. Teori ini tidak hanya mendapat kritikan dari para ahli agama yang meyakini bahwa manusia diciptakan dan dibentuk oleh Tuhan dan diturunkan oleh-Nya dari suatu tempat. Sekian banyak ragam makhluk di semesta ini merupakan ciptaan dan kreasi-Nya, termasuk adanya spesies manusia. Teori tersebut juga ditentang dan dikritik oleh para ahli paleontologi, zoologi, dan botani. Adanya berbagai kritikan terhadap Darwin ini karena teorinya memang tidak ditopang dengan bukti kuat dan meyakinkan, terutama bagi umat beragama.³⁰⁰

Dalam Islam, keberadaan manusia berawal dari kisah tentang penciptaan bapak manusia (*abū al-basyar*), yaitu Nabi Adam. Dalam ayat-ayat al-Qur'an dijelaskan bahwa Adam merupakan manusia pertama. Dari Adam kemudian manusia terus berkembang dan tersebar ke penjuru bumi. Tapi, al-Qur'an tidak menjelaskan secara rinci tentang proses penciptaan dan pertumbuhan Nabi Adam. Al-Qur'an hanya menginformasikan bahwa manusia diciptakan secara bertahap dan tidak ditemukan ayat yang jelas (*nashsh sharīh*) yang berbicara tentang bagaimana penciptaan Adam.³⁰¹

²⁹⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Kementerian Agama RI, *Pendidikan, Pembangunan Karakter, dan Pengembangan Sumber Daya Manusia...* h. 36.

³⁰⁰ M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006, h. 72.

³⁰¹ 'Ā'isyah 'Abdurrahmān ibnt al-Syāthi', *Maqāl fi al-Insān Dirāsah Qur'āniyyah*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969, h. 25.

1. Esensi Penciptaan Manusia

Manusia merupakan ciptaan Allah Swt. paling sempurna dibanding ciptaan-ciptaan-Nya yang lain. Selain itu, kesempurnaan penciptaan manusia kemudian menjadikan manusia diangkat oleh-Nya sebagai *khalifah*-Nya untuk mengatur dan memakmurkan bumi. Sebagai *khalifah*, manusia dibekali beragam potensi dalam dirinya untuk memenuhi kebutuhannya.³⁰² Manusia memang tak sama dengan makhluk lain. Dengan potensi yang ada, manusia dapat mengembangkan dirinya hingga mengalami perubahan dan mencapai kematangan. Allah Swt, memberikan potensi kepada manusia sejalan dengan sifat-sifat-Nya dan dengan kualitas dan kemampuan tertentu sebagai manusia agar dirinya tidak menyatakan sebagai Tuhan.³⁰³

Posisi manusia di bumi sangat istimewa karena dengan potensi nalarnya ia mampu berpikir dan menganalisa. Lebih-lebih manusia memperoleh pedoman dan petunjuk dari Allah Swt. melalui kitab suci yang dibawa rasul. Selain menjadi *khalifah*, pada waktu yang sama manusia juga sebagai hamba-Nya. Manusia memiliki kuasa di bumi bukan karena hak dan kemauan sendiri, akan tetapi karena ditunjuk oleh Allah Swt. sebagai *khalifah*-Nya. Ini berarti manusia kelak harus bertanggung jawab di hadapan-Nya.³⁰⁴

Nabi Adam sebagai manusia pertama diciptakan dari tanah yang diproses.³⁰⁵ Al-Qur'an menggunakan beberapa term terkait dengan materi yang dijadikan sebagai penciptaan Nabi Adam. *Pertama*, menggunakan term *thīn*,³⁰⁶ misalnya:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّىٰ عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ

Dialah yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian Dia menentukan batas waktu hidup (masing-masing). Waktu yang ditentukan (untuk kebangkitan setelah mati) ada pada-Nya. Kemudian, kamu masih meragukannya. (al-An'ām/6: 2)

³⁰² Siti Khazinah, "Hakikat Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat," dalam *Jurnal Ilmiah Didaktika*, Vol. 8, No. 2, Februari Tahun 2013, h. 316.

³⁰³ Hasan Langgulung, *Azaz-Azaz Pendidikan Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Husna, 2008, h. 102.

³⁰⁴ Rahmat Hidayat, "Konsep Manusia dalam al-Qur'an," dalam *Jurnal Almufida*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember Tahun 2017, h. 119.

³⁰⁵ M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur'an...* h. 73.

³⁰⁶ Bisa juga dilihat di al-A'rāf/7: 12, al-Mu'minūn/23: 12, al-Sajdah/32: 7, al-Shāffāt/37: 11, Shād/38: 71 dan 76.

Kedua, menggunakan term *shalshāl, hamain masnūn*,³⁰⁷ seperti:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ

Sungguh, Kami benar-benar telah menciptakan manusia (Adam) dari tanah liat kering dari lumpur hitam yang dibentuk. (al-Hijr/15 : 26)

Ketiga, menggunakan terma *turāb*,³⁰⁸ misalnya:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ

Sesungguhnya perumpamaan (penciptaan) Isa bagi Allah adalah seperti (penciptaan) Adam. Dia menciptakannya dari tanah kemudian berfirman kepadanya, “Jadilah!” Maka, jadilah sesuatu itu. (Āli ‘Imrān/3: 59)

Meskipun manusia diciptakan dari bahasa dasar tanah, akan tetapi Allah Swt. menciptakan manusia dengan bentuk paling indah, dan kemudian ditiupkan ruh dari-Nya ke dalam diri manusia (QS. al-Hijr/15: 29 dan Shād/38: 72), seperti:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Maka, apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)-nya dan telah meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, menyungkurlah kamu kepadanya dengan bersujud. (al-Hijr/15: 29)

Pada fase selanjutnya, penciptaan manusia melalui proses biologi yang bisa dikaji dari sudut pandang sains.³⁰⁹ Sebagaimana firman Allah:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ۖ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿٣٠٧﴾
ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا
الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿٣٠٨﴾

Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dari sari pati (yang berasal) dari tanah. Kemudian, Kami menjadikannya air mani di dalam tempat

³⁰⁷ Kata tersebut juga bisa dilacak dalam surat al-Hijr/15 28, dan 33.

³⁰⁸ Kata tersebut juga bisa ditemukan dalam al-Kahf/18: 37, al-Hajj/22: 5, al-Rūm/30: 20, Fāthir/35: 11, dan Ghāfir/40: 67.

³⁰⁹ Muhlasin, "Konsep Manusia dalam Perspektif al-Qur'an," ... h. 55.

yang kukuh (rahim). Kemudian, air mani itu Kami jadikan sesuatu yang menggantung (darah). Lalu, sesuatu yang menggantung itu Kami jadikan segumpal daging. Lalu, segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang. Lalu, tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian, Kami menjadikannya makhluk yang (berbentuk) lain. Maha Suci Allah sebaik-baik pencipta. (al-Mu'minūn/23: 12-14).

Pada fase ini, Allah Swt. menciptakan manusia dari sari pati tanah³¹⁰ yang diproses menjadi sperma dan ovum yang dipertemukan dan disimpan di rahim, kemudian menjadi gumpalan darah yang menggantung di rahim (*'alaqah*), menjadi gumpalan daging (*mudhghah*), menjadi tulang belulang, dibungkus dengan daging, dan kemudian menjadi bentuk makhluk yang berbentuk dan selanjutnya menjadi manusia yang sempurna bentuknya.

Manusia diciptakan berbeda dengan makhluk lainnya, ia dibekali dengan keutamaan dan kelebihan. Kedua hal itu merupakan potensi dasar yang diberikan Allah Swt. kepada manusia sebagai bawaan penciptaan. Potensi tersebut merupakan menjadi bekal manusia dalam memikul tanggung jawab dan menunaikan tugas. Tapi, potensi yang terdapat dalam diri manusia itu mesti dikembangkan dan didayakan dengan maksimal agar ia mampu menjalankan tugasnya dengan baik dan sempurna.³¹¹

Pertama, potensi bawaan (*fithrah*) untuk beragama (tauhid). Potensi tersebut merupakan pemberian Allah Swt. sejak manusia berada di alam ruh dan tidak akan pernah berubah. Jika ada manusia yang menyimpang, maka sejatinya ia telah berpaling dari fitrahnya. Sebagaimana dinyatakan dengan tegas dalam al-Qur'an:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ

ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠١﴾

³¹⁰ Tanah menjadi sumber makanan melalui tumbuhan dan hewan yang dikonsumsi manusia. Makanan diproses menjadi darah, lalu menjadi sperma dan sel telur. Selanjutnya sperma dan sel telur tersebut bersatu dalam rahim dan bertransformasi dalam waktu yang sudah ditentukan. Pada saat sudah siap, lalu menerima ruh dan terbentuklah menjadi makhluk sempurna, yaitu manusia. Ali Isa Othman, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, Bandung: Pustaka Bandung, 1985, h. 15-16.

³¹¹ Islamiyah, "Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Terminologi al-Basyar, al-Insan dan an-Nas," dalam *Jurnal Rusydiah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 1, Juni Tahun 2020, h. 51.

Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (al-Rūm/30:30)

Secara fitrah manusia diciptakan memiliki kecenderungan beragama dan dianugerahi akal untuk membedakan yang baik dan yang buruk. Semua hukum-hukum Allah Swt. baik yang zahir maupun yang batin telah ditancapkan ke dalam hati manusia, kemudian ia condong dan patuh kepada aturan-aturan-Nya dan cinta kepada kebenaran. Secara zahir menunaikan aturan-aturan zahir (*iqāmat al-syarāi' al-zhāhirah*) seperti, salat, zakat, puasa, dan haji. Sedangkan secara batin hati manusia dipenuhi cinta (*mahabbah*), berharap (*rajā'*), dan takut (*khawf*) kepada Pencipta. Jika aturan-aturan zahir dan batin sudah ditunaikan, maka manusia akan selalu akan selalu merasa ada dalam pengawasan Yang Mahakuasa.³¹²

Jika potensi fitrah ini digunakan secara total dan maksimal oleh manusia, maka ia akan senantiasa berada di jalan-Nya.³¹³ Sebab, Allah Swt. sudah memberikan bimbingan kepada manusia sejak di alam ruh atau alam kandungan. Sebagaimana ditegaskan oleh Allah dalam firman-Nya:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

(Ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari tulang punggung anak cucu Adam, keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksiannya terhadap diri mereka sendiri (seraya berfirman), "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi." (Kami melakukannya) agar pada hari Kiamat kamu (tidak) mengatakan. Sesungguhnya kami lengah terhadap hal ini. (al-A'raf/: 172).

Manusia dalam al-Qur'an dipandang sebagai fitrahnya yang mulia dan suci, bukan sebagai makhluk yang penuh dosa dan kotor. Dengan

³¹² 'Abdurrahmān ibn Nāshir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān...* juz 2, 932.

³¹³ Islamiyah, "Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Terminologi al-Basyar, al-Insan dan an-Nas,"... h. 52.

demikian, hakikat manusia sejatinya adalah makhluk yang baik, benar dan indah.³¹⁴

Kedua, potensi akal (*'aqliyyah*). Potensi akal ini yang menjadikan manusia sebagai ciptaan Allah Swt. yang sempurna dan yang membedakan manusia dengan binatang dan makhluk lainnya.³¹⁵ Dengan potensi ini pula manusia mampu menganalisa dan memahami yang baik dan yang buruk. Kebenaran akal manusia memotivasi dirinya untuk membentuk peradaban dan kebudayaan serta mampu merubah dan melakukan rekayasa lingkungannya menjadi aman, nyaman, dan lebih baik.³¹⁶ Bahkan, dengan potensi tersebut manusia mampu memahami kekuasaan Allah Swt. dan kemaslahatan yang harus dilakukan dan kemudaratan yang harus dihindari.³¹⁷

Ketiga, potensi fisik (*badaniyyah*). Potensi ini merupakan modal dasar berupa kemampuan anggota badan yang diberikan Allah Swt. kepada manusia, seperti indera peraba, perasa, penciuman, pendengaran, dan penglihatan. Potensi-potensi tersebut dapat difungsikan menggunakan lidah, hidung, telinga, mata, kulit, sistem saraf, dan otak. Allah Swt. melengkapi manusia dengan adanya anggota-anggota badan tersebut sebagai media untuk mengetahui hal-hal di luar dirinya, seperti untuk mengetahui aroma, warna, suara, ukuran, dan bentuk sesuatu.³¹⁸ Dengan potensi ini manusia mampu membentuk kepribadian manusia dengan selalu berlandaskan kepada piker dan zikir.³¹⁹ Bahkan, potensi fisik ini menjadi media paling penting untuk meningkatkan dan mengembangkan potensi akal.

2. Tujuan Penciptaan Manusia

Allah Swt. menciptakan alam semesta dan isinya tidak dalam rangka main-main, kesia-siaan, dan tanpa tujuan.³²⁰ Sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya:

³¹⁴ Rahmat Hidayat, "Konsep Manusia dalam al-Qur'an,"... h. 130.

³¹⁵ Siti Khazinah, "Hakikat Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat,"... h. 311.

³¹⁶ Jalaluddin, *Teologi Pendidikan*... h. 35.

³¹⁷ Islamiyah, "Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Terminologi al-Basyar, al-Insan dan an-Nas,"... h. 53.

³¹⁸ Siti Khazinah, "Hakikat Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat,"... h. 311.

³¹⁹ Islamiyah, "Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Terminologi al-Basyar, al-Insan dan an-Nas,"... h. 54.

³²⁰ Keterangan yang sama terdapat dalam surat Āli 'Imrān/3: 191.

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

Apakah kamu mengira bahwa Kami menciptakan kamu main-main (tanpa ada maksud) dan kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami? (al-Mu'minūn/23:115)

Allah Swt. menciptakan manusia yang merupakan ciptaan-Nya yang multifungsi tidak lain karena ada tujuan.³²¹ Tujuan penciptaan manusia tersebut tentu selaras dengan keistimewaan dan kelebihan yang Allah Swt. berikan kepadanya.³²² Tujuan tersebut bukan untuk kepentingan dan kemaslahatan Allah Swt., tapi demi kemaslahatan manusia.³²³

Pertama, manusia diciptakan untuk menghambakan dirinya kepada Allah. Manusia dituntut untuk senantiasa beribadah kepada-Nya. Bahkan, eksistensi manusia di bumi ini tidak lain semata-mata agar beribadah kepada-Nya.³²⁴ Jika manusia memahami tentang eksistensi dirinya hidup di dunia merupakan hamba-Nya, maka akan melahirkan sikap sadar bahwa dirinya bukan Tuhan. Kesadaran itu selanjutnya akan menumbuhkan kesadaran lain, yaitu memandang bahwa dirinya dan manusia lainnya sebagai sesama makhluk Allah dan tidak akan ada perhambaan antarsesama manusia.³²⁵ Allah Swt. menegaskan hal ini dalam firman-Nya:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku. (al-Dzāriyāt/51:56)

Menurut Ibn Katsīr sebagaimana dijelaskan sebelumnya,³²⁶ bahwa Allah menciptakan jin dan manusia semata-mata agar mereka beribadah

³²¹ Mutawakkil Faqih *et. al.*, "Hakikat Manusia dalam Tafsīr Maqāl fi al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah Karya Ibnt al-Syāthi", "... h. 86.

³²² M. Hasan, "Tujuan Penciptaan Manusia dan Fungsi Lembaga-Lembaga Pendidikan," dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 7, No. 7, April Tahun 2010, h. 109.

³²³ Abdul Gaffar, "Manusia dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Jurnal Tafseer*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2016, h. 253.

³²⁴ Kadar M. Yusuf, *Psikologi Qur'an*, Jakarta: Hamzah, 2019, h. 9.

³²⁵ Elizabeth Kristi *et. al.*, "Hakikat Manusia dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Jurnal Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 8, No. 1, Maret Tahun 2022, h. 124.

³²⁶ Lihat uraian tentang penggunaa term *al-ins*.

dan menghambakan diri kepada-Nya, bukan karena Allah Swt. butuh kepada mereka³²⁷ Pendapat Ibn Katsīr tersebut senada dengan pandangan Ibn Jarīr al-Thabarī, menurutnya penciptaan jin dan manusia tidak lain adalah agar mereka beribadah kepada Allah Swt. dan tunduk kepada perintah-Nya, suka atau terpaksa.³²⁸ Al-Qusyairī sebagaimana dikutip al-Qurthubī memiliki pemahaman yang berbeda. Menurutnya, ayat tersebut mengandung makna khusus, meskipun bentuk lafazhnya umum karena orang gila dan anak kecil tidak masuk dalam kategori yang diperintahkan untuk beribadah kepada-Nya.³²⁹ Sementara al-Khāzin menafsirkan bahwa yang dimaksud adalah golongan yang beriman dari kelompok jin dan manusia.³³⁰

Kedua, dijadikan sebagai wakil (*khalīfah*) Allah Swt. sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...^ط

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi... (al-Baqarah/2: 30)

Kata *khalīfah*³³¹ dalam mempunyai arti pengganti, pemimpin, penguasa, atau pengelola alam.³³² *Khalīfah* juga memiliki arti seseorang yang menjadi pengganti atau yang menempati posisi orang lain.³³³ Dalam ayat di atas yang dimaksud *khalīfah* adalah manusia pertama, yaitu Nabi Adam yang menjadi pengganti atau wakil Allah, dan kemudian dilanjutkan oleh anak keturunannya. Tugas sebagai manusia sebagai wakil-Nya antara lain adalah untuk menjalankan hukum yang telah

³²⁷ ‘Imādud-dīn Abū al-Fidā’ Ismā’īl ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*... juz 7, h. 271.

³²⁸ Abū Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*... juz 10, h. 400.

³²⁹ Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*... juz 17, h. 50.

³³⁰ Al-Khāzin Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Umar al-Syāhī, *Lubā al-Ta’wīl fi Ma’ānī al-Tanzīl*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

³³¹ Lihat juga dalam QS. Shād/38:26 dan al-Nūr/24:55.

³³² <https://quran.kemenag.go.id/surah/2/30>. Diakses pada Senin, 7 November 2022.

³³³ Abū Zayd ‘Abdurrahmān ibn Muhammad ibn Makhlūf al-Tsa’ālabī, *al-Jawāhir al-Ḥisān fi Tafsīr al-Qur’ān*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

ditetapkan (*yakhlufu fī al-hukm bain al-khalq*), menegakkan kebenaran (*iqāmat al-haqq*), dan mengelola bumi (*‘imārat al-ardh*).³³⁴

Di hadapan Allah Swt., manusia merupakan khalifah-Nya di bumi.³³⁵ Dalam melakukan tugas sebagai khalifah ini, manusia mesti menyertainya dengan keberadaannya sebagai seorang hamba agar segala perbuatan dan tindakannya bisa bernilai sebagai ibadah. Dengan demikian, ketika manusia diberi amanah suatu jabatan tertentu selalu sadar tentang posisinya sebagai hamba-Nya (*‘abdullāh*), maka dalam menjalankan amanah tersebut dia melakukan sesuatu yang sejalan dengan nilai-nilai ketuhanan.³³⁶

Manusia dijadikan sebagai khalifah di bumi ini merupakan suatu kehormatan yang Allah anugerahkan kepadanya. Manusia sudah dibekali berbagai macam potensi dalam dirinya sejak diciptakan. Jika potensi-potensi itu diarahkan kepada hal-hal yang bernilai ilahiah, maka akan menaikkan eksistensinya semakin terhormat. Tapi, jika diarahkan ke jalan setan, maka ia telah menjerumuskan dirinya ke jalan kesesatan dan jatuh ke dalam lembah kehinaan. Dalam menjalankan amanah sebagai khalifah, manusia harus tampil ramah, anggun dan beretika dalam mengelola dan memakmurkan bumi.³³⁷

Dengan demikian, manusia menyandang dua status sekaligus, yaitu sebagai hamba Allah dan juga sebagai Khalifah-Nya. Dengan status sebagai hamba Allah, manusia patuh kepada-Nya dengan menunaikan perintah-Nya dan meninggalkan segala yang dilarang secara istikamah dan tulus, dan dengan status sebagai khalifah-Nya, manusia bebas untuk melakukan segala usaha untuk menyejahterakan manusia, menjaga kelestarian, dan menjaga perdamaian dunia. Tapi, manusia juga mempunyai banyak kekurangan dan keterbatasan, lebih-lebih dalam hal menolak bisikan setan dan hawa nafsunya.³³⁸ Jika manusia lupa statusnya sebagai hamba Allah dalam menjalankan tugas sebagai khalifah-Nya, maka ia akan sangat berbahaya. Sebagaimana peringatan yang disampaikan oleh Sayyed Husen Nashr bahwa, di dunia ini tidak

³³⁴ Abū al-Hasan ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *al-Nukat wa al-Uyūn*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

³³⁵ Syamsul Rizal, "Melacak Terminologi Manusia dalam al-Qur'an," ... h. 230.

³³⁶ Kadar M. Yusuf, *Psikologi Qur'an*... h. 11.

³³⁷ Elizabeth Kristi *et.al.*, "Hakikat Manusia dalam Perspektif al-Qur'an," ... h. 125.

³³⁸ Dudung Abdullah, "Konsep Manusia dalam al-Qur'an: Telaah kritis tentang Makna dan Eksistensi," ... h. 341.

mahluk Allah yang lebih berbahaya dari manusia yang lalai tentang statusnya sebagai hamba Allah.³³⁹

3. Martabat Manusia

Martabat manusia merupakan kaidah atau aturan pokok yang harus dipahami oleh setiap individu supaya sadar bahwa manusia merupakan mahluk yang mulia. Eksistensi manusia berbeda dengan mahluk lainnya. Jika setiap individu memahami betul tentang martabat manusia, maka tidak akan ada individu atau golongan yang bersikap dan bertindak kepada individu atau golongan lain dengan cara yang tidak manusiawi. Martabat manusia harus dijadikan sebagai landasan utama sebelum menentukan suatu kebijakan dan perbuatan. Sebab, manusia seseorang tidak diperkenankan untuk memperlakukan orang lain secara biadab karena manusia merupakan mahluk yang bermartabat.

Martabat manusia dalam hal ini berarti pangkat atau derajat manusia sebagai manusia. Martabat inilah yang menjadi pembeda bahwa manusia merupakan mahluk mulia yang tidak sama dengan mahluk lain. Pengakuan tentang martabat manusia harus ditanamkan sebagai kepercayaan pokok. Hal ini tidak ada bedanya dengan pengakuan tentang manusia bahwa ia memiliki hati nurani dan harus bertanggung jawab atas segala tindakannya. Perbincangan tentang martabat manusia tidak bisa dibuktikan dengan matematis. Sebab, martabat manusia ini berkaitan dengan nilai (*values*). Persoalan nilai tersebut berhubungan dengan pemahaman dan penghayatan. Kemuliaan manusia didasarkan pada kenyataan bahwa ia merupakan mahluk yang memiliki akal budi.³⁴⁰

Diskursus tentang martabat manusia sebenarnya sudah ada sejak bangsa Romawi Kuno. Cicero (106-104 SM) telah berbicara tentang hal ini. Menurutnya, martabat manusia sudah ada dalam diri manusia sebagai ciptaan Tuhan yang berakal budi sebagai sifat bawaan. Kodrat ini menempatkan manusia pada posisi istimewa di antara ciptaan-ciptaan Tuhan yang lain di dunia ini. Asas martabat manusia pada Abad Pertengahan adalah gagasan teologis bahwa manusia merupakan gambaran dari perwujudan Tuhan dan menjadi pijakan manusia dalam berakal budi. Selanjutnya, pada Abad Renaisans gagasan tersebut mulai berubah, bahkan runtuh diterpa gerakan sekularisasi. Pada Abad

³³⁹ H. A. Qadir Gassing, *Fiqh Lingkungan: Telaah Kritis Tentang Penerapan Hukum Taklifi dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup*, Makasar: UIN Alauddin, 2005, h. 14.

³⁴⁰ Frans Magnis Suseno, *Kuasa dan Moral*, Jakarta: PT. Gramedia, 1986, h. 14.

Renaissance manusia adalah manusia independen, dan di atasnya berdiri kokoh paham tentang martabat manusia.³⁴¹

Seorang filsuf Abad Renaissance, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494 M.) mengatakan bahwa manusia merupakan citra Tuhan. Manusia sebagai citra-Nya merupakan pencipta dirinya dan sebagai pencipta dunia baru. Hakikat citra Tuhan tidak hanya diketahui melalui akal budi, akan tetapi juga melalui suatu kepastian bahwa manusia dapat membentuk sendiri hukum etika. Begitu juga keberadaan manusia di jagat raya ini tidak lagi sebagai suatu pemberian. Penempatan manusia di bumi ini supaya dapat melihat alam di sekitarnya. Manusia mampu mendekatkan dirinya kepada Penciptanya dan menginternalisasi sifat-sifat-Nya, tapi ia bisa juga bisa seperti hewan.³⁴²

Martabat manusia mengandung dua bagian, yaitu personal dan sosial. Keduanya saling terkait satu sama lain. Sebab, dalam diri manusia terdapat nilai yang melebihi segalanya. Di samping harus ada penghargaan dari dirinya, nilai tersebut juga butuh penghargaan dari pihak lain, karena memang penghargaan tersebut mesti dari dua belah pihak. Tapi, meskipun tidak ada penghargaan dari semua pihak, hal itu tidak bisa menghilangkan martabat yang dimiliki manusia. Martabat manusia sangat rentan mendapat pelecehan. Di mana dan kapan saja, segala bentuk pelecehan terhadap martabat manusia, baik atas nama budaya, agama dan lain sebagainya, hal itu tidak bisa dibenarkan dan merupakan bentuk perbuatan jahat yang tidak boleh dibiarkan. Sebab, manusia mesti dilihat setara dengan yang lain karena kemanusiaannya. Konsep martabat manusia kemudian dijadikan sebagai asas paham Hak Asasi Manusia (HAM) yang mempunyai kesahihan universal.³⁴³

Umumnya, konsep dasar HAM bisa dimaknai sebagai hak-hak bawaan lahir yang menempel pada diri manusia yang diberikan Allah Swt. Hak-hak tersebut juga dikatakan sebagai martabat manusia yang tidak bisa dicabut dan dihapus oleh siapa dan lembaga apa saja. Ketidaksamaan latar belakang antarmanusia seperti budaya, ras, dan agama harus diakui dan dihargai sebagai bagian dari hak-hak asasi. Dengan demikian, setiap manusia harus menjaga, melindungi, dan

³⁴¹ Otto Gusti Madung, "Martabat Manusia Sebagai Basis Etis Masyarakat Multikultural," dalam *Jurnal Dirkursus*, Vol. 11, No. 2, Oktober Tahun 2012, h. 163.

³⁴² Heinz Paetzold, "Der Mensch," dalam Martens Ekkehard/Herbert Schnädelbach, Hrsg., *Philosophie Ein Grundkurs*, Hamburg: Reinbek, 1985, h. 448.

³⁴³ Otto Gusti Madung, "Martabat Manusia Sebagai Basis Etis Masyarakat Multikultural,"... h. 164-167.

membela hak-hak tersebut dari segala yang hal yang mengusik dan merusaknya.³⁴⁴

Dalam pandangan Islam, sejarah martabat manusia berawal dari kerasulan Nabi Muhammad Saw. pada saat kemanusiaan berada di ujung tanduk dan nyaris lenyap. Pengutusan Nabi Muhammad Saw. untuk menyelamatkan seluruh umat manusia dengan membawa pesan-pesan yang memuat nilai-nilai kemanusiaan (*al-qiyam al-insāniyyah*) yang termaktub dalam kitab suci al-Qur'an sebagai petunjuk bagi seluruh manusia. Perlindungan dan penegakan HAM merupakan misi kerasulan Nabi Muhammad Saw. Beliau mujahid yang pemberani dan berpendirian teguh dalam menjalankan misi kerasulan untuk melindungi dan menegakkan HAM.³⁴⁵ Kenyataan ini ditegaskan oleh Allah Swt. dalam firman-Nya:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾

Kami tidak mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam. (al-Anbiyā'/21:107)

Menurut al-Nasafi (w. 710 H.), diutusnya Nabi Muhammad Saw. sebagai rahmat bagi alam semesta ini karena beliau membawa petunjuk yang dapat mengantarkan kepada kebahagiaan bagi yang mengikutinya. Nabi Muhammad Saw. menjadi rahmat di dunia dan akhirat bagi orang yang beriman yang taat. Sedangkan bagi orang beriman yang durhaka dan orang yang ingkar (kafir) menjadi rahmat dengan adanya penundaan sanksi (*adzāb*) bagi mereka di dunia.³⁴⁶ Senada dengan al-Nasafi, al-Biqā'ī (809-885 H.) mengatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. diutus menjadi rahmat bagi seluruh penghuni di langit dan di bumi, baik manusia, jin, dan lain-lain. Yang taat diberi pahala (*tsawāb*) dan yang durhaka tidak langsung diberi azab sebagaimana yang ditimpakan kepada umat-umat sebelumnya. Sedangkan rahmat terbesar adalah adanya syafaat agung (*al-syafā'ah al-'uzhmā*).³⁴⁷

³⁴⁴ Munif Mahadi Attamimi dan Muhammad Hariyadi, "Al-Qur'an Menjawab Tantangan Hak Asasi Manusia," dalam *Jurnal al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur'an*, Vol. 20, No. 1, Juni Tahun 2020, h. 52-52.

³⁴⁵ Munif Mahadi Attamimi dan Muhammad Hariyadi, "Al-Qur'an Menjawab Tantangan Hak Asasi Manusia," ... h. 54.

³⁴⁶ 'Abdullāh ibn Ahmad ibn Mahmūd Hāfīzhuddīn Abū al-Barakāt al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta'wīl*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

³⁴⁷ Ibrāhīm ibn 'Umar ibn Ḥasan al-Ribāth ibn 'Alī ibn Abū Bakr al-Biqā'ī, *Nazhm al-Durar fī Tanāsuh al-Ayāt wa al-Suwar*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

Sedangkan Sayyid Quthb memberikan penjelasan tentang ayat tersebut dikaitkan dengan kemanusiaan. Menurutnya, ajaran yang dibawa Nabi Muhammad Saw. merupakan rahmat bagi kemanusiaan secara keseluruhan (*rahmat li al-basyariyah kullihā*). Islam datang untuk menyeru kepada “kemanusiaan tunggal” (*insāniyyah wāhidah*) tanpa memandang golongan.³⁴⁸

Selanjutnya, jika dilihat dari sekian banyak jenis makhluk di bumi, ada yang terlihat dan tidak terlihat oleh mata, ada yang berjalan dengan dua kaki, empat kaki, ada yang lebih dari empat kaki, bahkan ada yang berjalan dengan perut (melata), hanya manusia yang diberi predikat mulia.³⁴⁹ Islam memandang bahwa manusia bermartabat bukan karena perbuatan dan keyakinannya, akan tetapi karena ia adalah manusia.³⁵⁰ Islam memberikan penghormatan dan pemuliaan terhadap martabat manusia tidak dengan melihat latar belakang, asal usul, agama, ras, bahasa, budaya, dan lain sebagainya. Sebab, manusia pada dasarnya merupakan makhluk yang mulia dan bermartabat.³⁵¹ Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur’an:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ

عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna. (al-Isrā’/17:70)

Menurut Fakhruddīn al-Rāzī (544-606 H), manusia merupakan elemen (*jawhar*) yang tersusun dari jiwa (*al-nafs*) dan raga (*al-badan*). Jiwa dan raga yang ada pada diri manusia merupakan yang paling mulia dibanding yang ada pada makhluk lainnya. Keutamaan dan kelebihan

³⁴⁸ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qur’ān*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

³⁴⁹ M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur’an...* h. 87.

³⁵⁰ Imam Yassir Fagaza, “Human Dignity in Islamic Tradition,” dalam <https://aboutislam.net/shariah/contemporary-issues/human-dignity-in-islamic-tradition/>. Diakses pada Kamis, 27 Oktober 2022.

³⁵¹ Munif Mahadi Attamimi dan Muhammad Hariyadi, “Al-Qur’an Menjawab Tantangan Hak Asasi Manusia,”... h. 61.

yang diberikan kepada manusia adalah kemampuan mengonsumsi, berkembang biak, tumbuh kembang, berperasaan, dan bergerak. Selain itu, manusia secara khusus diberi kemampuan dan kecerdasan intelektual untuk mengenal Allah Swt. dan memahami hakikat sesuatu. Kemampuan dan kecerdasan intelektual ini tidak dimiliki hewan dan tumbuhan.³⁵²

Martabat dan predikat mulia tersebut, menurut al-Ālūsī tidak hanya dianugerahkan kepada manusia yang baik saja, akan tetapi juga diberikan kepada manusia yang buruk.³⁵³ Dengan semua kemampuan yang dimiliki, manusia mampu menaklukkan alam, daratan, lautan, dan angkasa. Meskipun manusia tak mampu berlari seperti kuda, berenang seperti ikan, dan terbang seperti burung, tapi dengan kecerdasan otaknya ia mampu menciptakan mobil yang melebihi kecepatan kuda, membuat kapal sehingga yang melebihi kemampuan ikan bahkan mampu menyelam dan menembus dasar samudera, dan membuat pesawat yang melebihi kehebatan burung.³⁵⁴

Dalam Islam, harkat dan martabat manusia bukan saja berlaku pada masa hidupnya, akan tetapi juga terus berlaku sekalipun telah meninggal dunia. Islam menetapkan aturan agar jenazah dimandikan dengan lembut sampai bersih dan suci, dikafani dengan rapi dengan kain terbaik dan diberi wangi-wangian, disalatkan, dan kemudian dikuburkan. Bahkan, Islam melarang memaki manusia yang telah meninggal dunia, memerintahkan agar menyebut kebaikannya, dan menganjurkan kepada siapa saja yang melihat jenazah meskipun itu jenazah orang yang tidak beragama Islam.³⁵⁵

³⁵² Fakhrud-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*... juz 11, h. 14.

³⁵³ Syihābuddīn Maḥmūd ibn ‘Abdullāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzhīm wa al-Sab’ al-Matsānī*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

³⁵⁴ M. Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur’an*... h. 88.

³⁵⁵ Munif Mahadi Attamimi dan Muhammad Hariyadi, "Al-Qur’an Menjawab Tantangan Hak Asasi Manusia,"... h. 62-64.

BAB III

HUKUM *RIDDAH*

Umat Islam dewasa ini diterpa masalah yang berhubungan dengan hak-hak minoritas.¹ Masalah ini tidak mudah dan sangat rumit. Bahkan, golongan orientalis melemparkan tuduhan bahwa dalam Islam tidak ditemukan konsep tentang hak-hak minoritas. Tuduhan kaum orientalis tersebut seakan mendapatkan angin segar dan diperkuat dengan adanya tindak kekerasan dan sikap tidak toleran dan diskriminasi terhadap beberapa kaum minoritas nonmuslim yang ditunjukkan oleh sebagian umat Islam sendiri.²

Sikap diskriminasi ini sejatinya tidak hanya dialami oleh minoritas nonmuslim saja, akan tetapi juga menyasar minoritas muslim, secara tidak langsung maupun langsung. Di Prancis misalnya, Komnas HAM di sana mendapat pengaduan pada tahun 2009 terkait tindakan tidak toleran dan diskriminasi yang berdasarkan pada kepercayaan dan agama. Sebagian besar yang menjadi sasaran adalah umat Islam. Di antara bentuk-bentuk perlakuan diskriminasi yang dialami umat Islam sebagai minoritas adalah pada bidang lapangan kerja swasta, akses layanan

¹Dalam kajian Islam disebut dengan *Kāfir Zhimmī*, yaitu adalah minoritas nonmuslim yang tinggal di suatu negara Islam. Ahmad Suaedy, "Islam, Identitas dan Minoritas di Asia Tenggara," dalam *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2010, h. 239.

²Ahmad Solikhin, "Islam, Negara, dan Perlindungan Hak-Hak Islam Minoritas," dalam *Journal of Governance*, Vol. 1, No. 2, Desember Tahun 2016, h. 43.

umum, dan pendidikan. Bahkan, di Seine-et-Marne ada beberapa masjid yang menjadi sasaran perilaku kaum vandal dan kaim grafiti. Masjid-masjid tersebut diberi gambar kepala babi, simbol Nazi, dan lain sebagainya.³

Keberadaan golongan minoritas merupakan kenyataan dari entitas sosial yang tidak bisa dihindari dan dinafikan dalam kehidupan ini. Eksistensi minoritas dapat ditemukan di setiap negara yang posisinya berada di bawah dominasi golongan mayoritas yang berdasarkan identitas etnis, budaya, bahasa, agama, ras, dan lain sebagainya. Misalnya kaum minoritas atas dasar agama, nonmuslim di tengah-tengah negara muslim, dan umat Islam yang berada di negara nonmuslim. Begitu juga yang berdasarkan identitas ras seperti, golongan kulit hitam di tengah-tengah kulit putih dan sebaliknya.

Perdebatan tentang hak minoritas sampai hari ini masih berlangsung karena memang pada kenyataannya terkadang bagi sebagian umat tidak mudah dipecahkan. Nilai-nilai dasar agama harus dijadikan sebagai pijakan utama supaya hubungan antarumat beragama menjadi semakin erat dan kuat sehingga berdampak positif terhadap pemeluknya.⁴

Dewasa ini umat Islam diterpa dengan tuduhan-tuduhan sebagai umat penebar teror, pelaku tindak kekerasan, dan tidak toleran. Bahkan, tindakan-tindakan tersebut turut menyasar agama Islam sendiri. Islam dituduh sebagai agama yang berisi tentang ajaran-ajaran kekerasan.⁵ Hal ini disebabkan adanya aksi-aksi kekerasan dan teror yang dilakukan oleh sebagian umat Islam di sebagian negara Barat. Sebagai bagian dari masyarakat dunia, umat Islam dianggap tidak bisa hidup damai berdampingan dengan golongan lain dan tidak toleran.

Tuduhan tersebut tentu tidak benar. Sebab, Islam merupakan agama yang mengajarkan tentang keharusan memberikan perlindungan terhadap martabat kemanusiaan dan kemaslahatan umum.⁶ Demikian

³ Yogi Zul Fadhli, "Kedudukan Kelompok Minoritas dalam Perspektif HAM dan Perlindungan Hukumnya di Indonesia," dalam *jurnal Konstitusi*, Vol. 11, No. 2, Juni Tahun 2014, h. 357.

⁴ Dadang Kahmad, *Multikulturalisme Islam dan media*, Bandung: Pustaka Djati, 2013, h. 78.

⁵ Muchlis M. Hanafi, *et.al.*, *Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*, Ciputat: Ikatan Alumni al-Azhar dan Pusat Studi al-Qur'an, 2013, h. 249.

⁶ Muchlis Hanafi, "Moderasi Beragama Efektif Bila Al-Qur'an Dipahami Komprehensif," dalam <https://lajnah.kemenag.go.id/berita/muchlis-hanafi-moderasi-beragama-efektif-bila-al-qur-an-dipahami-secara-komprehensif>. Diakses pada Jum'at, 2 Desember 2022.

pula umat Islam ketika berada pada posisi sebagai mayoritas di kawasan tertentu, sangat toleran dan menghargai keberadaan golongan minoritas nonmuslim. Bahkan, nonmuslim mendapat kebebasan untuk melakukan segala aktivitasnya. Namun, ketika umat Islam menjadi golongan minoritas, mereka kerap mendapatkan ketidakadilan dan penindasan, seakan-akan masyarakat dunia memandang sebelah mata.⁷

Dalam sejarah hubungan agama-agama ditemukan banyak bukti adanya ketegangan, perpecahan, konflik, dan bahkan peperangan yang sering dipengaruhi oleh sintemen agama. Hal ini kemudian senantiasa dihubungkan dengan doktrin-doktrin agama. Ketegangan dan konflik antaragama ini amat rumit dan bisa dikatakan terlalu sulit untuk diakhiri. Sebab, jati diri agama selalu menjadi jati diri penganutnya.⁸

Di antara tuduhan-tuduhan terhadap Islam adalah masalah yang berhubungan dengan kebebasan beragama, baik untuk masuk maupun keluar Islam (*riddah*). Islam dituduh disebarkan dengan kekerasan dan melakukan pemaksaan agar orang-orang di luar Islam memeluk agama Islam. Kondisi ini makin rumit dan memperkuat tuduhan itu karena adanya tindakan kekerasan dan teror yang dilakukan oleh sebagian umat Islam. Padahal, Islam melarang segala bentuk tindak kekerasan dan memaksa seseorang untuk memeluknya. Islam memberikan kebebasan beragama kepada semua orang.

A. Kebebasan Beragama

Banyak orang yang berpendapat bahwa memeluk dan meninggalkan suatu agama merupakan urusan pribadi setiap orang. Tidak boleh ada seseorang yang memaksa orang lain agar masuk, menetap dan keluar dari suatu agama. Artinya, setiap orang merdeka dan bebas untuk masuk atau keluar dari suatu agama. Oleh sebab itu, sering disaksikan kenyataan ada orang-orang yang berulang kali beralih dari suatu agama ke agama lain. Bahkan, ada fenomena dalam satu keluarga yang para anggotanya berbeda agama.

Dalam Islam, pindah agama atau keluar dari Islam (*riddah*) bukan masalah sederhana. Kebanyakan ulama berpandangan bahwa orang di luar Islam bebas untuk masuk Islam, akan tetapi seorang muslim tidak bebas untuk keluar dari Islam. Orang yang keluar dari agama Islam dinyatakan sebagai pelaku kriminal dan harus diberi sanksi berat. Mereka

⁷ Syamsul Hadi Untung, "Sikap Islam terhadap Minoritas Non-Muslim," dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 12, No. 1, Maret Tahun 2014, h. 28.

⁸ Misrah, "Kebebasan Beragama dalam Perspektif Hadis," dalam *Jurnal Miqot*, Vol. 26, No. 2, Juli-Desember Tahun 2010, h. 175.

menyuguhkan Hadis-hadis Nabi untuk menguatkan pandangan itu. Hadis yang sering dijadikan argumentasi adalah *man baddala dīnahū fa 'qtulūh* (siapa saja orang yang mengganti agamanya, maka bunuhlah dia). Mereka juga mengajukan bukti dengan penerapan sanksi yang diberikan kepada kepada orang yang keluar dari Islam, terutama di masa Nabi dan Abu Bakar (*qitāl al-riddah*).

Pendapat yang demikian mendapat kritikan dari sejumlah sarjana muslim kontemporer karena dianggap tidak adil, yaitu Islam terbuka lebar bagi yang ingin masuk, akan tetapi terkunci bagi seorang muslim yang ingin keluar dari Islam. Dengan ungkapan lain, Islam hanya membuka pintu masuk dan mengunci pintu keluar. Menurut mereka, setiap orang diberi kebebasan untuk masuk dan keluar dari suatu agama, termasuk agama Islam. Bagi mereka, kebebasan beragama merupakan asas ajaran yang diperjuangkan Islam. Artinya, jika seseorang diberi kebebasan untuk memeluk Islam, maka seharusnya juga mendapatkan kebebasan untuk keluar dari Islam. Untuk mengukuhkan pandangan itu, mereka menyuguhkan sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis Nabi. Ayat yang sering dirujuk adalah *lā ikrāha fī al-dīn*. Mereka mengkritik argumentasi hadis bahwa Nabi yang menerapkan sanksi bagi orang yang keluar Islam. Demikian juga keputusan Abu Bakar untuk memerangi para pelaku *riddah*.

1. Pengertian Kebebasan Beragama

Kebebasan beragama menurut etimologi tersusun dari akar kata bebas dan agama. Diksi “bebas” memiliki beberapa arti. *Pertama*, lepas sama sekali, tidak terhalang, dan tidak terganggu sehingga dapat berbicara, bergerak, dan berbuat dengan leluasa. *Kedua*, lepas dari kewajiban, tuntutan, perasaan takut, dan sebagainya. *Ketiga*, tidak terikat atau terbatas oleh aturan, dan sebagainya. Dan *keempat*, merdeka. Kebebasan berarti kemerdekaan, yaitu berada dalam kondisi bebas dan dan merdeka.⁹ Kebebasan juga berarti hak untuk beripikir, bertindak, dan melakukan apa yang dikehendaki.¹⁰

⁹ Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *KBBI V 0.5.1*, Aplikasi Luring Resmi Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Materi “*bebas*”. Diakses pada tanggal 5 Januari 2022.

¹⁰ Kartika Nur Utami, “Kebebasan Beragama dalam Perspektif al-Qur'an dalam,” dalam *Jurnal Kalimah: Jurna Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 16, No. 1, Maret Tahun 2018, h. 25.

Manusia diberi kebebasan, akal, dan potensi kebaikan dan keburukan dalam dirinya. Dengan akan dan kebebasan yang dimiliki, manusia bebas memilih kebaikan atau keburukan dengan segala konsekuensinya, baik di dunia maupun di akhirat.¹¹ Kebebasan merupakan hak asasi manusia, tapi tidak selamanya kebebasan itu didapat oleh semua manusia. Kenyataan ini bisa dilihat dalam ajaran di luar Islam, seperti ajaran Hindu Brahma yang menyejajarkan kasta Sudra dengan budak, hak-hak sipil mereka tidak dianggap. Kasta Sudra bagi Brahma merupakan manusia najis dan kotor. Padahal, mereka merupakan bagian dari kelompok bangsa sendiri. Bagi kalangan Brahma, kasta Sudra ditempatkan sebagai abdi dan tidak dilarang berelasi dengan mereka, kecuali hanya sebatas hubungan sebagai tuan dan pelayan saja.¹²

Kondisi tersebut juga terdapat di Yunani Kuno. Orang-orang yang tidak berkebangsaan Yunani, hak-hak mereka tidak diakui dan tidak diberi. Mereka diposisikan sebagai budak dan abdi. Sebab, bangsa Yunani meyakini bahwa hanya kemanusiaan mereka yang sempurna dan memiliki akal sempurna dan kekuatan yang menjadi pembeda dengan hewan. Sedangkan bangsa lain, kemanusiaan mereka dianggap tidak sempurna dan sama dengan binatang. Bahkan, bangsa Yunani berkeyakinan bahwa bangsa selain mereka diciptakan untuk menjadi budak dan pelayan mereka.¹³

Selanjutnya diksi “agama”. Menurut Hermanto Harun, belum ada titik temu dan kesepatan dari para ahli tentang definisi agama, baik dari sudut pandang antropologi, sosiologi, filsafat agama, teologi, ilmu perbandingan agama. Sebab, para ahli dalam masing-masing disiplin ilmu tetap teguh pada pendapatnya dengan persepsi dan argumentasi masing-masing.¹⁴ Bahkan, tokoh Barat yang ahli tentang ilmu perbandingan agama (*muqāranat al-adyān*) asal Kanada, Wilfred Cantwell Smith (1916-2000 M.) bahwa terminologi agama sangat sulit didefinisikan. Menurutnya, beragam definisi tentang agama yang ada membingungkan dan tidak ada satu pun yang diterima secara luas.¹⁵

¹¹ Muh. In’amuzzahidin, ”Konsep Kebebasan dalam Islam, ”dalam *Jurnal al-Taqaddum*, Vol. 7, No. 2, November Tahun 2015, h. 259.

¹² ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wāfi, *al-Hurriyah fī al-Islām*, Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1968, h. 13.

¹³ ‘Alī ‘Abd al-Wāḥid Wāfi, *al-Hurriyah fī al-Islām*... h. 13-14.

¹⁴ Hermanto Harun, ”Problematika Kebebasan Beragama: Mengurai Kusut Toleransi Antarumat Beragama di Indonesia, ”dalam *Jurnal Madania*, Vol. 17, No. 1, Juni Tahun 2013, h. 56.

¹⁵ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, London: SPK, 1978, h. 17.

Di antara ahli yang mengajukan definisi agama adalah seorang pemikir muslim asal Mesir, Muhammad ‘Abdullāh Darrāz (1894-1958 M.), menurutnya, untuk mendefinisikan agama bisa dilihat dari dua aspek, yaitu religiusitas atau psikologis dan hakikat eksternal. Dilihat dari aspek religiusitas, agama adalah keyakinan kepada Tuhan yang harus disembah dan dipatuhi. Sedangkan dari hakikat eksternal, agama merupakan seperangkat pedoman yang memuat panduan teori tentang ketuhanan dan hukum praksis yang mengatur aspek ritual.¹⁶

Agama merupakan sistem atau ajaran yang mengatur tatanan keimanan dan peribadatan kepada Tuhan Yang Mahakuasa serta tata kaidah yang berhubungan dengan pergaulan manusia dan manusia serta manusia dan lingkungannya. “Beragama” berarti memeluk agama atau menganut keyakinan (tertentu).¹⁷ Menurut Khurotin, sebagaimana dikutip Siti Faridah, beragama berarti meyakini dan menganut suatu agama. Beragama merupakan prinsip setiap orang yang dipraktikkan dalam kehidupan nyata berdasarkan kepercayaan dan keyakinan kepada Tuhan yang tertanam di dalam kalbu.¹⁸

Berdasarkan pengertian tersebut, “kebebasan beragama” dapat dipahami suatu sikap bebas yang tidak terikat dan merdeka untuk menganut suatu keyakinan atau memeluk agama yang kehendaki¹⁹ atau kebebasan untuk menganut atau memeluk agama tertentu tanpa ada tekanan dan paksaan.²⁰ Selanjutnya, secara terminologi, kebebasan beragama merupakan paham keberagamaan yang dilandaskan pada pemikiran bahwa keberadaan agama-agama lain sebagai agama yang mesti dihargai dan dihormati.²¹

Dalam Islam, perbahasan tentang kebebasan beragama tidak diimpor dari luar, tapi sudah sejak periode awal Islam dan terus berafiliasi dengan perkembangan pemikiran Islam seiring gerak zaman. Term kebebasan dalam pemikiran Islam umumnya menggunakan term *al-hurriyah*. Namun, ada term lain yang semakna dengan term *al-hurriyyah*,

¹⁶ Muhammad ‘Abdullāh Darrāz, *al-Dīn: Buhūts Mumahhidah li Dirāsāt al-Adyān*, al-Qāhirah: t.p., 1952, h. 49-50.

¹⁷ Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *KBBI V 0.5.1...* Materi “agama”. Diakses pada tanggal 5 Januari 2022.

¹⁸ Siti Faridah, “Kebebasan Beragama dan batasan Toleransinya,” dalam *Jurnal Lex Scientia Law*, Vol. 2, No. 2, November Tahun 2018, h. 202.

¹⁹ Misrah, “Kebebasan Beragama dalam Perspektif Hadis,” dalam *Jurnal Miqot*, Vol. 34, No. 2, Juli-Desember Tahun 2010.

²⁰ Sodikin, “Hukum dan Hak Kebebasan Beragama,” dalam *Jurnal Cita Hukum*, Vol. 1, No. 2, Desember Tahun 2013, h. 178.

²¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, Bandung: Mizan, 1998, h. 41.

yaitu *al-ikhtiyār*. Term *al-ikhtiyār* selalu diposisikan sebagai antonim dari term *al-jabr*, yang bermakna bahwa manusia tidak memiliki kebebasan. *Al-ikhtiyār* juga bermakna tentang sikap seseorang yang berhubungan dengan kehendaknya, jika berkehendak melakukan maka akan dikerjakan, dan jika berkehendak tidak melakukan maka tidak dilaksanakan.²²

Beragama merupakan fitrah manusia.²³ Menganut suatu agama tertentu merupakan pilihan. Sebab, setiap orang memiliki kebebasan dan hak untuk menganut agama sesuai menurut kehendaknya.²⁴ Kebebasan untuk memeluk agama menurut keyakinan merupakan salah satu hak asasi manusia yang paling asasi sebagai pemberian Tuhan.²⁵ Oleh karena itu, hak asasi kebebasan beragama harus dijunjung tinggi dan dihormati, sehingga setiap orang dilarang untuk memaksakan keyakinan dan agamanya kepada orang lain, secara khusus kepada orang yang telah menganut agama tertentu.

Wacana kebebasan beragama dan kebebasan berkeyakinan kerap kali disamakan pengertiannya. Menurut Abd. Muid Nawawi,²⁶ kebebasan beragama tidak sama dengan kebebasan berkeyakinan. Sebab, kebebasan beragama bisa diatur dan dikekang. Hal ini bisa dilihat dari realitas adanya peraturan yang dibuat oleh suatu negara untuk membatasi jumlah agama di dalamnya. Negara kemudian memaksa rakyatnya untuk memilih satu saja di antara agama-agama yang telah diakui oleh negara. Hal ini berdampak terhadap adanya peraturan dan pembatasan ritual agama-agama tersebut, mana jenis yang ritual yang diizinkan dan makan ritual yang dilarang. Dengan penjelasan tersebut, sekilas nampak terlihat ada perbedaan antara kebebasan berkeyakinan dan kebebasan beragama,

²² Muhammad ‘Imārah, *Nazhrah Jadīdah ilā al-Turāts*, T.tp.: Dār al-Qutaibah, 1988, h. 111.

²³ Safa’ah, ”Kebebasan Beragama dalam Perspektif al-Qur’an, ”dalam *Jurnal Sosial dan Teknologi*, Vol. 2, No. 3, Maret, 2021, h. 362.

²⁴ Kartika Nur Utami, ”Kebebasan Beragama dalam Perspektif al-Qur’an dalam, ” dalam *Jurnal Kalimah: Jurna Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 16, No. 1, Maret Tahun 2018, h. 24.

²⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an Kementerian Agama RI, *Manusia dan Agama: Hubungan antarumat Beragama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Qur’an, 2008, h. 30.

²⁶ Abd. Muid Nawawi, ”Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan dalam al-Qur’an, ”Minggu, 13 September 2020, 11.30, dalam <https://akurat.co/kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan-dalam-al-quran>. Diakses pada hari Senin, 21 September 2020.

tapi antara keduanya terdapat irisan yang dapat mengaburkan relasi antara keduanya.

Masih menurut Abd. Muid Nawawi, kebebasan beragama yang dimaksud tersebut adalah kebebasan dalam lahiriah agama, seperti nama agama dan ritualnya. Misalnya, Islam merupakan nama sebuah agama dan sudah jelas jenis ritualnya sebagaimana bisa dilihat dalam rangkuman Rukun Islam (*arkān al-islām*), sehingga tidak sulit untuk diketahui orang yang tidak mengaku bahwa agama yang dianutnya adalah Islam di dalam Kartu Tanda Penduduk miliknya, dan tidak melaksanakan ritual Islam yang terdapat dalam Rukun Islam. Pada kondisi ini, dia dapat dipaksa untuk mencantumkan agama Islam di Kartu Identitasnya dan menjalankan Rukun Islam. Meskipun di dalam Kartu Identitas seseorang ditulis Islam sebagai agamanya dan menjalankan Rukun Islam, masih ada persoalan dalam dimensi yang tidak kasat mata dan tidak lahiriah di dalam agama, yaitu keyakinan. Sedangkan keyakinan, dalam Islam terangkum di dalam Rukum Iman (*arkān al-īmān*). Pada konteks inilah kebebasan bisa didiskusikan perbedaan kebebasan bergagama dengan kebebasan berkeyakinan.

Beragama pada konteks tersebut di atas dapat dikatakan sebagai agama yang terlembaga, sedangkan berkeyakinan merupakan agama yang tidak terlembaga. Maksud terlembaga di sini, agama bisa dengan dilembagakan oleh pemeluknya dan bisa juga dilembagakan oleh negara. Ringkasnya, kebebasan beragama yang dapat diatur dan dikekang adalah kebebasan yang secara lahiriah tercantum di atas kertas melalui peraturan, sedangkan kebebasan berkeyakinan yang tertanam dalam kalbu setiap orang tetap bebas sampai kapan pun.

Selanjutnya adalah Dawam Rahardjo, menurutnya, kebebasan harus menjadi landasan dalam beragama. Artinya, iman yang autentik itu adalah iman yang berasaskan kebebasan. Sebab, beragama yang dilandaskan kepada paksaan akan menimbulkan iman yang palsu. Setiap orang bertanggung jawab atas apa yang diyakini. Bahkan, lebih jauh Dawam Rahardjo mengatakan, bahwa kebebasan beragama tidak hanya terkait dengan kemerdekaan untuk menganut agama tertentu, kebebasan beragama juga mengandung pengertian kebebasan untuk tidak beragama. Namun, siapa saja orang yang tidak beragama jangan kemudian mempropagandakan ateisme.²⁷

²⁷ Dawam Rahardjo, "Prinsip Kebebasan Beragama, "dalam https://www.bbc.com/indonesia/laporan_khusus/2014/02/140227_tokoh_dawam_rahardjo. Diakses pada hari Senin, 21 September 2020.

Bukti sejarah menunjukkan bahwa umat Islam sangat toleran dan bisa hidup berdampingan dengan golongan nonmuslim dalam suasana yang aman dan damai. Hal ini dibuktikan dengan adanya dokumen bersejarah yang berisi tentang kesepakatan umat Islam dan nonmuslim di Madinah dan dikenal dengan Piagam Madinah (*mītsāq al-madīnah*). Kesepakatan tersebut bertujuan untuk mewujudkan keamanan (*al-amn*), kedamaian (*al-salām*), kebahagiaan (*al-sa'ādah*), dan kebaikan (*al-khair*) untuk kemanusiaan secara menyeluruh dalam kesatuan wilayah.²⁸

2. Pandangan Ulama tentang Kebebasan Beragama

Islam sangat menekankan dan menjaga prinsip kebebasan beragama. Setiap orang diberi kebebasan dan mendapat hak untuk memilih dan memeluk agama menurut keyakinannya tanpa ada tekanan dan ancaman dari siapapun dan dalam bentuk apapun. Adanya pemaksaan, apalagi diiringi dengan tekanan dan ancaman terhadap seseorang untuk meninggalkan keyakinannya supaya memeluk agama tertentu tidak dibenarkan oleh Islam. Kebebasan beragama merupakan salah satu anugerah Allah Swt. yang diberikan kepada manusia melalui al-Qur'an.²⁹

Kebebasan beragama telah dijelaskan dalam beberapa ayat al-Qur'an. Ayat-ayat tersebut mengandung dan memberi penjelasan tentang agama yang diakui dan benar di sisi Allah adalah Islam, adanya agama-agama selain Islam, dan kebebasan beragama. Adapun ayat-ayat yang mengandung pesan tentang kebebasan beragama terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 256, Yūnus/10: 99, al-Kahf/18: 29, dan al-Kāfirūn/106: 6. Tulisan ini berfokus pada surat al-Baqarah/2: 256 dan ayat-ayat lainnya dijadikan sebagai penjelas.

Sebagaimana ditegaskan oleh Allah Swt. dalam firman-Nya:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ
فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada

²⁸ Shafiyyurrahmān al-Mubārakfūrī, *al-Rahīq al-Makhtūm: Baḥṡ fi al-Sīrah al-Nabawīyah 'alā Shāḥibihā Afdhal al-Shalāh wa al-Salām*, Mesir: Dār al-Wafā' li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2010, cet. 21, h. 180.

²⁹ Kāmil Salāmah al-Daqṣ, *Āyāt al-Jihād fī al-Qur'ān al-Karīm*, Kuwait, Dār al-Bayān, 1972, h. 94.

tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (al-Baqarah/2: 256)

Al-Thabarī (w.310 H.)³⁰ menjelaskan bahwa ayat *lā ikrāh fī al-dīn* turun berkenaan dengan kaum Ansar yang ingin memaksa anak-anak mereka untuk masuk Islam. Mereka diberi kebebasan untuk memilih masuk Islam atau tetap dengan agama Yahudi pilihan mereka. Ayat tersebut juga secara khusus turun berkaitan dengan orang-orang yang telah beragama Yahudi sebelum Islam datang, mereka tidak boleh dipaksa agar masuk Islam. Namun, hukumnya kemudian berlaku umum bagi siapa saja yang sudah memeluk agama tertentu dan mau membayar retribusi (jizyah).

Selanjutnya, al-Samarqandī (w. 373 H.) memberikan penjelasan lebih rinci, bahwa yang dimaksud *lā ikrāh fī al-dīn* adalah larangan untuk melakukan tindakan pemaksaan kepada seseorang untuk masuk Islam setelah pembebasan kota Makkah (*fath Makkah*) dan bangsa Arab telah memeluk Islam, akan tetapi dikenakan jizyah.³¹ Sedangkan al-Zamakhsyarī³² dengan tegas menyatakan bahwa Allah Swt. tidak memaksa seseorang untuk beriman, akan tetapi diberi kebebasan. Jika Allah Swt. mau, maka manusia yang di seluruh penjuru bumi ini pasti beriman semua (QS. Yūnus/10:99). Menurut Abū Muslim dan al-Qaffāl sebagaimana dikutip Abū Hayyān³³ (w. 745 H.) dan al-Naisābūrī³⁴ (w. 850 H.), segala bentuk pemaksaan yang dilakukan agar seseorang masuk Islam akan menghilangkan makna ujian (*ibtīlā'*) dalam kehidupan dunia.

Menurut Ibn Katsīr (w. 774 H.), ayat tersebut di atas mengandung pesan tentang larangan memaksa dan menekan seseorang agar masuk Islam. Sebab, argumentasi dan bukti kebenaran Islam sudah sangat jelas dan terang benderang. Dengan demikian, tidak perlu memaksa seseorang untuk memeluk Islam. Orang yang diberi hidayah, dilapangkan dan

³⁰ Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2010, juz 2, h. 785.

³¹ Abū al-Laits Nashr Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Ibrāhīm al-Samarqandī, *Baḥr al-'Ulūm*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

³² Abū al-Qāsim Muhammad ibn 'Umar al-Zamakhsyarī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2012, juz 1, h. 284.

³³ Muhammad ibn Yūsuf al-Syahīr bi Abī Hayyān, *al-Baḥr al-Muḥīth*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

³⁴ Nizhāmuddīn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusain al-Naisābūrī, *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān wa Raghāib al-Furqān*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

diterangi hatinya, ia masuk Islam berdasarkan bukti (*bayyinah*). Sebaliknya, orang yang Allah Swt. butakan hatinya dan ditutup mata dan telinganya, tidak ada gunanya jika dia masuk Islam dalam keadaan dipaksa dan dalam dalam tekanan.³⁵ Al-Biqā'ī (w. 885 H.) memberikan penjelasan yang senada dengan yang disampaikan Ibn Katsīr tersebut. Menurut al-Biqā'ī, orang yang hati dan akal nya sehat pasti mengetahui bahwa ajaran Islam baik secara keseluruhan karena dalil-dalinya sangat jelas dan ia tidak perlu dipaksa untuk masuk Islam.³⁶

Pandangan Ibn Kastīr dan al-Biqā'ī tersebut diperkuat oleh pernyataan Ibn al-Anbārī (w. 328 H.) sebagaimana dikutip Ibn al-Jawzī³⁷ (w. 597 H.), bahwa agama bukanlah yang dianut secara zahir atas dasar paksaan, tidak disaksikan oleh hati, dan tidak merasuk ke dalam sanubari, akan tetapi agama tidak lain adalah yang tertancap dan tertanam secara kokoh di dalam hati. Senada dengan al-Anbārī, Ibn Juzay (w. 741 H.) menyatakan bahwa kesahihan Islam tidak diragukan lagi karena sudah sangat jelas. Jika demikian, maka tidak butuh adanya pemaksaan kepada seseorang agar ia beralih memeluk Islam. Sebab, seorang yang berakal sehat akan masuk Islam atas kemauannya sendiri. bahkan, pandangan yang mengatakan bahwa ayat tersebut dinasakh dengan ayat perang (*āyat al-qitāl*) menurut Ibn Juzay adalah lemah.³⁸

Adanya tindakan memaksa seseorang, menurut al-Sa'dī (w. 1376 H.), akan melahirkan keterpaksaan dalam dirinya. Orang yang terpaksa imannya tidak benar. Setiap orang yang memiliki akal sehat dan jiwa yang bersih, jika ia mau berpikir dan merenung, maka ia akan memilih agama Islam. Sebaliknya adalah orang berjiwa kotor dan mempunyai maksud tidak baik (*sayyi' al-qashd*). Di sisi lain, al-Sa'dī menjelaskan bahwa tidak ada perang atau ada perang sejatinya tidak ada relasinya dengan ayat tersebut. Sebab, kewajiban perang terdapat dalam ayat-ayat lain.³⁹

Menurut Ibn 'Āsyūr (w. 1393 H.), pada periode awal Islam memang sudah ada ketetapan untuk memerangi kaum paganisme

³⁵ 'Imāduddīn Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm* Qāhirah: Dār Ibn al-Jawzī, 2009, juz 1, h. 446.

³⁶ Abū al-Ḥasan Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'ī, *Nazhm al-Durar fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

³⁷ Abū al-Farj Jamāluddīn 'Abdurruḥmān ibn 'Alī ibn Muḥammad al-Jawzī, *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

³⁸ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Juzay, *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

³⁹ 'Abdurrahmān ibn Nāshir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Iskandaria: Dār al-'Aqīdah, 2009, juz 1, h. 134.

(*musyrikīn*) hingga mereka mengucapkan kalimat tauhid. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad Saw:

أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ، ثُمَّ قَرَأَ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيِّرٍ

Aku diperintahkan memerangi umat manusia hingga mereka mengucapkan: “lā ilāha illā Allāh”. Jika mereka telah mengucapkan “lā ilāha illā Allāh”, maka sungguh mereka telah menjaga harta dan jiwa mereka kecuali dengan hak Islam. Sedangkan hisab mereka diserahkan kepada Allah. Kemudian Nabi membaca: “sesungguhnya kamu hanyalah pemberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka”. (HR. Muslim dari Jābir dan Abū Hurairah).

Hadis di atas konteksnya adalah pada periode Mekkah. Sedangkan surat al-Baqarah/2: 256 turun di Madinah. Dilihat dari persepektif linguistika menurut Ibn ‘Asyūr,⁴¹ meskipun redaksi “*lā ikrāha fī al-dīn*” adalah *kalām khabarī*,⁴² tapi makna yang dikandung *kalām insyā’ī*⁴³ yang berupa “larangan” (*al-nahy*), yaitu “jangan paksa siapa pun untuk ikut masuk Islam” (*lā tukrihū ahadan ‘alā ittibā’ al-islām*). Penggunaan redaksi *nafy al-jins* ini untuk tujuan umum (*liqashd al-‘umūm*) dan merupakan dalil atas pembatalan bentuk paksaan dengan segala macam bentuknya. Sebab, masalah iman berlandaskan pada dalil, perenungan, dan pilihan.

Selanjutnya, Sayyid Thanthāwī (w. 2010 M.), memberikan penjelasan lebih rinci. Ia melakukan pemetaan terkait redaksi *nafy al-jins* yang terdapat di nash ayat *lā ikrāha fī al-dīn* menjadi dua.⁴⁴ *Pertama*, jika radaksi *nafy al-jins* yang sebenarnya berupa *kalām khabarī* tersebut

⁴⁰ Abū al-Husain Muslim ibn al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, Bāb al-Amr bi Qitāl al-Nās Hattā Yaquḷū Lā Ilāha Illā Allāh, No. 35, Beirut: *Shahīh Muslim*, 2015, h. 34.

⁴¹ Muḥammad al-Thāhir ibn ‘Asyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

⁴² *Kalām Khabarī* adalah kalimat berita yang masih ada kemungkinan benar atau bohong.

⁴³ *Kalām Insyā’ī* adalah kalimat yang tidak ada kaitan dengan benar atau bohong.

⁴⁴ Muhammad Sayyid Thanthāwī, *al-Tafsīr al-Wasīth*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

dipahami sebagai *kalām insyā'ī*, yaitu larangan (*nahy al-ikrāh*), maka akan bermakna, "janganlah kalian memaksa seseorang untuk masuk agama Islam karena dalil dan bukti sudah jelas". Pandangan ini sama dengan yang dinyatakan oleh Ibn 'Āsyūr sebelumnya. Menurut Thanthāwī, orang yang sudah disesatkan dan dibutakan hatinya oleh Allah Swt., segala macam bentuk paksaan tidak ada gunanya. Pemikiran Thanthāwī yang terakhir ini sama dengan pendapat Ibn Katsīr.

Sebaliknya, orang yang diberi hidayah dan diterangi hatinya oleh Allah Swt., ia akan memeluk agama Islam berdasarkan kecerdasan akal dan hatinya. *Kedua*, jika nash ayat tersebut tetap dipahami sebagai redaksi *nafy al-jins* yang berfungsi sebagai *kalām khabarī*, maka akan mengandung pesan, "dalam agama Islam tidak ada paksaan dan tekanan dari Allah Swt. kepada siapa pun untuk memeluknya". Islam memang dibangun di atas kebebasan, yang mana kebebasan itu menjadi landasan pahala dan dosa. Jika ada paksaan, maka adanya ujian tidak ada gunanya.⁴⁵

Adanya larangan paksaan untuk memeluk Islam, menurut Sayyid Quthb (w. 1966 M.) dan al-Qaththān (w. 1404 H.), sangat jelas bahwa Allah Swt. memuliakan manusia dan menghormati kehendak, pikiran, dan perasaannya. Bahkan, Allah Swt. memberikan kebebasan kepada manusia, khususnya terkait dengan keyakinannya. Kebebasan dalam memilih keyakinan ini merupakan kemerdekaan paling spesial dan hak asasi manusia paling awal sejak dia bernama manusia. Islam merupakan satu-satunya agama yang menyerukan kebebasan beragama dan melarang umatnya untuk memaksa umat lain agar masuk Islam.⁴⁶ Orang-orang yang mengatakan bahwa Islam tersebar luas dengan pedang merupakan klaim sepihak dan tidak benar. Sebab, perintah jihad dalam Islam hanya bertujuan untuk melakukan bela diri dari agresi (*radd al-i'tidā'*) dan melindungi keyakinan (*himāyat al-'aqīdah*), bukan untuk memaksa seseorang agar masuk Islam.⁴⁷

Selanjutnya, menurut Hamka (1908-1981 M.), ayat *lā ikrāha fī al-dīn* tidak lepas dari ayat sebelumnya (*āyat al-kursī*) karena kedua ayat ini berhubungan erat. *Āyat al-kursī* mengandung pesan tentang intisari

⁴⁵ Muhammad Sayyid Thanthāwī, *al-Tafsīr al-Wasīth*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

⁴⁶ Sayyid Quthb, *fī Zhilāl al-Qur'ān*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28. Mannā' Khafil al-Qaththān, *Tafsīr Āyāt al-Ahkām*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

⁴⁷ Mannā' Khafil al-Qaththān, *Tafsīr Āyāt al-Ahkām*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

Ketuhanan yang sejalan dengan fitrah manusia. Manusia yang berhati tulus, tidak terpengaruh oleh dogma para pendahulunya, dan tidak dalam dipaksa oleh para tokoh agama, ia akan menerima penjelasan dan pesan yang terkandung dalam *āyat al-kursī*. Pesan tentang Ketuhanan dalam *āyat al-kursī* tersebut diperkuat dengan redaksi *qad tabayyan al-rusyd min al-ghayy*. Jika demikian, maka tidak perlu ada paksaan.⁴⁸

Setiap orang diberi kesempatan oleh Islam untuk menggunakan akalunya untuk berpikir untuk mencapai kebenaran. Jika dia berkenan untuk merenung dan tidak mengikuti hawa nafsunya, maka akan meraih kebenaran itu. Jika kebenaran sudah diraih, maka dia akan beriman kepada Allah Swt. Adanya berbagai tuduhan bahwa Islam mengajarkan dan menerapkan paksaan kepada seseorang agar memeluknya dengan cara perang, tidak lain hanya fitnah belaka. Faktanya, dakwah yang dilakukan Nabi Saw. pada periode Makkah tidak pernah melakukan pemaksaan, apalagi menggunakan ancaman, tekanan, dan siksaan. Namun sebaliknya, Nabi dan para sahabat yang mengalami tekanan, ancaman, dan siksaan hingga harus hijrah ke Madinah meninggalkan Makkah. Demikian pula pada periode Madinah, Nabi tidak pernah memaksa siapa pun untuk masuk Islam.⁴⁹

Selanjutnya, Quraish Shihab menyatakan pemikiran yang senada dengan Hamka. Dalam menafsirkan ayat *lā ikrāha fī al-dīn*, ia juga menghubungkannya dengan *āyat al-kursī* sebelumnya. Menurutnya, sudah sangat jelas dalam *āyat al-kursī* tersebut mengandung pesan bahwa Allah satu-satunya yang harus disembah, kekuasaan-Nya tidak terhingga, dan kewajiban untuk mengikuti agama (Islam) yang telah ditetapkan-Nya, sehingga tidak menutup kemungkinan akan ada orang yang menyangka bahwa Allah akan menjadikan hal tersebut melakukan paksaan agar semua manusia mengikuti agama-Nya, lebih-lebih didukung dengan kekuasaan-Nya yang terbendung. Guna menepis sangkaan itu, turunlah ayat *lā ikrāha fī al-dīn* tersebut. Tidak perlu ada paksaan agar masuk agama Islam. Untuk memperkuat pandangannya ini, Shihab menafsirkan ayat tersebut dengan ayat lain, yaitu jika Allah mau, Ia pasti jadikan manusia satu umat saja (al-Mā'idah/5:48).⁵⁰

Terkait dengan *lā ikrāha fī al-dīn*, Shihab menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah tidak ada paksaan dalam menganut akidahnya.

⁴⁸ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, t.th., jilid 1, h. 623.

⁴⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar...* jilid 1, h. 625.

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keselarasan al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2021, vol. 1, h. 668.

Pandangan ini sama dengan yang dijelaskan oleh al-Qurthubī dan para ulama yang sepaham. Namun, lanjut Shihab, ketika seseorang sudah memilih satu akidah (Islam), maka segala aturan yang ada dalam agama tersebut harus dipatuhi. Dia memiliki keharusan untuk menjalankan perintah-perintahnya dan menjauhi larangann-larangannya. Dia diancam dengan sanksi-sanksi jika tidak mematuhi. Tidak ada paksaan dalam menganut agama sejatinya karena Allah menginginkan agar tercipta kedamaian. Adanya paksaan dapat menjadikan jiwa tidak damai. Kedamaian tak bisa digapai bila jiwa tidak damai. Oleh karena itu agama-Nya diberi nama agama damai (*dīn al-Islām*).⁵¹

Selain itu, tidak ada paksaan dalam memeluk keyakinan tertentu karena sudah sangat jelas mana jalan yang benar dan mana yang sesat. Tidak mengherankan jika seseorang telah memilih jalan yang benar dan lurus tidak akan terjebak pada jalan yang sesat. Sebaliknya, seseorang yang tidak mau memilih jalan yang benar dan lurus yang jelas ada di depan matanya, maka bisa dipastikan terdapat sesuatu yang salah dalam dirinya. Oleh sebab itu, anak kecil dan orang dewasa yang akalnya tidak sempurna seperti orang gila tidak dikenai beban hukum dan tidak berdosa jika tidak menganut atau melanggar karena jalan yang benar itu tidak diketahuinya.

Jika Hamka dan Shihab dalam menafsirkan ayat *lā ikrāha fī al-dīn* dihubungkan (*munāsabah*) dengan sebelumnya (*āyat al-kursī*), maka Wahbah al-Zuhaiḥī juga melakukan hal yang sama. Menurut al-Zuhaiḥī, *āyat al-kursī* sangat jelas dan tegas menyatakan bahwa Allah adalah Maha Esa. Allah Maha Esa sebagai Tuhan dan Esa dalam kekuasaannya untuk mengatur langit, bumi, kehidupan tanpa adanya beban. Dengan demikian, tidak dibenarkan adanya paksaan kepada seseorang agar masuk agama (Islam). Sebab, fitrah manusia, penampakan alam semesta, dan akal sehat mengantarkan kepada iman tentang adanya Allah, Tuhan Yang Maha Esa, dan menganut Islam sebagai agama dan pedoman hidup.⁵²

Masih menurut al-Zuhaiḥī, adanya larangan memaksa seseorang untuk masuk Islam, karena dengan segala bukti kebenarannya tidak perlu adanya paksaan. Seseorang yang masuk Islam karena atas dasar paksaan tidak berguna. Sebab, iman harus berdiri tegak di atas dalil. Untuk memperkuat pandangannya ini, al-Zuhaiḥī menafsirkan ayat *lā ikrāha fī al-dīn* dengan ayat lain, yaitu bahwa jika Allah mau, maka umat manusia

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*... vol. 1, h. 669.

⁵² Wahbah al-Zuhaiḥī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2018, cct. 14, jilid 2, h. 22.

di bumi ini beriman semua (QS. Yūnus/10:99). Al-Zuhaili juga melontarkan kritikan terhadap tuduhan bahwa Islam tegak dan tersebar dengan pedang (paksaan). Menurutnya, pada periode Makkah umat Islam tidak memiliki kekuatan untuk melawan orang-orang kafir, apalagi memaksa mereka untuk masuk Islam. Begitu pula ketika periode Madinah, meskipun umat Islam berkuasa dan memiliki kekuatan penuh, tidak pernah memaksa siapapun untuk masuk Islam, bahkan hidup berdampingan dengan adanya kesepakatan damai. Sedangkan perang terjadi tidak lain hanya bertujuan untuk membela diri dari agresi yang dilancarkan musuh.⁵³

Catatan sejarah membuktikan bahwa Nabi dan para sahabat tidak pernah melakukan paksaan kepada siapapun untuk masuk Islam, apalagi menggunakan pedang. Menurut Rasyīd Ridhā, tuduhan-tuduhan bahwa Islam disebarkan dengan pedang, paksaan, dan ancaman merupakan fitnah dan tidak masuk akal. Faktanya malah sebaliknya, yang mendapatkan ancaman dan tekanan adalah Nabi dan para sahabat ketika di Makkah. Tidak sedikit para sahabat Nabi yang mendapatkan tekanan dan siksaan dari orang-orang musyrik Makkah, sehingga akhirnya harus hijrah ke Madinah. Demikian juga ketika sudah memiliki kekuatan di Madinah.

Menurut Muhammad Abduh, kenyataan tersebut berbeda dengan yang dilakukan oleh sebagian agama lain, khususnya umat Nasrani. Mereka melakukan pemaksaan agar orang-orang di luar mereka masuk agama Nasrani. Iman yang merupakan pokok dan inti agama adalah ketundukan dan kepatuhan kepada Tuhan. Sikap patuh dan tunduk tidak mungkin bisa diraih dengan paksaan, akan tetapi harus dengan penjelasan dan bukti. Oleh karena itu, ayat *lā ikrāha fī al-dīn* diiringi dengan *qad tabayyana al-rusyd min al-ghayy*.⁵⁴

Berdakwah dengan adanya paksaan adalah dilarang. Dakwah harus dilakukan dengan cara memberikan penjelasan dan bukti sehingga terlihat jelas jalan yang benar (Islam) dari yang sesat. Setelah itu, setiap orang diberi kebebasan untuk menerima dan menolak. Jika menolak, maka tidak boleh dipaksa. Adanya perintah perang bukan untuk memaksa seseorang untuk masuk Islam, akan tetapi bertujuan untuk menghentikan kejahatan yang dilakukan oleh orang-orang kafir kepada orang-orang beriman supaya iman mereka tidak goyah sebelum tertangkap

⁵³ Wahbah al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj*... h. 23.

⁵⁴ Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, al-Qāhirah: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th, juz 3, h. 32-33.

kuat di dalam hati, sebagaimana kejahatan dan tekanan yang secara terang-terangan dilakukan orang-orang kafir saat di Makkah.⁵⁵

Al-Marāghī mengatakan hal senada dengan pandangan Muhammad ‘Abduh dan Rasyīd Ridhā. Menurutnya, adanya tudingan bahwa Islam disebarkan dengan kekerasan (pedang) merupakan fitnah. Fakta sejarah menjadi saksi atas tuduhan tersebut. Islam tidak didakwahkan menggunakan kekerasan untuk memaksa seseorang agar masuk Islam. Kenyataannya ketika Nabi Saw. berdakwah secara sembunyi-sembunyi, kaum pagan (*musyrikūn*) di Makkah yang melancarkan serangan, melakukan kekerasan, dan penyiksaan kepada umat Islam saat itu sehingga kondisi tersebut membuat Nabi Saw. dan para sahabat berhijrah ke Madinah. Demikian juga Islam tidak didakwahkan dan tidak disebarkan dengan kekerasan dan pemaksaan, padahal saat di Madinah Islam sudah kuat.⁵⁶

Selanjutnya menurut Jawdat Sa’īd, ayat “*lā ikrāha fī al-dīn*” terletak langsung setelah *āyat al-kursī*, dimana ayat tersebut menjelaskan tentang keesaan Allah dan menyucikan-Nya dari segala yang tidak pantas bagi-Nya. Jika *āyat al-kursī* mengandung pesan penyucian Allah, maka ayat “*lā ikrāha fī al-dīn*” berisi pesan tentang perlindungan untuk manusia dari segala bentuk pemaksaan, penindasan, perbudakan dan tunduk kepada selain Allah. Secara tersurat ayat tersebut menjamin, memberikan kebebasan, dan proteksi kepada orang nonmuslim dari paksaan dan tekanan yang datang dari seorang muslim, tapi secara tersirat seorang muslim juga diproteksi dari paksaan dan tekanan yang datang dari nonmuslim. Dengan demikian, muslim dan nonmuslim sama-sama mendapat perlindungan dari paksaan dan tekanan yang datang dari masing-masing.⁵⁷

B. Riddah

Masalah *riddah* selalu meramaikan perdebatan dalam kajian hukum Islam. Hukum-hukum Islam yang telah ditetapkan, baik yang berkenaan dengan masalah keyakinan, syariat dan akhlak dilandaskan pada lima tujuan yang mendasar (*maqāshid al-syari’ah*), yaitu memelihara agama (*hifzh al-dīn*), jiwa (*hifzh al-nafs*), akal (*hifzh al-‘aql*), keturunan (*hifzh al-nasl*), dan harta (*hifzh al-māl*).

⁵⁵ Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*... juz 3, h. 35.

⁵⁶ Ahmad Mushthāfā al-Marāghī, *Tafsīr al-marāghī*, Mesir: Mushthafā al-Bābī al-Halabī wa Awlādūh, 1946, juz 3, h. 16-17.

⁵⁷ Jawdat Sa’īd, *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abhāt fī al-Fikr al-Islāmī*, Damaskus: al-‘Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1997, cet. 1, h. 25-26.

Dari kelima tujuan dasar tersebut, memelihara agama merupakan tujuan yang tertinggi tingkatannya. Islam sangat mengutamakan pemeliharaan agama. Sebab, identitas agama seseorang dapat dibedakan dengan beriman atau tidak kepada ajaran Islam. Dengan keyakinan agama tersebut seseorang menemukan jati diri dan ruh hidupnya. Oleh sebab itu, seorang yang beragama mengorbankan harta dan nyawanya demi membela keyakinan agamanya.

Islam memberi kebebasan kepada siapa saja untuk tetap dalam keyakinannya dan tidak memaksa untuk masuk Islam. Sebab, Islam sangat menjunjung tinggi kebebasan beragama. Namun, atas nama kebebasan beragama, seseorang tidak boleh menjadikan agama sebagai permainan, dengan sesuka hatinya ia hari ini masuk ke dalam satu agama, kemudian esok hari keluar dari agama tersebut dan seterusnya.

Memelihara keyakinan dan kebebasan menganut suatu agama merupakan hal yang paling mendasar dalam Islam. Oleh sebab itu, Islam memandang orang yang keluar dari Islam (*riddah*) kemudian memusuhi Islam, baik dengan tindakan, lisan maupun tulisan seperti, melakukan perlawanan provokasi agar umat Islam keluar dari Islam, melakukan pelecehan dan penistaan, dan teror terhadap umat Islam, orang tersebut adalah musuh Islam yang paling berbahaya.⁵⁸

Dalam kajian hukum Islam, di samping diramaikan dengan perdebatan masalah *riddah* kaitannya dengan kebebasan beragama adalah kontroversi mengenai sanksi bagi pelakunya, yaitu hukuman mati. Sebagian ulama mengatakan bahwa ketentuan hukuman tersebut harus dipatuhi karena merupakan bagian ajaran Islam. Sedangkan sebagian lagi menganggap bahwa ketentuan hukuman tersebut bertentangan dengan hak dasar kemanusiaan, yaitu hak itu hidup yang merupakan salah satu dari lima tujuan dasar penetapan hukum Islam. Demikian juga, keluar dari Islam dianggap sebagai bagian dari kebebasan beragama.

Masalah *riddah* dalam Islam melahirkan kunsukensi serius, baik dari sisi teologis maupun sosiologis. Secara teologis pelaku *riddah* menjadi kafir. Sedangkan secara sosiologis pelaku *riddah* dapat membahayakan kesatuan umat agama yang ditinggalkan. Sebab, pelaku *riddah* tidak jarang melakukan hal-hal yang negatif seperti, menguak aib

⁵⁸ Abd. Rahman Dahlan, "Murtad: Antara Hukuman Mati dan Kebebasan Beragama (Kajian Hadis dengan Pendekatan Tematik)," dalam *Jurnal MIQOT*, Vol. 32, No. 2, Juli-Desember Tahun 2008, h. 148-149.

agama sebelumnya, sehingga mengakibatkan ketegangan dan kebencian.⁵⁹

1. Pengertian *Riddah*

Dalam Bahasa Indonesia, istilah yang digunakan adalah “murtad” yang merupakan kata serapan dari Bahasa Arab. Murtad berarti berbalik belakang, berbalik kafir, membuang iman, berganti menjadi ingkar.⁶⁰ Sedangkan dalam bahasa Arab, *riddah* secara bahasa merupakan bentuk *mashdar* dari *radda yaruddu raddan wa riddatan* yang bermakna mengembalikan dan penuhnya kantong susu dengan susu sebelum masa diperah. Kata *riddah* juga merupakan nama dari *irtiddād*.⁶¹

Pelaku *riddah* atau *irtiddād* disebut *murtadd*. Kata *murtadd* secara morfologi bisa berupa *mashdar mīmī*, *ism al-fā’il* atau *ism al-maf’ūl*. Namun, yang dimaksud di sini adalah yang berbentuk *ism al-fā’il* yang asalnya adalah *murtadid*. Dalam bentuk Mashdar *irtiddād* dan *murtadd* bermakna kembali (*al-rujū’*).⁶² Jika demikian, maka makna *murtadd* yang berupa *ism al-fā’il* adalah orang yang kembali.

Murtadd merupakan *ism al-fā’il* dari *al-fi’l al-khumāsi* kata *irtadda yartaddu irtiddād*, kata tersebut berasal dari akar kata *radda (rā’-dāl-dāl)* yang berarti mengembalikan sesuatu (*raj’ al-syay’*), *radadtu al-syay’a arudduhū raddan* (aku sudah/akan mengembalikan sesuatu). Seseorang disebut *murtadd* karena dia telah mengembalikan dirinya kepada kekufurannya (*summiya al-murtaddu, li annahū radda nafsahū ilā kufrihī*).⁶³ Dalam fikih Islam, bahasan tentang murtad biasanya term yang digunakan adalah *al-riddah*.

Secara terminologi, *riddah* dalam kajian hukum Islam adalah keluar dari agama Islam dan beralih menganut agama lain.⁶⁴ Menurut al-Kāsānī,

⁵⁹ Imroatul Azizah, “Sanksi *Riddah* Perspektif *Maqāshid al-Syarī’ah*,” dalam *Jurnal al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 5, No. 2, Oktober Tahun 2015, h. 590.

⁶⁰ Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, *KBBI V 0.5.1*, Aplikasi Luring Resmi Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Materi “*murtad*”. diakses pada tanggal 7 Maret 2023.

⁶¹ Abū Nashr Ismā’il ibn Ḥammād al-Jawhārī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-‘Arabiyyah*, Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2009. h. 436.

⁶² Abū Nashr Ismā’il ibn Ḥammād al-Jawhārī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-‘Arabiyyah*... h. 436.

⁶³ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2008, h. 332.

⁶⁴ Abdur Rahman ibn Smith, “Rekonstruksi Makna Murtad dan Implikasi Hukumnya,” dalam *Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 22, No. 2, Oktober Tahun 2012, h. 178.

riddah adalah berpalingnya seseorang setelah beriman dengan menyatakan kekafiran melalui lisan sebagai pengingkaran, seperti tidak melaksanakan salat wajib, puasa Ramadan, dan zakat.⁶⁵

Agak berbeda dengan al-Kāsānī, al-Ghazālī menyatakan bahwa *riddah* adalah melontarkan ucapan kekafiran yang diiringi dengan pengingkaran, penghinaan, atau tindakan yang mengantarkan kepada kekafiran.⁶⁶ Senada dengan al-Ghazālī, al-Nawawī mengatakan bahwa *riddah* adalah terputusnya keislaman (*qath' al-islām*) dari seseorang, baik disebabkan oleh ucapan maupun perbuatan dilakukan secara sengaja dan terdapat unsur penghinaan, seperti menyembah matahari dan berhala, membuang al-Qur'an ke tempat sampah dan mengklaim diri sebagai seorang nabi setelah Nabi Muhammad.⁶⁷

2. *Riddah* dalam Hukum Islam

Zainuddīn al-Malībarī mengatakan bahwa *riddah* merupakan jenis kekafiran paling buruk dan keji. *Riddah* tidak berlaku bagi anak-anak, orang gila dan orang yang dipaksa dengan ancaman akan tetapi hatinya tetap beriman. *Riddah* berlaku bagi orang dewasa yang sempurna akal nya dan tidak sedang dalam keadaan dipaksa. *Riddah* bisa dalam keyakinan, perkataan atau perbuatan. Tidak termasuk *riddah* jika ada seorang wali Allah ketika sedang dalam keadaan tidak sadar (*ḥal al-ghaibah*) melontarkan pernyataan seperti *anā Allāh* dan sejenisnya yang terlontar dari para wali Allah (*al-'arīfīn*) seperti Ibn 'Arabī. Sebab, apa yang dimaksud bukan makna zahirnya. Namun, bagi orang yang tidak memahami hakikat *tharīqah* dan term-term yang dinyatakan oleh para wali, ia haram mempelajari kitab-kitab karya mereka.⁶⁸

Jenis *riddah* oleh para ulama dirinci menjadi beberapa kategori.⁶⁹ *Pertama*, keyakinan (*al-i'tiqādāt*) seperti meragukan Allah (*al-syakk fi Allāh*), meragukan kerasulan seorang rasul Allah, meragukan al-Qur'an,

⁶⁵ 'Alā' al-Dīn al-Kāsānī, *Badāi' al-Shanāl' fi Tartīb al-Syarāi'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1406 H., juz 7, h. 134.

⁶⁶ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Wasīth fi al-Manhaj*, al-Qāhirah: Maktabah Dār al-Salām, 1417 H., cet. 7, juz 6, h. 15.

⁶⁷ Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *Raudhat al-Thālibīn*, Qāhirah: Dār al-Tawfīqiyyah li al-Thibā'ah, t.th., juz 7, h. 292-293. Aḥmad Mushthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Mesir: Syirkat Maktabat wa Mathba'at al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946, juz 2, h. 136.

⁶⁸ Zainuddīn ibn 'Abd al-'Azīz al-Malībarī, *Fath al-Mu'īn*, Beirut: Dār ibn Ḥazm, 2004, h. 570-571.

⁶⁹ 'Abdullāh ibn al-Ḥusain ibn Thāhir ibn Muḥammad ibn Hāsīm, *Sullam al-Taufiq*, Surabaya: Maktabah Muḥammad ibn Sya'rif, t.th., h. 9-14.

meragukan hari akhir, meragukan surga dan neraka, meragukan satu sifat dari sifat-sifat wajib bagi Allah yang telah disepakati seperti *al-'ilm*, menyatakan satu sifat yang tidak pantas dan harus disucikan dari Allah seperti *al-jism*, menghalalkan sesuatu yang haram yang keharamannya telah disepakati seperti zina dan mencuri, mengharamkan sesuatu yang halal yang kehalalannya telah disepakati seperti jual beli, meniadakan sesuatu yang wajib yang telah disepakati seperti salat dan zakat, dan lain lain yang bertentangan dengan pokok akidah Islam.

Kedua, berupa perbuatan (*al-af'āl*) seperti sujud kepada bersujud kepada patung atau berhala, bersujud kepada matahari, dan lain-lain.

Ketiga, berupa perkataan (*al-aqwāl*). Kategori *riddah* ini sangat banyak dan tak terhitung. Misalnya, mengatakan: wahai kafir, wahai Yahudi, wahai Nasrani, dan wahai orang tak beragama dengan maksud bahwa yang dipanggil adalah kafir, mengatakan: jika Allah menyuruhku begini maka aku tidak akan melakukannya, mengatakan: jika kiblat ada di sana atau sini maka aku tidak salat menghadap ke arah itu, dan lain-lain.

Keempat, meninggalkan ajaran Islam dengan maksud menentang dan mengingkari syariat Islam seperti, meninggalkan salat, puasa, zakat, dan haji dengan maksud mengingkari dan menentang wajibnya ibadah-ibadah tersebut.⁷⁰

Riddah dalam kajian hukum Islam (fikih) masuk jenis kejahatan yang sanksinya sudah ditentukan berdasarkan ketetapan nas (*jarā'im al-hudūd*).⁷¹ Adanya ketetapan sanksi bagi murtad bertujuan agar tidak mudah terjadi tindak kejahatan, demi menjaga kemaslahatan, dan untuk merealisasikan tujuan syariat (*maqāshid al-syarī'ah*). Dalam masalah *riddah* ini adalah untuk melindungi agama (*hifzh al-dīn*).⁷²

Dalam kajian hukum Islam ada beberapa tindak kejahatan yang dikenakan sanksi hukuman mati. Salah satu di antara yang diberi sanksi hukuman mati adalah *riddah*.⁷³ Tema tentang kajian *riddah* hampir tersebar di tradisi (*turāts*) kajian hukum Islam, baik pada era klasik maupun sekarang.

⁷⁰ Akram Ridhā Mursī, *Al-Riddah wa al-Hurriyah al-Dīniyyah*, Manshūrah-Mesir: Dār al-Wafā' li al-Thibā' wa al-Nasyr, 2006, h. 148.

⁷¹ 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tasyrī' al-Jināi al-Islāmī: Muqāranan bi al-Qānūn al-Wadh'ī*, Beirut: Dār al-Kātib al-'Arabī, t.th., juz 1, h. 79.

⁷² Abdur Rahman ibn Smith, "Rekonstruksi Makna Murtad dan Implikasi Hukumnya," dalam *Jurnal Pemikiran Hukum Islam...* h. 182.

⁷³ 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tasyrī' al-Jināi al-Islāmī: Muqāranan bi al-Qānūn al-Wadh'ī...* h. 79.

Di kalangan masyarakat modern yang pro kebebasan beragama, wacana tentang *riddah* ini mendapat tantangan dan gugatan. Bagi masyarakat modern, masuk ke suatu agama dan keluar dari suatu agama merupakan urusan privasi. Tidak boleh ada siapapun yang mengintervensi dan memaksakan seseorang untuk tetap dalam suatu agama atau keluar dari suatu agama. Sebab, setiap orang mendapatkan kebebasan untuk memilih dan tetap di agama pilihannya atau keluar dan pindah ke suatu agama.⁷⁴

Dalam tradisi fikih Islam, terutama menurut arus utama (*jumhūr al-‘ulamā’*), *riddah* dikategorikan ke dalam tindak kejahatan atau kriminal.⁷⁵ Para ulama yang memosisikan *riddah* sebagai bagian dari tindak kejahatan yang harus diberi sanksi hudud (*jarāim al-hudūd*). Bukti-bukti hukuman mati yang dijatuhkan kepada pelaku *riddah* sejak era Nabi sampai Abad Pertengahan ditunjukkan untuk menguatkan pandangan mereka dan kemudian dikonklusikan bahwa pelaku *riddah* sanksinya adalah hukuman mati, baik dari kalangan laki-laki maupun perempuan. Ulama mazhab Hanafi berbeda pandangan dengan ulama jumhur ulama, yang dihukum mati jika pelakunya adalah laki-laki. Jika pelakunya perempuan maka ia tidak dibunuh, akan tetapi ia dipaksa dengan cara dipenjara sampai masuk Islam atau sampai mati.⁷⁶

Bahkan, al-Sya’rānī, menyatakan seandainya penduduk suatu negeri melakukan *riddah* maka mereka harus dibunuh dan harta mereka menjadi harta rampasan (*ghanīmah*).⁷⁷ Tidak hanya berhenti di sini, menurut Abū Bakr Muḥammad Syathā al-Dimyāthī, jenazah pelaku *riddah* tidak perlu dimandikan, dikafani dan tidak boleh dikuburkan di wilayah pemakaman umat Islam.⁷⁸

Meskipun demikian kecenderungan jumhur ulama, akan tetapi ada sebagian ulama yang berbeda pandangan, yaitu al-Tsaurī dan al-Nakhā’ī. Menurut keduanya, pelaku *riddah* tidak dihukum mati, akan tetapi

⁷⁴ Wahbah al-Zuhāifi, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1985, juz 6, h. 186-187. Abd. Moqsith, “Tafsir Atas Hukum Murtad dalam Islam,” dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. 8, No. 2, Juli Tahun 2013, h. 283.

⁷⁵ Sanksi hukuman mati dalam hukum Islam diberlakukan kepada pelaku zina *muhshan*, pembunuhan berencana (*al-qatl al-‘amd*), *ḥirābah*, dan *riddah*.

⁷⁶ Abd. Moqsith, “Tafsir Atas Hukum Murtad dalam Islam,”... h, 283-284.

⁷⁷ ‘Abd al-Wahhāb al-Sya’rānī, *al-Mīzān al-Kubrā al-Sya’rāniyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2018, juz 2, h. 212.

⁷⁸ Abū Bakr Muḥammad Syathā al-Dimyāthī, *I’ānat al-Thālibīn*, Semarang: Thaha Putera, t.th., juz 4, h. 139.

diminta untuk bertaubat secara terus-menerus dan dipenjara selama masih dalam kemurtadannya (*yustatāb mahbūsan abadan*).⁷⁹

Terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama kaitannya dengan taubat sebelum dieksekusi mati. *Pertama*, menurut jumhur ulama pelaku *riddah* wajib diminta untuk bertaubat sebanyak tiga kali. *Kedua*, ulama mazhab Hanafi menyatakan hukumnya sunnah pelaku *riddah* diminta untuk bertaubat, bukan wajib,⁸⁰ *ketiga*, pelaku *riddah* tidak perlu diminta untuk bertaubat. Jika dia bertaubat maka taubatnya bermanfaat di hadapan Allah, akan tetapi tidak dapat membatalkan hukuman mati yang akan diberlakukan kepadanya. Ini merupakan pendapat al-Hasan, Thāwūs, Abū Yūsuf, Ibn Mājisūn al-Mālikī dan golongan ulama tekstualis (*ahl al-zhāhir*).⁸¹ Namun, yang berhak mengeksekusi mati pelaku *riddah* adalah kepala negara atau yang mewakilinya (*al-imām aw nāibuh*).⁸²

3. Pandangan Ulama Tafsir tentang Hukum *Riddah*

Terkait dengan tindakan keluar dari Islam, dalam digunakan dua term, yaitu *irtidād* dan *al-kufr ba'd al-īmān* yang diabadikan dalam beberapa ayat.⁸³ Tulisan ini difokuskan hanya kepada term *irtidād* karena fokus ulama tentang hukum keluar dari Islam dan sanksinya difokuskan pada ayat yang mengandung term tersebut. Sedangkan ayat-ayat yang senada digunakan sebagai penguat, yaitu:

... وَلَا يَزَالُونَ يُقْتَلُونَكَ حَتَّىٰ يَرْدُوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ
 مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
 وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

⁷⁹ Abū Muḥammad ‘Abd al-Haqq ibn Ghālib ibn ‘Athiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001, juz 1, h. 291. Abd al-Wahhāb al-Sya’rāni, *al-Mizān al-Kubrā al-Sya’rāniyyah*... juz 2, h. 213.

⁸⁰ Wahbah al-Zuhāifi, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*... juz 6, h. 187.

⁸¹ Akram Ridhā Mursī, *Al-Riddah wa al-Hurriyah al-Dīniyyah*... h. 135.

⁸² Wahbah al-Zuhāifi, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhū*... juz 6, h. 188.

⁸³ Di antara ayat-ayat al-Qur’an yang menggunakan term *irtidād* adalah surat al-Baqarah/2:217, al-Mā’idah/5:54, dan Muḥammad/47:25. Sedangkan ayat-ayat yang menggunakan term *al-kufr ba'd al-īmān* terekam antara lain dalam surat, Āli ‘Imrān/3:86, 90, 100, 106, dan 177, al-Nisā’/4:137, al-Nahl/16:106, al-Ḥajj/22:11.

... Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu jika mereka sanggup. Siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya lalu dia mati dalam kekafiran, sia-sialah amal mereka di dunia dan akhirat. Mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya. (al-Baqarah/2:217)

Ayat tersebut turun berkenan dengan detasemen yang dikirim oleh Nabi yang dipimpin oleh ‘Abdullah bin Jahsy.⁸⁴ Nabi menulis selebar surat

mengukuhkan untuknya dengan instruksi tidak boleh dibaca sebelum sampai ke suatu tempat. Nabi juga berpesan agar ia tidak memaksa siapa pun untuk ikut berangkat dengannya. Lalu ia berangkat ditemani beberapa sahabat dari kalangan Muhajirin, yaitu ‘Ammār bin Yāsir, Abū Hudzaifah bin ‘Utbah bin Rabī’ah, Sa’d bin Abī Waqqāsh, ‘Atabah bin Ghazwān al-Sullamī, Suhail bin Baidhā’, ‘Āmir bin Fuhairah, dan Wāqid bin ‘Abdullāh al-Yarbū’ī. Setelah tiba di tempat yang disebut Nabi, ‘Abdullāh bin Jahsy lalu membuka surat Nabi yang berisi pesan agar terus melanjutkan perjalanan ke daerah *Bathn Nakhlah* (*sir ḥattā tanzila bathna nakhlah*). Ketika membaca pesan tersebut, ia mengucapkan *istirjā’* dan mengatakan *sam’an wa thā’atan li Allāh wa li rasūlih* (Siap. Perintah kami laksanakan sebagai bentuk kepatuhan kepada Allah dan Rasulullah). Lalu surat tersebut dibacakan kepada sahabat yang menemaninya dan berkata kepada mereka, ”siapa yang siap mati, berangkatlah dan berwasiatlah. Aku akan berangkat dan berwasiat’.

Setelah itu mereka berangkat kecuali Sa’ad bin Abī Waqqāsh dan ‘Utbah karena mereka masih mencari kendaraan mereka yang hilang. Di tengah perjalanan, ‘Abdullāh bin Jahsy dan yang sahabat lainnya bertemu dengan orang-orang musyrik Makkah yang membawa dagangan. Mereka adalah al-Ḥakam bin Kaisan, al-Mughīrah bin ‘Utsmān, ‘Amr bin al-Ḥadhramī, dan ‘Abdullāh bin al-Mughīrah. Al-Ḥakam dan Kaisan tertangkap dan ditawan, Ibn al-Mughīrah berhasil melarikan diri, sedangkan ‘Amr bin al-Ḥadhramī terbunuh di tangan Wāqid bin ‘Abdullāh. Peristiwa tersebut terjadi antara akhir bulan Jumādā al-Tsañniyah dan awal Rajab. Kabar pembunuhan tersebut sampai di telinga orang-orang kafir Makkah. Kemudian mereka mengutus rombongan untuk menemui Nabi di Madinah. Setelah bertemu Nabi,

⁸⁴ Abū al-Ḥasan Ibn ‘Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn ‘Alī al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011, h. 35-37.

berkata:”apakah kamu menghalalkan perang di bulan mulia (Rajab)? Lalu turunlah surat al-Baqarah/2:217 tersebut.

Menurut al-Qāsimī, frasa *walā yazālūna yuqātilūnakum ḥattā yaruddūkum ‘an dīnikum in istathā’ū* dalam ayat tersebut membidik siapa saja orang yang beragama Islam yang kembali menjadi kafir (*yurji’ūkum ‘an dīnikum al-islām ilā al-kufr*).⁸⁵ Pandangan al-Qāsimī ini senada dengan yang dinyatakan oleh Abū al-Su’ūd.⁸⁶ Ayat di atas menurut al-Ālūsī juga mengandung pesan sebagai peringatan kepada umat Islam agar mereka waspada. Sebab, kaum musyrikin Makkah akan terus memusuhi dan memerangi umat Islam agar mereka menjadi murtad.⁸⁷

Pandangan al-Ālūsī tersebut senada dengan yang dinyatakan oleh al-Baghawī. Menurutnya, orang-orang musyrik Makkah selalu akan berupaya untuk memalingkan orang-orang beriman dari agama Islam.⁸⁸ ‘Urwah bin Zubair memberikan penjelasan lebih detail sebagaimana dikutip oleh al-Thabarī, bahwa orang-orang musyrik Makkah akan terus mengganggu kaum muslimin hingga kembali kepada kekafiran sebagaimana mereka lakukan kepada sebagian umat Islam sebelum adanya peristiwa hijrah.⁸⁹

Hamka mengutarakan pendapat yang senada dengan penjelasan yang dikemukakan oleh al-Ālūsī, al-Baghawī, dan al-Thabarī, bahkan lebih tegas. Menurutnya, frasa tersebut di atas juga mengandung peringatan bagi umat Islam bahwa sikap permusuhan dan aksi kaum musyrikin Makkah sangat berbahaya bagi mereka. Hal ini harus diwaspadai karena bukan tidak mungkin akan ada yang murtad dari kalangan umat Islam, terutama bagi orang yang imannya lemah.⁹⁰

Kaitannya dengan frasa ayat di atas, analisis al-Marāghī menarik untuk diketengahkan. Menurutnya, penggalan ayat tersebut menegaskan bahwa orang yang memeluk agama Islam dengan landasan pengetahuan yang benar, ia tidak akan kembali menjadi murtad, walaupun orang-

⁸⁵ Jamāluddīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, al-Bāhīts al-Qur’ānī, versi: 12.0.

⁸⁶ Abū al-Su’ūd Muḥammad ibn Muḥammad ibn Mushthafā al-‘Ammādī, *Tafsīr Abī al-Su’ūd al-Musammā Irsyād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāts al-‘Arabī, t.th., juz 1, h. 217.

⁸⁷ Syihābuddīn Maḥmūd ibn ‘Abdullāh Al-Ālūsī, *Rūh al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzhīm wa al-Sab’ al-Matsānī*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

⁸⁸ Abū Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas’ūd al-Baghawī, *Ma’ālim al-Tanzīl*, Qāhirah: al-Dār al-‘Ālamiyyah li al-Nasyr wa al-Tajfīd, 2016, juz 1, h. 253-254.

⁸⁹ Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān...* juz 2, h. 392.

⁹⁰ Hamka, *Tafsīr al-Azhar...* jilid 1, h. 510.

orang kafir terus berupaya untuk dengan segala cara untuk menjadikannya murtad dan mengikuti kemauan mereka.⁹¹ Analisis al-Marāghī tersebut senada dengan yang dinyatakan oleh Rasyīd Ridhā. Menurutnya, orang yang masuk Islam berdasarkan pengetahuan yang benar, ia tahu bahwa Islam merupakan agama yang benar. Bahkan, orang-orang kafir tidak akan mampu untuk menjadikannya kembali menjadi kafir.⁹²

Orang yang beriman juga menyadari tentang adanya wanti-wanti dari Allah bahwa jika keluar dari agama Islam dan kembali kepada keyakinan sebelumnya hingga akhir hayatnya, seluruh amal baiknya yang pernah dilakukan menjadi batal seakan-akan tak pernah melakukan amal kebaikan. Orang yang keluar dari agama Islam akan mengalami kerugian di dunia dan akhirat. Bentuk kerugian di dunia, ia tak lagi mendapatkan hak-haknya seperti ketika masih beragama Islam, seperti pertolongan dari umat Islam, tercerai dari pasangannya, dan tidak berhak atas warisan. Bahkan, jika tertangkap, ia dihukum mati. Sementara kerugian yang dialaminya di akhirat, ia masuk neraka dan kekal di dalamnya.⁹³

Lanjutan frasa ayat yang berbunyi *wa man yartadid minkum ‘an dīnihī fa yamut wa huwa kāfir fa ‘ulāika ḥabithat a”māluhum fī al-dunyā wa al-ākhirah wa ‘ulāika ashḥāb al-nār hum fihā khālidūna*, menurut Hamka mengandung ultimatum dari Allah kepada umat Islam untuk tetap teguh dengan keimanannya. Siapa saja dari kalangan umat Islam yang murtad lalu mati dalam kekafiran, ia diberi sanksi semua ibadah dan amal salehnya menjadi hangus di dunia dan akhirat. Kelak ia juga dimasukkan ke dalam neraka dan kekal di dalamnya.⁹⁴

Penjelasan Hamka tersebut sejalan dengan yang dinyatakan oleh al-Rāzī. Lebih lanjut al-Rāzī memberikan penjelasan tentang hangusnya semua amal ibadah orang murtad. Menurutnya, di kalangan ulama terjadi perbedaan pandangan. Sebagian ada yang menyatakan bahwa ibadah dan amal saleh orang murtad menjadi hangus karena murni murtad, meskipun di kemudian hari ia kembali memeluk agama Islam. Bahkan, semua ibadah wajib yang pernah dilaksanakan seperti ibadah haji, harus dilakukan ulang. Sebab, ibadah hajinya telah dinyatakan hangus. Pendapat ini disuarakan oleh Imam Abu Hanifah.⁹⁵

⁹¹ Aḥmad Mushthāfā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*... juz 2, h. 136.

⁹² Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*... juz 2, h. 284.

⁹³ Aḥmad Mushthāfā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*... juz 2, h. 136. Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*... juz 2, h. 284.

⁹⁴ Hamka, *Tafsīr al-Azhar*... jilid 1, h. 510.

⁹⁵ Fakhrudḍīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*... juz 3, h. 264.

Selanjutnya al-Rāzī menjelaskan bahwa termasuk bagian dari hangusnya amal di dunia orang murtad, ia diberi sanksi hukuman mati.⁹⁶ Abū Hayyān juga menyatakan hal senada. Menurutnya, orang murtad harus dihukum mati karena itu termasuk bagian dari hangusnya amal di dunia.⁹⁷ Pendapat tersebut didukung oleh Ibn ‘Āsyūr. Menurutnya, menggunakan *ḥarf ‘athf* berupa huruf *fā* yang berfaedah *ta’qīb* dalam kata *fayamut*, yaitu murtad yang tak selang lama diikuti mati, menunjukkan bahwa orang murtad diberi sanksi hukuman mati sebagai bagian dari hukum syara’ (*anna al-murtadd yu’āqabu bi al-mawt ‘uqūbatan syar’iyyatan*).⁹⁸

Imam Malik juga menyatakan pandangan yang sama dengan Abu Hanifah. Untuk pendapat tersebut, para ulama mazhab Maliki berargumentasi dengan surat al-Zumar/39:65:

وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ

الْخٰسِرِينَ ﴿٦٥﴾

Sungguh, benar-benar telah diwahyukan kepadamu dan kepada orang-orang (para nabi) sebelumnya, “Sungguh, jika engkau mempersekutukan (Allah), niscaya akan gugurlah amalmu dan tentulah engkau termasuk orang-orang yang rugi. (al-Zumar/39:65)

Menurut mereka, walaupun ayat tersebut ditujukan kepada Nabi, akan tetapi yang dimaksud adalah umatnya. Sebab, Nabi mustahil menjadi murtad. Penyebutan frasa *fā wayamut wa huwa kāfir* (lalu mati dalam kondisi kafir) dalam surat al-Baqarah/2: 217 tersebut menjadi syarat orang murtad kekal di neraka. Sedangkan hangusnya amal ibadahnya ditegaskan dalam surat al-Zumar/39:65. Dengan kata lain, Menurut ulama mazhab Maliki kedua ayat tersebut mengandung mana yang berbeda. Hangusnya amal saleh yang dilakukan orang murtad saat beragama Islam berdasarkan surat al-Zumar/39:65, sementara surat al-

⁹⁶ Fakhrud-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Qāhira: Dār al-Hadīts, 2012, juz 3, h. 265.

⁹⁷ Muḥammad ibn Yūsuf al-Syāhīr bi Abī Hayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭh*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

⁹⁸ Muḥammad al-Thāhīr ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

Baqarah/2:217 berbicara tentang kekal di neraka karena mati dalam kondisi masih kafir.⁹⁹

Selanjutnya adalah Imam Syafi'i, ia menyuarakan pandangan yang berbeda dengan Imam Abu Hanifah dan Imam Malik. Menurutnya, surat al-Baqarah/2:217 mengandung makna bahwa ibadah dan amal saleh orang murtad menjadi hangus bila ia mati dalam keadaan kafir. Sedangkan orang murtad yang kembali menjadi muslim, amal ibadahnya tidak menjadi hangus. Sebab, ayat tersebut mensyaratkan mati dalam kondisi kafir (*fa yamut wa huwa kafir*). Dengan ungkapan lain, hangusnya amal saleh orang murtad bukan murni karena kemurtadannya, akan tetapi ada syarat lain, yaitu orang murtad tersebut mati tetap dalam keadaan murtad.¹⁰⁰ Pandangan Imam Syafi'i ini didukung oleh al-Marāghī. Sebab, menurutnya, secara tersurat ayat tersebut menunjukkan bahwa murtad tidak membatalkan amal kebaikan yang pernah dilakukan orang murtad, kecuali ia mati dalam kemurtadannya.¹⁰¹

Selain al-Marāghī, al-Syinqīthī juga mendukung apa yang disuarakan Imam Syafi'i dengan penjelasan yang lebih lengkap dan analisis yang mendalam. Menurutnya, selain surat al-Baqarah/2:217 dan al-Zumar/39:65 tersebut memang ada ayat-ayat lain yang bersifat *muthlaq* yang menyinggung bahwa murtad menghanguskan ibadah dan amal saleh yang pernah dilakukan oleh orang murtad, yaitu:

... وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٥٨﴾

...Siapa yang kufur setelah beriman, maka sungguh sia-sia amalnya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi. (al-Mā'idah/5:5)

ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۗ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ ﴿٨٨﴾

Demikian itu petunjuk Allah. Dengannya Dia memberi petunjuk kepada siapa saja di antara hamba-hamba-Nya yang Dia kehendaki. Seandainya mereka mempersekutukan Allah, pasti sia-sialah amal yang telah mereka kerjakan. (al-An'am/6:88)

⁹⁹ Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abdullāh al-Ma'rūf bi ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Taḥqīq Muḥammad Ibrāhīm al-Hifnāwī dan Ismā'īl Muḥammad al-Syindīdī, al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīts, 2011, juz 1, h. 216.

¹⁰⁰ Fakhrudīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*... juz 3, h. 265.

¹⁰¹ Aḥmad Mushtafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*... juz 2, h. 136.

Surat al-Mā'idah/5:5, al-An'ām/6:88, dan al-Zumar/39:65, ketiganya merupakan ayat-ayat yang menggunakan frasa *al-muthlaq*. Sementara frasa yang digunakan dalam surat al-Baqarah/2:217 berupa frasa *al-muqayyad*. Al-Syinqīthī menganalisis ayat-ayat tersebut menggunakan disiplin ilmu *ushūl al-fiqh*, yaitu bahwa ayat-ayat yang berbentuk *muthlaq* harus *ditaqyīd* dengan ayat yang berbentuk *muqayyad*. Oleh sebab itu, ketiga ayat yang bersifat *muthlaq* tersebut mesti *ditaqyīd* dengan surat al-Baqarah/2:217. Artinya, murtad yang menghanguskan ibadah dan amal orang murtad dibatasi dengan mati dalam keadaan kafir (*al-mawt 'alā al-kufī*).¹⁰²

Dalam penafsiran-penafsiran para ulama di atas, tidak ada satu pun yang menyinggung tentang sanksi hukuman mati bagi orang murtad. Artinya, mereka tidak menjadikan surat al-Baqarah/2:217 tersebut sebagai dalil tentang hukuman mati bagi orang murtad. Semuanya menjelaskan bahwa sanksi bagi orang murtad adalah batalnya segala kebaikan yang pernah dilakukan olehnya. Perbedaan pandangan di antara mereka hanya berkisar tentang batalnya amal kebaikan tersebut murni karena murtad dan murtad yang dibawa mati.

¹⁰² Muḥammad al-Amīn Al-syinqīthī, *Adhwā' al-Bayān*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

BAB IV

AL-QURṬUBĪ DAN TAFSIR *AL-JĀMI' LI AHKĀM AL-QUR'ĀN*

Al-Qur'an merupakan firman Tuhan yang berisi pesan dan petunjuk yang tertuang dalam bentuk saluran berupa teks berbahasa Arab. Untuk bisa memahami pesan Tuhan tersebut diperlukan penafsiran. Upaya-upaya yang dilakukan untuk memahami dan menjelaskan pesan dan petunjuk yang terkandung dalam teks-teks disebut sebagai penafsiran. Masalah utama dalam penafsiran adalah bagaimana memaknai teks-teks al-Qur'an dan apakah orang yang berupaya melakukan penafsiran sekedar melakukan pengulangan pemaknaan yang ada sebelumnya atau masih ada ruang dan dituntut agar melakukan pemaknaan baru yang selaras dengan situasi dan kondisi zaman.¹

Kajian tafsir al-Qur'an sering kali oleh sebagian orang dikukuhkan sebagai kajian keilmuan yang telah matang. Pada kenyataannya tafsir terus mengalami perkembangan mengikuti perkembangan peradaban manusia. Perbedaan latar waktu dan tempat memiliki pola pikir yang berbeda, dan setiap orang mempunyai kecenderungan yang berbeda pula. Kecemerlangan pemikiran seseorang berdasarkan dua hal, yaitu bawaan dan konteks dimana dia hidup. Konteks tersebut bisa berupa kehidupan sosial dan pranatanya, politik dan pranatanya, tokoh dan pemikirannya, ekonomi, dan wawasan yang dimilikinya.

¹ Abdul Rouf, "al-Qur'an dalam Sejarah: Diskursus Seputar Sejarah Penafsiran al-Qur'an," dalam *Jurnal Mumtaz*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2017, h. 11.

A. Dinamika Tafsir

Kata *Tafsīr* secara bahasa merupakan bentuk *mashdar* dari kata *fassara* dan terangkai dari huruf *fā*, *sīn*, dan *rā*'. Menurut Ibn Faris kata tersebut mengandung arti kejelasan dan menjelaskan sesuatu (*bayān syai' wa idlāhuh*).² Senada dengan pandangan Ibnu Faris, Quraish Shihab menyatakan bahwa kata *tafsīr* bermakna penjelasan atau penampakan makna. Kata *fasara* serupa dengan kata *safara*. Kata pertama mengandung arti menampakkan makna yang bisa dijangkau oleh akal, dan kata kedua menampakan sesuatu yang bersifat materi dan indrawi. Kata *tafsīr* diambil dari kata *fāsr* yang mengandung arti *kesungguhan membuka atau keberulangan-ulangan melakukan upaya membuka*, sehingga bermakna kesungguhan dan berulang-ulangnya upaya untuk membuka dan menyingkap sesuatu yang tertutup atau menjelaskan apa yang sulit (*musykil*) dari makna sesuatu, antara lain kosakata.³

Sedangkan secara terminologi, ditemukan beberapa definisi tentang *tafsīr*. Di antaranya adalah definisi yang disampaikan Ibn Juzay (741 H.), menurutnya adalah menjelaskan al-Qur'an dan maknanya sesuai dengan kalimat (*nash*)nya atau isyarat yang dikandung. Dengan kata lain, *tafsīr* adalah penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an.⁴ Senada dengan ini, Nashruddin Baidan menjelaskan bahwa *tafsir* al-Qur'an adalah keterangan atau penjelasan tentang maksud ayat-ayat al-Qur'an yang sulit dipahami. Menafsirkan al-Qur'an berarti menerangkan atau menjelaskan makna ayat al-Qur'an yang sulit dimengerti.⁵ Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa, secara umum makna *tafsir* ialah upaya untuk menafsirkan, memahami, dan menjelaskan teks dan makna ayat al-Qur'an. Demikian pula upaya penafsiran yang diadaptasikan dengan kondisi dan lingkungan seorang mufasir ketika masih hidup.⁶

² Abū al-Husain Ahmad bin Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2008, h. 738.

³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an...*, h. 9.

⁴ Musā'id bin Sulaiman bin Nāshir al-Thayyār, *al-Tafsīr al-Lughawī lil al-Qur'ān al-Karīm*, Riyad: Dār Ib al-Jauzī, t.th., h. 21.

⁵ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, h. 66-67.

⁶ Yayan Yahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, h. 26.

Selanjutnya adalah penjelasan tentang ilmu tafsir. Ibn Hayyān al-Andalusī memberikan penjelasan, bahwa tafsir merupakan ilmu yang mengkaji tentang cara pengucapan kata-kata al-Qur'an dan semantiknya (*madlūlātihā*), hukum-hukumnya saat berdiri sendiri dan dalam struktur, dan mencari makna-makna yang terkandung dalam rangkaian struktur kalimat dan perangkat-perangkat pendukung lainnya.⁷ Tak beda jauh dengan ini, apa yang dijelaskan oleh Nashruddin Baidan, menurutnya ilmu tafsir merupakan ilmu yang bahasan dan kajiannya berkaitan dengan segala aspek penafsiran al-Qur'an, seperti sejarah turun al-Qur'an (*sabab nuzūl*), aspek bacaan (*qirā'āt*), kaidah dan metode tafsir, bentuk dan corak penafsiran, dan lain-lain. Seluruh aspek tersebut dibahas dalam ilmu tafsir. Dengan demikian dapat dipahami bahwa ilmu tafsir adalah ilmu yang mengkaji tentang teori-teori yang digunakan dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an.⁸

Kajian tentang hakikat tafsir sejatinya merupakan kajian tentang realitas dan sifat aktivitas penafsiran secara rasional dan analisis logis. Secara teknis, tafsir merupakan disiplin ilmu yang fokus terhadap kajian tentang cara dan teknis pengucapan kata-kata al-Qur'an, apa yang ditunjuk (*al-madlūl*) dan hukum-hukumnya, baik kata-kata itu terangkai dalam kalimat, maupun ketika masing-masing kata tersebut terpisah-pisah. Di samping itu, tentunya juga melakukan kajian tentang makna yang dikandung dan lain sebagainya yang menjadi pendukung kelengkapan penafsiran, seperti *naskh* dan *sabab nuzūl*.⁹

1. Tafsir Sebagai Proses dan Produk

Tafsir, jika dilihat dari sisi kreativitas dan hasilnya dapat dipetakan menjadi dua. *Pertama*, tafsir sebagai produk, ia merupakan hasil dari pemaknaan seorang mufasir yang terhadap teks dan berhubungan erat dengan konteks yang mempengaruhinya ketika melakukan penafsiran yang dituang dalam berbagai karya kitab tafsir. *Kedua*, tafsir sebagai proses, ia merupakan aktivitas dan kreativitas berpikir yang secara konsisten berupaya mendialogkan teks al-Qur'an dengan konteks sehingga teks al-Qur'an selalu eksis dalam menjawab

⁷ Muhammad bin Yūsuf al-Syahīr bi Abī Hayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Bahr al-Mubīth*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, juz 1, h. 121.

⁸ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir...* h. 67.

⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: IDEA Press Yogyakarta, 2020, h. 117.

tantangan zaman. Dalam hal ini, tafsir berwajah dinamis dan terus berkembang.¹⁰

a. Tafsir sebagai Proses

Tafsir sebagai proses harus terus diamalkan agar al-Qur'an selalu bisa didialogkan dengan kenyataan yang selalu berkembang. Proses tafsir tidak boleh stagnan, akan tetapi harus terus berproses sesuai dengan kondisi dan situasi zaman, sehingga al-Qur'an tetap eksis sepanjang waktu (*shālih li kull zamān wa makān*). Menjadikan al-Qur'an sebagai landasan iman, pemahaman, dan moral tentu sangat penting, tapi melihat al-Qur'an dari sudut pandang ilmu pengetahuan modern secara kritis dan menggali pemahaman ideal moral darinya sesuai dengan kebutuhan pada waktu dan tempat tertentu.¹¹

Keyakinan bahwa al-Qur'an *shālih li kull zamān wa makān*, berimplikasi kepada kesadaran bahwa masalah-masalah sosial-keagamaan (*masā'il ijtimā'iyah dīniyyah*) pada masa kontemporer pasti jawabannya ditemukan dalam al-Qur'an. Hal ini tentunya dengan cara aktualisasi dan kontekstualisasi proses penafsiran secara berkelanjutan dan berkesinambungan, sesuai dengan konteks dan semangat kontemporer. Sebab, al-Qur'an tidak diturunkan hanya untuk umat terdahulu di masa Nabi Saw. hidup, akan tetapi untuk umat sekarang dan yang akan datang, bahkan hingga akhir zaman.¹²

Mengomunikasikan dan mendialogkan al-Qur'an yang mengandung teks yang terbatas dengan realitas yang tak terbatas (*al-nushūsh mutanāhiyah wa al-waqāi' ghair mutanāhiyah*) akan terus dilakukan oleh para mufasir. Dengan demikian, tafsir sebagai proses tidak akan berhenti.¹³ Adanya kenyataan bahwa problematika dalam kehidupan manusia terus berkembang dalam konteks tempat dan waktu yang berbeda-beda, sedangkan teks al-Qur'an tak lagi turun dan jumlahnya terbatas, seharusnya hal ini menjadi motivasi dan penggerak untuk menjadikan al-Qur'an sebagai sumber dan tempat berdialog untuk memberikan jawaban terhadap masalah-masalah sosial-keagamaan (*ijtmā'iyah dīniyyah*) kekinian. Hal ini bisa terwujud tentunya dengan

¹⁰ Abdul Rouf, "al-Qur'an dalam Sejarah: Diskursus Seputar Sejarah Penafsiran al-Qur'an,"... h. 12.

¹¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*... h. 119-120.

¹² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press, 2016, h. 154.

¹³ Abdul Rouf, "al-Qur'an dalam Sejarah: Diskursus Seputar Sejarah Penafsiran al-Qur'an,"... h. 12

mendalami secara mendalam tentang prinsip-prinsip universalnya dan selanjutnya dikontekstualkan sesuai dengan konteks zaman.¹⁴

Paradigma al-Qur'an senantiasa relevan dalam setiap ruang dan waktu sejatinya diyakini pula oleh para mufasir klasik. Hanya saja, dalam tradisi penafsiran klasik, pemahaman tentang paradigma tersebut ditampilkan dengan cara, apapun konteksnya dipaksa harus sejalan dengan teks-teks al-Qur'an. Dari paradigma tersebut, akhirnya lahirlah penafsiran yang cenderung literal dan tekstual. Paradigma klasik tersebut tentu berbeda dengan paradigma penafsiran modern-kontemporer yang cenderung melahirkan pemahaman kontekstual. Supaya relevansi al-Qur'an dengan perkembangan zaman tidak hilang, al-Qur'an harus terus ditafsirkan, sehingga selalu menjadi produsen peradaban. Hal ini terbukti dengan lahirnya pemikiran Islam yang beragam, baik yang berkaitan dengan masalah fikih, akidah, tasawuf, filsafat, politik, dan lain-lain. Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa peradaban Islam merupakan peradaban teks, sebab teks al-Qur'an yang dijadikan sebagai basis semua ragam pemikiran Islam yang telah ada.¹⁵

Teks al-Qur'an yang hadir di tengah-tengah umat Islam sejak empat belas abad sampai masa kini terus memancarkan sinar dan pengaruhnya yang kuat. Kehadirannya telah membentuk pusat wacana keagamaan yang terus bergerak maju mengiringi zaman, bahkan semakin menguat dan membangun peradaban agung. Ada dua gerak al-Qur'an yang pengaruhnya makin besar. *Pertama*, gerak *sentripetal*, yaitu teks al-Qur'an selalu bergerak dan menarik untuk terus dijadikan sebagai acuan utama untuk dijadikan sebagai payung klaim kebenaran atas segala masalah-masalah kehidupan manusia. Tidak ada satupun teks-teks selain teks al-Qur'an yang memiliki daya tarik dan kemampuan untuk melakukan akomodasi berbagai macam aliran keagamaan yang saling berseberangan pandangan, akan tetapi seluruhnya merasa mendapatkan posisi dan dinaungi oleh al-Qur'an. *Kedua*, gerak *sentrifugal*, yaitu bahwa teks al-Qur'an mampu mendorong umat Islam sejak dulu hingga sekarang untuk menafsirkan dan mengembangkan maknanya, sehingga berikutnya terbentuklah peristiwa-peristiwa penjelajahan dan pengembaraan intelektual guna menyingkap kandungan maknanya.¹⁶

¹⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...* h. 120.

¹⁵ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 154-155.

¹⁶ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996, h. 15.

Adanya ragam penafsiran tidak hanya terjadi di Abad Pertengahan dan Modern-Kontemporer pada saat ilmu pengetahuan mengalami perkembangan dan kemajuan, tapi sudah terjadi di masa generasi pertama (sahabat), generasi kedua (tabiin) dan generasi ketiga (pengikut tabiin). Namun, pada era tersebut terjadinya penafsiran yang berbeda-beda tidak banyak ditemukan karena pada umumnya penafsiran yang ada didasarkan pada sabda Nabi, pandangan sahabat, dan pandangan dari golongan tabiin senior. Pada masa Nabi Saw penafsiran al-Qur'an secara langsung dijelaskan olehnya dan disampaikan kepada para sahabat, tapi pada saat itu belum lahir belum ada penafsiran yang dibukukan. Penjelasan Nabi Saw tidak mencakup ayat-ayat al-Qur'an secara keseluruhan dan cuma bisa ditemukan dalam buku-buku hadis yang didasarkan pada riwayat sampai kepada perawi-perawi hadis. Sesudah Nabi Saw wafat, para sahabat mulai melakukan penafsiran dan menyampaikannya kepada umat Islam. Kondisi tersebut terus berlangsung pada era generasi-generasi selanjutnya sampai sekarang.¹⁷

b. Tafsir sebagai Produk

Perdebatan terkait penafsiran al-Qur'an sampai saat ini masih terjadi di internal umat Islam. Argumentasi-argumentasi terkait keabsahan sebuah produk penafsiran tidak jarang mampu memukau dan membuat sebagian besar pembaca dibuat kagum, bahkan mengarah kepada pengkultusan produk penafsiran yang sejatinya merupakan buah pikiran sang mufasir dan dianggap sebagai produk tafsir yang benar. Kondisi ini melahirkan sikap berlebihan hingga suatu produk penafsiran menjadi sesuatu yang disakralkan, bahkan produk penafsiran itu cenderung diposisikan setara dengan al-Qur'an itu sendiri. Kenyataannya, teks produk penafsiran tak lain hanya merupakan teks kedua, sebab teks tersebut hanyalah hasil dari pemikiran mufasir terkait pemahamannya tentang teks-teks al-Qur'an yang ia tafsirkan. Lebih-lebih seorang mufasir dibatasi dan diitari oleh konteks-konteks yang di sekitarnya, yang cenderung berpengaruh terhadap pemikiran dan penafsirannya.¹⁸

Tafsir sejatinya adalah produk pemikiran dan pemahaman seorang mufasir tentang teks-teks al-Qur'an, karena ia merupakan hasil dari dialektika antara pembaca, konteks atau realitas, dan teks. Ayat-ayat al-

¹⁷ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 13-14.

¹⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006, h. 4.

Qur'an memang berupa teks dari kitab yang diyakini suci, akan tetapi produk penafsiran dari teks kitab suci tersebut tidak secara otomatis terbawa menjadi teks yang suci pula. Dengan kata lain, jika teks-teks al-Qur'an yang mengandung pesan-pesan dari Tuhan adalah suci dan mengandung kebenaran absolut serta bersifat asli ilahiah, maka teks dan kebenaran dari hasil nalar mufasir tidaklah suci dan tidak mengandung kebenaran absolut, karena sudah terkontaminasi dan terintervensi oleh pemikiran manusia serta bersifat insaniah.¹⁹

Untuk menghambat dan membendung otoritas dan sakralitas penafsiran, diperlukan pembacaan ulang produk-produk tafsir dimaksud. Tapi, butuh keseriusan dan keberanian untuk melakukan pembacaan ulang dan menanyakan otoritas dan kebenaran sebuah penafsiran. Sikap tersebut berdasarkan pada keyakinan dan kenyataan bahwa secepat apapun seorang mufasir, dia bukanlah seorang nabi, melainkan seorang manusia biasa yang juga memiliki kemampuan yang terbatas untuk menggali makna dan pesan-pesan al-Qur'an. Sebab, sebuah penafsiran ketika terjadi proses penafsiran ia tidak lepas dari pengaruh konteks sosial, budaya, keilmuan, dan bahkan subjektivitas tiap mufasir.²⁰

Suatu penafsiran bukanlah sebuah kebenaran absolut. Sebab, ia hanya sebuah upaya intelektual untuk memahami dan menggali makna ayat-ayat al-Qur'an yang merupakan pesan-pesan Tuhan. Tafsir sebagai produk hasil jihad intelektual mufasir, bukan tidak mungkin ditunggangi kepentingan. Produk tafsir yang terbentuk dan terlahir dari latar belakang keilmuan dan ideologi mufasir, dapat dikatakan sangat subjektif. Penafsiran sejatinya didasari oleh kepentingan dan tidak ada produk tafsir yang kebenarannya absolut dan universal.²¹ Namun, ini bukan berarti bahwa aktivitas penafsiran dipahami dan dijadikan sebagai kawasan bebas untuk melakukan penafsiran, sehingga setiap orang bisa menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an semaunya tanpa menguasai perangkat-perangkat pendukungnya.

Al-Qur'an perlu dilihat seakan-akan baru saja dan diturunkan dan Nabi Saw. baru saja wafat. Hal ini berimplikasi bahwa untuk memahami pesan-pesan Tuhan yang terkandung dalam teks al-Qur'an, manusia yang

¹⁹ Machasin, "Islam; Pembentukan dan Perkembangannya," dalam *Jurnal Dialektika Peradaban Islam*, Vol. 1, Juli Tahun 2003, h. 24. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,... h. 128.

²⁰ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneword Publication, 1997, h. 50.

²¹ MK. Ridwan, "Tradisi Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Qur'anic Studies," dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 1, Juni Tahun 2017, h. 64.

hidup di masa kontemporer harus memakai perangkat-perangkat ilmu pengetahuan kontemporer, tanpa terbelenggu oleh produk-produk tafsir klasik, baik secara teologis maupun psikologis. Begitu pula jangan cepat-cepat menerima hasil pemikiran para mufasir sebagai warisan-warisan (*al-musallamat al-mawrūtsah*) tanpa dikritisi, karena bukan tidak mungkin produk tafsir yang telah diterima sebagai kebenaran sampai hari ini tanpa disadari ternyata keliru.²²

Dengan demikian, tafsir sebagai produk merupakan pembacaan seorang mufasir terhadap teks ayat-ayat al-Qur'an yang berelasi erat dengan realitas atau konteks sosial-budaya yang mengitarinya. Hal ini menunjukkan bahwa produk tafsir tidak bisa bersifat universal, akan tetapi bersifat tentatif dan relatif. Sebab, produk tafsir sangat dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan, realitas sosial, dan kepentingan mufasir sendiri. Melihat tafsir sebagai produk harus memakai nalar kritis, bukan nalar ideologis, sehingga produk tafsir tidak akan disakralkan dan terus berkembang.²³

2. Sejarah dan Perkembangan Tafsir

Kajian tentang sejarah tafsir sejatinya sudah ada sejak lama, yaitu ketika Jalāluddīn al-Suyūthī (849-911 H.) meluncurkan karyanya yang diberi judul *Thabaqāt al-Mufasssīrīn*. Tapi, kajian tentang sejarah tafsir ini tidak berlangsung lama dan mengalami penurunan, bahkan mengalami kemandegan. Kajian ini tidak dikembangkan oleh para sarjana muslim setelah, namun tradisi ini malah dilanjutkan oleh sarjana orientalis kelahiran Hongaria, Ignaz Goldziher (1850-1921 M.) dengan karyanya yang sarat dengan khazanah tafsir yang diberi berjudul *die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (1920 M.),²⁴ yang kemudian dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab oleh 'Abd al-Hafīm al-Najjār dengan judul *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (1955 M.), dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsi dan Barus Syamsi Fata dengan judul *Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern* (2003).²⁵

²² Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*. Damaskus: al-Ahālī li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1990, h. 29.

²³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,... h. 130.

²⁴ Yayan Yahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik*... h. 30.

²⁵ Ignaz Goldziher tidak melakukan pemetaan berdasarkan kronologis waktu, akan tetapi lebih kepada pemetaan tentang kecenderungan penafsiran sejak masa awal penafsiran sampai Muhammad Abduh. Menurutnya, kecenderungan melakukan penafsiran al-Qur'an ada lima mazhab, yaitu tafsir tradisonal (*al-Tafsīr bi al-Ma'tsūr*),

Sejak masa Ignaz Goldziher tersebut, kemudian lahir karya-karya yang memuat kajian tentang sejarah tafsir yang ditulis oleh para sarjana muslim. Di antara mereka adalah Muhammad Husain al-Dzahabī (1961 M.) dengan karyanya yang diberi judul *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Abū Yaqzhān ‘Athiyyah al-Jabūrī (1971 M.) dengan bukunya yang berjudul *Dirāsāt fī Tafsīr ‘alā Rijalih*, ‘Abd al-‘Azhīm Ahmad al-Ghubasyī (1977 M.) dengan karyanya yang berjudul *al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssīrīn*, dan Fuad Zesgin dari Turki dengan karyanya dalam bahasa Jerman yang diberi judul *Geschichte der Arabischen Schriftums* Vol. I (1967 M.), yang kemudian oleh F. Abū Fadl diterjemahkan ke dalam bahasa Arab yang diberi judul *Tārīkh al-Turāts al-‘Arabī* (1971 M.).²⁶

Sejarah dan perkembangan tafsir dipetakan oleh al-Dzahabī berdasarkan kronologis waktu menjadi tiga fase.²⁷ *Pertama*, tafsir pada masa Nabi Saw dan Sahabat.²⁸ Pada masa ini tafsir memiliki ciri umum, yaitu tidak melakukan penafsiran secara menyeluruh, tidak banyak perbedaan pandangan, penafsiran bersifat global dan tidak detail, lebih cenderung penfasirannya terkait makna bahasa, jarang menggali hukum dari ayat yang ditafsirkan, tidak bersifat sektarian atau kecenderungan pada mazhab tertentu, dan belum dibukukan secara utuh sehingga produk penafsiran masih sebatas terdapat dalam riwayat-riwayat hadis, dan lebih dominan disampaikan secara lisan. *Kedua*, tafsir pada masa Tabi’in.²⁹ Pada masa ini tafsir memiliki karakteristik umum, yaitu; masih bersifat hafalan dan riwayat, sudah dimasuki riwayat-riwayat Istra’iliyyat, muncul bibit-bibit perbedaan mazhab tafsir, banyak perbedaan penafsiran

tafsir teologi rasional (*al-Tafsīr fī Dhaw’ al-‘Aqīdah*), tafsir sufistik (*al-Tafsīr fī Dhaw’ al-Tashawwuf al-Islāmī*), tafsir sekte keagamaan (*al-Tafsīr fī Dhaw’ al-Firaq al-Dīniyyah*), dan tafsir modernis (*al-Tafsīr fī Dhaw’ al-Tamaddun al-Islāmī*). Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah *et al.* dari judul *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006, cet. 3, h. 80, 129, 218, 315, 379.

²⁶ Yayan Yahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur’an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik...* h. 30.

²⁷ Muhammad Husain al-Dzahabī. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su’ūdiyyah: Wazārat al-Syu’ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da’wah wa al-Irsyād, 2010, h. 97-130.

²⁸ Sejarah al-Qur’an dan tafsirnya berbeda ketika Nabi Saw masih hidup dengan era para sahabat. Potret al-Qur’an setelah Nabi Saw. wafat memasuki menjadi realitas baru dan ditandai sebagai fase yang berbeda.

²⁹ Tafsir al-Qur’an pada periode ini berelasi erat dengan periode para sahabat karena para tabi’in adalah penerus para sahabat yang merupakan guru-guru mereka dan menjadi penghubung lisan mereka, walaupun para tabi’in ikut pula menyampaikan pendapat-pendapat mereka sendiri dalam penafsiran al-Qur’an.

antara tabiin dan sahabat, dan belum dikodifikasi secara utuh. Dan *ketiga*, tafsir pada masa pembukuan, hal ini muncul di akhir pemerintahan Daulah Umawiyah dan awal pemerintah Daulah Abbasiyah.³⁰

Senada dengan yang lakukan al-Dzahabī, Quraish Shihab melakukan pemetaan sejarah tafsir menjadi tiga, yaitu Periode I, Periode II dan Periode III.³¹ Demikian juga yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim, ia membagi fase sejarah tafsir al-Qur'an juga menjadi tiga, yaitu Periode Klasik, Periode Pertengahan dan Periode Modern-Kontemporer.³² Periodisasi sejarah tafsir menjadi tiga fase, klasik, pertengahan dan modern-kontemporer tersebut cenderung lebih mudah untuk melakukan penandaan walaupun realitasnya tidak sederhana pada tiap-tiap periode yang ada. Sebab, fakta dan waktunya tidak sesederhana pemetaan sejarah tafsir menjadi periode awal, tengah dan akhir.³³

a. Periode Klasik

Pengertian periode klasik dalam sejarah tafsir al-Qur'an terhitung sejak masa Abad Pertama Hijriyah, pada masa Nabi Saw dan sahabat hingga Abad Kedua Hijriyah, pada era tabi'in dan generasi pengikut tabi'in.³⁴ Periode ini juga disebut periode awal. Di antara karakteristik tafsir al-Qur'an pada era ini adalah, pada umumnya melalui tradisi lisan, tapi di akhir periode ini tafsir sudah berupa catatan-catatan dokumen sederhana, di samping menggunakan riwayat, tafsir al-Qur'an merujuk pada budaya dan bahasa Arab yang masih dipakai pada masanya, dan para mufasir yang ada merupakan saksi hidup ketika wahyu diturunkan³⁵ kepada Nabi Saw.

³⁰ Pada periode ini sudah mulai dilakukan kodifikasi kitab-kitab tafsir, bermunculan tafsir-tafsir kecenderungan mazhab, dan berkembang corak-corak tafsir seperti, *tafsir lughawī*, *tafsir*, *fiqhī*, *tafsir isyāri (shūfi)*, dan lain-lain. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 35.

³¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2009, h. 108-109.

³² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 39, 89, dan 145.

³³ Syukron Affani, *Tafsir al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2019, h. 8.

³⁴ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 39.

³⁵ Yayan Yahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik...* h. 30-31.

Penafsiran al-Qur'an sejatinya sudah dimulai pada awal Nabi Saw. menerima wahyu. Pada periode pertama saat al-Qur'an diturunkan, Nabi secara otomatis berposisi sebagai penerima, penyampai dan penafsir untuk disampaikan kepada umat Islam saat itu. Nabi Saw. saat itu adalah satu-satunya mufasir ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki otoritas penuh, baik dimensi intelektual, sosial dan spiritual. Penjelasan-penjelasan Nabi Saw. tentang makna-makna ayat-ayat al-Qur'an selanjutnya dikenal dengan *tafsir al-nabi*. Ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan oleh Nabi Saw. tidak secara keseluruhan, akan tetapi hanya beberapa ayat saja yang disampaikan oleh Jibril.³⁶ Tafsir-tafsir dari Nabi Saw. belum dikodifikasikan, tapi hanya bisa dilacak dari hadis-hadis yang dihimpun oleh para perawi hadis berdasarkan riwayat yang sampai kepada mereka. Sebab, tafsir al-Qur'an pada era Nabi Saw. dan era para penerusnya menggunakan sarana lisan.³⁷

Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an pada zaman Nabi Saw. tidak terlalu dibutuhkan, karena Nabi Saw. yang memberikan penjelasan secara langsung tentang ayat-ayat yang telah diturunkan kepada para sahabatnya.³⁸ Mereka penuh semangat mendengar ayat-ayat al-Qur'an yang dibacakan Nabi. Tapi, ketika mereka tidak mengerti maksud dari pesan-pesan yang dikandung, mereka lalu mengajukan pertanyaan secara langsung kepada Nabi untuk mendapatkan penjelasan, karena memberikan jawaban dan penjelasan makna dan pesan al-Qur'an memang merupakan bagian dari tugasnya.³⁹ Semua penjelasan yang disampaikan Nabi Saw. tidak bisa dipisahkan dari pemahaman kandungan ayat-ayat al-Qur'an karena Nabi Saw. merupakan satu-satunya yang diberi otoritas untuk memberikan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an dan pasti benar.⁴⁰ Nabi Saw. kadang menafsirkan al-Qur'an

³⁶ Ahmad asy-Syirbashi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985, h. 63.

³⁷ Yayan Yahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik...* h. 32.

³⁸ Hamdan Hidayat, "Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Munir*, Vol. 2, No. 1, Juni Tahun 2020, h. 37.

³⁹ Maulana, "Perkembangan Tafsir Timur Tengah Zaman Nabi Sampai Kontemporer," dalam *Jurnal Ilmiah Falsafah Jurnal Kajian Filsafat, Teologi dan Humaniora*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2021, h. 125.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat...* h. 196.

dengan cara mengaitkan suatu ayat dengan ayat yang lain (*yufassiru ba'dluhā ba'dlan*).⁴¹

Jika dilihat dari motifnya, penafsiran Nabi Saw bisa dipetakan menjadi tiga bagian.⁴² *Pertama*, tafsir sebagai bentuk pengarahan (*tafsīr irsyādi*, yaitu berupa arahan yang diberikan Nabi Saw kepada para sahabatnya. Contoh dari tafsir ini adalah penafsiran tentang firman Allah Swt:

لَنْ تَأْكُلُوا أَلْبَنَّا حَتَّىٰ تَنْفِقُوا مِمَّا حُبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Kamu tidak akan mendapatkan kebajikan sebelum menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai. Dan apa pun yang kamu infakkan, sungguh Allah Maha Mengetahui (QS. Ali Imran/3: 92).

Ketika ayat di atas turun, ada seorang sahabat dari kalangan Anshar yang menemui Nabi Saw. Namanya Abū Thalhah, ia merupakan sahabat paling kaya dari kalangan sahabat Anshar yang ingin melakukan kebaikan dengan cara menyedekahkan lahan yang paling dicintainya di kawasan Yarha' dan posisinya menghadap ke masjid. Niat baik Abū Thalhah kemudian direspon oleh dan bersabda, "wah, ini adalah harta yang menuai untung, harta yang menuai untung, aku sudah mendengar maksudmu, dan menurutku, bagikanlah hartamu itu kepada kerabat-kerabat terdekatmu."⁴³

Riwayat tersebut bukan saja menunjukkan bahwa sedekah merupakan bagian dari kebaikan, tapi juga diarahkan bagaimana cara pemanfaat dan penyalurannya. Nabi Saw dalam riwayat di atas

⁴¹ Masyhuri, "Merajut Sejarah Perkembangan Tafsir Masa Klasik: Sejarah Tafsir dari Abad Pertama Sampai Abad Ketiga Hijriyah," dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 1, No. 2, Desember Tahun 2014, h. 215.

⁴² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 43-46.

⁴³ 'Imādud-dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*. Qāhīrah: Dār ibn al-Jawzī, 2009, juz 2, h. 46. Nāshir al-Dīn Abū Sa'īd 'Abdullāh bin 'Umar bin Muhammad al-Syīrāzī al-Baidlāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018, juz 1, h. 170. Dalam riwayat lain jelaskan bahwa ketika QS. Ali Imran ayat 92 turun, Abu Thalhah menemui Nabi Saw dan berkata: wahai Rasulullah, Allah meminta kita untuk disedekahkan sebagian, saksikanlah bahwa aku akan menyerahkan tanahku karena Allah Swt. Perkataan Abū Thalhah tersebut kemudian direspon oleh Nabi Saw agar hartanya dibagikan kepada kerabat terdekatnya. Lalu hartanya dibagikan kepada Hassān bin Tsābin dan Ubay bi Ka'ab. Abū Ja'far Muhammad bin Jarīr al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2010, juz 3, h. 316.

memberikan arahan kepada Abū Thalhah bahwa proritas pemanfaat dan penyaluran sedekah harus diberikan kepada para kerabat terdekatnya. Kemudian arahan Nabi Saw dijalankan oleh Abū Thalhah, dan memberikan hartanya tersebut kepada Hassān bin Tsābit dan Ubay bin Ka'ab.

Kedua, tafsir sebagai petunjuk pelaksanaan (*al-tafsīr al-tathbīqī*). Dalam hal ini Nabi Saw. memberikan penjelasan melalui praktik secara langsung. Contoh dari penafsiran tersebut adalah ketika Nabi Saw. menjelaskan Firman Allah Swt.:

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَاً وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah (Ka'bah) tempat berkumpul dan tempat yang aman bagi manusia. Dan jadikanlah maqam Ibrahim itu tempat salat. Dan telah Kami perintahkan kepada Ibrahim dan Ismail, "bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang tawaf, I'tikaf, rukuk dan sujud (QS. Al-Baqarah/2: 125).

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian syi'ar (agama) Allah. Maka barangsiapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka Allah Maha Mensyukuri dan Maha Mengetahui. (al-Baqarah/2: 158).

Dua ayat di atas dijelaskan oleh Nabi Saw. tentang bagaimana cara pelaksanaan tawaf dan sa'i langsung dalam bentuk aplikatif, yaitu dengan cara memberikan petunjuk pelaksanaannya dalam bentuk mencontohkan seperti yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidzi berikut ini:

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ قَدِمَ مَكَّةَ طَافَ بِالْبَيْتِ سَبْعًا وَأَتَى الْمَقَامَ فَقَرَأَ (وَاتَّخِذُوا

مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّيًّا فَصَلَّى خَلْفَ الْمَقَامِ ثُمَّ أَتَى الْحَجَرَ فَاسْتَلَمَهُ ثُمَّ قَالَ: تَبَدُّأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ. «. فَبَدَأَ بِالصَّغَا وَوَقَرَأَ: (إِنَّ الصَّغَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ).»⁴⁴

Ketika Nabi Muhammad Saw. tiba di Makkah, ia bertawaf di Baitullah sebanyak tujuh kali, kemudian membaca ayat “wattakhidzū min maqāmi Ibrahīma mushallā, lalu melaksanakan salat di di maqām Ibrahim, selanjutnya datang ke Hajar Aswad, menyentuhnya, dan berkata, kita sa’i dimulai dulu dari Safa sebagaimana Allah firmankan dimulai dari Safa dan membaca ayat “inna al-shafā wa al-marwata min sya’airillah (HR. Tirmidzī dari ‘Aisyah).

Ketiga, tafsir sebagai bentuk koreksi (al-tafsīr al-tashhīh). Di sini Nabi Saw. memberikan penjelasan dalam rangka untuk melakukan koreksi terkait pemahaman sahabat yang keliru. Contoh sahabat yang memahami secara keliru adalah bernama Adi bin bin Hatim yang dikoreksi oleh Nabi Saw. berkenaan dengan firman Allah Swt berikut ini:

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۖ فَالْآنَ بَدِشْرُوهِنَّ وَأَبْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۗ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْاَيْلِ ۚ وَلَا تَبَدِشْرُوهُنَّ ۚ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۖ فَلَا تَقْرُبُوهَا ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۚ

Dihalalkan bagimu pada malam hari puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkan kamu. Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang

⁴⁴ Abū ‘Isā Muhammad bin ‘Isā bin Sawrah al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī, Thab’ah Jadīdah Kāmilah fī Mujallad Wāhid*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2016, h. 233.

putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Tetapi jangan kamu campuri mereka, ketika kamu beriktikaf dalam masjid. Itulah ketentuan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, agar mereka bertakwa. (al-Baqarah/2: 187)

Sahabat Adi bin Hatim memahami kata “*al-khaith al-aswad*” dan kata “*al-khaith al-abyadl*” dengan apa adanya, yaitu dipahami sebagai benang hitam dan benang putih.⁴⁵ Padahal, kata tersebut merupakan bentuk kata metafora (*isti’ārah*).⁴⁶ Adi bin Hatim mengambil benang hitam dan putih pada waktu malam untuk mengetahui batasan akhir dibolehkannya makan, minum dan hal-hal lainnya. Esok hari ia memberitahukan apa yang dilakukannya kepada Nabi Saw. yang kemudian oleh Nabi dijelaskan bahwa yang dimaksud bukan benang seperti yang dipahami Adi, melainkan adalah terangnya waktu siang dan gelapnya waktu malam. Hal ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh Imam Muslim:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ حُصَيْنٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) قَالَ لَهُ عَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَجْعَلُ تَحْتَ وَسَادَتِي عَقَالَيْنِ عَقَالًا أَبْيَضَ وَعَقَالًا أَسْوَدَ أَعْرِفُ اللَّيْلَ مِنَ النَّهَارِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «إِنَّ وَسَادَتَكَ لَعَرِيضٌ إِنَّمَا هُوَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ»⁴⁷.

Ketika ayat "*hattā yatabayyana lakum al-khaith al-abyadl min al-khaith al-aswad min al-fajr*", Adi bin Hatim berkata kepada Nabi Saw. "Wahai Rasulullah, aku meletakkan benang putih dan benang hitam di bawah bantalku supaya tahu malam dan siang. Kemudian Nabi Saw. bersabda,

⁴⁵ Secara bahasa kata “*al-khaith*” berarti benang jika difungsikan sebagai lafaz yang bermakna hakiki. Namun, kata tersebut tidak dimungkinkan dimaknai secara hakiki, melainkan sebagai lafaz metafora.

⁴⁶ Seandainya tidak ada penyebutan kata “*min al-fajr*” setelah kata “*al-khaith al-abyadl-al-khaith al-aswad*”, maka tak diketahui bahwa kedua kata tersebut adalah *isti’ārah* dan kata “*al-fajr*” merupakan penjelasan (*al-bayān*). Abū al-Qāsim Muhammad bin ‘Umar Zamakhsyārī, *Al-Kasysyāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta’wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2012, juz 1, h. 217.

⁴⁷ Abū al-Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī al-Naisabūrī, *Shahīh Muslim*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2015, h. 394.

“Bantalmu itu terlalu lebar. Yang dimaksud bukan itu, melainkan gelapnya malam, dan terangnya siang”.

Setelah Nabi Saw. wafat, para sahabat yang telah mendapat petunjuk dan tuntunannya dan konsentrasi melakukan kajian tentang al-Qur’an, mereka turut andil memberikan penjelasan maksud dari kandungan al-Qur’an sesuai dengan yang mereka pahami. Hal ini dilakukan karena Nabi Saw. tidak memberikan penjelasan ayat-ayat al-Qur’an secara keseluruhan. Perbedaan pemahaman tentang ayat-ayat al-Qur’an kadang terjadi antara seorang sahabat dengan sahabat yang lain karena kemampuan yang dimiliki masing-masing sahabat tidak sama, baik dari sisi intelektual maupun ketelitian dalam memahami setiap kata yang terekam dalam al-Qur’an.⁴⁸

Pada dasarnya, sahabat-sahabat Nabi Saw. memiliki kemampuan untuk memahami ayat-ayat al-Qur’an, baik dari segi kosa kata maupun struktur kalimatnya.⁴⁹ Hal ini tentunya tidak lepas dari penguasaan tentang bahasa Arab sebagai bahasa yang digunakan al-Qur’an, dan bahasa Arab merupakan bahasa mereka. Namun, kadang para sahabat perlu penjelasan dari Nabi Saw. ketika mereka berhadapan dengan ayat al-Qur’an yang belum dipahami atau masih samar.⁵⁰

Penafsiran para sahabat tentang ayat-ayat al-Qur’an diyakini kebenarannya. Sebab, mereka menyaksikan secara langsung turunnya wahyu, mengetahui sebab-sebab turunnya, jiwa mereka bersih dan memiliki pemahaman mendalam tentang bahasa dan sastra Arab (*al-fashāhah wa al-bayān*).⁵¹ Meskipun demikian, pemahaman para sahabat tidak secara detail dan pemahaman masing-masing di antara mereka tidak sama karena apa yang dipahami oleh seorang sahabat tidak dimiliki oleh sahabat yang lain, begitu juga sebaliknya.⁵² Hal ini karena memang

⁴⁸ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur’an*, Bandung: Pustaka Setia, 2003, h. 62.

⁴⁹ Pemahaman para sahabat Nabi Saw. tentang ayat-ayat al-Qur’an sejatinya masih bersifat global. Sebab, untuk memahami detail maksud dari pesan-pesan al-Qur’an, mereka masih butuh penjelasan dari Nabi. Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005, h. 31.

⁵⁰ Muhammad ‘Alī al-Shābūnī, *al-Thibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997, h. 339.

⁵¹ Muhammad ‘Abd al-‘Azhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2017, h. 391.

⁵² Kenyataan ini karena beberapa faktor, antara lain: *Pertama*, para sahabat memiliki tingkat kecerdasan yang berbeda-beda. *Kedua*, perbedaan penguasaan bahasa Arab, ada yang fashih dan penyair dan ada yang sebaliknya. *Ketiga*, ada yang sering

pengetahuan orang-orang Arab tentang semua isi al-Qur'an tidak sama, sebab walaupun al-Qur'an menggunakan bahasa Arab, tapi ada kata-kata yang tidak mudah mereka pahami seperti tentang kata-kata yang asing dan samar (*al-alfāzh al-gharībah*)⁵³ bagi mereka.⁵⁴

Sumber penafsiran para sahabat Nabi Saw. ada lima. *Pertama*, al-Qur'an. Ketika melakukan penafsiran suatu ayat al-Qur'an, para sahabat mencari dan merujuk kepada ayat al-Qur'an yang senada yang mengandung makna terperinci terkait ayat tersebut. Ayat-ayat yang pendek ditafsirkan dengan ayat-ayat yang panjang, yang *mujmal* dijelaskan dengan yang *mufasshal*, yang *muthlaq* dijelaskan dengan yang *muqayyad*, dan lain-lain.⁵⁵ *Kedua*, hadis Nabi Saw. Jika tidak ditemukan ayat yang menjelaskan ayat yang hendak ditafsirkan, para sahabat merujuk kepada hadis Nabi Saw. *ketiga*, ijtihad. Ketika tidak ditemukan ayat dan hadis Nabi Saw. untuk dijadikan rujukan yang menjelaskan ayat yang akan ditafsirkan, para sahabat selanjutnya melakukan ijtihad dengan cara dipahami dari sisi kebahasaan,⁵⁶ menelusuri kebudayaan bangsa

mendampingi Nabi Saw. dan ada yang tidak. *Kecmpat*, pengetahuan berkenaan dengan budaya bangsa Arab. *kelima*, pengetahuan tentang orang-orang Ahlul Kitab yang menetap di kawasan Arab ketika al-Qur'an diturunkan. Yayan Yahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik...* h. 34. Dan juga karena tidak semua sahabat asli dari bangsa Arab.

⁵³ Mannā' Khalil al-Qaṭhṭhān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., h. 326-327.

⁵⁴ Ilmu tentang kata atau lafaz asing (*gharib*) dalam al-Qur'an penting dikuasai agar tidak salah memahami makna dan maksud ayat-ayat al-Qur'an. Masalah terkait tidak mudahnya memahami kata-kata asing dalam teks ayat-ayat al-Qur'an tersebut pernah dialami oleh tiga orang sahabat Nabi Saw., Abu Bakar, Umar, dan Ibn Abbas. Abu Bakar sendiri pernah ditanya tentang kata *al-abb/abban* dalam "QS. Surat 'Abasa", *wa fākihātan wa abban*. Ia menjawab dengan jujur bahwa dirinya tidak tahu, "langit mana yang akan menaungiku dan bumi mana yang akan menerimaku, jika aku berkomentar tentang apa yang tidak aku ketahui dalam al-Qur'an?". Ketika Umar sedang membaca QS. Surat 'Abasa di atas mimbar dan sampai pada kata "*wa fākihātan wa abban*", ia mengatakan, aku kita makna kata "*fākihātan*" kita tahu, tapi apa makna "*al-abb*"?. Begitu juga yang terjadi pada Ibn Abbas, ia mengatakan, "aku tidak tahu apa yang dimaksud dengan "*fāthir al-samāwāt wa al-ardl*", sampai ada dua orang pelosok datang kepadaku mengadukan kasus persengketaan sumur dan salah seorang dari keduanya berkata, "*anā fathartuhā, ya'nī ibtada'tuhā*". Badruddīn Abū 'Abdillāh Muhammad Bahadur bin 'Abdullāh al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011, h. 166-167.

⁵⁵ Seperti dengan cara melakukan *munāsabat al-āyāt*.

⁵⁶ Dalam hal ini para sahabat melakukan wawancara kepada penduduk Arab di daerah pedalaman.

Arab,⁵⁷ mengetahui informasi tentang Ahlul Kitab di wilayah Arab saat ayat diturunkan, dan melakukan analisis.

Keempat, penjelasan dari Ahlul Kitab. Dalam hal ini tentu tentang ayat-ayat yang mengisahkan tentang umat-umat terdahulu.⁵⁸ Dan *kelima*, adalah *sabab al-nuzūl*. Sahabat Nabi Saw. dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an juga merujuk kepada sebab suatu ayat diturunkan untuk menafsirkan ayat yang kadang masih global dan samar, umum, dan untuk memberikan apakah suatu ayat itu diberlakukan sesuai dengan sebab turunnya (*khushūsh al-sabab*) atau melihat keumuman lafaz. *Sabab al-nuzūl* merupakan salah satu sumber untuk menetapkan makna dan pesan-pesan ayat. Di antara para sahabat yang ahli dan menguasai sebab-sebab turunnya ayat adalah Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud, 'Aisyah, dan Abdullah bin Abbas.⁵⁹

Penafsiran para sahabat memiliki beberapa karakteristik. *Pertama*, para sahabat tidak menafsirkan al-Qur'an secara menyeluruh, melainkan hanya terkait sebagian ayat yang dianggap sulit saja yang ditafsirkan. *Kedua*, terdapat sedikit perbedaan pemahaman tentang kata teks al-Qur'an. *ketiga*, tafsiran-tafsiran ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan makna bahasa dasar. *Keempat*, penafsiran hanya bersifat global. *Kelima*, tidak ada corak tafsir dan tafsir sectarian. *Keenam*, penafsiran pada masa itu merupakan perkembangan hadis Nabi Saw, karena awalnya tafsir adalah bagian dari hadis Nabi Saw. yang berhubungan dengan tafsiran-tafsiran atau penjelasan-penjelasan Nabi Saw. tentang ayat-ayat al-Qur'an. Dan *ketujuh*, tafsir pada era ini belum dikodifikasikan.⁶⁰

Para sahabat Nabi Saw. tidak seluruhnya memiliki kompetensi dalam melakukan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Terdapat beberapa sahabat yang populer dan merupakan tokoh tafsir, yaitu Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Mas'ud, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abu

⁵⁷ Di antaranya dengan menjadikan puisi-puisi Arab pra-Islam yang berisi tentang kultur bangsa Arab. Puisi ini juga kadang dijadikan sebagai rujukan untuk memahami ayat al-Qur'an dari sudut bahasa.

⁵⁸ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an...* h, 65-67.

⁵⁹ 'Abdullāh Abū al-Su'ūd Badr, *Tafsīr al-Shahābah*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2000, h. 161-162.

⁶⁰ Ahmad Amīn, *Dhuḥā al-Islām*, Mesir: Lajnah al-Ta'lif wa al-Nasyr, 1935, juz 2, h. 138. Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2003, juz 1, h. 97-98.

Musa al-Asy'ari, dan Abdullah bin Zubair.⁶¹ Di samping, beberapa tokoh mufasir dari sahabat-sahabat Nabi Saw. yang tidak terlalu populer, yaitu Aisyah, Abdullah bin 'Amr bin 'Ash, Anas bin Malik, Abu Hurairah, Abdullah bin Umar, dan Jabir bin Abdullah.

Dari para tokoh mufasir sahabat tersebut yang paling dominan melakukan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an adalah Abdullah bin Abbas, Ali bin Thalib, Abdullah bin Mas'ud, dan Ubay bin Ka'ab. Sementara para tokoh mufasir yang tidak banyak menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ana adalah Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman bin Affan,⁶² Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, Abu Hurairah, Aisyah, Anas bin Malik, Abdullah bin Zubair, Abdullah bin 'Amr bin 'Ash, Abdullah bin Umar, dan Jabir bin Abdullah.⁶³

Di antara contoh tafsir sahabat yang menjelaskan maksud suatu ayat dengan cara berijtihad adalah Abdullah bin Abbas ketika menafsirkan firman Allah Swt.:

... إِنَّمَا سَخِّشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الَّذِينَ عَلَّمْتُمُوهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ

... Di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya, hanyalah para ulama. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Maha Pengampun. (fathir/35: 28).

Kata '*ulamā*' yang terdapat dalam ayat di atas ditafsirkan oleh Ibnu Abbas dengan mengatakan, "orang yang takut kepada Allah Swt. maka dia adalah ulama (*man yaksya allāh fahuwa 'ālim*)."⁶⁴

⁶¹ Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jakarta: Dār al-Mawāhib al-Islāmiyyah, 2016, h. 82. Muḥammad 'Abd al-'Azhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an...* h. 391-392.

⁶² Jika diajukan pertanyaan, mengapa tiga al-Khulafā' al-Rāsyidūn yang tiga, Abu Bakar, Umar bin Khattab, dan Usman bin Affan relatif sedikit dibanding Ali bin Abi Thalib? Hal ini karena ketiga Khalifah tersebut hidup pada masa mayoritas umat yang hampir secara keseluruhan sangat memahami ayat-ayat al-Qur'an, mengetahui makna, hukum, dan pesan al-Qur'an. Berbeda dengan Ali bin Abi Thalib yang hidup setelah ketiganya wafat. Ali hidup pada masa masyarakat sangat membutuhkan orang yang menjelaskan pesan-pesan al-Qur'an kepada mereka. Kondisi ini tak lepas dari makin meluasnya wilayah kekuasaan Islam yang diiringi dengan masuknya orang-orang 'ajam-bukan Arab, generasi (keturunan) para sahabat yang butuh penjelasan. Dengan demikian, tentunya yang paling banyak dikutip adalah yang bersumber dari Ali bin Abi Thalib. Muḥammad 'Abd al-'Azhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an...* h. 392. Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān...* h. 82.

⁶³ Ahmad amīn, *Dhuḥā al-Islām...* juz 2, h. 63-64. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 67.

⁶⁴ Abdullāh Abū al-Su'ūd Badr, *Tafsīr al-Shahābah...* h. 188.

Pada era selanjutnya, yaitu masa *tabi'in*,⁶⁵ ketika masalah-masalah yang berhubungan dengan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an terus berkembang dan harus ditafsirkan secara tuntas, sementara para mufasir dari golongan sahabat wafat, maka *tabi'in* mulai tampil untuk memberikan penjelasan makna dan pesan-pesan al-Qur'an. Mereka berlomba untuk berguru kepada sahabat yang memiliki kompetensi, kecerdasan, dan kualitas keilmuan. Misalnya, di Makkah ada Ibnu Abbas, di Madinah ada Abu Hurairah dan Ubay bin Ka'ab, dan di Irak ada Ibnu Mas'ud. Para sahabat Nabi Saw. tersebut selalu didatangi oleh *tabi'in*. Makkah, Madinah, dan Irak kemudian menjelma menjadi pusat kajian Islam.⁶⁶

Peralihan dari generasi dari kalangan sahabat ke generasi *tabi'in* bukan berarti masalah penafsiran sudah selesai, bahkan yang terjadi adalah sebaliknya. *Tabi'in* kemudian melakukan pengembangan keilmuan yang diperoleh dari sahabat dengan terus melakukan kajian. Makkah, Madinah, dan Irak yang menjadi pusat kajian tafsir selanjutnya melahirkan karakteristik yang berbeda-beda dan bahkan menimbulkan sikap fanatik keilmuan. Kondisi ini terjadi karena kualitas dan orientasi kompetensi keilmuan para tokohnya dan dipengaruhi oleh budaya masing-masing kawasan. Di Madinah misalnya, kajian tafsir nampak cenderung kepada tekstualis. Hal ini berbeda dengan dua Makkah dan Irak yang tampil rasional dan kontekstual.⁶⁷

Minimnya informasi penafsiran dari Nabi Saw. dan para sahabat terkait makna tertentu ayat-ayat al-Qur'an mendorong *tabi'in* untuk terus menggali makna dan pesan al-Qur'an, terutama yang berkenaan dengan lafaz-lafaz yang dan sulit. Perbedaan letak geografis, latar belakang, kultur, dan tidak adanya komunikasi dan konfirmasi seorang

⁶⁵ *Tabi'in* adalah orang yang berjumpa dengan sahabat Nabi Saw. Tapi, apakah cukup hanya dengan sekedar bertemu atau ada syarat lain, ulama berbeda pendapat. Al-Khathīb al-Baghdādī menambahkan syarat, *tabi'in* adalah mereka yang bersahabat dengan sahabat Nabi Saw., bukan sekedar bertemu. Pandangan disetujui oleh Ibn Katsīr. Imam al-Hākim berpendapat, selain bertemu dengan sahabat, juga harus terjadi komunikasi. Sedangkan mayoritas memberikan syarat harus beriman. Pendapat ini diamini oleh Ibnu Hajar. Ada yang mengatakan bahwa *tabi'in* adalah yang bertemu dengan sahabat, beriman dan mati dalam keadaan muslim. Muhammad bin 'Aban ada ulama yang mengatakan bahwa cukup bertemus aja tanpa harus berteman. Pendapat ini disampaikan oleh Ibn al-Shalāh, al-Nawawī, dan al-'Irāqī. 'Abdullāh bin 'Alī al-Khudlairī, "Tafsīr al-Tābi'in: 'Ardl wa Dirāsah Muqāranah," "Risālah al-Duktūrah," al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah: Jāmi'at al-Imām bin Su'ūd al-Islāmiyyah, t.th., h. 45-46.

⁶⁶ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an ...* h. 73.

⁶⁷ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an...* h. 74.

tokoh mufasir dengan yang lainnya seringkali melahirkan penafsiran yang berbeda. Kenyataan ini menjadi benih lahirnya aliran-aliran tafsir al-Qur'an, yaitu aliran Makkah, Irak, dan Madinah. Aliran Makkah yang menjadi tokoh pusat adalah Ibnu Abbās. Murid-muridnya yang terkenal antara lain adalah Mujāhid (w. 103 H.), Sa'īd bin Jubair (w. 94 H.), 'Ikrimah (w. 105 H.), Thāwus bin Kaysān al-Yamānī (w. 106 H.), dan 'Athā' bin Abī Rabāh (w. 104 H.).⁶⁸

Aliran tafsir Madinah yang menjadi kiblat penafsiran adalah sahabat Ubay bin Ka'ab, meskipun banyak sahabat lainnya. Murid Ubay bin Ka'ab yang masyhur adalah Zaid bin Aslam (w. 108 H.), Abū al-'Āliyah (w. 90 H.), dan Muhammad bin Ka'ab al-Qardfī (w. 747 M.). Sementara di Irak tokohnya dan sekaligus menjadi kiblat adalah Ibnu Mas'ūd. Dari sekian banyak yang berguru kepadanya ada beberapa yang terkenal, di antaranya adalah al-Aswad bin Yazīd (w. 75 H.), Murrah al-Hamddzānī (w. 695 M.), Ibrāhīm al-Nakhā'ī (w. 95 H.), 'Alqamah bin Qays (w. 102 H.), 'Āmir al-Sya'bī (w. 105 H.), Qatādah bin Da'amah al-Sadūsī (w. 107 H.), Hasan al-Bashrī (w. 121 H.), dan Masrūq (w. 63 H.).⁶⁹

Menurut Mahmud Basuni Faudah, adanya ragam keilmuan, aliran tafsir, dan lainnya, melahirkan produk-produk tafsir yang berbeda-beda pada era tabi'in dan memiliki beberapa karakteristik. *Pertama*, dipengaruhi oleh riwayat dan disiplin keilmuan yang diajarkan pada masing-masing aliran. *Kedua*, diadaptasi dari kultur dan ajaran Nasrani dan Yahudi (*ahl al-kitāb*) setelah mereka memeluk agama Islam. *Ketiga*, dipengaruhi oleh latar sosial dan kebudayaan setempat. Dan *kelima*, melahirkan perdebatan, baik yang terkait dengan ranah politik, fikih, hadis, maupun akidah.⁷⁰

Sumber dan rujukan penafsiran yang dilakukan tabi'in ada lima. *Pertama*, al-Qur'an, *kedua* hadis Nabi Saw., *ketiga* pendapat (*ijtihad*) para sahabat, *keempat* pendapat dari kalangan Yahudi dan Nasrani yang didapat dari kitab suci masing-masing (*isrā'iliyyāt*) ketika mereka masuk Islam, dan *kelima* ijtihad tabi'in sendiri.⁷¹ Empat sumber yang dijadikan

⁶⁸ Mannā' Khalil al-Qathtān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān...* h. 330.

⁶⁹ Mannā' Khalil al-Qathtān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān...* h. 331.

⁷⁰ Yayan Yahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik...* h. 36-37.

⁷¹ Syukron Affani, *Tafsir al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya...* h. 130. Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an...* h. 75. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 81.

sebagai rujukan dan acuan oleh tabi'in dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sama dengan yang digunakan oleh guru-guru mereka. Sementara sumber kelima merupakan ijtihad yang dilakukan oleh tabi'in sendiri, hal ini terjadi karena para sahabat tidak menafsirkan al-Qur'an secara keseluruhan dan tabi'in yang tinggal di wilayah yang berbeda-beda.⁷²

Di antara contoh tafsir tabi'in yang menafsirkan makna dan pesan suatu ayat dengan cara berijtihad adalah penafsiran yang dilakukan oleh Hasan al-Bashrī ketika menafsirkan firman Allah Swt.:

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Tunjukilah kami jalan yang lurus. (al-Fātihah/1: 6).

Tabi'in ketika menafsirkan kata "*al-shirāth al-mustaqīm*" berbeda pendapat. Mujāhid soerang mufasir dari aliran Makkah mengatakan bahwa yang dimaksud adalah "kebenaran" (*al-haqq*). Sedangkan Abū al-'Āliyyah mengatakan yang dimaksud adalah Nabi Muhammad Saw. dan kedua sahabat setelahnya. Pendapat Abū al-'Āliyyah dibenarkan oleh Hasan al-Bashrī seorang mufasir yang berlatar belakang aliran Irak.⁷³

Setelah era tabi'in berakhir, berikutnya tampil generasi ketiga (*tābi' al-tābi'īn*) untuk melanjutkan dan mengembangkan ilmu pengetahuan yang diterima dari tabi'in. Para generasi pada masa ini menghimpun penafsiran dan pandangan para pendahulu mereka dan dituangkan ke dalam karya-karya tafsir, seperti Yazīd bin Hārūn al-Sullamī (w. 117 H.), Syu'bah bin al-Hajjāj (w. 160 H.), Wakī' bin al-Jarrāh (w. 197 H.), Sufyān bin 'Uyainah (w. 198 H.), Rauh bin 'Ubadah al-Bashrī (w. 205 H.), Abdurrazāq bin Hammām (w. 211 H.), Adam bin Abū Iyās (w. 220 H.), dan lain-lain.⁷⁴ Namun, karya-karya tafsir mereka tidak ditemukan, yang sampai hanya berupa kutipan-kutipan pandangan-pandangan mereka saja.⁷⁵

⁷² Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik Hingga Kontemporer...* h. 51.

⁷³ 'Imāduddīn Abū al-Fidā' Ismā'īl bin Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm...* juz 1, h. 46. Dalam riwayat lain dinyatakan bahwa yang berpendapat "*al-shirāth al-mustaqīm*" adalah Nabi Saw. dan kedua sahabat setelahnya adalah Hasan al-Bashrī. Muhammad 'Umar al-Hājī, *Mawsū'at al-Tafsīr Qabl 'Ahd al-Tadwīn*, Damaskus: Dār al-Maktabī, 2007, h. 306.

⁷⁴ Badruddīn Abū 'Abdillāh Muhammad Bahadur bin 'Abdullāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān...* h. 337.

⁷⁵ . Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 85.

Jika dikaji secara cermat terkait sumber dan rujukan penafsiran yang digunakan, secara epistemologi mengalami pergeseran antara masa sahabat, tabi'in dan generasi setelahnya. Pada masa tabi'in dan generasi sesudahnya mulai menjadikan *isrā'iliyyāt* sebagai sumber penafsiran, khususnya yang berhubungan dengan ayat-ayat al-Qur'an yang berisi tentang kisah-kisah umat terdahulu. Kondisi ini tidak lepas dari golongan Ahlul Kitab yang masuk memeluk agama Islam⁷⁶ dan upaya yang dilakukan oleh generasi tabi'in untuk mendapat penjelasan terkait kisah-kisah umat terdahulu yang dideskripsikan secara global dalam al-Qur'an.⁷⁷

b. Periode Pertengahan

Pada masa selanjutnya, yaitu pada Abad Keempat Hijriyah, tafsir telah terus mengalami perkembangan dan mulai dikodifikasi. Pada era ini para mufasir telah melakukan adaptasi beragam disiplin ilmu pengetahuan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, seperti teologi dan hukum. Masa ini juga dikenal dengan era kodifikasi. Kitab tafsir yang pertama kali dibukukan adalah tafsir *Jāmi' al Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān* yang lebih dikenal dengan *Tafsīr al-Thabarī* yang ditulis oleh Ibn Jarīr al-Thabarī (w. 310 H.). Dia berhasil menghimpun pendapat-pendapat penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, baik yang bersumber dari Nabi Saw., generasi sahabat, generasi tabi'in, generasi setelah tabi'in, maupun generasi ulama sebelumnya.⁷⁸

Selain al-Thabarī, ada juga seorang ulama yang bernama Abdurrahmān bin Abī Hātim al-Rāzī (w. 327 H.), yang ahli dalam bidang tafsir dan juga berhasil merekam tafsir-tafsir para pendahulunya.⁷⁹ Tafsir selanjutnya berkembang pesat setelah era al-Thabarī, yang dimulai dengan penulisan kitab-kitab tafsir. Pada tafsir *Ta'wīlāt al-Sunnah* karya Abū Manshūr al-Maturīdī (w. 333 H.), tafsir *Ahkām al-Qur'ān* karya Abū Bakr al-Rāzī al-Jashshāsh (w. 370 H.), tafsir *Bahr al-'Ulūm* atau dikenal juga dengan *Tafsīr al-Samarqandī* yang ditulis oleh Abū al-Laits al-Samarqandī (w. 373 H.).

Berikutnya pada Abad Kelima dan Keenam lahir pula kitab-kitab tafsir, antara lain adalah *al-Kasyf wa al Bayān* atau *Tafsīr al-Tsa'labi*

⁷⁶ Di antara yang masuk Islam dari golongan Ahlulkitab adalah Abdullāh bin Salā, (w. 43 H.), Ka'ab al-Ahbār (w. 32 H.), dan Wahab bin Munabbih (w. 110 H.).

⁷⁷ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām*, Mesir: 'Isā al-Bāb al-Halabī, 1972, h. 159.

⁷⁸ Yayan Yahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik...* h. 40.

⁷⁹ Badruddīn Abū 'Abdillāh Muhammad Bahadur bin 'Abdullāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān...* h. 337.

yang ditulis oleh Abū Ishāq al-Tsa'labī (w. 427 H.), tafsir *al-Nukar wa al-'Uyūn* karya al-Māwardī (w. 450 H.), tafsir *Ahkām al-Qur'an* yang dikarang oleh 'Imāduddīn Elkiyā al-Harāsī (w. 504 H.), *Tafsīr al-Baghawī* yang dinamakan tafsir *Ma'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawī (w. 516 H.), tafsir *Al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl* yang disusun oleh al-Zamaksyarī (w. 538 H.), tafsir *Ahkām al-Qur'an* yang ditulis oleh Abū Bakr Ibn al-'Arabī (w. 543 H.), tafsir *al-Muharra al-Wafīz* karya Ibn 'Athiyah (w. 546 H.), tafsir *Mafātīh al-Ghaib* yang masyhur juga dengan nama *al-Tafsīr al-Kabīr* atau *Tafsīr al-Rāzī* yang ditulis oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 604 H.).

Pada masa berikutnya banyak juga karya-karya yang telah ditulis. Di antaranya adalah tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* yang juga disebut dengan *Tafsīr al-Qurthubī* karya al-Qurthubī (w. 671 H.), tafsir *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* atau juga dikenal dengan nama *Tafsīr al-Baidlāwī* karya al-Baidlāwī (w. 685 H.), tafsir *Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta'wīl* atau lebih dikenal dengan nama *Tafsīr al-Nasafī* karya Abū al-Barakāt al-Nasafī (w. 710 H.), tafsir *al-Tashīl li 'Ulūm al-Tanzīl* karya Ibn Juzay (w. 741 H.), tafsir *al-Bahr al-Muhīth* yang ditulis oleh Abu Hayyān al-Andalusī (w. 745 H.), kitab *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm* yang lebih masyhur dengan sebutan *Tafsīr Ibn Katsīr* yang ditulis oleh Ibn Katsīr (w. 774 H.), tafsir *Nazhm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* karya al-Biqā'ī (w. 885 H.), tafsir *al-Durr al-Mantsūr* karya Jalāluddīn al-Suyūthī (w. 911 H.), dan kitab *Tafsīr al-Jalālain* yang ditulis oleh Jalāluddīn al-Mahallī (w. 864 H.) dan Jalāluddī al-Suyūthī (w. 911 H.).

Pada periode pertengahan mulai nampak ragam corak tafsir, terutama tafsir yang bercorak teologi dan hukum. Penafsiran cenderung melakukan legitimasi untuk memperkuat pandangan mazhab penafsirnya. Misalnya, tafsir yang bercorak teologi, seperti yang dilakukan oleh al-Zamaksyarī dalam karya tafsirnya yang beraliran Muktazilah dan al-Rāzī dan al-Baidlāwī yang beraliran Sunnī. Demikian pula tafsir yang bercorak hukum, para mufasir cenderung berorientasi melakukan pembelaan terhadap mazhab fikih yang dianut. Di antara mereka adalah Abū Bakr al-Rāzī al-Jashshāsh yang beraliran fikih Hanafī, Elkiyā al-Harāsī yang menganut mazhab Syafi'i, dan Abū Bakr Ibn al-'Arabī yang bermazhab Maliki.⁸⁰

Penafsiran al-Qur'an pada periode ini menggunakan model campuran (*izdiwāj*), yaitu gabungan antara tafsir *al-ma'tsūr* dan *al-ra'yu*.

⁸⁰ Syukron Affani, *Tafsir al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya...* h. 140.

Metode yang digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an adalah metode *tahliḥī* dan *muqārin*. Sedangkan sistematikan penafsiran mengalami perkembangan dan lebih baik dari periode sebelumnya serta mengacu dan konsentrasi pada disiplin ilmu.⁸¹

c. Periode Modern-Kontemporer

Terjadi perbedaan pandangan di kalangan para ulama tentang kapan awal periode modern. Menurut para sejarawan sastra Arab, periode modern dimulai sejak awal abad kesembilan belas Masehi.⁸² Penyatuan term modern dan kontemporer ini berdasarkan tulisan Abdul Mustaqim. Menurutnya, term modern dan kontemporer memiliki makna sinonimitas dan saling berkaitan antar keduanya. Sebab, ketika membahas tentang kontemporer pasti terkait dengan masa modern, baik dilihat dari dimensi metodologi dan pemikiran, maupun dari sisi kritikan yang dilontarkan terhadap karya-karya tafsir periode sebelumnya. Tafsir periode modern-kontemporer merupakan tafsir yang ditulis dengan metode dan gagasan-gagasan baru yang sejalan dengan perkembangan tafsir yang dipengaruhi oleh modernitas dan tuntutan kekinian.⁸³

Diskursus tentang metode penafsiran al-Qur'an dan epistemologinya pada periode modern muncul pada saat yang tepat dengan adanya beberapa indikasi. *Pertama*, diterbitkannya sejumlah karya tafsir al-Qur'an yang disertai dengan penjelasan tentang metode tafsir yang digunakan. *Kedua*, hampir setiap sarjana tafsir modern yang menuangkan pemikirannya ke dalam sebuah karya mengajukan gagasannya tentang metodologi tafsir al-Qur'an. *Ketiga*, diterbitkannya sejumlah karya yang secara khusus membicarakan tentang metode penafsiran al-Qur'an, seperti *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdhū'ī*.⁸⁴

Tafsir pada periode modern diawali dengan tampilnya para pemikir modern Islam dalam melakukan penafsiran al-Qur'an, seperti Sayyid Ahmad Khan (1817-1898 M.) dengan tulisannya yang berjudul *Tafhīm al-Qur'ān*, Muhammad Abduh (1849-1905 M.) dan Rasyid Ridla (1865-1935 M.) dengan karya *Tafsīr al-Manār*; Jamāluddīn al-Qāsimī (1866-1914 M.) dengan karyanya *Mahāsin al-Ta'wīl*, Musthafā al-Marāghī

⁸¹ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003, h. 18-19.

⁸² Fadhl Hasan 'Abbās, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn: Asāsiyyatuhu wa Ittijāhātuhu wa Manāhijuhu fī al-'Ashr al-Hadīts*, Yordania: Dār al-nafāis, 2016, h. 9.

⁸³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 146.

⁸⁴ Yayan Yahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik...* h. 58.

(1883-1952 M.) dengan magnum opusnya yang berjudul *Tafsīr al-Marāghī*, dan Maulana Abul Kalam Azad (1888-1958 M.) dengan *Tarjumān al-Qur'ān*. Produk-produk tafsir para ulama sebelumnya dikritik oleh para tokoh Modern tersebut karena sudah tidak lagi mampu menjawab masalah kehidupan modern.⁸⁵

Pada periode modern ini mulai terjadi pembaharuan dalam tafsir yang dilatarbekalangi oleh beberapa faktor. *Pertama*, produk-produk tafsir para ulama dahulu sudah tidak bisa dijadikan sebagai petunjuk bagi manusia karena mereka lebih kepada saling membanggakan diri dengan karya, menunjukkan kehebatan yang dimiliki dengan cara beratraksi memperbanyak perdebatan, dan latihan praktis linguistik.⁸⁶ *Kedua*, sangat nihil adanya pemikiran baru dalam kajian-kajian tafsir sebelum periode modern, bahkan lebih kepada pengutipan ulang dan memberikan penjelasan pandangan para ulama sebelumnya. *Ketiga*, karya-karya tafsir sebelum periode modern sekedar menjadi ensiklopedi ilmu-ilmu keislaman yang lain, lebih fokus kepada masalah akademis, dan ditujukan kepada para ulama aliran lain.⁸⁷ *Keempat*, adanya pengaruh dari perkembangan ilmu pengetahuan modern sehingga para mufasir modern melakukan kontekstualisasi ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan kondisi sosial masyarakat, karena al-Qur'an tidak berseberangan dengan ilmu pengetahuan modern dan modernitas.⁸⁸

Para pemikir muslim modernis berhasil membuktikan bahwa ajaran Islam tidak stagnan dan tidak menjadi penghalang kemajuan. Bahkan, tafsir al-Qur'an merespon masalah-masalah modernitas. Akan tetapi, para mufasir periode modern memiliki kecenderungan yang tidak sama dalam merespon masalah-masalah yang berkembang pada era modern. 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām memetakan orientasi dan kecenderungan para mufasir periode modern menjadi tiga.⁸⁹

⁸⁵ Idah Suaidah, "History of Tafsir Development," dalam *Jurnal Al-Asma: Journal of Islamic Education*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2021, h. 187. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 147.

⁸⁶ Muḥammad 'Abduh, *al-A'māl al-Kāmilah: Fī Tafsīr al-Qur'an, taḥqīq* Muḥammad 'Imārah, Kairo: Dār al-Syurūq, 2009, h. 12.

⁸⁷ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Modern*, diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah dari Judul *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, h. 27-29.

⁸⁸ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia...* h. 20.

⁸⁹ 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muhtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Ashr al-Rāhin*, Yordania: Maktabat al-Nahdlah al-Islāmiyyah, 1982, h. 42-245.

Pertama, kecenderungan salafi (*ittijāh salafī*) dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an. Ini bukan suatu hal yang baru, tapi telah digagas oleh para mufasir klasik (*al-mufasssīrūn al-qudamā*). Karya-karya tafsir pada periode modern yang memiliki kecenderungan ini antara lain adalah kitab tafsir yang ditulis oleh Jamāluddīn al-Qāsimī yang berjudul *Mahāsīn al-Ta'wīl*, karya Muhammad 'Izzat Darwazah yang diberi judul *al-Tafsīr al-Hadīts*, dan kitab *al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān* yang ditulis oleh 'Abd al-Karīm al-Khathīb. Abdul Mustaqim memasukkan kitab tafsir *Fī Zhilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quthb pada kecenderungan ini juga.⁹⁰

Kedua, kecenderungan rasional untuk mempertemukan Islam dengan peradaban Barat (*ittijāh 'aqlī tawfīqī yuwaffiq bayn al-islām wa bayn al-hadlārah al-gharbiyyah*). Kecenderungan penafsiran ini berupaya untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an selaras dengan rasionalitas peradaban Barat. Ketika ditemukan ayat-ayat al-Qur'an yang nampak tidak selaras dengan rasionalitas peradaban Barat, maka ayat-ayat tersebut ditakwil supaya selaras dengan nalar peradaban Barat. Tokoh dari kecenderungan tafsir ini adalah Muhammad 'Abduh. Kitab-kitab tafsir yang berada dalam kecenderungan ini antara lain *Tafsīr al-Manar* karya Muhammad 'Abduh dan Rasyīd Ridlā, dan *Tafsīr al-Marāghī* yang ditulis oleh Muhammad Mushthafā al-Marāghī.⁹¹

Ketiga, kecenderungan saintifik (*ittijāh 'ilmī*), seperti kitab *Tafsīr al-Jawāhir* yang ditulis oleh Thanthāwī Jawharī. Kecenderungan ini sejatinya sudah ada sebelum periode modern, yaitu pada sejak masa keemasan (*al-'ashr al-dzahabī*) pada masa Abbasiyah. Al-Ghazālī merupakan sarjana muslim pertama yang menjadi penggagasnya dan paling banyak menerapkan kecenderungan saintifik ini dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, terutama yang ditulis dalam karyanya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* yang membahas tentang al-Qur'an. Jejak al-Ghazālī kemudian diikuti oleh Fakhruddīn al-Rāzī, al-Baidlāwī, dan lain-lain.⁹²

Menurut Abdul Mustaqim, kecenderungan tafsir saintifik pada periode modern ini dipengerahi oleh temuan-temuan teori sains modern dan adanya isyarat ilmiah yang diyakini bisa mengukuhkan kemukjizatan *I'jāz al-Qur'ān*. Di sini lain, disebabkan pula oleh ketidakpercayaan diri

⁹⁰ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 149.

⁹¹ 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muhtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Ashr al-Rāhin...* h. 103.

⁹² 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām al-Muhtasib, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Ashr al-Rāhin...* h. 245-256.

terhadap bangsa Barat yang maju pesat dalam bidang sains. Karya-karya tafsir yang menggunakan kecenderungan saintifik pada periode modern antara lain adalah *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Thanthawī Jawharī, *I’jāz al-Qur’ān wa al-Balāghah al-Nabawiyah* yang ditulis Mushthafā Shādiq al-Rāfi’ī, karya Hanafī Ahmad yang berjudul *Mu’kjjizāt al-Qur’ān fī Washf al-Kāināt*, dan lain-lain.⁹³

Tafsir pada periode modern memiliki beberapa ciri khas. *Pertama*, mengolaborasikan metodologi Tafsīr bi al-Ma’tsūr dan Tafsīr bi al-Ra’yi. *Kedua*, meminimalkan perdebatan, baik yang terjadi di kalangan para ulama fikih maupun yang terjadi di kalangan para teolog. *Ketiga*, menghilangkan produk-produk tafsir yang bersumber dari Isrā’iliyyāt. *keempat*, menampilkan keindahan bahasa, sastra dan stilistika dalam ayat-ayat al-Qur’an. Dan *kelima*, mengaitkan ayat-ayat al-Qur’an dengan problematika sosial dan kemanusiaan.⁹⁴

Dalam menafsirkan al-Qur’an, para penafsir pada periode modern ini melakukan pembaruan dengan cara menghubungkan ayat-ayat al-Qur’an dengan realitas sosial dan tuntutan zaman. Sebab, menurut mereka Islam tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan modern dan kemodernan itu sendiri. Islam sesuai dengan seluruh bangsa umat manusia pada setiap tempat dan waktu karena Islam merupakan agama yang universal. Adapun model tafsir pada periode ini adalah gabungan antara *riwāyah* (*ma’tsūr*) dan *dirāyah* (*al-ra’yu*). Metode yang dipakai *tafsīr tahlīfī* dan *muqārīn*. Sedangkan sistematika penafsirannya ditulis secara berurutan dari al-Fātihah sampai al-Nās. Akan tetapi, pada periode ini lahir metode baru, yaitu *tafsīr mawdlū’ī*. Dan corak penafsirannya lebih berkontrasi pada bidang sastra (*adabī*), sosial kemasyarakatan (*ijtimā’ī*), perjuangan, dan politik.⁹⁵

Menurut Jansen, walaupun pada periode modern tafsir mengalami perkembangan yang cukup pesat dan mengalami pembaruan, namun tafsir modern, di Mesir khususnya, sebagian besar masih berhaluan klasik (tradisional). Kenyataan ini bisa dilihat dari bukti-bukti yang ada. *Pertama*, bukan saja tafsir klasik yang masih menjadi rujukan, akan tetapi tafsir modern juga masih sarat dengan muatan-muatan klasik. *Kedua*, tafsir modern sulit dipahami jika sebelumnya tidak membaca

⁹³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 150.

⁹⁴ Ahmad Agus Salim dan Hazmi Ikhmuddin, "Telaah Perkembangan Tafsir Modern," dalam *Jurnal Tanzil: Jurnal Studi al-Qur’an*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2022, h. 775.

⁹⁵ Nasruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Indonesia...* h. 20-22.

karya-karya tafsir klasik, seperti tafsir *al-Jalālain* dan *al-Kasysyāf*. Tafsir modern sejatinya masih dari tradisi tafsir klasik, karena sangat tidak mudah menemukan ide-ide baru yang sama sekali beda dengan karya-karya yang sudah dipelajari berabad-abad dan harus menuangkan ide-ide baru tersebut ke dalam sebuah karya berjilid-jilid, yang masing-masing jilid berisi ratusan halaman.⁹⁶

Ide-ide dan dinamika pemikiran tafsir yang telah digagas pada periode modern ini diteruskan dan dikembangkan oleh para mufasir periode kontemporer. Pada periode ini ada modifikasi dan kritikan yang dilontarkan sejalan dengan tuntutan era kontemporer. Ada beberapa sarjana periode kontemporer ini yang mencurahkan perhatian terhadap kajian-kajian tafsir al-Qur'an, seperti, Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Muhammed Arkoun, Muhammad 'Ābid al-Jābirī, Nashr Hāmid Abū Zayd, dan Muhammad Syahrūr. Jika para penafsir al-Qur'an pada periode modern melakukan kritik terhadap produk-produk tafsir masa lalu, maka para penafsir pada periode kontemporer juga melakukan hal sama. Mereka condong untuk tidak terbelenggu oleh sistem berpikir sektarian. Bahkan, sebagian dari para penafsir kontemporer ini menggunakan pendekatan ilmu pengetahuan modern, seperti teori antropologi, sosial-humaniora, semiotika, semantik, sastra, hermeneutika, dan bahkan ada pula yang memanfaatkan teori sains modern.⁹⁷

Tafsir periode kontemporer lahir berhubungan erat dengan adanya pembaruan yang digaungkan oleh para penafsir al-Qur'an periode modern yang memiliki keinginan adanya metode penafsiran dan pendekatan baru dalam menggali pesan-pesan al-Qur'an. Para penafsir periode ini menganggap adanya stagnasi penafsiran al-Qur'an. Bahkan, mereka mengatakan bahwa karakteristik al-Qur'an sebagai kitab suci yang sempurna dan komprehensif telah sirna sebagai dampak adanya metode tafsir klasik.⁹⁸

Metode penafsiran yang digunakan para penafsir kontemporer tidak sama dengan metode para mufasir klasik. Kecenderungan para mufasir klasik dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an lebih kepada penggunaan metode atomistic (parsial) dan deduktif. Sedangkan metode

⁹⁶ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Modern...* h. 26.

⁹⁷ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...* h. 150. Lihat juga di Bab sebelumnya tentang gagasan dan metode penafsiran para pemikir tersebut.

⁹⁸ Eni Zulaiha, "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma, dan Standar Validitasnya," dalam *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, No. 2, Vol. 1. Tahun 2017, h. 84.

yang digunakan para penafsir periode kontemporer bersifat interdisipliner. Ayat-ayat al-Qur'an pada periode kontemporer ini dipetakan menjadi dua. *Pertama*, ayat-ayat sosial-kontekstual, yaitu ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan konteks ketika diturunkan dan sebagai respon terhadap masalah-masalah sosial ada pada saat ayat itu diturunkan. *Kedua*, ayat-ayat normatif-teologis, yaitu ayat al-Qur'an yang diyakini berisi nilai-nilai pokok ajaran Islam, seperti persamaan, persatuan, toleransi, perdamaian, keadilan, dan lain-lain. Ayat-ayat ini bersifat kekal, universal, dan dapat diterapkan dalam segala tempat dan zaman.⁹⁹

Diskursus tentang pendekatan dan metode penafsiran ayat-ayat al-Qur'an akan terus berlanjut dan berkembang. Adanya perkembangan metode dan pendekatan tafsir tentu berpengaruh terhadap tafsir itu sendiri. Menurut Almakin, dalam kesejarahan perkembangan tafsir al-Qur'an menunjukkan dan membuktikan bahwa tafsir akan selalu berkembang dan tidak pernah berhenti. Tafsir al-Qur'an akan selalu terbuka dan memberi peluang adanya gagasan-gagasan baru dan mungkin diyakini tidak akan pernah selesai. Upaya-upaya yang dilakukan oleh para sarjana al-Qur'an, baik dari kalangan para ulama Muslim maupun Barat, tidak membuat teori tafsir menjadi selesai.¹⁰⁰

Menurut Amin Abdullah, kenyataan ini dilatarbelakangi oleh dua faktor. *Pertama*, adanya keyakinan yang dimiliki para penafsir bahwa al-Qur'an selalu relevan di setiap ruang dan waktu (*shālih li kull zamān wa makān*). Keyakinan ini merupakan jargon utama para penafsir kontemporer. *Kedua*, al-Qur'an diyakini selalu relevan bagi setiap pendekatan dan metode penafsiran. Al-Qur'an senantiasa mampu melahirkan makna dari segala sisi yang berbeda-beda antara penafsiran-penafsiran yang terbaru dengan penafsiran-penafsiran yang dihasilkan pada masa-masa sebelumnya. Sebab, kehidupan pada periode kontemporer memiliki latar yang tidak sama dengan periode-periode sebelumnya, baik dari aspek sosial, politik, budaya, sistem ilmu pengetahuan, nalar zaman, dan lain-lain.¹⁰¹

⁹⁹ Nurmani dan Isryadunna, "Rekonstruksi Tafsir al-Qur'an Kontemporer: Studi Analisis Sumber dan Metode Tafsir," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 22, No. 1, Tahun 2022, h. 30-31.

¹⁰⁰ Almakin, "Apakah Tafsir Masih Mungkin?," dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002, h. 3-4.

¹⁰¹ M. Amin Abdullah, "Pengantar," dalam Sahiron Syamsuddin, *et.al., Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003, h. ix-xx.

Harus diakui bahwa perkembangan diskursus metodologi tafsir dan pendekatannya pada periode modern-kontemporer cukup signifikan. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya model metode dan pendekatan yang ditawarkan oleh masing-masing para pemikir dan penafsir. Adanya metode-metode dan pendekatan-pendekatan yang ditawarkan nampak tidak sejalan dengan metode-metode tafsir yang digunakan para mufasir periode sebelumnya. Realitas ini memberikan kesan seakan-akan para sarjana tafsir modern-kontemporer hanya sibuk dengan persoalan metodologi dan tidak sepadan dengan produk-produk tafsir al-Qur'an yang ditorehkan. Kondisi ini berbeda jauh dengan para sarjana tafsir yang hidup sebelumnya. Para sarjana tafsir sebelum periode modern-kontemporer lebih memusatkan perhatian pada ikhtiar menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dan menuangkannya ke dalam sebuah karya nyata serta terkesan tidak terlalu mempersoalkan metode dan pendekatan yang digunakan.¹⁰²

B. Biografi al-Qurthubī

Al-Qurthubi sebagai seorang mufasir tentu juga tidak lepas dari konteks yang mengitarinya. Sebagaimana sudah diketahui bahwa dalam kajian tafsir terdapat polarisasi kecenderungan yang berbeda-beda. Hal ini terjadi bisa karena faktor zaman, tempat dan kecenderungan pribadi seorang mufasir. Adanya polarisasi kajian tafsir berhubungan erat dengan sejarah penyebaran agama Islam ke masing-masing kawasan yang mempunyai konteks sosial, ekonomi, politik, intelektual, dan budaya yang berbeda sehingga melahirkan produk-produk tafsir yang beragam.

Di antara wilayah-wilayah ekspansi agama Islam yang ikut serta berkontribusi dalam perkembangan wawasan intelektual keislaman adalah Spanyol dan Mesir. Di dua negara inilah al-Qurthubi menjalani kehidupan, menekuni pendidikan, dan mengembangkan kemampuan intelektualnya. Oleh karena itu, supaya lebih komprehensif mengenal tentang al-Qurthubī, penting untuk dipaparkan latar politik, sosial, dan intelektual yang melingkupi kehidupannya, baik di Spanyol maupun di Mesir, sebelum masa al-Qurthubī dan ketika yang ada pada masanya.

¹⁰²Yayan Yahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik...*, h. 57.

1. Latar Politik, Sosial dan Intelektual di Spanyol

Sebelum Islam melakukan ekspansi, Spanyol berada dalam kekuasaan Romawi pada tahun 133 M.¹⁰³ di saat yang sama, banyak bangsa Yahudi melakukan imigrasi. Pada abad kelima Masehi, bangsa Vandal melakukan penyerangan terhadap pemerintahan Romawi.¹⁰⁴ Sejak peristiwa tersebut Spanyol berubah nama menjadi Vandalusia, yang kemudian hari orang-orang Arab menamakannya dengan al-Andalusia.¹⁰⁵ Pada abad keenam Masehi, bangsa Vandal mendapatkan serangan dari bangsa Visigoth¹⁰⁶ atau Gathia¹⁰⁷ Jerman dan melarikan diri kawasan pantai Afrika.

Wilayah Spanyol dihuni oleh beragam bangsa dan agama, kondisi ini kemudian mengakibatkan terjadinya permusuhan di antara mereka, seperti perseteruan yang terjadi antara bangsa Yahudi dan kaum Masehi (Nasrani) yang semakin tajam. Kondisi ini menjadikan bangsa Yahudi berada dalam kesulitan dan tekanan. Bahkan, konflik juga terjadi antara para penguasa ang satu dengan yang lainnya. Situasi tersebut menjadikan kondisi sosial-politik menjadi tidak stabil dan memprihatinkan. Rakyat mengalami kehidupan yang menyedihkan, tertindas dan ketidakadilan, lebih-lebih tindakan-tindakan para bangsawan.¹⁰⁸

a. Latar Politik

Sejak Islam menduduki Spanyol, kawasan ini menjadi provinsi dari pemerintahan Bani Umayyah di Damaskus. Nama Spanyol kemudian diganti dengan Andalus. Spanyol dipimpin oleh seorang wali yang ditunjuk langsung oleh pemerintah pusat yang berada di Damaskus. Orang pertama yang ditunjuk menjadi *amir* (penguasa) adalah Abdul Aziz bin Musa bin Nushair. Abdul Aziz lalu menikahi Achelon yang kemudian namanya diganti menjadi Ummu 'Ashim, ia merupakan mantan isteri Roderick. Inilah pernikahan campuran yang pertama tercatat dalam sejarah antara seorang muslim dengan perempuan Spanyol. Namun, Abdul Aziz meninggal dunia secara misterius,

¹⁰³ Syamruddin Nasution, *Sejarah Perabadan Islam*, Pekanbaru-Riau: Yayasan Pusaka Riau, 2013, h. 138.

¹⁰⁴ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam*, Depok: Serat Alam Media, 2017, h. 155.

¹⁰⁵ Syamruddin Nasution, *Sejarah Perabadan Islam...* h. 138.

¹⁰⁶ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam...* h. 155.

¹⁰⁷ Syamruddin Nasution, *Sejarah Perabadan Islam...* h. 138.

¹⁰⁸ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam...* h. 155.

kemudian yang dipercaya menjadi penggantinya adalah Muhammad bin Yazid.¹⁰⁹

Di bawah naungan pemerintahan umat Islam, rakyat Spanyol merasakan kebahagiaan dan kemakmuran. Orang-orang Kristen bebas melaksanakan ibadah tanpa mendapat gangguan.¹¹⁰ Demikian pula bagi orang-orang Yahudi kedatangan umat Islam merupakan sebuah anugerah besar dari Tuhan, mereka sangat merasa tertolong dan mendapatkan kebebasan serta turut berkontribusi dalam membangun Spanyol kembali meraih kebudayaan yang maju dan tinggi.¹¹¹

Spanyol yang berada dalam naungan pemerintahan Bani Umayyah menjadi salah satu yang paling berpengaruh di daratan Eropa. Pendapatan Spanyol didominasi oleh bea ekspor dan impor. Di samping itu, di Kordova usaha tenun dan konveksi serta industri kulit tumbuh pesat. Begitu juga menyamak dan kerajinan hiasan timbul pada kulit yang diekspor ke Maroko dan kemudian kerajinan tersebut diperkenalkan ke Inggris dan Perancis. Kerajinan tenun sutra dan wol tidak saja ada di Kordova, tapi juga terdapat di Almeria, Malaga dan pusat-pusat kerajinan lainnya. Kerajinan tembikar dan keramik juga sudah dikenal di Spanyol yang berpusat di Valencia dan menyebar ke wilayah-wilayah lain. Barang pecah belah dan kuningan diproduksi di Almeria. Tambang emas dan perak di Jane dan Algave, tambang besi dan timah di Kordova, batu merah delima di Malaga, dan seni sepuh baja dan barang logam lainnya dengan perak di Toledo. Selain itu juga berkembang pesat di bidang pertanian dengan membuat kanal-kanal dan ditanami berbagai macam tanaman dan buah-buahan, seperti padi, anggur, persik, delima, tebu, jeruk, kapas, kunyit, dan lain-lain.¹¹²

¹⁰⁹ M. Thohir, *Sejarah Islam dari Andalus sampai Indus*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981, h. 281-283.

¹¹⁰ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam...* h. 162. Bahkan, ciri dan karakter pemerintahan Islam tidak melakukan penganiayaan dan intervensi terhadap ibadah dan urusan rumah ibadah mereka. Umat Islam malah memberikan kebebasan penuh kepada mereka dalam masalah-masalah keagamaan, bukan menebar kepahitan dan kebencian. Lihat, Ismail Faruqi dan Lamy Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, Bandung: Mizan, 1998, h. 255.

¹¹¹ Thomas Irving, *Falcon of Spain*, Lahore: M. Ashraf, 1980, h. 25.

¹¹² Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earliest Times to the Present*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Zaman, 2018, h. 673-674.

Secara ringkas, kondisi politik di Spanyol berada dalam dua fase, dependen dan independen.¹¹³ Periode dependen berlangsung sejak umat Islam menguasai Spanyol pada tahun 711 M. sampai tahun 755 M., yang pada masa itu pemerintahan Islam di Spanyol berada di bawah pemerintah pusat di Damaskus. Sedangkan periode independen dimulai sejak masa pemerintahan Abdurrahman al-Dakhil pada tahun 756 M. sampai pada tahun 1031 M.¹¹⁴ Selanjutnya, pada tahun 1031-1086 M., kekuatan umat Islam di Spanyol terbelah menjadi lebih dari 30 (tiga puluh) raja-raja kecil (*mulūk al-thawāif*). Situasi tersebut berakibat kekuatan politik umat Islam menjadi lemah, sehingga orang-orang Kristen menyusun kekuatan untuk melakukan serangan. Di samping itu, pada tahun 1086-1248 M. lahir dua kekuatan baru, yaitu al-Murābithūn dan al-Muwahhidūn.¹¹⁵

Al-Murabitun mulanya merupakan sebuah perkumpulan militer keagamaan yang dibentuk pada pertengahan abad kesebelas Masehi di sebuah *ribāth*, semacam padepokan di salah satu pulau di Sinegal.¹¹⁶ Gerakan ini dipelopori oleh Abdullah bin Yasin pada tahun 1039 M. seorang cendekiawan muslim dari Maroko yang melakukan dakwah kepada kabilah Sanhaja (*shanhājah*). Dia membangun benteng-benteng atau padepokan (*ribāth*) di wilayah perbatasan antara kawasan Muslim dan non-Muslim. Pasukan yang tinggal di dalamnya merupakan para sukarelawan. Pada saat sedang tidak berperang melawan penyembah berhala di seberang sungai, mereka fokus melakukan zikir. Mereka yang tinggal di *ribāth* kemudian disebut dengan *al-Murābithūn*.¹¹⁷ Gerakan al-Murabitun ini menganut mazhab Maliki.¹¹⁸

Anggota al-Murabitun dengan cepat jumlah terus meningkat, baik dari segi kuantitas maupun kualitas. Di bawah bimbingan spiritual dan kepemimpinan Abdullah bin Yasin dan Yahya bin Umar sebagai komandan militer, gerakan al-Murabitun mampu memperluas wilayah ekspansi. Mereka kemudian menaklukkan Sijilmasat yang berada di bawah kekuasaan Mas'ud bin Wanuddin al-Magrawi pada tahun 1055

¹¹³ M. Abdul karim, *Islam di Asia Tengah: Sejarah Dinasti Mongol Islam*, Yogyakarta: Bagaskara, 2006, h. 235.

¹¹⁴ Supriyadi, *Renaissance Islam*. Jakarta: PT Gramedia, 2015, h. 223.

¹¹⁵ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam...* h. 161-162.

¹¹⁶ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earliest Times to the Present...* h. 688.

¹¹⁷ Ahmad Thomson dan Muhammad 'Ata'ur Rahim, *Islam Andalusia: Sejarah Kebangkitan dan Keruntuhan*, diterjemahkan oleh Kampung Kreasi dari judul *Islam in Andalus*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004, h. 103.

¹¹⁸ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam...* h. 202.

M.¹¹⁹ Al-Murabitun mengajak banyak suku untuk memeluk agama Islam. Dalam waktu yang singkat, mereka berhasil menguasai wilayah Afrika hingga Spanyol. Kemudian, pada masa pemerintahan Yusuf bin Tasyfin, membangun Maroko pada tahun 1062 M. dan sebagai ibukota dan pusat pemerintahan. Sedangkan di Spanyol, mereka memilih kota Sevilla sebagai ibukota kedua.¹²⁰

Dinasti al-Murabitun dikenal sangat mahir dalam hal strategi dan taktik. Namun, pada masa itu tidak terlihat kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan, filsafat, maupun kebudayaan. Hal ini disebabkan oleh adanya monopoli para ahli fikih pada masa itu. Di sisi lain, para pemimpinnya lebih berminat terhadap ilmu fikih daripada filsafat dan sains. Selanjutnya, setelah Yusuf bin Tasyfin meninggal dunia, para penggantinya tidak terlihat cakap dan terampil dalam memimpin pemerintahan sebagaimana Yusuf. Inilah yang menjadi faktor melemahnya dinasti al-Murabitun.¹²¹ Di samping itu, terjadi perpecahan dalam dinasti ini, sehingga mengakibatkan perdebatan sengit di internal umat Islam, antara sesama orang Murabit, antara Murabit dan penduduk asli Spanyol, orang Arab dan Berber. Begitu pula sejumlah pemimpin enggan menghilangkan perseteruan. Bahkan, sinyal perang saudara sudah mulai tampak. Kondisi tersebut menjadi peluang besar bagi orang-orang Kristen terus melancarkan serangan. Pada saat inilah orang-orang Kristen mendapatkan momentum kembali untuk menguasai Spanyol. Namun, momentum mereka tidak berlangsung lama karena ada gerakan lain dari umat Islam dari Afrika Utara, yaitu kelompok Almohad (*al-muwahhidūn*).¹²²

Pada awalnya al-Muwahhidun merupakan gerakan keagamaan yang dibentuk oleh Muhammad bin Tumart (485-524 H./ 1078-1130 M.) dengan misi melakukan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*¹²³ serta pemurnian akidah (*shafā' al-qīdah*).¹²⁴ Sebelum memimpin gerakan ini, Ibn Tumart telah mengkaji dan mendalami pemikiran-pemikiran al-Ghazali dan al-

¹¹⁹ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: AMZAH, 2014, h. 268.

¹²⁰ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earliest Times to the Present...* h. 689.

¹²¹ Anwar Sewang, *Sejarah Peradaban Islam*, Parepare: STAIN Parepare, 2017, h. 150. Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam*, h. 204.

¹²² Ahmad Thomson dan Muhammad 'Ata'ur Rahim, *Islam Andalusia: Sejarah Kebangkitan dan Keruntuhan...* h. 117.

¹²³ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam...* h. 205.

¹²⁴ Masyhūr Ḥasan Mahmūd Salmān, *al-Imām al-Qurthubī Syaikh Aimmat al-Tafsīr...* h. 20-21.

Asy'ari di Baghdad dan Damaskus.¹²⁵ Gerakan ini lahir sebagai respon terhadap paham yang meyakini bahwa Tuhan memiliki jasad (*jism*) sebagaimana halnya manusia (*antropomorfism*) yang berkembang di bagian barat Afrika Utara. Paham tersebut berpijak pada penafsiran secara harfiah. Kondisi ini sejatinya berelasi erat dengan kalangan al-Murābithūn yang memiliki sikap fanatik terhadap mazhab Maliki yang memiliki pandangan bahwa ayat al-Qur'an dan hadis tidak boleh ditakwil.¹²⁶

Ibn Tumart berasal dari bangsa Masmuda (*mashmūdah*). Al-Mahdi merupakan gelar yang dilekatkan kepada dirinya dan mengklaim dirinya sebagai nabi yang diamahkan untuk mengembalikan Islam kepada ajaran yang asli dan murni. Ia mengajarkan dan membimbing kaumnya dan kaum-kaum lainnya di Maroko dengan ajaran tauhid dan konsep kerohanian tentang Tuhan. Atas dasar inilah para pengikutnya dikenal dengan sebutan al-Muwahhidun.¹²⁷

Gerakan al-Murabitun dengan cepat menyebar. Ketika Ibn Tumart meninggal dunia pada tahun 1130 M., ia digantikan oleh jenderalanya yang juga merupakan sahabatnya, Abdul Mukmin. Setiap gerakan yang dilakukan, ia fokus untuk menumbangkan sisa dinasti al-Murabitun yang terbelah dan menerapkan kembali ajaran Islam. Tak berselang lama, Afrika Utara telah menjadi kekuasaan al-Muwahhidun secara menyeluruh. Kemudian memusatkan perhatian mereka pada Spanyol. Ketika mendarat di Spanyol, al-Muwahhidun dapat menguasai Algeciras pada tahun 1145 M., Sevilla dan Malaga tahun 1146 M., dan Cordova tahun 1149 M., dan selanjutnya dengan sangat cepat gerakan al-Muwahhidun menyebar luas di Spanyol.¹²⁸

Abdul Mukmin meninggal dunia pada tahun 1163 M. Pemimpin-pemimpin al-Muwahhidun yang menjadi penerus Abdul Mukmin mampu mengendalikan kekuasaan dengan baik. Misalnya, puteranya yang bernama Abu Yakub (1163-1184 M.), ia dapat menghalau dan mengalahkan pemberontakan yang dilakukan oleh para penduduk

¹²⁵ Ahmad Thomson dan Muhammad 'Ata'ur Rahim, *Islam Andalusia: Sejarah Kebangkitan dan Keruntuhan...* h. 121.

¹²⁶ Hasan Ibrāhīm Hasan, *Tārīkh al-Islām*, Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1967, juz 4, h. 295.

¹²⁷ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present...* h. 694.

¹²⁸ Ahmad Thomson dan Muhammad 'Ata'ur Rahim, *Islam Andalusia: Sejarah Kebangkitan dan Keruntuhan...* h. 124-125.

Ghimarah, Shanhajah dan Aurabah. Ia juga merupakan pribadi yang sangat mencintai ilmu, astronomi, kedokteran dan filsafat.

Begitun juga puteranya yang bernama Yakub al-Manshur (1184-1199 M.), sukses melakukan pembangunan, baik fisik, maupun non-fisik. Pada masa pemerintahannya, sains, filsafat dan kebudayaan berkembang pesat. Berikutnya, karena wilayah kekuasaan al-Muwahhidun yang sangat luas, maka kontrol dari pemerintah menjadi longgar. Para penerus al-Manshur, yaitu Muhammad al-Nashir (1199-1214 M.), Abu Ya'kub Yusuf I (1214-1224 M), Abu Muhammad Abdulah al-'Adil (1224-1227 M.), Idris al-Ma'mun (1227-1229 M.) dan Abdul Wahid II al-Rasyid (1232-1242), mereka tidak memiliki kemampuan untuk memimpin dan mengatasi masalah-masalah negara.¹²⁹ Pada masa-masa kepemimpinan al-Muwahhidun penerus al-Manshur ini al-Qurthubī menjalani kehidupannya di Spanyol hingga tahun 1236 M. kemudian hijrah ke Mesir karena pemerintahan al-Muwahhidun runtuh di Spanyol dan sudah dikuasai oleh orang-orang Kristen.

Kekuatan al-Muwahhidun makin lama menjadi terkikis sejak kepemimpinan Muhammad al-Nashir (1199-1214 M.) hingga Abdul Wahid II al-Rasyid (1232-1242). Kondisi ini disebabkan oleh masalah internal, yaitu telah terjadi perselisihan dan perang saudara di internal. Dalam waktu yang bersamaan, al-Muwahhidun juga menerima serangan dari penguasa Kristen, sehingga kekuatan al-Muwahhidun hilang sekira sepertiganya.¹³⁰

Gerakan-gerakan pemberontakan terhitung lebih dari lima puluh kali sejak setelah tahun 580 H. Gerakan pemberontakan antara lain dilakukan oleh kabilah-kabilah dari Bani Salim dan Bani Hilal di kawasan Afrika dan Maroko. Mereka hanya peduli dan mengedepankan kepentingan golongan sendiri. Kadang mereka bersekutu dengan Bani Ghaniyah dan Qaraqash untuk melakukan perlawanan dan pemberontakan kepada al-Muwahhidun. Gerakan-gerakan pemberontakan tersebut turut melemahkan kekuatan pemerintahan al-Muwahhidun.¹³¹

Tidak hanya itu, al-Muwahhidun juga menghadapi pemberontakan terjadi di beberapa wilayah. Pemberontakan-pemberontakan tersebut dipimpin oleh para penguasa yang berada di bawah kepemimpinan al-

¹²⁹ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam...* h. 208-209.

¹³⁰ 'Alī Muḥammad Muḥammad al-Shallābī, *Shafhāt Musyriqah min al-Tārikh al-Islāmī*, Iskandariyyah: Dār al-Imān, 2003, h. 638-645.

¹³¹ 'Alī Muḥammad Muḥammad al-Shallābī, *Shafhāt Musyriqah min al-Tārikh al-Islāmī...* h. 645-646.

Muwahhidun, para tokoh kabilah dan para ulama, baik dari kalangan ulama fikih maupun sufi.¹³²

Pemberontakan tidak hanya terjadi di kawasan Maroko dan Afrika, akan tetapi juga terjadi di wilayah Spanyol. Salah satu pemberontakan yang paling dikenal adalah gerakan yang dipimpin oleh Muhammad ibn Mardanis yang sudah beberapa kali dilakukan, tapi tak pernah berhasil. Ibn Mardanis kemudian bersekutu dengan penguasa Kristen (*tahāfulih ma'a al-nashārā*). Ibn Mardanis tidak peduli meskipun harus bersekutu dengan orang-orang Kristen demi mengalahkan dan menghancurkan kekuasaan al-Muwahhidun di Spanyol.¹³³

Pemberontakan juga terjadi di bawah pimpinan Ibn Hud (w. 1237),¹³⁴ seorang keturunan Dinasti Bani Hud dari Murcia. Dia dipercaya untuk memerintah Murcia Spanyol oleh pemerintah al-Muwahhidun. Pada tahun 1212. Setelah Pertempuran Las Navas de Tolosa (*Ma'rakat al-'Iqāb*), ia memimpin pemberontakan melawan al-Muwahhidun dan mengalami kegagalan. Pada tahun 1228 kembali melakukan pemberontakan dan berhasil memaksa al-Muwahhidun pergi dari Spanyol.

Pemberontakan jug dilakukan oleh para pejabat internal al-Muwahhidun. Mereka bersekutu dengan orang-orang Kristen demi mendapatkan kemenangan. Misalnya, Abū Muhammad 'Abdullāh al-Bayāsī yang meminta bantuan kepada orang-orang Kristen. Demikian al-Makmun yang dicopot dari kekuasannya di Spanyol oleh pemerintah pusat di Maroko, dia meminta bantuan Raja Castilla. Mereka semua hanya mengedepankan kepentingan sendiri.

Kondisi ini dimanfaatkan oleh umat Kristen yang dipimpin oleh raja Ferdinand III dari Castile dan raja Jimm I dari Arrajun. Mereka bergerak cepat ke kawasan selatan Spanyol. Mereka tak butuh waktu lama untuk menguasai kawasan tersebut, lebih-lebih daerah-daerah yang letaknya terpencil dan jauh dari pusat pemerintahan. Wilayah Cordova dikuasai oleh umat Kristen pada tahun 1236 M./ 633 H., Valencia pada tahun 1238 M./ 636 H., dan Sevilla pada tahun 1248 M./ 646 H.¹³⁵

¹³² Al-Ḥasain Askān, *al-Dawlah wa al-Mujtama' fī al-'Ashr al-Muwahhidī* 518-668/ 1125-1270, Rabāth: Mathba'at al-Ma'ārif al-Jadīdah, 2009, h. 312-316.

¹³³ 'Alī Muḥammad Muḥammad al-Shallābī, *Shafhāt Musyriqah min al-Tārikh al-Islāmī*... h. 646.

¹³⁴ 'Alī Muḥammad Muḥammad al-Shallābī, *Shafhāt Musyriqah min al-Tārikh al-Islāmī*... h. 646.

¹³⁵ Al-Qahsībī Mahmūd Zalath, *al-Qurthubī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, Beirut: al-Markaz al-'Arabī li al-Tsaqāfah wa al-'Ulūm, t.th., h. 109-112. Ahmad Thomson dan

b. Latar Sosial dan Intelektual

Setelah umat Islam masuk ke Spanyol, perubahan, perkembangan dan kemajuan dirasakan oleh penduduknya. Umat Islam sebagai kaum mayoritas menaungi kaum minoritas yang non-Islam. Lambat, namun pasti, integrasi sosial terwujud di Spanyol. Kota-kota di Spanyol yang ada mengalami tingkat kemakmuran yang semakin baik. Bahkan, perubahan-perubahan itu sangat signifikan dan tidak pernah terjadi sebelumnya.¹³⁶

Kondisi ini didukung dengan adanya beragam sarana yang memadai, seperti adanya sarana irigasi sehingga pertanian dan perkebunan yang melimpah dan berkualitas. Umat Kristen dan Yahudi masih tetap dalam agama masing-masing tanpa pindah ke agama Islam, mereka turut berkontribusi dalam kemajuan dan kemakmuran Spanyol dengan terjun ke dalam bidang perdagangan dan kerajinan. Realitas ini diikat kuat dengan toleransi. Bahasa Arab telah menjadi bahasa sebagian besar penduduk, baik dari umat Islam, Kristen, maupun Yahudi. Bahasa, tradisi dan toleransi turut menciptakan kesadaran bersama.¹³⁷

Umat Islam memberikan perlindungan dan kebebasan kepada semua masyarakat Spanyol tanpa pandang suku, agama, ras, dan antargolongan (SARA). Seluruh penduduknya memiliki kedudukan yang sama. Umat Kristen dan Yahudi diberi kebebasan menjalankan ibadah dan dijamin keamanan jiwa dan harta. Di samping itu, umat Kristen dan Yahudi juga diizinkan untuk menerapkan hukuman yang berlaku dalam agama masing-masing. Bahkan, mereka juga diberi kesempatan untuk menjadi tentara dan menduduki jabatan di pemerintahan.¹³⁸

Spanyol penduduknya heterogen. Meski demikian, mereka menjalin kerjasama antara yang satu dengan yang lain. Kemitraan ini didasari oleh adanya sikap toleransi yang kukuh yang dijadikan sebagai prinsip oleh

Muhammad 'Ata'ur Rahim, *Islam Andalusia: Sejarah Kebangkitan dan Keruntuhan...* h. 130-131. Yūsus Asyākh, *Tārīkh al-Andalus fī 'Ahd al-Murābithīn wa al-Muwahhidīn*, diterjemahkan oleh Muhammad Abdullāh 'Annān dari *Geschichte Spaniens und Portuga zur Zeit der Herrschaft de Almorawiden und Almohaden*, Kairo: al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjamah, 2011, h. 180-183. Anwar Sewang, *Sejarah Peradaban Islam...* h. 267.

¹³⁶ Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life and Thought," *Dissertation*, Motreal: Institute of Islamic Studies McGill University, March 1973, h. 104.

¹³⁷ Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge: The Beknap Press of Harvard University Press, 2002, h. 106.

¹³⁸ Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam A History of the Evolution and Ideal of Islam*, Londong: Christoper, t.t., h. 259.

pemerintahan umat Islam. Kondisi tersebut telah melahirkan asimilasi. Perkawinan beda agama kerap terjadi, terutama antara tokoh agama Islam dan Kristen. Bahkan, warga non-Islam dan non-Arab mengaplikasikan tradisi Arab-Islam seperti, menggunakan nama-nama berbahasa Arab, menu kuliner, dan sunatan. Adanya semangat toleransi yang dijadikan sebagai prinsip bermasyarakat tersebut berakibat kepada timbulnya penyesalan dari bangsa Eropa ketika mereka diusir dari Spanyol.¹³⁹

Realitas relasi sosial antarwarga Spanyol membangkitkan perekonomian. Kemajuan dalam segi ekonomi makin meningkat. Adanya kemajuan ekonomi dan perubahan sosial tersebut kemudian berdampak pada penguatan konsolidasi politik. Kondisi ini selanjutnya berpengaruh terhadap perkembangan dan kemajuan pendidikan dan intelektual yang menakjubkan di Spanyol.¹⁴⁰ Pendidikan dan intelektual Islam di Spanyol dalam sejarahnya yang panjang, sejak awal masuknya Islam (711 M.) di era dinasti Bani Umayyah sampai Bani Ahmar (1248-1492 M.), oleh para ahli sejarah dinilai sebagai era pengembangan peradaban Islam hingga puncak kejayaan.¹⁴¹

Pendidikan di Spanyol tersebar luas hingga menyentuh hampir ke seluruh kawasan pelosok. Kondisi ini menjadikan hampir seluruh umat Islam mampu membaca dan menulis.¹⁴² Bahkan, kaum perempuan juga bisa mengenyam pendidikan keterampilan menulis (*mahārat al-kitābah*). Padahal, Eropa itu masih berada dalam era kegelapan (*the dark age*). Para tenaga pendidikan di kawasan ini berada pada posisi terhormat, berbeda dengan yang ada di kawasan-kawasan lain. Pendidikan dasar di Spanyol mencakup keterampilan membaca dan menulis al-Qur'an, puisi dan kaidah-kaidah bahasa Arab. Sedangkan pendidikan tingkat lanjutan dikonsentrasikan pada beragam ilmu-ilmu seperti, sejarah, geografi, leksikografi, filsafat, teologi, puisi, kaidah bahasa Arab, dan tafsir al-Qur'an.¹⁴³

¹³⁹ Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, London: Constable, 1913, h. 122.

¹⁴⁰ Yoyo Hambali, "Sejarah Sosial dan Intelektual Masyarakat Muslim Spanyol Andalusia dan Kontribusinya bagi Peradaban Dunia," dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 3, No. 1, Januari Tahun 2016, h. 58.

¹⁴¹ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M.," dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 4, No. 1, Januari-Desember Tahun 2017, h. 2.

¹⁴² Firdaus, "Pendidikan Islam di Spanyol," dalam *Jurnal Ash-Shahabah*, Vol. 4, No. 1, Januari Tahun 2018, h. 88.

¹⁴³ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earliest Times to the Present...* h. 716.

Sejarah Peradaban Islam Spanyol telah banyak mencetak para ilmuwan muslim yang memiliki kualifikasi dan reputasi yang diakui dunia. Di antara para ilmuwan tersebut sebut saja seperti, Ibn Rusyd (1128-1198 M.), Ibn Thufail (1110-1185 M.), dan Ibn Bajjah (1095-1138 M.) dalam bidang filsafat, Al-Zahrawi (936-1013 M.) dan Ibn Zuhri (1091-1162 M.) dalam bidang kedokteran, al-Syatibi (730-790 H.) dalam bidang usul fikih, Ibn Arabi (1165-1240 M.) dalam bidang tasawuf, al-Qurthubi (w. 1273 M/671 H.) dalam bidang tafsir, dan lain-lain.

Pada awal pemerintahan Bani Umayyah di Spanyol, pendidikan dan pengajaran tak terlihat mengalami kemajuan yang signifikan, walaupun Abdurrahman I (756-788 M.) yang bergelar al-Dakhil telah membangun fasilitas pendidikan berupa masjid yang megah di Kordova. Namun, fasilitas tersebut belum secara optimal difungsikan oleh penerusnya guna mengembangkan pendidikan dan pengajaran. Gerak pendidikan di Spanyol mencapai puncak kemajuan pada era Abdurrahman III yang bergelar al-Nashir dan puteranya al-Hakam II (961-976 M.). Ketika Spanyol di bawah kekuasaan kedua pemimpin tersebut menjadi tanda kemajuan dan kesuksesan umat Islam di Barat. Bahkan, Kordova saat itu merupakan kota paling berbudaya di Eropa bersamaan dengan Konstatinopel dan Baghdad dan menjadi pusat kebudayaan dunia.¹⁴⁴

Kondisi ini tentunya tidak lepas dari peran al-Hakam II sebagai pribadi yang cinta ilmu pengetahuan. Ia merupakan sarjana yang berkontribusi dalam bidang ilmu pengetahuan. Ia juga memberikan motivasi dan dukungan dengan memberikan hadiah kepada para sarjana dan mendirikan sebanyak 27 (dua puluh tujuh) sekolah gratis. Di bawah kepemimpinannya, dibangun unviersitas Kordova di masjid Kordova yang dibangun oleh Abdurrahman I dengan fasilitas perpustakaan yang besar. Universitas Kordova memiliki daya tarik bagi para pecinta ilmu pengetahuan.¹⁴⁵ Dalam perkembangannya, universitas Kordova maju pesat dan unggul menyaingi universitas-universitas lainnya, seperti universitas al-Azhar di Kairo dan universitas al-Nizhamiyah di Baghdad.¹⁴⁶ Selain Universitas Kordova, ada juga Universitas Granada

¹⁴⁴ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M.," ... h. 60.

¹⁴⁵ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M.," ... h. 61.

¹⁴⁶ M. Dahlan, "Islam di Spanyol dan Sisilia," dalam *Jurnal Rihlah*, Vol. 4, No. 1, Tahun 2016, h. 45.

yang tidak kalah daya tariknya dengan Universitas Kordova. Universitas ini dibangun oleh Yusuf Abu al-Hajjaj.¹⁴⁷

Spanyol telah menjadi tempat para ilmuwan Muslim dan pusat pengembangan ilmu pengetahuan. Universitas-universitas di Spanyol didatangi oleh para mahasiswa yang berlatar agama Kristen dari Italia, Perancis, Jerman, Inggris, dan negara-negara lainnya. Pemuda-pemuda Kristen dari banyak negara Eropa banyak didelegasi ke Spanyol untuk belajar dan mendalami sains dari para cendekiawan muslim.¹⁴⁸ Terutama ketika Toledo telah dikuasai oleh Kristen pada tahun 1058 M., kota ini menjadi jalur utama proses transmisi kekayaan intelektual yang berbahasa Arab ke Eropa. Uskup Bear Raymond I, di Toledo (1126-1152 M.) ia mendirikan lembaga khusus penerjemahan dan sekolah orientalisme pertama di Eropa. Hal ini didorong oleh permohonan para pendeta dengan maksud menyiapkan para misionaris Kristen ke kalangan umat Islam. Gerard Cremona (1114-1187 M.), merupakan penerjemah yang sangat produktif di Toledo. Ia telah menerjemahkan buku-buku berbahasa Arab ke bahasa Latin sebanyak 71 karya. Ilmu pengetahuan dan filsafat telah dialihkan ke seluruh Eropa dari Toledo melalui Pirenia, Provence, dan Alpine kemudian terus ke kawasan Lorraine, Jerman, Eropa Tengah dan daratan Inggris.¹⁴⁹

Pesatnya perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan di Spanyol diiringi juga dengan adanya perpustakaan jumlahnya sangat banyak. Di dalam perpustakaan-perpustakaan itu tersimpan buku-buku yang berjumlah ratusan ribu jilid. Pada abad kesepuluh Masehi, perpustakaan di Kordova saja memiliki buku sebanyak 600.000 (enam ratus ribu) jilid.¹⁵⁰ Perpustakaan al-Hakim terdapat 40 (empat puluh) ruangan. Di dalam masing-masing ruangan tersimpan 18.000 (delapan belas ribu) jilid buku.¹⁵¹

Adapun kurikulum pendidikan di Spanyol di antaranya mencakup bidang sains, ilmu-ilmu keagamaan, filsafat, kedokteran, tasawuf, fikih,

¹⁴⁷ Miftakhul Muthoharoh, "Wajah Pendidikan Islam di Spanyol," dalam *Jurnal Tasyri'*, Vol. 25, No. 2, Oktober 2018, h. 76.

¹⁴⁸ Hasyim Asy'ari, "Renaissans Eropa dan Transmisi Keilmuan Islam ke Eropa," dalam *Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2018, h. 6.

¹⁴⁹ Lisdia Hidayat Siregar, *Sejarah Peradaban Islam Klasik*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010, h. 202.

¹⁵⁰ Hasyim Asy'ari, "Renaissans Eropa dan Transmisi Keilmuan Islam ke Eropa," ... h. 5.

¹⁵¹ M. Sahari Besari, *Teknologi Nusantara: 40 Abad Hambatan Inovasi*, Jakarta: Salemba, 2008, h. 58.

dan tafsir.¹⁵² Pada era kepemimpinan al-Muwahhidun pendidikan di Spanyol mengalami perkembangan yang sangat signifikan, khususnya ketika berada di bawah pemerintahan Abu Ya'kub Yusuf (w. 580 H./1184 M.). Ia merupakan pemimpin yang dekat dengan para ulama.¹⁵³ Kepribadian Abu Yusuf yang sangat mencintai ilmu mendorongnya untuk membangun fasilitas pendidikan dan mengembangkan ilmu pengetahuan, terutama di bidang filsafat dan kedokteran. Abu Ya'kub Yusuf inilah yang mengangkat seorang cendekiawan, ahli medis dan filsuf ternama, Ibn Thufail (1110-1185 M.) sebagai dokter istana dan penasihat pribadinya.¹⁵⁴ Ia juga memerintahkan cendekiawan dan filsuf lainnya yang sangat terkenal, Ibn Rusyd (1126-1198 M.) untuk menulis buku yang berisi tentang komentar-komentar terhadap tulisan-tulisan Aristoteles (w. 322 SM.).¹⁵⁵ Di tangan Ibn Rusyd inilah filsafat di Spanyol mencapai puncaknya.

Para cendekiawan Timur berangkat menuju Spanyol pada masa al-Muwahhidun untuk melakukan riset dan pengembangan ilmu pengetahuan. Kemajuan ilmu pengetahuan mencapai puncaknya pada abad kedua belas hingga tersebar ke seluruh darata Eropa. Lembaga-lembaga pendidikan pada masa pemerintahan al-Muwahhidun menggunakan pola pengajaran dan model pendidikan formal dan non-formal. Pendidikan dan pengajaran formal dilaksanakan seperti di sekolah-sekolah milik pemerintah atau yang didirikan oleh para tokoh cendekiawan, dan pendidikan non-formal dilaksanakan dalam bentuk kajian-kajian seperti di masjid-masjid.¹⁵⁶

Sejarah mencatat bahwa masa kepemimpinan al-Muwahhidun merupakan era keemasan dalam sejarah filsafat Islam-Spanyol. Era ini dimulai oleh Ibn Bajjah atau *Avenpace* (1085-1138 M.). Ia merupakan

¹⁵² M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M., "... h. 72.

¹⁵³ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam...* h. 273.

¹⁵⁴ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M., "... h. 71.

¹⁵⁵ Dalam catatan Aksin Wijaya, tulisan-tulisan Ibn Rusyd yang berisi tentang komentar-komentarnya terhadap tulisan-tulisan Aristoteles ditulis atas permintaan Abu Yusuf Ya'kub al-Mashur, putera Abu Ya'kub Yusuf. Al-Manshur merasa sulit untuk memahami pemikiran filsafat Aristoteles. Al-Manshur kemudian memerintahkan Ibn Thufail untuk mencari orang yang mampu memberikan komentar terhadap karya filsafat Aristoteles agar muda dimengerti. Ibn Thufail memilih Ibn Rusyd untuk melaksanakan tugas tersebut. Lihat, Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yogyakarta: LKiS, 2009, h. 66.

¹⁵⁶ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M., "... h. 72.

filsuf, astronom, dokter, fisikawan, musisi, psikolog, dan komentator pemikiran-pemikiran Aristoteles. Ia menulis beberapa buku astronomi yang berisi kritikan-kritikan terhadap hipotesis-hipotesis Ptolemius,¹⁵⁷ filsafat dan kedokteran. Pemikiran-pemikiran Ibn Bajjah memberikan pengaruh besar terhadap Ibn Thufail. Sedangkan dalam bidang kedokteran banyak berpengaruh terhadap pemikiran-pemikiran Ibn Rusyd. Kedua filsuf ternama tersebut telah menorehkan prestasi yang abadi di istana al-Muwahhidun, pemerintahan yang menganut paham purnit dalam bidang teologi, tapi liberal dalam bidang filsafat.¹⁵⁸

Selain bidang filsafat yang mengalami perkembangan pesat dan mencapai puncaknya di tangan Ibn Rusyd, tak ketinggalan pula bidang kemajuan pada bidang tasawuf falsafi. Kajian tasawuf ini mencapai puncaknya di tangan filsuf dan sufi agung yang sangat terkenal yang bergelar *al-Syaikh al-Akbar* Muhyiddin Ibn ‘Arabi (1165-1240 M.). Pemikiran-pemikiran tasawuf Ibn ‘Arabi tersebar luas dan memberikan pengaruh besar terhadap pemikiran-pemikiran tasawuf falsafi di sentral-sentral kajian keilmuan seperti, Turki, Mesir, Iraq dan Persia. Kemudian pemikiran tasawuf falsafi ini dilanjutkan oleh Ibn Sab’in (1217-1271 M.), seorang filsuf dan sufi yang mendapat gelar *Quthb al-Dīn* atas kontribusi pemikirannya dalam menjawab masalah-masalah agama, filsafat dan tasawuf.¹⁵⁹

Selanjutnya, dalam bidang fikih di Andalusia menganut mazhab Maliki, terutama sejak kepulangan Yahyā ibn Yahyā al-Laitsī (w. 848 M.) yang membawa mazhab Maliki ke Spanyol.¹⁶⁰ Dalam bidang tata

¹⁵⁷ Nama lengkapnya adalah Claudius Ptolemy. Ia merupakan seorang ilmuwan yang ahli dalam bidang astronomi, geografi, matematika, sastra dan penyair yang menetap di Alexandria Mesir yang berada di bawah kekuasaan Romawi. Kontribusinya yang terbesar adalah beberapa karya ilmiah. Di antara karya-karyanya adalah *Almagest*, risalah yang berisi penjelasan tentang astronomi. Karya tersebut memberikan sumbangan signifikan kepada perkembangan dan kemajuan peradaban dan intelektual Islam di Eropa. Dalam risalah ini ia menjelaskan kajian dan hipotesis tentang geosentris. Menurutnya, bumi merupakan pusat dari tata surya. Matahari dan planet-planet lainnya berotasi mengelilingi bumi. Fidelia Fitri dan Mochamad Nasrul Chotib, "Claudius Ptolemy," 6 November 2013 dalam <https://www.merdeka.com/clauidius-ptolemy/profil/>. Diakses pada Kamis, 20 Januari 2022.

¹⁵⁸ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present...* h. 740-742.

¹⁵⁹ M. Hadi Masruri, "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M.," ... h. 77-78.

¹⁶⁰ Di antara tokoh-tokoh di bidang ilmu fikih antara lain adalah Munīz bin Sa’īd al-Balūthī (877-966 M.), Abū Bakar bin ‘Umar al-Quthiyyah (w. 977 M.), Abū al-

bahasa Arab ada Muhammad ibn Mālik al-Andalusī (1202-1274 M.), penulis kitab yang sangat terkenal, yaitu *Alfiyyah ibn Mālik*. Di samping itu, di Andalusia juga berkembang kajian ilmu tafsir. Di antara para tokohnya Abū Bakar Muhammad ibn ‘Abdullāh al-Isybīlī al-Andalusī al-Mālikī yang terkenal dengan nama Ibn al-‘Arabī (w. 543 H.), penulis kitab tafsir *Ahkā al-Qur’ān* yang bercorak fikih Maliki dan al-Qurthubī (w. 671 H.), seorang mufasir terkenal dengan karyanya *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*.

2. Latar Politik, Sosial dan Intelektual di Mesir

Mesir merupakan salah satu negara yang terletak di bagian Afrika Utara. Kawasan Afrika Utara dihuni oleh masyarakat memiliki karakter patrirkarki dan kesukuan. Sebelum Islam masuk, wilayah ini berada di bawah pemerintahan Rowami yang memiliki pengaruh besar bagi masyarakat Barbar. Romawi tak lagi memiliki pengaruh di sebagian kawasan Afrika setelah kaum Barbar meraih kemenangan. Afrika Utara memiliki peranan penting dalam penyebaran Islam ke wilayah Eropa. Sebelum Islam masuk ke kawasan Afrika, Mesir memiliki yang hubungan baik dengan Madinah. Hal ini dengan adanya bukti salah satu isteri Nabi Saw. yang bernama Maria al-Qibthiyyah adalah berasal dari Mesir yang dikarunia seorang putera bernama Ibarahim.¹⁶¹

a. Latar Politik

Islam masuk ke wilayah Mesir di bawah pimpinan ‘Amr bin ‘Ash pada masa pemerintahan Umar bin Khatab.¹⁶² ‘Amr bin ‘Ash dikirim oleh Umar bin Khatab dengan sebanyak 4000 tentara menuju Mesir Delapan Belas Hijriyah dan menguasai kota Aris tanpa adanya perlawanan. Selanjutnya menaklukkan kawasan Pelusium (*al-Farama*) yang merupakan dermaga Laut Tengah yang menjadi pintu masuk ke Mesir. ‘Amr bin ‘Ash dan pasukannya kemudian menguasai kota-kota di Mesir, seperti Babilon dan Iskandaria. Pemimpin Romawi di Mesir yang bernama Cyrus pada masa itu mengajak melakukan perjanjian damai.

Hasan ‘Afi bin Muhammad al-Qairuwānī (1006-1085 M.), dan Ibn Rusyd (1126-1198 M.).

¹⁶¹ Abu Haif, "Sejarah Perkembangan Peradaban Islam di Mesir," dalam *Jurnal Rihlah*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2015, h. 70.

¹⁶² Thomas W. Arnold, *Sejarah Lengkap Penyebaran Islam di Dunia*, diterjemahkan oleh Muhammad Qowim dari *The Spread of Islam in the World: A History of Peaceful Preaching*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2019, h. 161.

Cyrus kemudian menandatangani kesepakatan damai dengan umat Islam yang dikomandoi oleh ‘Amr bin ‘Ash.¹⁶³

Umat Islam memberikan kebebasan kepada masyarakat Mesir untuk menganut agama yang diyakini. Kondisi berbeda dengan masa ketika Mesir berada dalam kekuasaan Romawi yang memaksakan agama penguasa kepada warganya dan melakukan penindasan. Dengan kesepakatan penarikan pajak, ‘Amr bin ‘Ash tidak melakukan penyitaan terhadap gereja-gereja yang ada, sebaliknya ia memberikan jaminan keamanan gereja-gereja tersebut, kebebasan untuk beribadah, dan tidak melakukan intervensi. Tidak ada satupun bukti yang menunjukkan bahwa umat Islam melakukan penindasan dan pemaksaan dalam menyebarkan agama Islam di Mesir, malah sebelum umat Islam menguasai sepenuhnya, penduduk Iskandaria berduyun-duyun memeluk agama Islam. Langkah yang mereka lakukan kemudian diikuti oleh lebih banyak lagi penduduk Mesir lainnya.¹⁶⁴

Pada masa-masa berikutnya Islam terus berkembang di Mesir. Hal ini tidak bisa lepas dari peranan para pemimpin Islam di Mesir. Dinasti yang pertama kali berkuasa di Mesir adalah Dinasti Fatimiyah.¹⁶⁵ Pendiri Dinasti Fatimiyah adalah Sa’id bin Husain dan merupakan Dinasti dari kalangan Syiah yang didirikan pada tahun 909 M. di Tunisia sebagai tandingan Dinasti Abbasiyah yang berpusat di Baghdad.¹⁶⁶

Islam meraih kesuksesan pada masa Dinasti Fatimiyah di Mesir ketika dipimpin oleh Abū Manshūr Nizār al-‘Azīz (975-996 M.). Dalam kepemimpinannya, Islam di Mesir mencapai kejayaan dan mampu bersaing dengan Dinasti Abbasiyah di Baghdad. Al-‘Azīz dikenal sebagai pemimpin yang murah hati dan bijaksana. Umat Kristen diberi kebebasan sehingga terjadi toleransi antarumat beragama.¹⁶⁷ Bahkan, penduduk Mesir senantiasa hidup diliputi kedamaian.¹⁶⁸ Pada masa pemerintahan Dinasti Fatimiyah, peradaban dan kebudayaan Islam di Mesir berkembang pesat. Di antaranya adalah berdirinya masjid al-Azhar yang menjadi pusat kajian ilmu pengetahuan dan keislaman.¹⁶⁹

¹⁶³ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*...h. 100-101.

¹⁶⁴ Thomas W. Arnold, *Sejarah Lengkap Penyebaran Islam di Dunia*... h. 162.

¹⁶⁵ Abu Haif, "Sejarah Perkembangan Peradaban Islam di Mesir,"... h. 71.

¹⁶⁶ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present*... h. 787.

¹⁶⁷ Abu Haif, "Sejarah Perkembangan Peradaban Islam di Mesir,"... h. 71.

¹⁶⁸ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present*... h. 791.

¹⁶⁹ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*... h. 254.

Setelah al-‘Azīz meninggal dunia, para pemimpin Dinasti Fatimiyah setelahnya tidak memiliki keterampilan dalam kepemimpinan. Pengganti al-‘Azīz adalah Abū ‘Alī Manshūr al-Hākīm (996-1021 M.) yang kala itu masih berusia 11 (sebelas) tahun. Dalam pemerintahannya banyak terjadi peristiwa yang menakutkan dan kejam. Pemerintahan Dinasti Fatimiyah saat ini sejatinya berada dalam kekuasaan para menteri al-Hākīm. Pengganti al-Hākīm adalah anaknya yang bernama al-Zhāhir (1021-1035 M.). Saat naik tahta ia masih berusia 16 (enam belas) tahun. Dan selanjutnya digantikan oleh anaknya yang masih berusia 11 (sebelas) tahun, yaitu Ma’ād al-Muntashir (1035-1094 M.). Ia merupakan penguasa terlama dalam sejarah pemerintahan Islam. Sejak al-Muntashir ini naik tahta, hampir di seluruh kawasan terjadi kekacauan dan pertikaian, ekonomi runtuh, dan pemerintah jadi lumpuh. Detik-detik menjelang keruntuhan Dinasti Fatimiyah ini ditandai dengan adanya perseteruan di internal elit penguasa. Pemimpin Dinasti Fatimiyah yang terakhir adalah al-‘Ādlid li Dīnillāh (1160-1171 M.) yang naik tahta ketika berumur 9 (sembilan) tahun.¹⁷⁰

Dinasti Fatimiyah ini kemudian berakhir setelah ketika pemimpin terakhir tersebut menderita sakit.¹⁷¹ Kondisi pemerintahan dan negara semakin pelik ketika pasukan Perang Salib dan Raja Yerusalem, Almaric, yang sudah berada di gerbang Kairo pada tahun 1167 M.¹⁷² Kondisi ini digunakan oleh Shalāhuddīn al-Ayyūbī dengan menurunkan pemimpin Dinasti Fatimiyah yang terakhir dan mengakui pemerintahan Dinasti Abbasiyah di Iraq yang saat itu dipimpin oleh al-Mustahdī. Dinasti Fatimiyah berakhir dan runtuh pada tahun 1171 M.¹⁷³

Selanjutnya, Dinasti Fatimiyah digantikan oleh Dinasti Ayyubiyah setelah al-‘Adhīd ditaklukkan oleh Shalāhuddīn al-Ayyūbī pada tahun 1171 M.¹⁷⁴ Kondisi ini memberi jalan bagi Shalāhuddīn untuk menyebarkan ideologi Sunni menggantikan ideologi Syi’ah yang ada di Mesir ketika berada di bawah kekuasaan Dinasti Fatimiyah. Jika pada masa Dinasti Fatimiyah aliran fikih mazhab Syafi’i masih dipertahankan, maka sebaliknya pada era pemerintahan Dinasti Ayyubiyah yang

¹⁷⁰ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present...* h. 792-793.

¹⁷¹ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam...* h. 254.

¹⁷² Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present...* h. 796.

¹⁷³ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam...* h. 254.

¹⁷⁴ ‘Alī Muḥammad al-Shallābī, *Shalāhuddīn al-Ayyūbī wa Juhūdihū fī al-Qadlā’ ‘alā al-Dawlah al-Fāthimiyyah wa Tahrīr Bait al-Maqdis*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2008, h. 229.

diberlakukan adalah aliran fikih mazhab Hanafi. Keberhasilan Shalāhuddīn menaklukkan Dinasti Fatimiyah telah menjadikannya sebagai penguasa otonom di Mesir. Shalāhuddīn membentuk kekuatan dengan melakukan konsolidasi dan memanfaatkan kerabatnya untuk melakukan ekspansi ke wilayah di luar Kairo, seperti Turansyah ke Yaman, Taqiyyuddīn ke Dimyath, dan Syihābuddīn ke Nubia. Pada tahun 1174 M. kedudukan Shalāhuddīn makin menguat dan mampu dengan mudah melakukan ekspansi ke Damaskus, Mosul dan Aleppo. Pada tahun berikutnya, Shalāhuddīn diakui oleh pemerintah Dinasti Abbasiyah sebagai Sultan di Mesir, Syria dan Yaman.¹⁷⁵

Shalāhuddīn dikenal sebagai panglima perang dan pahlawan Perang Salib. Ia meninggal dunia pada tahun 1199 M. di Damaskus. Posisinya lalu diganti oleh saudaranya, al-‘Ādil. Pada tahun 1218 M. al-‘Ādil meninggal dunia setelah mengalami kekalahan dalam berperang melawan pasukan Salib. Kekalahan ini menyebabkan kota Dimyath jatuh ke dalam kekuasaan tentara Salib. Pengganti al-‘Ādil adalah puteranya yang bernama Abu Bakar yang bergelar al-‘Ādil II dan berlangsung selama tiga tahun saja. Masa kepemimpinan yang sangat singkat tersebut tidak lepas dari adanya konspirasi yang dilakukan oleh saudaranya, al-Mālik al-Shālīh Najmuddīn Ayyub dengan budak-budak Abu Bakar.¹⁷⁶

Konspirasi tersebut berhasil menjatuhkan al-‘Ādil II dan kekuasaannya diambil alih oleh al-Mālik al-Shālīh pada tahun 1240 M. ketika al-Mālik al-Shālīh menjadi sultan di Mesir, ia mendatangkan budak-budak dari daerah pegunungan yang terletak di wilayah perbatasan Turki dan Rusia. Mereka kemudian dibawa ke Mesir, Istanbul dan Baghdad untuk dilatih kemiliteran dan dijadikan sebagai pasukan pengamanan sultan.¹⁷⁷ Pada tahun 1249 M. al-Mālik al-Shālīh terlibat dalam Perang Salib ketujuh melawan Raja Louis IX dari Perancis, akan tetapi ia meninggal dalam perang tersebut. Syajarattud-dur, isteri al-Mālik al-Shālīh yang berasal dari seorang budak, merasahasiakan kematiannya dengan tujuan menjaga stabilitas dan kekuatan pasukannya. Syajarattud-dur kemudian tampil sebagai pemimpin pasukan menggantikan sultan.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Siti Zubaidah, *Sejarah Peradaban Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2016, h. 140-141.

¹⁷⁶ Anwar Sewang, *Sejarah Peradaban Islam...* h. 268.

¹⁷⁷ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam...* h. 264-265.

¹⁷⁸ Mundzirin Yusuf, "Peradaban Dinasti Mamluk di Mesir," dalam *Jurnal Thaqafiyat*, Vol. 16, No. 2, Tahun 2015, h. 181.

Setelah ia meninggal pada tahun 1249 M., posisinya kemudian digantikan oleh puteranya, Turansyah. Namun, konflik hebat terjadi antara Turansyah dengan Mamlūk al-Bahr. Konflik tersebut disebabkan oleh sikap Turansyah yang nampak mengutamakan militer yang berasal dari Kurdi dan mengabaikan Mamlūk al-Bahr. Tak lama setelah itu, tepatnya pada tahun 1250 M., Mamlūk al-Bahr dengan pimpinannya yang berbama ‘Izzuddīn Aybak dan Baybars yang berkonspirasi dengan Syajaratuddur berhasil menjatuhkan Turansyah dengan cara kudeta. Dalam peristiwa kudeta tersebut, Turansyah meninggal dunia.¹⁷⁹

Dinasti Ayyubiyah kemudian dipimpin oleh Syajaratuddur sebagai sultanah. Kepemimpinan Syajaratuddur tersebut tidak mendapat dukungan dari umat Islam karena dipimpin oleh seorang perempuan. Akan tetapi, kondisi tersebut segera dikondisikan oleh Aybak dengan menikahnya. Dengan demikian, berakhirlah Dinasti Ayyubiyah dan digantikan oleh Dinasti Mamluk al-Bahri yang dipimpin oleh Aybak dengan gelar al-Mālīk al-Mu’iz pada tahun 1250 M.¹⁸⁰ Dinasti Mamluk inilah yang kemudian membebaskan Mesir dan Damaskus dari tentara Salib dan menghalau serangan orang-orang Mongol yang dipimpin oleh Hulagu Khan dan Timur Lenk, sehingga Mesir tidak mengalami kehancuran sebagaimana yang dialami oleh dunia Islam lainnya.¹⁸¹

Aybak menjadi penguasa di Mesir selama tujuh tahun dan meninggal dunia pada tahun 1257 M. Sebagai penggantinya adalah putranya yang bernama Ali dan masih berusia muda. Akan tetapi, Ali mengundurkan diri pada tahun 1259 M. Posisinya kemudian diganti oleh Qutuz. Baybars yang pernah meninggalkan Mesir pada masa kepemimpinan Aybak dan menetap di Syiria, kemudian dia kembali ke Mesir. Ketika Qutuz menjadi penguasa, tepatnya pada tahun 1260 M., Mesir terancam oleh serangan Mongol. Pasukan Mesir dan Mongol bertemu di ‘Ain Jālūt pada tanggal 13 September tahun 1260 M./28 Ramadan tahun 658 H., Pasukan Mesir yang dipimpin oleh Qutuz dan Baybars berhasil mengalahkan pasukan Mongol. Kemenangan pasukan

¹⁷⁹ Anwar Sewang, *Sejarah Peradaban Islam...* h. 269. Mundzirin Yusuf, "Peradaban Dinasti Mamluk di Mesir,"... h. 181.

¹⁸⁰ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam...* h. 265. Mundzirin Yusuf, "Peradaban Dinasti Mamluk di Mesir,"... h. 182.

¹⁸¹ Amany Burhanuddin Lubis, "Dunia Islam bagian Barat, dalam Taufik Abdullah *et.al.* (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Khilafah*, Jakarta: Baru Van Hoeve, 2013, h. 220.

Mesir ini melahirkan dan menumbuhkan harapan baru bagi umat Islam di wilayah lain.¹⁸²

Peristiwa perang di ‘Ain Jālūt tersebut merupakan kemenangan umat Islam yang pertama atas bangsa Mongol dan menjadi catatan besar dalam sejarah Islam. Sebab, kemenangan tersebut telah mematahkan anggapan bahwa bangsa Mongol tidak bisa dikalahkan. Keruntuhan pemerintahan Islam di Baghdad pada tahun 1258 M. karena serangan bangsa Mongol yang dipimpin oleh Hulagu Khan, selanjutnya beralih ke Mesir. Namun, kekuasaan Qutuz tak berlangsung lama karena diambil alih oleh Baybars. Kekuasaan Baybars mampu bertahan sampai pada tahun 1277 M./ 676 M. Mesir mencapai kesuksesan ketika dipimpin oleh Baybars, dia juga mampu menghancurkan tentara salib di wilayah pegunungan Syiria dan Laut Tengah. Begitu juga wilayah lainnya, seperti nubia Nubia, Sudan.¹⁸³

Dinasti Mamluk al-Bahri bertahan menjadi penguasa Mesir lebih dari satu abad dan berakhir pada tahun 1389 M. dengan pemimpin terakhirnya Sultan Haji yang bergelar al-Muzhaffar atau al-Manshūr yang dilengserkan oleh Barquq. Peristiwa tersebut menjadi akhir dari Dinasti Ayyubiyah di Mesir dan digantikan oleh Mamluk Burji.¹⁸⁴

b. Latar Sosial dan Intelektual

Pada masa pemerintahan Dinasti Fatimiyah, Mesir secara ekonomi mencapai tingkat kesejahteraan dan mampu bersaing dengan kawasan-kawasan lainnya. Mesir pada masa itu membangun relasi bisnis dengan dunia di luar Islam, baik India maupun Mediterania. Mesir banyak menghasilkan produk industri, kesenian dan kerajinan. Selain itu, Mesir juga mendirikan pasar yang memiliki sejumlah dua puluh ribu toko yang sangat besar yang berisi berbagai macam produk yang diimpor dari negeri-negeri hampir seluruh dunia.¹⁸⁵ Sedangkan di bidang pertanian dan perkebunan pada masa Dinasti Fatimiyah juga mencapai kemajuan yang signifikan, baik di lahan-lahan yang letaknya dekat dengan sungai

¹⁸² Lamnah, “Sejarah Peradaban Islam di Masa Pemerintahan Mamluk, ”dalam Badrian (ed.), *Sejarah Peradaban islam*, Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2016, h. 122-123.

¹⁸³ Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, h. 237-238.

¹⁸⁴ Didin Saefuddin, *Sejarah Politik Islam...* h. 268. Mundzirin Yusuf, ”Peradaban Dinasti Mamluk di Mesir, ”... h. 184.

¹⁸⁵ Ajid Thahir, *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004, h. 116-118.

Nil, maupun di lahan-lahan lain yang sudah ditetapkan oleh pemerintah.¹⁸⁶

Dinasti Fatimiyah juga membangun kerjasama perdagangan dengan Eropa. Kala itu yang dijadikan sebagai pusat perniagaan adalah kota Fustat.¹⁸⁷ Dari kota ini segala macam produk dikirim, baik yang diproduksi di Mesir sendiri, maupun produk-produk impor. Para pemimpin Dinasti Fatimiyah, terutama pada masa pemerintahan al-‘Azīz, memberikan kebebasan dan perhatian serta dermawan kepada warganya yang beraliran Sunni, maupun kepada yang non-Muslim.¹⁸⁸ Meskipun Dinasti Fatimiyah beraliran Syi’ah dan berupaya menebar paham Syi’ah, para pemimpinnya tidak bersikap otoriter dan memaksa rakyatnya untuk masuk ke dalam sekte Syi’ah. Kebijakan ini berdampak besar terhadap kesejahteraan dan kehidupan sosial yang tentram dan aman.¹⁸⁹

Sedangkan pendidikan pada masa pemerintahan Dinasti Fatimiyah awalnya dilaksanakan di masjid-masjid. Akan tetapi, dengan berjalannya waktu masjid tidak lagi mampu menampung karena lonjakan jumlah pelajar yang terus berdatangan dan dirasa kurang kondusif karena mengganggu kegiatan ibadah, sehingga kemudian mulai dilakukan pembenahan lembaga pendidikan.¹⁹⁰ Kesungguhan pemimpin dan pemangku kebijakan pada masa itu dalam memajukan pendidikan adalah

¹⁸⁶ Karolina, ”Pemikiran dan Peradaban Islam di Masa Pemerintahan Fatimiyah, ” dalam Badrian (ed.), *Sejarah Peradaban islam...* h. 111.

¹⁸⁷ Menurut Usamah Thal’at, Kepala Bidang Kepurbakalaan Islam, Koptik, dan Yahudi Republik Mesir, Fustat merupakan Ibu Kota Islam pertama dan tertua di Mesir. Kota ini dibangun setelah ‘Amr bin ‘Ash menaklukkan Mesir. ‘Amr bin ‘Ash memilih wilayah tersebut untuk dijadikan sebagai Ibu Kota baru. Kawasan ini merupakan kawasan yang tak berpenghuni, kecuali di sana hanya terdapat bangunan Benteng Babel peninggalan Romawi. Fustat berarti “tenda”. Saat ini kawasan tersebut dikenal sebagai *Old Cairo Quarter* yang terletak di kawasan Kairo Lama (*al-Qāhirah al-Qadīmah*). Fustat merupakan salah satu daerah tertua di kota Kairo. Di sana terdapat Masjid ‘Amr bin ‘Ash dan bangunan rumah-rumah ibadah lainnya. Di akhir era kepemimpinan Dinasti Fatimiyah, kebakaran menimpa Fustat, terutama di kawasan bagian timur. Wilayah timur tersebut kondisinya masih seperti ketika penelitian dan penggalian arkelogi dimulai pada tahun 1912 M. Rizky Suryarandika dan Agung Sasongko, ”Fustat Ibu Kota Islam Pertama di Mesir,” dalam <https://ihram.republika.co.id/berita/qx42lh313/alfustat-ibu-kota-islam-pertama-di-mesir>. Ahad, 1 Agustus 2021. Diakses pada Senin, 11 Juli 2022.

¹⁸⁸ Karolina, ”Pemikiran dan Peradaban Islam di Masa Pemerintahan Fatimiyah, ”... h. 112.

¹⁸⁹ Ajid Thahir, *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam...* h. 119.

¹⁹⁰ Abudin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam pada Periode Klasik dan Pertengahan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004, h. 87.

dengan membangun lembaga-lembaga pendidikan tinggi, perpustakaan, dan lembaga kajian yang diperkuat dengan perlengkapan dan sarannya seperti, buku-buku dan para ilmuwan.¹⁹¹ Para penguasa memiliki kontribusi besar dalam kemajuan pendidikan. Disiplin ilmu pengetahuan yang berkembang pesat kala itu mencakup berbagai aspek, seperti, linguistik Arab, teologi, tafsir, hadis, fikih, matematika, astronomi, filsafat, sejarah, kimia, musik, dan kedokteran.¹⁹²

Pada tahun 970 M./ 24 Jumādā al-Ulā 359 H., Dinasti Fatimiyah mendirikan masjid al-Azhar dan diresmikan dengan pelaksanaan salat Jum'at pada bulan Ramadan tahun 361 H./ 972 M. Pada perkembangan selanjutnya masjid tersebut berubah menjadi Universitas al-Azhar.¹⁹³ Masjid al-Azhar menjadi pusat kajian ilmu-ilmu pengetahuan. Pembangunan masjid ini didorong oleh ada misi Dinasti Fatimiyah yang pada saat itu bersaing dengan kekuasaan Dinasti Abbasiyah di Baghdad. Misi utama Dinasti Fatimiyah adalah melakukan propaganda dan mengajarkan paham Syi'ah kepada para kader mubaligh untuk meyakinkan rakyat tentang kebenaran ideologinya.¹⁹⁴ Universitas al-Azhar dilengkapi dengan sarana penunjang pendidikannya, seperti asrama para dosen. Sedangkan segala kebutuhan pendidikan dibiayai oleh negara.¹⁹⁵ Al-Azhar kemudian menjadi Universitas kelas dunia. Kualitas al-Azhar sebagai kampus kelas internasional sudah terbukti dengan kemampuannya menjawab tantangan dan menghadapi perubahan.¹⁹⁶

Selanjutnya, untuk menopang dan mendukung pendidikan, salah seorang pelopor sekaligus tokoh pendidikan pada masa pemerintahan Dinasti Fatimiyah, Ya'qub Ibnu Killis, mulai mendirikan lembaga

¹⁹¹ Amcer Ali, *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam wit al Life of the Prophet*, Delhi: Low Price Publication, 1995, h. 337.

¹⁹² Helmiannoor, "Perkembangan Ilmu Pengetahuan di Mesir: Sistem dan Kelembagaan Pendidikan Islam di Masa Dinasti Fatimiyah," dalam *Junal Al-Risalah*, Vol. 13, No. 2, Tahun 2017, h. 130.

¹⁹³ Syahraini Tambak, "Eksistensi Pendidikan Islam al-Azhar: Sejarah Sosial Kelembagaan al-Azhar dan Pengaruhnya terhadap Kemajuan Pendidikan Islam Era Modernisasi di Mesir," dalam *Jurnal al-Thariqah*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2016, h. 118.

¹⁹⁴ Muhammad 'Athiyah al-Abrasyī, *Dasar-dasar Pokok Pendidikan Islam*, diterjemahkan oleh Bustami A. Gani dan Johar Bahri dari judul *al-Tarbiyah al-Islāmiyyah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, cet. 8, h. 61.

¹⁹⁵ Abudin Nata, *Sejarah Pendidikan Islam pada Periode Klasik dan Pertengahan...* h. 92-96.

¹⁹⁶ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2002, cet. 2, h. 134.

pendidikan tinggi dengan dana yang digelontorkan tiap bulannya mencapai ribuan dinar. Di antara pembangunan bersejarah yang paling penting adalah didirikannya *Dār al-Hikmah* atau *Dār al-‘ilm* yang dibangun pada masa kepemimpinan al-Hakīm pada tahun 1005 M. Perpustakaan ini didirikan sebagai pusat kajian. Di Samping itu, difungsikan juga sebagai sarana penyebaran paham Syi’ah garis keras.¹⁹⁷

Perpustakaan *Dār al-Hikmah* tersebut juga diisi dengan berbagai macam perlengkapan dan hiasan. Di samping itu, tentunya di dalamnya terdapat banyak 40 lemari buku. Tiap lemari berisi sekira 18.000 eksemplar buku yang tentang ilmu pengetahuan kuno. Sementara lemari-lemari lainnya berisi buku-buku seperti, kajian keislaman, kedokteran dan astronomi. Bahkan, di sana juga disediakan alat-alat tulis seperti, kertas, pena, dan tinta. Perpustakaan ini dibuka untuk umum.¹⁹⁸ Anggaran yang dikeluarkan oleh al-Hakīm untuk perawatan dan pengembangan perpustakaan ini mencapai 257 dinar yang dialokasikan seperti, penyalinan naskah, pemeliharaan dan perbaikan buku.¹⁹⁹

Kemajuan pendidikan dan pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan pada era Dinasti Fatimiyah dipengaruhi oleh banyak faktor. *Pertama*, kontribusi para ulama dan ilmuwan hidup pada masa itu. *Kedua*, banyak karya-karya ilmiah yang ditulis oleh para ulama dan ilmuwan yang mencakup berbagai disiplin ilmu pengetahuan. *Ketiga*, adanya perpustakaan besar yang penuh dengan berbagai macam koleksi buku-buku ilmu pengetahuan. Dan *keempat*, ada kontribusi dan perhatian besar para penguasa terhadap pendidikan, terutama yang berkaitan dengan dana pendidikan, baik sebagai pembiayaan pelaksanaan pendidikan dan pengajaran serta jaminan kesejahteraan bagi para pengajar dan tenaga kependidikan, maupun pengembangan ilmu pengetahuan.²⁰⁰

Dinasti Fatimiyah melahirkan banyak ilmuwan di berbagai aspek ilmu pengetahuan. Di antara mereka yang ahli dalam ilmu-ilmu agama adalah Abu Ahmad al-Nasafī (w. 924 M./312 H.), Abū Hātim Ahmad bin

¹⁹⁷ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present...* h. 800.

¹⁹⁸ Musthafā Husnī al-Sibā’ī, *Khazanah Peradaban Islam*, diterjemahkan oleh Abdullah Zakiy al-Kaff dari judul *Min Rawā’i Hadlārātinā*, Bandung: Pustaka Setia, 2002, h. 207.

¹⁹⁹ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present...* h. 801..

²⁰⁰ Helmiannoor, "Perkembangan Ilmu Pengetahuan di Mesir: Sistem dan Kelembagaan Pendidikan Islam di Masa Dinasti Fatimiyah,"... h. 134.

Hamdān bin Ahmad al-Warasnānī yang dikenal dengan nama Abū Hātim al-Rāzī (w. 933 M./322 H.), Abū Ya'qūb al-Sijistānī (w. 943 M./331 H.), Abū Hanīfah al-Nu'mān bin Abū 'Abdillāh bin Muhammad bin Manshūr bin Ahmad bin Hayy al-Tamīmī al-Maghribī (w. 974 M./363 H.) dari aliran Syi'ah, Ja'far bin Manshūr al-Yamānī (w. 974 M./363 H.), dan Abū Bakr Muhammad al-Ni'afī al-Mālikī (w. 991 M./380 H.) dari mazhab Maliki. Dalam bidang astronomi antara lain ada Abū al-Hasan 'Alī bin Abū Sa'īd 'Abdurrahmān bin Ahmad Yūnus (w. 1009 M./400 H.) yang merupakan astronom terbesar yang berhasil menemukan ukuran waktu dan pendulum.²⁰¹

Dalam bidang sejarah antara lain Abū al-Hasan 'Alī bin Muhammad al-Syabusyī (w. 998 M./388 H.), al-Musabbih (w. 1029 M./420 H.), Ahmad bin 'Abdullāh bin Ahmad al-Farghanī (w. 1006 M./397 H.), dan al-Hasan bin Ibrāhīm al-Laitsī dan lebih dikenal dengan nama Ibn Zulaq (w. 997 M./387 H.) yang merupakan sejarawan besar yang karyanya sering dikutip dan dijadikan rujukan oleh para sejarawan setelahnya seperti, Ibn Khalikān (1282 M./681 H.) dan al-Nuwairī (w. 1331 M./732 H.). Dan dalam bidang kedokteran ada Muhammad bin Sa'īd al-Tamīmī (w. 980 M./370 H.) yang ahli meracik obat-obatan dan ramuan dari tumbuh-tumbuhan, Abū al-Hasan 'Alī bin Ridlwān (w. 1067 M./460 H.), dan Muhammad bin al-Hasan bin al-Haitsam (w. 1039 M./430 H.) yang ahli optika dan memiliki karya hebat, yaitu *kitāb al-Manāzhir*.²⁰²

Pada perkembangan selanjutnya, ketika Dinasti Fatimiyah runtuh dan digantikan oleh Dinasti Ayyubiyah, al-Azhar mengalami perubahan fungsi dan orientasi. Dinasti Ayyubiyah menjadikan al-Azhar bukan sebagai sarana propaganda, akan tetapi difungsikan sebagaimana lembaga pendidikan lainnya, yaitu lebih mengedepankan dan mementingkan materi-materi kajian hukum Islam. Perubahan fungsi dan orientasi al-Azhar ini sejatinya telah mengalami reduksi dan kemunduran, karena al-Azhar yang awalnya berorientasi internasional berubah menjadi lokal. Hal ini disebabkan oleh kenyataan politik Dinasti Ayyubiyah yang bersifat lokal. Bahkan, sejak Dinasti Ayyubiyah menguasai Mesir, hampir selama satu abad lamanya al-Azhar

²⁰¹ A. Hafiz Anshary, *Khilafah Fatimiyah*, Yogyakarta: Printing Cemerlang, 2014, h. 50-51.

²⁰² Helmiannoor, "Perkembangan Ilmu Pengetahuan di Mesir: Sistem dan Kelembagaan Pendidikan Islam di Masa Dinasti Fatimiyah,"... h. 135-136.

dikosongkan. Al-Azhar di tangan Dinasti Ayyubiyah berubah menjadi universitas yang mengajarkan ideologi dan paham Sunni.²⁰³

Di sisi lain, Dinasti Ayyubiyah ketika dipimpin oleh Shalāhuddīn al-Ayyūbī membangun lembaga-lembaga pendidikan (*al-madāris*) yang berideologi Sunni dan secara perlahan ideologi Syi'ah mulai terhapus.²⁰⁴ Shalāhuddīn al-Ayyūbī merupakan seorang pemimpin yang sangat peduli dan memberikan perhatian besar terhadap pendidikan dan ilmu pengetahuan. Generasi penerusnya, Nizhām al-Mulk, juga dikela sebagai pemimpin yang juga perhatian dan peduli terhadap pendidikan, hal ini dibuktikan dengan didirikannya banyak lembaga-lembaga pendidikan Islam (*al-madāris al-islāmiyyah*).²⁰⁵

Madrasah-madrasah yang dibangun Dinasti Ayyubiyah, menurut al-Maqrizī, di Kairo terdapat sejumlah delapan belas dan di Fustat sebanyak dua puluh lima madrasah, termasuk di dalamnya *Dār al-Hadīts*. Tidak hanya itu, pada masa Dinasti Ayyubiyah juga didirikan madrasah yang beraliran mazhab-mazhab Sunni. *Pertama*, madrasah yang berbasis mazhab Syafi'i di dekat masji 'Amr bin 'Ash. *Kedua*, madrasah yang beraliran mazhab Maliki dengan nama *Dār al-Ajal* yang juga dikenal dengan nama madrasah *al-Qamhiyyah*. Dan *ketiga*, madrasah *al-Shūfiyyah* yang berbasis mazhab Hanafi. Dengan demikian, Dinasti Ayyubiyah secara otomatis memutasi para pengajar di al-Azhar ke madrasah-madrasah tersebut, Misi utara Dinasti Ayyubiyah mendirikan lembaga-lembaga tersebut tidak lain adalah untuk menggiring masyarakat supaya meninggalkan al-Azhar. Adanya lembaga-lembaga pendidikan yang beraliran mazhab yang berbeda-beda tersebut kemudian melahirkan sikap fanatik terhadap mazhab-mazhab yang ada dan menimbulkan sikap perang pemikiran.²⁰⁶

Sedangkan dalam bidang kehidupan sosial-kemasyarakatan, ketika dipimpin oleh Shalāhuddīn al-Ayyūbī, khususnya, rakyat yang non-Muslim mendapatkan jaminan keamanan dan kebebasan. Sebab, Shalāhuddīn memang sosok pemimpin yang sangat toleran. Kebijakan

²⁰³ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*... h. 190.

²⁰⁴ Muhammad Ihsan, "Pendidikan Islam dan Modernitas dit Timur Tengah: Studi Kasus Mesir," dalam *Jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2007, h. 192.

²⁰⁵ Philip K. Hitti, *History of The Arab; From the Earlist Times to the Present*... h. 844.

²⁰⁶ Jainal Abidin Siregar, "Sejarah Sosial Universitas al-Azhar: Gagasan Tentang Konstruksi Lembaga Pendidikan Islam," dalam *Jurnal Idrak*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2020, h. 268.

terkait pajak sangat ringan, dan tidak sedikit yang dibebaskan dari beban pajak. Bahkan, tidak sedikit dari kalangan mereka yang mengisi jabatan-jabatan publik sebagai akuntan, panitera, dan sekretaris. Kondisi ini tidak hanya terjadi pada masa kepemimpinan Shalāhuddīn, akan tetapi juga berlanjut selama satu abad di bawah kemempinan para penerusnya. Tidak ada keluhan dari rakyat yang non-Muslim tersebut, bahkan mereka sangat menikmati kesejahteraan dan mendapatkan bantuan dari pemerintah.²⁰⁷

Kondisi sosial-masyarakat Mesir yang sejahtera dan tenteram tidak hanya terjadi pada masa pemerintahan Dinasti Fatimiyah dan Ayyubiyah saja, akan tetapi juga dirasakan pada era kepemimpinan Dinasti Mamlūk al-Bahr. Lebih-lebih ketika Mesir saat itu di bawah kekuasaan Baybars, kondisi perekonomian Mesir makin berkembang pesat. Kesuksesan Mamlūk al-Bahr dalam penaklukan wilayah-wilayah lain berbuah kesepakatan damai, menjalin hubungan dan makin menguatkan posisi. Wilayah kekuasaan yang makin meluas membuka peluang perdagangan makin terbuka lebar dengan wilayah-wilayah kekuasaan Islam lainnya.²⁰⁸

Pertumbuhan dan kemajuan sektor ekonomi bergantung kepada stabilitas keamanan negara. Mesir mencapai kondisi ini ketika dipimpin oleh Baybars. Hal ini tidak lepas dari kekuatan militer yang dimiliki Dinasti al-Bahri, terutama Angkatan Laut. Mesir menjadi jalur perdagangan internasional jalur laut yang dilalui Eropa dan Asia. Di sisi lain, sektor pertanian dan perkebunan terus mengalami peningkatan karena didukung oleh pembangunan jaringan komunikasi dan jalur transportasi antar kota, baik darat maupun laut.²⁰⁹

Dinasti Mamlūk al-Bahr juga menjalin kerja sama perdagangan dengan Kristen Mediterania Perancis, Itali, dan wilayah Eropa lainnya. Kerja sama bisnis juga disepakati dengan Alfonso I dan James I dari Aragon, sehingga meningkatkan devisa negara.²¹⁰ Dengan adanya devisa yang terus meningkat, Mesir mampu mendirikan bangunan-bangunan megah dan menata kembali keindahan kota-kota di Mesir. Tidak saja di Mesir, Dinasti Mamlūk al-Bahr juga membangun pagar di sekitar makam

²⁰⁷ Thomas W. Arnold, *Sejarah Lengkap Penyebaran Islam di Dunia...* h. 168.

²⁰⁸ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik*, Jakarta: Prenada Media, 2003, h. 215.

²⁰⁹ Abdullah Nur, "Dinasti Mamalik di Mesir," dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2005, h. 153-154.

²¹⁰ Ahmad al-Maghluts, *et.al.* (Ed.), *Atlas Perang Salib: Uraian Lengkap Seputar Peristiwa Berdarah yang Belum Pernah Terungkap*, Jakarta: Almahira, 2009, h. 233.

Nabi Muhammad Saw. dan melakukan perbaikan bangunan Masjid Nabawi di Madinah.²¹¹

Meskipun Dinasti Mamlūk al-Bahr memiliki keunggulan dalam bidang kemilteran, Baybars sadar tentang pentingnya meningkatkan perekonomian sebagai penopang roda pemerintahan, yang diwujudkan dalam program mencetak mata uang perak (dirham) dan logam. Program tersebut tidak hanya untuk kesejahteraan Mesir, akan tetapi juga terwujud penguatan politik dan pemerataan ekonomi di seluruh wilayah dunia Isla.²¹² Dengan mencetak uang tersebut, nilai tukar mata uang Mesir menjadi lebih kuat dan bernilai tinggi, sehingga daya beli masyarakat juga naik dan bisa membeli rumah, sawah, dan tanah sebagai investasi. Dinasti Mamlūk al-Bahr juga mendirikan lembaga keagamaan yang bergerak di bidang perwakafan. Dengan adanya lembaga ini, masyarakat merasa aman dan tidak khawatir bila di kemudian hari diambil pemerintah.²¹³ Lembaga tersebut juga diorientasikan sebagai lembaga yang bergerak di bidang sosial, seperti bantuan kepada masyarakat kurang mampu.

Sedangkan dalam sektor ekonomi, Dinasti Mamlūk al-Bahr juga sangat memberikan perhatian terhadap sektor pendidikan. Hal ini menjadi daya tarik bagi para pelajar dan ilmuwan, sehingga banyak yang berimigrasi menuju Kairo untuk menempuh pendidikan dan mengajar, terutama pada masa itu Baghdad mengalami kehancuran. Para ilmuwan yang mengajar, melakukan riset, dan mengembangkan ilmu pengetahuan diberi penghargaan dan bayaran langsung oleh pemerintah. Perhatian dan dukungan pemerintah berdampak positif terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan melahirkan banyak ilmuwan. Di antara para ilmuwan tersebut adalah Ibnu Taimiyah (1263-1328 M.), Ibnu ‘Athailāh al-Sakandārī (1260-1309 M.), Ibnu Khallikān (1211-1282 M.), Ibnu al-Nafīs (1213-1288 M.).²¹⁴

3. Silsilah dan Riwayat Hidup al-Qurthubī

Di samping mengetahui konteks politik, sosial, dan intelektual yang menjadi latar kehidupan seorang tokoh, penting pula memiliki pengetahuan tentang silsilah, riwayat hidup, dan pendidikannya agar

²¹¹ Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam...* h. 259

²¹² Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997, h. 162.

²¹³ Ahmad al-Maghluts, *et.al.* (Ed.), *Atlas Perang Salib: Uraian Lengkap Seputar Peristiwa Berdarah yang Belum Pernah Terungkap...* h. 235.

²¹⁴ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam...* h. 162.

bisa lebih komprehensif dalam menganalisa pemikiran-pemikirannya dan mengetahui faktor-faktor memengaruhinya. Di pembahasan ini akan memaparkan secara singkat tentang silsilah, perjalanan hidup, dan pendidikan al-Qurthubī.

a. Silsilah al-Qurthubī

Al-Qurthubī bernama lengkap Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Ahmad Abū Bakr bin Farh al-Anshārī al-Khazrajī al-Andalusī, begitu juga bisa disebut Abū ‘Abdillāh bin Ahmad bin Abū Bakr bin Farh al-Anshārī al-Khazrajī Syamsuddin al-Qurthubī dan merupakan salah seorang tokoh mazhab Maliki.²¹⁵

Al-Qurthubī dilahirkan di Cordova Spanyol. Tahun kelahirannya tidak diketahui dengan pasti. Sebab, buku-buku sejarah yang ada tidak ada yang menyebut kapan tahun kelahirannya.²¹⁶ al-Qashbī Mahmūd Zalath memperkirakan al-Qurthubi dilahirkan sekitar antara tahun 580 H./1185 M.-595 H./1199 M., pada era pemerintahan al-Muwahhidūn. Keluarganya bukan merupakan seorang tokoh terkenal dan terpandang yang menduduki strata menengah ke atas, melainkan adalah seorang buruh tani.²¹⁷ Tapi, secara nasab dalam diri al-Qurthubī mengalir darah sahabat Anshar dari suku Khazraj di Madinah.²¹⁸

b. Riwayat Hidup al-Qurthubī

Masa kecil al-Qurthubi tidak diketahui secara detail sebagaimana tentang kelahirannya. Hanya sedikit informasi yang bisa ditelusuri tentang kehidupannya saat di Spanyol. Saat usia muda al-Qurthubi bekerja sebagai buruh pengangkut tanah liat²¹⁹ yang menjadi bahan dasar produksi perabotan seperti, mangkuk, piring dan cangkir.²²⁰ Semangat bekerja ini dilakukannya karena dalam dirinya tertanam kepribadian mulia. Baginya, makan dan minum dari hasil keringat sendiri lebih baik

²¹⁵ Miftāh al-Sanūsī Bal’am, *al-Qurthubī Hayatuhu wa Ātsāruhu al-‘Ilmiyyah wa Manhajuhu fī Tafsīr*, Benghazi: Jāmi’at Qaryunis, 1998, h. 85.

²¹⁶ Masyhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān, *al-Imām al-Qurthubī Syaikh Aimmat al-Tafsīr*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1993, h. 14.

²¹⁷ Al-Qashbī Mahmūd Zalath, *al-Qurthubī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, Beirut: al-Markaz al-‘Arabī li al-Tsaqāfah wa al-‘Ulūm, t.th., h. 6-8.

²¹⁸ Masyhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān, *al-Imām al-Qurthubī Syaikh Aimmat al-Tafsīr...* h. 13.

²¹⁹ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr bin Farḥ al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Tadzkirah fī Ahwāl al-Mawtā wa Umūr al-Akhirah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007, h. 25.

²²⁰ Masyhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān, *al-Imām al-Qurthubī Syaikh Aimmat al-Tafsīr...* h. 19.

dari pada meminta-minta dan bertapa. Islam menurutnya merupakan agama yang mendorong pemeluknya agar hidup berlandaskan nilai-nilai mulia. Hidup harus mulia, baik yang berkenaan dengan agama maupun dunia.²²¹

Al-Qurthubī hidup di Cordova pada masa-masa akhir kejayaan Spanyol ketika berada dalam kekuasaan Dinasti al-Muwahhidūn. telah dijelaskan sebelumnya bahwa menjelang akhir keruntuhan Dinasti al-Muwahhidūn, telah terjadi perpecahan di internal para penguasa dan muncul banyak pemberontakan. Situasi tersebut kemudian dimanfaatkan oleh umat Kristen yang dipimpin oleh raja Ferdinand III dari Castile dan raja Jimm I dari Arrajun. Pasukan Kristen tidak butuh lama untuk menguasai wilayah-wilayah Spanyol, termasuk di antaranya adalah wilayah Cordova yang jatuh ke dalam kekuasaan umat Kristen pada tahun 1236 M./ 633 H.²²²

Ketika Spanyol dikuasai oleh umat Kristen, masjid-masjid di sana dijadikan sebagai gereja dan diberi salib atau dihancurkan, perpustakaan-perpustakaan yang berisi penuh karya-karya para ulama dibakar, termasuk di antara karya-karya tersebut adalah kitab-kitab tafsir sebanyak 300 (tiga ratus) jilid. Tidak hanya itu, mereka juga melakukan pembantaian terhadap umat Islam saat sedang di rumah maupun saat berada di kebun tanpa lagi membedakan mana tentara dan mana rakyat sipil. Termasuk di antara yang menjadi korban pembantaian adalah orang tua al-Qurthubī. Pembantaian tersebut dilakukan oleh umat Kristen agar tidak satupun ada umat Islam di Spanyol. Sedangkan umat Islam yang selamat melarikan diri. Al-Qurthubī termasuk dari mereka yang melarikan diri dengan selamat. Pelariannya dari Cordova ini merupakan awal perjalanannya yang panjang menuju negeri muslim di kawasan Timur.²²³

Al-Qurthubi kemudian bermigrasi ke Mesir pada tahun 1236 M./633 H.²²⁴ dan menetap di sana sampai akhir hidupnya.²²⁵ Dia masuk ke Mesir pertama kali singgah di kota Aleksandria (*Iskandariyyah*) yang

²²¹ Miftāh al-Sanūsī Bal'am, *al-Qurthubī Hayatuhu wa Ātsāruhu al-'Ilmiyyah wa Manhajuhu fī Tafīr...* h. 89.

²²² Masyhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān, *al-Imām al-Qurthubī Syaikh Aimmat al-Tafīr...* h. 30.

²²³ Miftāh al-Sanūsī Bal'am, *al-Qurthubī Hayatuhu wa Ātsāruhu al-'Ilmiyyah wa Manhajuhu fī Tafīr...* h. 43-44.

²²⁴ Masyhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān, *al-Imām al-Qurthubī Syaikh Aimmat al-Tafīr...* h. 37.

²²⁵ Moh. Jufriyadi Sholeh, "Tafsir al-Qurthubi: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangannya," dalam *Jurnal Reflektika*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2018, h. 3.

saat itu sedang berada dalam kekuasaan Dinasti Ayyubiyah di bawah pimpinan al-Kāmil (1218-1238 M.). Di kota Aleksandria al-Qurthubī melanjutkan pendidikannya dan berguru kepada para ulama, antara lain adalah Abū al-‘Abbās al-Qurthubī, Abū Muhammad bin Rawāj, dan Abū Muhammad ‘Abd al-Mu’thī al-Lakhmī. Al-Qurthubī Tidak hanya singgah dan tinggal di Aleksandria, akan tetapi ia juga singgah dan menetap di kota-kota lainnya di Mesir seperti, Fayoum (*Fayyūm*), Mansoura (*Manshūrah*), Kairo (*Qāhirah*), dan Minya (*al-Miniyā*) untuk terus mengasah ketajaman intelektualnya. Di kota terakhir inilah al-Qurthubī menetap hingga akhir hayatnya.²²⁶ Ia wafat pada malam Senin tanggal 19 Syawal 671 H. yang bertepatan dengan tanggal 31 Maret 1273 M.²²⁷

Selama al-Qurthubī hidup di Mesir, negeri ini berada di bawah kekuasaan dua dinasti, yaitu Dinasti Ayyūbiyah dan Dinasti Mamlūk al-Bahr.²²⁸ Al-Qurthubī menjalani kehidupan di Mesir pada masa pemerintahan Dinasti Ayyubiyah ketika dipimpin oleh al-Kāmil (1218-1238 M.), al-‘Ādil II (1198-1204 M.), Al-Mālik al-Shālih (1240-1249 M.), Turansyah (1249-1250 M.), dan Syajaratuddur (1250 M.), dan pada masa pemerintahan Mamlūk al-Bahr ketika dipimpin oleh al-Mu’izz ‘Izzuddīn Aybak (1250-1257 M.), al-Mashūr Nuruddīn ‘Alī (1257-1259 M.), al-Muzhaffar Saifuddīn Qutuz (1259-1260 M.), dan al-Zhāhir Ruknuddīn Baybars I (1260-1277 M.).

c. Pendidikan al-Qurthubī

Ketika masih tinggal di Spanyol, meskipun al-Qurthubī muda menjadi buruh, ia tetap tekun mengikuti kajian-kajian di mimbar-mimbar ilmu pengetahuan. Awal pendidikan al-Qurthubī dimulai dengan mempelajari al-Qur’an, bahasa Arab dan puisi (*syi’r*) secara bersamaan.²²⁹ Metode pembelajaran seperti ini merupakan metode yang digunakan di Spanyol saat itu, yang memang berbeda dengan metode yang diterapkan di negara-negara muslim lainnya. Metode pembelajaran

²²⁶ Masyhūr Ḥasan Maḥmūd Salmān, *al-Imā al-Qurthubī Syaikh Aimmat al-Tafsīr...* h. 37-40.

²²⁷ Miftāḥ al-Sanūsī Bal’am, *al-Qurthubī Ḥayatuḥu wa Ātsāruḥu al-‘Ilmiyyah wa Manhajuhu fī Tafsīr...* h. 96.

²²⁸ Miftāḥ al-Sanūsī Bal’am, *al-Qurthubī Ḥayatuḥu wa Ātsāruḥu al-‘Ilmiyyah wa Manhajuhu fī Tafsīr...* h. 54.

²²⁹ Al-Qahsībī Maḥmūd Zalath, *al-Qurthubī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr...* h. 8.

di negara selain Spanyol, para peserta didik diajarkan al-Qur'an saja, mereka belum diajarkan ilmu-ilmu selain al-Qur'an.²³⁰

Menurut Zalath, untuk mengasah kualitas akademiknya, al-Qurthubī giat mengikuti majelis-majelis kajian ilmu (*halaqāt al-'ilm*) yang tersebar di Spanyol. Saat itu ada sebagian majelis dan lembaga pendidikan yang ada wilayah kota mirip dengan model dan lembaga Pendidikan Tinggi pada masa kini. Sedangkan lembaga pendidikan yang ada di kawasan desa serupa dengan pendidikan Sekolah Dasar, Sekolah Menengah Pertama dan Sekolah Menengah Atas. Menurut Jaudat al-Rakkābi sebagaimana dikutip Zalath, lembaga-lembaga pendidikan pada masa Dinasti Muwahhidun berpusat di Spanyol dan Maroko. Lembaga-lembaga pendidikan di wilayah Spanyol ada di beberapa kota seperti, Sevilla (*isybīliyyah*), Cordova (*qurthubah*), Granada (*gharnāthah*), Valencia (*balinsiyyah*) dan Murcia (*mursiyyah*).²³¹

Di Spanyol, al-Qurthubi tekun belajar dan mendalami beragam disiplin ilmu, seperti kajian tentang linguistik Arab (*'ulūm al-lughah al-'arabiyyah*), puisi (*syi'r*) ilmu-ilmu al-Qur'an (*'ulūm al-qur'ān*), hukum formal Islam (*fiqh*), sintaksis (*nahwu*), morfologis (*sharf*), ilmu retorika (*balāghah*), ragam bacaan al-Qur'an (*qirā'āt*) dan berbagai disiplin ilmu lainnya.²³² Selama di Spanyol, al-Qurthubī berguru kepada banyak ulama. Di antara guru-gurunya adalah Abū Muhammad 'Abdullāh bin Sulaimān bin Dāwd bin Hawthillāh al-Anshārī al-Andalusī (w. 612 H.), Abū Ja'far Ahmad bin Muhammad al-Qaisī yang juga dikenal dengan panggilan Ibn Abī Hijjah (w. 643 H.), Abū Sulaimān Rabī' bin 'Abdurrahmān bin Ahmad bin 'Abdurrahmān bin Rabī' al-Asy'arī al-Qurthubī (w. 632 H.), Abū 'Āmir Yahyā bin 'Abdurrahmān bin Ahmad bin Rabī' al-Asy'arī al-Qurthubī (w. 639 H.), dan Abū al-Hasan 'Alī bin

²³⁰ Model dan metode yang digunakan di Spanyol tersebut mendapatkan kritik tajam dari Abū Bakar bin al-'Arabī (w. 543 H.). Menurutnya, para peserta tidak harus diajarkan ilmu bahasa dan puisi lebih dulu, baru kemudian diajarkan al-Qur'an. Pandangan Ibn al-'Arabi ini mulanya dipuji dan didukung oleh Ibn Khaldūn, tapi kemudian ia melontarkan kritikan. Dalam pemikirannya, jika sebatas ilmu bahasa dan puisi yang diajarkan kepada peserta didik hingga dewasa, maka ada banyak kekosongan waktu dan kesempatan yang terbuang, terutama ketika sudah banyak diterpa problematika kehidupan, dan akhirnya al-Qur'an tidak dipelajari secara maksimal. Lihat 'Abdurrahmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn, *Muqaddimah*, diterjemahkan oleh Masturi, *et. al.*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011, h. 1005-1006.

²³¹ Al-Qahsbi Muḥmūd Zalath, *al-Qurthubī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr...* h. 9-10.

²³² Muḥammad Ḥusain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn...* juz 3, h. 336.

‘Abdullāh bin Muhammad bin Yūsuf al-Anshārī al-Qurthubī al-Mālikī yang juga dikenal dengan panggilan Ibn Quthrāl (w. 651 H.).²³³

Sedangkan di Mesir, al-Qurthubī lebih memperdalam banyak disiplin ilmu pengetahuan seperti, ilmu-ilmu hadis, fikih lintas mazhab, linguistik Arab, tasawuf, tafsir, dan ilmu-ilmu lainnya. Di Mesir, ia mempunyai banyak guru, mereka antara lain adalah Abū Muhammad ‘Abd al-Wahhāb bin Rawāj (w. 648 H.), Abū al-‘Abbās Ahmad bin ‘Umar bin Ibrāhīm bin ‘Umar al-Anshārī al-Qurthubī al-Mālikī (w. 656 H.), Abū Muhammad ‘Abd al-Mu’tih bin Abī al-Tsanā’ al-Lakhmī (w. 638 H.), Abū ‘Alī al-Hasan bin Muhammad al-Bakrī (w. 656 H.), Abū al-Hasan ‘Alī bin Hibatullāh al-Lakhmī yang juga dikenal dengan nama Ibn al-Jummaizī (w. 649 H.).²³⁴

C. Tafsir al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān

Di antara sekian banyak kitab-kitab tafsir yang telah ditulis adalah karya al-Qurthubī yang berjudul *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, yang selanjutnya lebih dikenal dengan tafsir al-Qurthubī. Kitab tafsir ini bernama lengkap *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān wa al-Mubayyin limā Tadammanahū min al-Sunnah wa Ay al-Furqān*. Nama tersebut bersumber dari al-Qurthubī sendiri.²³⁵

Tafsir al-Qurthubī merupakan salah satu kitab yang dijadikan sebagai rujukan paling diminati oleh para sarjana tafsir al-Qur’an. Sistematika dan metode yang digunakan dalam penulisan tafsir al-Qurthubi ini berbeda dengan karya-karya tafsir lainnya. Kitab tafsir al-Qurthubī merupakan kitab tafsir bercorak fikih²³⁶ terlengkap pada

²³³ Ahmad Zainal Abidin dan Eko Zulfikar, “Epistemologi Tafsir al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān Karya al-Qurthubī,” dalam *Jurnal Kalam*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2017, h. 497.

²³⁴ Masyhūr Hasan Maḥmūd Salmān, *al-Imām al-Qurthubī Syaikh Aimmat al-Tafsīr...* h. 70-81.

²³⁵ Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Qāhirah: Dār al-Ḥadīts, 2010, juz 1, h. 13.

²³⁶ Merupakan kitab tafsir yang cenderung untuk mengupas masalah-masalah hukum dengan menggunakan pendekatan fikih dan corak penafsirannya sering kali dipengaruhi oleh fanatisme mazhab yang diikuti penulisnya. Muḥammad Qāsim al-Syawm, *‘Ulūm al-Qur’ān wa Manāhij al-Mufasssīrīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014, h. 333-334. Kodifikasi tafsir bercorak fikih ini muncul pada Abad Kedua Hijriyyah dan mengalami perkembangan yang sangat signifikan sesudah mazhab-mazhab fikih lahir. Penulisan kitab-kitab tafsir fikih berikutnya terus berkembang. Sarjana-sarjana tafsir yang mengikuti mazhab tertentu kemudian melakukan penafsiran ayat-ayat hukum (*āyāt al-ahkām*) berdasarkan metode penetapan hukum (*istinbāth al-ahkām*) sesuai dengan pandangan-pandangan yang ada dalam mazhabnya. Bahkan,

masanya. Kajian hukum-hukum fikih dalam kitab tafsir ini sangat komprehensif, lintas mazhab, dan mempunyai banyak keunggulan dari karya-karya tafsir lainnya, terutama pada masanya.²³⁷

1. Sistematika Penafsiran

Sistematika penafsiran tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* ini menggunakan sistematika *tartīb mushḥafī*. Artinya, al-Qurṭhubī menulis tafsirnya sesuai dengan urutan surat dan ayat yang terdapat dalam mushaf al-Qur'an, yaitu dengan cara berutan dimulai dari surat al-Fātihah sampai surat al-Nās.

Kitab tafsir ini diawali dengan pendahuluan yang berisi tentang latar belakang dan tujuan penulisannya. Di antaranya adalah karyanya tersebut ditulis untuk menjadi pengingat, bekal di alam kubur, dan menjadi bagian amal saleh di hari kelak dengan mengutip QS. Al-Qiyāmah/75: 13, QS. Al-Infithār/82: 5, dan hadis Nabi Saw. tentang pahala sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak saleh yang mendoakan bagi orang yang sudah meninggal dunia. Selain itu, al-Qurṭhubī juga berharap agar bermanfaat bagi kedua orang tuanya dan orang-orang senantiasa berharap anugerah Allah Swt.²³⁸

Dalam pendahuluannya, al-Qurṭhubī juga menyinggung banyak hal. *Pertama*, tentang keutamaan al-Qur'an, keutamaan orang yang belajar, membaca, menyimak, dan mengamalkan kandungan al-Qur'an, dan motivasi dan anjuran untuk mengkaji al-Qur'an. *kedua*, tata cara membaca al-Qur'an, baik yang dianjurkan, dimakruhkan, dan yang diharamkan. *Ketiga*, peringatan bagi para ahli al-Qur'an dan para ilmuwan agar menjauhi sifat riya' dan sifat-sifat tak terpuji lainnya. *Keempat*, hal-hal yang harus diketahui dan tidak boleh dilupakan oleh ahli al-Qur'an. *kelima*, motivasi untuk belajar dan mengajarkan *i'rāb* al-Qur'an dan pahala orang yang membaca al-Qur'an dengan benar sesuai dengan *i'rāb*. *keenam*, keutamaan tafsir al-Qur'an dan orang yang ahli tafsir al-Qur'an. *ketujuh*, keharusan bagi orang yang membawa dan membaca al-Qur'an. *kedelapan*, ancaman bagi orang yang menafsirkan al-Qur'an dengan *tafsīr bi al-ra'yi* dan tingkatan para mufasir.

mereka sering kali melakukan penafsiran untuk membela pendapat-pendapat dari mazhab yang diikuti dengan berupaya agar al-Qur'an sesuai dengan mazhab fikih mereka. M. Quraish Shihab *et.al.*, *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008, cet. IV, h. 179.

²³⁷ Moh. Jufriyadi Sholeh, "Tafsir al-Qurṭhubī: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangannya," ... h. 49.

²³⁸ Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurṭhubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*... h. 12-13.

Kesembilan, menafsirkan al-Qur'an menggunakan hadis Nabi Saw. *kesepluluh*, metode belajar dan memahami al-Qur'an dan hadis Nabi, orang yang mudah mengamalkan al-Qur'an, tapi sulit menghafal, dan orang yang mudah menghafal al-Qur'an, tapi sulit mengamalkan. *Kesebelas*, tentang kodifikasi, urutan surat dan ayat, titik dan harakat, dan jumlah juz, ayat, kalimat, dan huruf al-Qur'an. *kedua belas*, makna surat, ayat, kalimat, dan huruf, dan kata-kata yang digunakan al-Qur'an, apakah semua adalah bahasa Arab atau ada yang bukan bahasa Arab. *ketiga belas*, tentang kemukjizatan al-Qur'an, dan lain sebagainya.²³⁹

Sebelum menafsirkan surat al-Fātihah, al-Qurthubī secara khusus menulis bab yang membahas tentang *isti'adzah* dan *basmalah*. Kaitannya dengan *isti'adzah*, al-Qurthubī memberikan penjelasan sejumlah dua belas masalah. Sedangkan yang berkenaan dengan *basmalah*, al-Qurthubī mengupas sebanyak dua puluh delapan masalah. Pembahasan tentang *basmalah* tersebut dibahas secara terpisah dan tidak dimasukkan ke dalam bagian pembahasan surat al-Fātihah.²⁴⁰ Selanjutnya al-Qurthubī mulai menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an mulai dari al-Fātihah sampai al-Nās sesuai dengan urutan dalam mushaf al-Qur'an.

Langkah-langkah al-Qurthubī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berikut ini:

- a. Mengupas tentang nama-nama surat yang dikaji, menyebut keutamaannya, menjelaskan turunnya, dan hukum-hukum yang dikandung dalam ayat-ayat yang ditafsirkan.
- b. Menjelaskan sebab turunnya ayat-ayat (*sabāb al-nuzūl*) yang diduga ada sebab turunnya.
- c. Menampilkan ayat lain yang masih ada hubungan dengan ayat yang dibahas dan menggunakan hadis Nabi lengkap dengan rujukannya.
- d. Menjelaskan perbedaan *qirā'āt* yang ada.
- e. Memberikan penjelasan dari aspek bahasa tentang makna kata ada dalam ayat dengan merujuk kepada kamus, menggunakan puisi atau syair Arab sebagai penopangnya, dan memaparkan posisi kata dan kalimat (*i'rāb*).
- f. Mengutip pandangan para ulama pendahulunya yang berhubungan dengan ayat yang ditafsirkan.
- g. Memaparkan pandangan para ulama fikih yang berkaitan dengan hukum-hukum yang dikandung ayat.

²³⁹ Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*... h. 13-88.

²⁴⁰ Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*... h. 92-112,

h. Mendiskusikan pandangan-pandangan para ulama pendahulunya dengan argumentasinya, melakukan komparasi dan tarjih, dan memilih pandangan yang menurutnya paling kuat dalilnya.²⁴¹

2. Metode, Pendekatan dan Corak Penafsiran

Metode tafsir yang digunakan oleh al-Qurthubī dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* adalah metode *tahlīlī*, yaitu dengan cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara detail dari berbagai aspek dan menjelaskan pesan yang dikandung ayat. Semua ayat dibahas dan ditafsirkan secara berurutan tanpa ada satu ayat yang terlewatkan. Setiap ayat yang ditafsirkan ia bahas dengan tuntas dan secara menyeluruh. Segala aspek yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dijelaskan, baik yang berhubungan dengan aspek bahasa, qira'at, teologi, maupun hukum-hukum fikih.

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, al-Qurthubī cenderung menggunakan pendekatan *tafsīr bi al-ra'yi*, yaitu penafsiran yang menggunakan nalar logis. Meskipun kecenderungan al-Qurthubī demikian, ia tidak mengabaikan pendekatan *tafsīr bi al-ma'tsūr*, yaitu berdasarkan riwayat. Bahkan, secara tegas ia mengatakan bahwa *tafsīr bi al-ma'tsūr* merupakan landasan utama dan menjadi sentral bagi seorang mufasir. Al-Qurthubī lebih mengedepankan *tafsīr bi al-ma'tsūr* yang bersumber dari Nabi Saw. Selanjutnya, al-Qurthubī mengutip tafsir-tafsir yang bersumber dari sahabat, tabi'in, dan para mufasir, kemudian ia bandingkan pandangan-pandangan yang ada dan dilakukan tarjih. Di sini lain, al-Qurthubī terkadang menafsirkan al-Qur'an menggunakan riwayat-riwayat *Isrā'iliyyāt* ketika menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang memuat tentang malaikat dan para nabi.²⁴²

Sedangkan dari segi corak penafsirannya, tafsir karya al-Qurthubī oleh para peneliti tafsir dikategorikan sebagai tafsir yang bercorak fikih. Kitab tafsir ini juga sering disebut *tafsīr al-ahkām*. Sebab, ketika menafsirkan ayat al-Qur'an, al-Qurthubī sering mengupas persoalan-persoalan hukum yang dikandung dan memberikan penjelasan dengan sangat rinci dan komprehensif.

²⁴¹ Umami Kultsum, "Tafsir Fiqhiy: Potret Pemikiran al-Jashshāsh dalam Ahkām al-Qur'ān," dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 6, No. 3, Tahun 2004, h. 281. Moh. Jufriyadi Sholeh, "Tafsir al-Qurthubi: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangannya,"... h. 53. Ahmad Zainal Abidin dan Eko Zulfikar, "Epistemologi Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān Karya al-Qurthubī,"... h. 498-499.

²⁴² Muḥammad 'Alī Iyāzī, *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, Teheran: Wazārat al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H., juz 2, h. 733-734.

Al-Qurthubī juga selalu memaparkan pandangan-pandangan para ulama fikih lintas mazhab, melakukan perbandingan dan mendiskusikan semua pandangan lengkap dengan dalil-dalilnya. Hal tersebut tidak mengherankan, karena dari judulnya saja adalah *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Meskipun demikian, al-Qurthubī tampil netral, tidak fanatik kepada mazhab Mālikī yang diikutinya, dan tidak menyudutkan pendapat-pendapat dari mazhab fikih lainnya.²⁴³ Bahkan, tidak ada satu ayat al-Qur'an yang berkorelasi dengan hukum fikih yang dilewatkan bahasan hukum, baik berkorelasi langsung maupun tidak langsung.²⁴⁴

3. Kitab-Kitab Rujukan

Tafsir al-Qurthubī sarat dengan kutipan-kutipan yang merujuk kepada berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan, antara lain ilmu tafsir, qira'at, hadis, fikih, linguistik, tauhid, tasawuf, sejarah, akhlak, sirah, dan lain-lainnya. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, al-Qurthubī banyak mengutip dari karya-karya ulama sebelumnya, baik secara langsung merujuk secara langsung maupun tidak langsung. Al-Qurthubī sangat amanah dan berpegang teguh kepada kejujuran ilmiah. Ini bisa dilihat dari setiap kutipannya dipastikan menyebut nama yang memiliki pendapat atau penulis karya yang dikutip. Dalam pendahulunya, Al-Qurthubī secara tegas mengatakan bahwa ia akan menyebut penulisnya ketika ketika mengutip sebuah hadis dan menyebut nama tokohnya ketika mengutip sebuah pendapat. Hal ini dilakukannya karena ia meyakini bahwa menyandarkan suatu pendapat kepada pemiliknya merupakan bagian dari cara mendapatkan barokah ilmu (*min barakat al-'ilm an yudlāfa al-qawl ilā qāilihā*).²⁴⁵

Kitab-kitab yang dijadikan rujukan oleh al-Qurthubī antara lain: *pertama*, kitab-kitab tafsir, antara lain adalah *Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīl Ay al-Qur'ān* karya Ibnu Jarīr al-Thabarī (224-310 H.), *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* karya Ibnu 'Athiyah al-Gharnāthī (481-546 H.), *Ahkām al-Qur'ān* karya Ibnu al-'Arabī al-Andalusī (w. 543 H.), *al-Kasasyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya Jārullāh al-Zamakhsharī (467-538 H.),²⁴⁶ al-Nukat wa al-'Uyūn

²⁴³ Ahmad Zainal Abidin dan Eko Zulfikar, "Epistemologi Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān Karya al-Qurthubī," ... h. 512 dan 516

²⁴⁴ Farīd 'Abd al-'Azīz al-Jundī, *Jāmi' al-Ahkām al-Fiqhiyyah li al-Imām al-Qurthubī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, juz 1, h. 6.

²⁴⁵ Abū Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*... h. 13.

²⁴⁶ Miftāh al-Sanūsī Bal'am, *al-Qurthubī Hayatuhu wa Ātsāruhu al-'Ilmiyyah wa Manhajuhu fī Tafsīr*... h. 197.

karya al-Māwardī (w. 450 H.), Tafsīr al-Samarqandī karya Abū al-Laits al-Samarqandī (w. 375 H.), Ma'ālim al-Tanzīl karya al-Baghawī (w. 516 H.), al-Wasīth karya al-Wāhidī (w. 468 H.), Ahkām al-Qur'an karya al-Kiyārahāsī (w. 504 H.).²⁴⁷

kedua, kitab-kitab ilmu-ilmu al-Qur'an yang dikutip di antaranya adalah: Asbāb al-Nuzūl karya al-Wāhidī, Ma'ānī al-Qur'an karya al-Akhasy Sa'id (w. 211 H.), Ma'ānī al-Qur'an karya Yahyā ibn Ziyād al-Farrā' (w. 207 H.), Ma'ānī al-Qur'an karya Abu Ishāq al-Zujjāj (w. 311 H.), Majāz al-Qur'an karya Abū 'Ubaydah (w. 210 H.),²⁴⁸ *al-Radd 'alā Man Khālafā Mushhafa 'Utsmān* karya Ibnu al-Qāsim al-Anbārī (271-328 H.), *Kitāb al-Ri'āyah li Tajwīd al-Qirā'ah wa Tahqīq Lafzh al-Tilāwah* karya Abū Muhammad Makkī ibn Abī Thālib al-Hamawī al-Qaysī, *Fadlāil al-Qur'an* karya Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Salām, dan kitab-kitab karya Abū Ja'far al-Nuhhās (w. 338 H.), yaitu *Ma'ānī al-Qur'an*, *I'rāb al-Qur'an* dan *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, dan kitab-kitab *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* karya Abū Ishāq Ismā'il ibn Ishāq, Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Salām, dan Abū Hafsh 'Umar ibn Syāhīn.²⁴⁹

ketiga, kitab-kitab ilmu qira'at, antara lain *al-Maqshūr wa al-Mamdūd* karya Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Salām, *Kitāb al-Bayān* karya Abū 'Amr 'Utsmān ibn Sa'id al-Dānī (w. 444 H.), dan *Sūq al-'Arūs* karya Abū Ma'syar 'Abd al-Karīm ibn 'Abd al-Shamad al-Thabarī (w. 478 H.). *keempat*, kitab-kitab hadis, di antaranya adalah *Shahīh al-Bukhārī* (w. 256 H.), *Shahīh Muslim* (w. 261 H.), *Sunan Ibn Mājah* (w. 207 H.), *Sunan Abī Dāwd* (w. 275 H.), *Sunan al-Tirmidzī* (w. 279 H.), *Sunan al-Nasā'ī* (w. 303 H.), *al-Muwaththa'* karya Imam Mālik (w. 179 H.), *al-Jam'u baina al-Shahīhaini al-Bukhārī wa Muslim* karya Abū 'Abdillāh al-Humaydī al-Andalusī (w. 491 H.), dan *al-Mufhim fī Syarh Shahīh Muslim* karya Abū al-'Abbās Ahmad ibn 'Umar al-Qurthubī (w. 652 H.). *kelima*, kitab-kitab *'Ulūm al-Hadīts* antara lain, *Muqaddimah Ibn Shalāh fī 'Ilm al-Hadīts* karya Ibn Shalāh (w. 577 H.), *Musykil al-Hadīts* karya Abū Ja'far al-Thahāwī (w. 321 H.).²⁵⁰

²⁴⁷ Moh. Jufriyadi Sholch, "Tafsir al-Qurthubi: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangannya,"... h. 56.

²⁴⁸ Moh. Jufriyadi Sholch, "Tafsir al-Qurthubi: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangannya,"... h. 57.

²⁴⁹ Miftāh al-Sanūsī Bal'am, *al-Qurthubī Hayatuhu wa Ātsāruhu al-'Ilmiyyah wa Manhajuhu fī Tafsīr...* h. 198.

²⁵⁰ Miftāh al-Sanūsī Bal'am, *al-Qurthubī Hayatuhu wa Ātsāruhu al-'Ilmiyyah wa Manhajuhu fī Tafsīr...* h. 197-198.

Keenam, kitab-kitab fikih, antara lain adalah, *al-Muntaqā Syarh Muwaththa' Mālik* karya Abū al-Walīd Sulaimān al-Bājī (w. 494 H.), *al-Qabs bimā 'alaihi Mālik ibn Anas* karya Abū bakr ibn al-'Arabī, *al-Kāfī fī al-Fiqh 'alā Madzhab Ahl Madīnah* dan *al-Tamhīd limā fī al-Muwaththa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd* karya Abu 'Umar Yūsuf ibn 'Abd al-Barr (w. 463 H.), *al-Tabshirah* karya Abu al-Hasan al-Lakhmī al-Mālikī, *al-Tanbīh 'alā Madzhab al-Imām al-Syāfi'ī* karya Abū Ishāq al-Syīrāzī (w. 476 H.). *Ketujuh*, kitab-kitab lingustik Arab, di antaranya adalah, *al-Kitāb* karya Imam Sibawaih (w. 180 H.), *Tāj al-Lughah wa Shihāh al-'Arabiyyah* karya Abu Nashr al-Jawharī (w. 398 H.), *al-Muhkam* karya Ibn Sayyidah al-Andalusī (w. 458 H.), *Mujmal al-Lughah* karya Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris (w. 395 H.), *Kitāb al-'Ain* karya Khalīl ibn Ahmad al-Farāhīdī (w. 175 H.), *al-Ishlāh* karya Ya'qūb ibn al-Sikkīt, *Kitāb al-Zāhir* karya Ibn al-Anbārī, *Kitāb al-Talkhīsh* karya Abū Hilāl al-Hasan ibn 'Abdillāh al-'Askarī.²⁵¹

Selain kitab-kitab tersebut di atas, masih banyak kitab-kitab lain dari berbagai disiplin ilmu yang dirujuk oleh al-Qurthubī. Dari sini dapat disimpulkan bahwa al-Qurthubī merupakan pribadi yang berwawasan luas dan kaya literasi. Al-Qurthubī bukan sekedar mengutip dari karya-karya yang ada, akan tetapi ia juga sering melontarkan kritikan-kritikan terhadap pendapat-pendapat yang dikutipnya.

²⁵¹ Miftāh al-Sanūsī Bal'am, *al-Qurthubī Hayatuhu wa Ātsāruhu al-'Ilmiyyah wa Manhajuhu fī Tafīr...* h. 199-200.

BAB V PENDEKATAN BAHASA DALAM PENAFSIRAN

Semua kata dalam al-Qur'an menurut Al-Ghazālī merupakan bahasa Arab, dan tidak ada satupun kata yang bukan bahasa Arab.¹ Menurut Wahbah al-Zuhailī, alih bahasa al-Qur'an ke selain bahasa Arab maupun tafsirnya tidak disebut sebagai al-Qur'an, meskipun tarjamah dan tafsir tersebut sesuai dengan semantiknya. Sebab, al-Qur'an diwahyukan menggunakan bahasa Arab yang disertai dengan rangkaian dan maknanya dari Allah SWT.²

Ada dua tujuan dari pewahyuan al-Qur'an. *Pertama*, sebagai bukti tentang kenabian Muhammad Saw dan apa yang disampaikan berasal dari Allah Swt. *Kedua*, sebagai petunjuk bagi manusia untuk mencapai kemaslahatan dunia dan akhirat.³ Sebagai sumber utama dan pertama ajaran Islam, al-Qur'an memiliki nilai-nilai argumentatif (*hujjiyyah*) dalam segala aspeknya. Setiap ayat terkadang mengandung multitafsir, termasuk di antara satu faktornya adalah latar belakang keilmuan orang yang melakukan penafsiran. Menurut Abū Dardā', seorang tidak dikatakan paham benar tentang al-Qur'an sehingga dapat mengetahui

¹ Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mushtashfā fī Ushūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010, h. 68.

² Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Ushūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., h. 24.

³ 'Abdullāh Abbās al-Nadwī, *Tarjamat Ma'ānī al-Qur'ān*, Makkah: Rābithat al-'Ālam al-Islāmī, 1996, h. 13-14.

ragam penafsiran di dalamnya.⁴ Ulama menggarisbawahi, sangat penting menguasai bahasa Arab dan segala ragam cabang ilmunya sebelum melakukan penafsiran, bahkan menjadikannya sebagai syarat utama.⁵

Al-Qur'an merupakan firman (*kalām*) Allah Swt. yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. melalui malaikat Jibril. Maksud dari *kalām* di sini adalah pesan, bukan ujaran atau kata-kata. Dari sini dapat dipahami adanya dua proses komunikasi dalam penyampaian wahyu, yaitu antara Allah Swt. dan Jibril dan antara Jibril dan Nabi Muhammad. *Kalām* tersebut dalam proses komunikasi pertama menggunakan sarana kode dan proses *decoding* dan *encoding* yang sangat sulit dipahami oleh manusia. Dalam hal ini, bahwa al-Qur'an merupakan pesan (*kalām*) Allah tidak ada perbebatan. Sedangkan pada komunikasi kedua, *kalām* dikomunikasikan kepada Nabi Muhammad melalui sarana kode dan proses *decoding-encoding*. Hal ini masih dalam perdebatan. Ada yang berpandangan bahwa kode yang dipakai adalah *verbal* dan ada juga yang berpendapat bahwa kode itu adalah *nonverbal*, serta proses *decoding-encoding*nya adalah seperti halnya proses komunikasi bahasa manusia. Perbedaan pandangan tersebut tidak lepas dari faktor teologis. Al-Qur'an di satu sisi adalah pesan Allah dan bersifat sakral, mulia, suci, agung, dan sempurna mengikuti yang memiliki pesan. Sementara di sisi lain, ketika dikomunikasikan kepada manusia dan menjadi bagian darinya, ia dikomunikasikan dengan bahasa manusia, yaitu bahasa Arab yang sistem tanda atau kodenya bersifat manusiawi dan relatif.⁶

Al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad menggunakan media bahasa Arab (QS. Al-Syu'arā'/26: 195, QS. Al-Zumar/39: 28, QS. Yusuf/12: 2), karena al-Qur'an dalam konteks bangsa Arab, dan Nabi Muhammad yang menerima wahyu adalah orang Arab. Untuk menyampaikan ide-ide dan konsep-konsep-Nya, bahasa Arab oleh Allah dijadikan sebagai medianya agar pesan-pesan yang disampaikan bisa dengan mudah diterima dan dimengerti dengan baik. Ketika al-Qur'an diturunkan, ayat-ayat di dalamnya bisa dipahami dengan baik oleh orang-orang Arab secara umum, karena mereka masih memiliki cita rasa

⁴ Muḥammad al-Ḥusainī al-Zabīdī, *Ithāf al-Sādāt al-Muttaqīn*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., juz 4, h. 527.

⁵ Yūsuf al-Qardhāwī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1996, h. 32.

⁶ Abdullah Mu'afa, "Pendekatan Linguistik dalam Penafsiran al-Qur'an: Upaya Menjernihkan Konsep Linguistik sebagai Teori dan Metode," dalam *Jurnal Islamic Review*, Vol. I, No. 2 Oktober Tahun 2012, h. 213-214.

bahasa Arab (*dzawq ‘Arabī*) yang tinggi. Meski demikian, masih ada sebagian kata dan istilah dalam al-Qur’an yang sulit dipahami maksudnya oleh sebagian sahabat seperti, kata *abban* yang tidak dipahami oleh Abu Bakar, makna kata *fāthir* mulanya tidak diketahui oleh Ibnu Abbas, dan makna kalimat *aw ya’khudzahum ‘alā takhawwuf* yang tidak dimengerti oleh Umar bin Khathab.⁷

Banyak dari kalangan sahabat mengalami kesulitan dalam memahami ayat-ayat tertentu dalam al-Qur’an. Di antara faktor kesulitan yang dialami adalah karena al-Qur’an diturunkan dan dibacakan menggunakan dialek Quraisy yang saat itu digunakan di Makkah dan kawasan sekitarnya. Sebab, Nabi Muhammad dan para sahabat pada periode pertama, terutama di Makkah berasal dari klan Quraisy, mereka akrab dengan dialek tersebut dan digunakan sebagai bahasa percakapan. Islam kemudian menyebar ke kawasan lain seperti, Madinah, Thaif, dan sekitarnya. Sementara para sahabat yang berasal dari luar kawasan lain yang baru menganut Islam berkomunikasi dengan dialek lain mengalami kesulitan dalam memahami beberapa istilah dalam al-Qur’an. Hal ini terjadi, terutama pada bagian akhir misi Nabi, pada saat orang-orang Arab di luar Hijaz menganut Islam. Ketika Nabi Muhammad masih hidup, para sahabat tentu bisa langsung mengajukan pertanyaan kepadanya ketika mereka tidak mengetahui dan tidak memahami maksud suatu ayat. Namun, setelah Nabi Muhammad wafat dan Islam tersebar luas, masalah penafsiran mulai semakin serius, sebab para sahabat tidak lagi bisa langsung bertanya kepada Nabi.⁸

Selanjutnya, terutama pada masa tabi’in, para ulama pakar linguistik Arab berupaya menulis kitab-kitab tafsir al-Qur’an dengan tujuan agar bahasa al-Qur’an mudah dipahami. Sebab, al-Qur’an mengandung dimensi nilai sastra tertinggi, stilistika (*uslūb*) bahasa yang indah dan khas seperti bentuk metaforis (*majāz*). Bahkan, di dalamnya terdapat kata-kata yang asing (*gharīb*) bagi orang-orang Arab sendiri, sehingga pendekatan bahasa untuk memahami bahasa al-Qur’an. Sangat logis ulama sepakat bahwa salah satu syarat pokok untuk melakukan penafsiran ayat-ayat al-Qur’an adalah menguasai linguistik Arab dan segala cabangnya, yang selanjutnya dirumuskan dalam kaidah-kaidah

⁷ Abdul Mustaqim, "Tafsir Linguistik: Studi atas Tafsir Ma’anil Qur’an Karya al-Farra’," dalam *Jurnal QOF*, Vol. 3, No.1, Januari Tahun 2019, h. 1.

⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an: Toward Contemporary Approach* (London and Newyork: Routledge, 2006, h. 46.

tafsir (*qawā'id al-tafsīr*) dengan semua kompleksitas di dalamnya.⁹ Lemahnya penguasaan linguistik Arab (*al-dhu'f fī al-lughah al-'arabiyyah*), menurut Yusuf al-Qardhāwī merupakan salah satu faktor utama terjadinya kesalahan dalam penafsiran.¹⁰

A. Urgensi Pendekatan Bahasa dalam Penafsiran

Al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad menggunakan media bahasa (*lisan*) Arab agar bisa dengan mudah melakukan komunikasi dalam menyampaikan risalahnya kepada masyarakatnya saat itu (QS. Al-Syu'arā'/26: 195). Hal ini sejatinya merupakan ketetapan Allah (*sunnatullāh*) dalam menyampaikan wahyu dan risalah-risalah melalui para utusan-Nya menggunakan bahasa kaumnya. Allah tidak mengutus seorang rasul kepada suatu masyarakat kecuali dengan menggunakan bahasa mereka agar ia bisa menjelaskan ajaran-ajaran yang dibawa kepada mereka (QS. Ibrāhīm/14: 4).

Pada saat al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab dan stilistikanya juga sesuai dengan stilistika kebahasaan orang-orang Arab, mereka sangat paham betul makna-makna yang dikandungnya dengan pemahaman kebahasaan secara umum. Seandainya bahasa al-Qur'an tidak dapat dimengerti oleh audiensnya (*mukhāṭhab*) serta kalimat dan ibaratnya tidak dikenali dan tidak dipahami di kalangan masyarakat, maka gugurlah kehujjahan al-Qur'an dan batal juga hukum (*taklīf*) yang ada. Sebab, al-Qur'an sulit untuk direnungkan dan dijelaskan. Masyarakat akan mudah membantah dan menentang dengan alasan bahwa al-Qur'an tidak bisa dimengerti.¹¹ Padahal, faktanya al-Qur'an diwahyukan menggunakan media bahasa Arab agar dapat dipahami (QS. Yūsuf/12: 2).

Penjelasan tersebut di atas menunjukkan bahasa merupakan media (*wasīlah*) pertama al-Qur'an untuk menyampaikan pesan-pesan yang dikandungnya. Bahasa juga menjadi media dan sarana utama guna mengungkap dan menjelaskan makna-makna yang dalam al-Qur'an. Hal ini sudah menjadi pengetahuan umum bahwa untuk menyampaikan pesan apa saja dan kepada siapa saja memang harus menggunakan media bahasa, lebih-lebih pesan dan risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad

⁹ Jalāluddīn 'Abdurrahmān al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2006, h. 343-345.

¹⁰ Yūsuf Al-Qardhāwī, *Kayfā Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-Azḥim*, Kairo: Dār al-Syurūq, 2006, h. 361.

¹¹ Iḥsān al-Amīn, *Manhaj al-Naqd fī al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Hādī, 2007, h. 117.

yang diutus untuk seluruh umat manusia (QS. Saba'/34: 28) dan agar disampaikan secara jelas dan terang (QS. Ali 'Imrān/3: 20).

Walaupun al-Qur'an berbahasa Arab, yaitu menggunakan kosakata yang digunakan oleh masyarakat Arab, tapi sifat bahasa al-Qur'an sedikit atau banyak ada perbedaan dengan sifat bahasa Arab yang digunakan masyarakat Arab ketika al-Qur'an turun. Bahasa Arab yang digunakan masyarakat Arab merupakan bahasa hasil rangkaian manusia dengan aneka ragam sifat-sifat mereka, ada yang kasar dan keras dan ada juga yang halus dan indah terdengar. Kualitas dan tingkat kesusastraannya berbeda-beda. Sedangkan kata-kata ayat-ayat al-Qur'an adalah kata-kata ilahi, yang serupa tingkat dan kualitas kefasihan dan keindahan kesusastraannya antara satu ayat dengan ayat lainnya.¹²

Ada banyak ragam pendekatan dalam melakukan penafsiran al-Qur'an. Hal ini terjadi dilatarbelakangi oleh epistemologisnya yang beragam dan berbeda-beda. Masing-masing menggunakan standar kebenaran yang tidak sama. Di antara pendekatan yang digunakan tersebut adalah pendekatan dari aspek bahasa. Pendekatan bahasa ini sangat signifikan dalam menafsirkan al-Qur'an. Pendekatan ini dikenal dengan *tafsīr lughawī*.

Kata *tafsīr* secara etimologi, menurut Ibnu Fāris (395 H.) adalah kata yang tersusun dari huruf *fā'*, *sīn*, dan *rā'* yang bermakna kejelasan dan menjelaskan sesuatu (*bayān syai' wa ḥdhāhuh*).¹³ Senada dengan Ibnu Fāris, Quraish Shihab menyatakan bahwa kata *tafsīr* berarti penjelasan atau penampakan makna. Kata *fasara* serupa dengan kata *safara*. Kata pertama mengandung arti menampakan makna yang bisa dijangkau oleh akal, dan kata kedua menampakan sesuatu yang bersifat materi dan indrawi. Kata *tafsīr* diambil dari kata *fasr* yang mengandung arti *kesungguhan membuka atau keberulang-ulangan melakukan upaya membuka*, sehingga bermakna kesungguhan dan berulang-ulangnya upaya untuk membuka dan menyingkap sesuatu yang tertutup atau menjelaskan apa yang sulit (*musykil*) dari makna sesuatu, antara lain kosakata.¹⁴ Sedangkan secara terminologi, pengertian *tafsīr* ditemukan beragam definisi. Di antaranya adalah definisi yang disampaikan Ibn

¹² M. Qurasih Shihab, *Kaidah Tafir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2015, h. 36.

¹³ Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, Kairo: Dār al-Hadits, 2008, h. 738.

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an...* h. 9.

Juzay (741 H.), menurutnya adalah menjelaskan al-Qur'an dan maknanya sesuai dengan kalimat (*nash*)nya atau isyarat yang dikandung. Dengan kata lain, tafsir adalah penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an.¹⁵

Adapun *tafsir lughawī* menurut Abdul Muin Salim sebagaimana dikutip Syafrizal, adalah metode interpretasi untuk menjelaskan makna-makna ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan ilmu-ilmu bahasa, baik sisi sintaksis, morfologis, leksikologis, semiotik, semantik, dan lain-lain yang masih terkait dengan kebahasaan.¹⁶ Pengertian lebih sederhana disampaikan oleh Musā'id al-Thayyār, yaitu menjelaskan makna-makna al-Qur'an dengan kata dan kaidah bahasa Arab.¹⁷ Dari penjelasan ini dapat dipahami, bahwa *tafsir lughawī* merupakan tafsir yang menjelaskan maksud ayat-ayat al-Qur'an dengan menjadikan ilmu bahasa Arab sebagai fokusnya, seperti dari segi leksikologi, sharaf, nahwu, dan balaghah (*ma'āni* dan *bayān*).

Berkenaan dengan urgensi dan signifikansi ilmu bahasa sejatinya telah ditegaskan sejak masa tabi'in. Menurut Mujāhid, sebagaimana dikutip al-Zarkasyī¹⁸ (794 H.) dan Ahmad Khalil¹⁹ bahwa haram atau tidak halal hukumnya bagi orang beriman menafsirkan al-Qur'an tanpa ada pengetahuan mendalam tentang bahasa al-Qur'an (linguistik Arab). Sebab, tidak jarang satu kata mengandung lebih dari satu makna. Jika tidak memiliki pengetahuan tentang kata bahasa tersebut, maka makna yang lain jadi terabaikan. Pada masa selanjutnya juga ditegaskan Imam Malik sebagaimana dikutip Bint al-Syāthi', ia menyatakan bahwa orang yang berani melakukan aktivitas penafsiran al-Qur'an tanpa adanya modal mendalam ilmu bahasa Arab, ia telah mencoba membelenggu dirinya.²⁰ Bahkan, para ulama Ahlussunnah menjadikan ilmu bahasa sebagai bagian dari sumber-sumber pokok dalam penafsiran. Sumber-

¹⁵ Musā'id bin Sulaiman bin Nāshir al-Thayyār, *al-Tafsir al-Lughawī lil al-Qur'ān al-Karīm*, Riyad: Dār ibn al-Jauzī, t.th., h. 21.

¹⁶ Syafrizal, "Tafsir Lughawi," dalam *Jurnal al-Ta'lim*, Vol. 1, No. 5 Juli Tahun 2013, h. 423.

¹⁷ Musā'id bin Sulaiman bin Nāshir al-Thayyār, *al-Tafsir al-Lughawī lil al-Qur'ān al-Karīm*... h. 38.

¹⁸ Badruddīn Abū 'Abdillāh Muhammad Bahadur bin 'Abdullāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011, h. 167.

¹⁹ Ahmad Khalil, *Dirāsāt fī Al-Qur'ān*, Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1972, h. 137.

²⁰ 'Ā'isyah Abdurrahmān bint al-Syāthi', *al-Qur'ān wa al-Tafsir al-'Ashrī*, Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1970, h. 34.

sumber itu diambil dari Nabi Muhammad, pendapat sahabat dan tabi'in, dan kemudian tafsir pedekatan bahasa.²¹

1. Bahasa Arab dan Bahasa al-Qur'an

Bahasa merupakan bagian dari kebudayaan. Ia terlahir dari kebutuhan dasar (*basic need*) manusia untuk meningkatkan peradabannya. Selain berfungsi sebagai sarana komunikasi antarmanusia, bahasa juga merupakan alat untuk berpikir, mengutarakan perasaan, mendukung seluruh pengetahuan manusia, dan berfungsi sebagai simbol agama dan pemersatu umat. Bahasa memang tercipta, tapi jika terpenggal-penggal dalam bahasa kesukuan maka dapat berdampak fatal. Sebab, bahasa daerah juga merupakan satu hal yang bisa melahirkan sentimen primordialisme. Meskipun sudah kesatuan bahasa, tapi jika istilah-istilah belum tertib maka ia dapat mengakibatkan kekacauan. Meminjam istilah Azyumardi Azra, "jika mau damai, tertibkan istilah terlebih dahulu".²²

Dalam bahasa Arab, bahasa disebut dengan istilah "*lughah*" dan dalam bahasa Latin disebut dengan "*lingua*". Kata *lingua* kemudian diserap ke dalam beberapa bahasa. Misalnya, dalam bahasa Italia disebut "*lingua*", orang Spanyol menyebutnya dengan "*lengua*", dalam bahasa Prancis disebut dengan "*langue*" dan "*langage*", dan orang Inggris menyebutnya dengan "*language*".²³

Kata *lughah* merupakan bentuk indevidit (*mashdar*) dari kata *laghawa yalghū bikadzā: takallama bihī* dan *al-kalā al-mushthalah 'alaihi baina qawm*. Ia berwazan sama dengan kata *da'ā yad'ū*. kata *lughah* berwazan *fu'ah*. Secara etimologi, dalam bahasa Arab, kata yang bermakna ucapan, bunyi, atau suara.²⁴ Sedangkan secara terminologi, para linguist berbeda pandangan tentang definisi bahasa. Perbedaan tersebut karena adanya keterkaitan linguistik dengan ilmu-ilmu lainnya, di antaranya adalah psikologi (*'ilm al-nafs*), sosiologi (*'ilm al-ijtmā'*), ilmu logika (*'ilm al-mantiq*), filsafat (*falsafah*), biologi (*al-biyūlūjiyā*), dan ilmu-ilmu lainnya. Setiap ahli melihat bahasa dari sudut pandang ilmu yang ditekuni. Ada yang melihat bahasa dari sisi filsafat, mantik,

²¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2013, h. 279.

²² Azyumardi Azra, *Essai-essai Intelektual Muslim Pendidikan Indonesia*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998, h. 137.

²³ Sakholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*, Sidoarjo: CV. Lisan Arabi, 2017, h. 38.

²⁴ Luwais Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*, Beirut: Dār al-Masyriq, 1992, h. 726.

dan sosiologi.²⁵ Hal ini menunjukkan bahwa definisi bahasa tidak satu, tapi beragam tergantung siapa yang mendefinisikan. Masing-masing ahli mendefinisikan bahasa dari sudut pandang keahliannya. Para psikolog mendefinisikan bahasa dikaitkan dengan psikologi, sosiolog mengaitkan dengan sosiologi, dan filsuf menghubungkan dengan filsafat.

Menurut Anīs Farīhah, bahasa merupakan fenomena psikologi sosial dan budaya (*bsīkūlūjiyyah ijtīmā'iyah wa tsaqāfiyyah*), bukan sifat biologis (*shifah biyūlūjiyyah*) yang melekat pada tiap individu. Bahasa tersusun dari simbol-simbol bunyi kebahasaan (*rumūz shawtiyyah lughawiyah*) yang diperoleh dari metode eksperimental yang maknanya ada dalam pikiran. Dengan sistem simbol bunyi inilah kelompok masyarakat dapat saling memahami dan berkomunikasi.²⁶ Senada dengan itu, penjelasan yang disampaikan oleh Ibn Jinnī, menurutnya, bahasa merupakan lambang-lambang atau bunyi-bunyi yang digunakan oleh setiap kelompok masyarakat untuk mengutarakan maksud mereka (*ashwāt yu'abbir bihā kull qawm 'an aghrādhihim*).²⁷

Pandangan Ibnu Jinni tersebut diperkuat oleh Ibn Muhammad al-Jurjānī (1413 M.), menurutnya bahasa adalah apa yang digunakan oleh setiap kaum untuk menyampaikan tujuannya (*mā yu'abbir bihā kull qawm 'an aghrādlihim*).²⁸ Pengertian yang serupa juga disampaikan oleh Ibnu Khaldūn, sebagaimana dikutip Mahmūd Fahmī al-Hijāzī, bahasa merupakan adalah ungkapan penutur (*mutakkalim*) untuk mengekspresikan tujuannya. Ungkapan tersebut merupakan aktivitas lisan yang muncul dari kesadaran.²⁹ Pandangan-pandangan tentang definisi bahasa tersebut melihat bahasa dari sudut pandang linguistik. Dengan demikian bisa dipahami bahwa bahasa adalah sistem lambang bunyi yang digunakan oleh para anggota masyarakat untuk menyampaikan maksud dengan cara bekerjasama, berinteraksi, dan mengidentifikasi diri bersama anggota masyarakat lainnya.

Selanjutnya, dalam terminologi linguistik, menurut Ferdinand de Saussure (1857-1913 M.), bahasa dibedakan menjadi tiga macam, yaitu *langage*, *langue* dan *parole*. *Langage* artinya bahasa manusia yang

²⁵ Imīl Badī' Ya'qūb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Khashāishuhā*, Beirut: Dār al-Tsaqāfah al-Islāmiyyah, 1982, h. 13.

²⁶ Anīs Farīhah, *Nazhariyyāt fī al-Lughah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 1973, h. 14.

²⁷ Ibn Jinnī, *al-Khashāish*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiyyah, 1952, juz 1, h. 33.

²⁸ 'Alī bin Muhammad al-Jurjānī, *Mu'jam al-Ta'rīfāt*, Kairo: Dār al-Fadlīlāh, t.th., h. 161.

²⁹ Mahmūd Fahmī al-Hijāzī, *Ilm al-Lughah al-'Arabiyyah*, Kuwait: Wikālat al-Mathbū'ah, 1973, h. 9.

memiliki dua perwujudan, *Langue* dan *Parole*.³⁰ Dengan kata lain, *Langage* adalah bahasa pada umumnya, seperti dalam ungkapan, "manusia memiliki bahasa, sedangkan binatang tidak". Sebab, binatang, misalnya burung, ia hanya bisa menirukan bahasa manusia dan tidak bisa memproduksi bahasa. *Langue* adalah bahasa tertentu yang telah membentuk komunitas atau kelompok, seperti bahasa Arab, Indonesia, Inggris, Perancis, Jerman, dan lain-lain. Sedangkan *parole* bahasa sebagai aktivitas yang dilakukan oleh seseorang pada waktu tertentu, dengan kata lain bisa disebut dengan ucapan, perkataan, atau logat.³¹

Dalam disiplin kajian linguistik Arab (*'ilm al-lughah al-'arabiyyah*) terdapat tiga istilah, yaitu *lughah*, *lisān*, dan *kalām*. Menurut Taufiq Muhammad Syāhīn, *lughah* adalah setiap sesuatu yang bisa masuk dalam kategori aktivitas bahasa, baik itu berupa lambang bunyi, tulisan, isyarat, maupun istilah. *Lisān* adalah bahasa tertentu yang memiliki sistem keteraturan, tata bahasa, dan konsensus sosial. sedangkan *kalām* adalah bahasa dalam bentuk eksperimen dan diucapkan pada setiap tingkatan.³²

Bahasa Arab merupakan yang digunakan oleh suatu bangsa yang mendiami gurun pasir yang luas dan merupakan rumpun bahasa Semitik (*lughah sāmīyyah*). Bahasa Semitik terdiri dari beberapa bahasa yang digunakan oleh anak-anak Sam bin Nuh. Bahasa-bahasa Semitik ada dua bagian; Selatan dan Utara. Istilah bahasa Semitik diambil dari tiga keturunan nabi Nuh yang bernama Sam Ham, dan Yapet. Tapi, dalam perkembangannya dari ketiga keturunan ini hanya *Sam* yang telah mengadakan perjalanan panjang sehingga mendapat kekuasaan dan perluasan wilayah, yang pada akhirnya membentuk dan melahirkan berbagai bangsa dan bahasa, antara lain adalah bangsa Akadia, Kan'an, Arab, Aram dan Etiopia.³³

Dilihat dari eksistensinya, bahasa Arab terbagi menjadi dua kelompok besar. *Pertama*, bahasa Arab yang sudah punah (*bāidah*). Dan *kedua*, bahasa Arab yang masih eksis (*bāqiyah*). Bahasa Arab *Bāidah* juga disebut dengan bahasa Arab *al-Nuqūsy*, karena informasi tentang bahasa ini hanya diperoleh dari tulisan pada lempengan batu dan telah

³⁰ Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2001, h. 192.

³¹ Sakholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab...* h. 39.

³² Taufiq Muhammad Syāhīn, *'Ilm al-Lughah al-'Amm*, t.tp.: Maktabah Wahbah, 1980, h. 16.

³³ Khatibul Umam, *et.al.*, *Pedoman Pengajaran Bahasa Arab pada Perguruan Tinggi IAIN* (Jakarta: Proyek Pengembangan Sistem Pendidikan Agama RI, 1975, h. 47. Lihat juga: Bambang Yudi, *Kristal-kristal Ilmu Bahasa*, Surabaya: Airlangga Universiti Press, 1995, h. 379.

punah ditelan masa. Bahasa Arab *Bāidah* ini dituturkan oleh masyarakat yang berdomisili di Hijaz atau berdekatan dengan bangsa Aramia. *Pertama, Lihyāniyah*, kabilah atau suku yang tinggal di bagian utara Hijaz. *Kedua, Tsamūdiyah*, dinisbatkan kepada suku Tsamud. Suku ini diperkirakan mendiami utara Hijaz dan Nejed dekat Damaskus. Dan *ketiga, Shafawiyah*, informasi tentang suku ini diperoleh melalui prasasti.³⁴

Meskipun sudah punah, akan tetapi ada kata yang masih eksis meskipun sudah ada perubahan bunyi (fonem)nya. Misalnya, kata الفَدَع (*al-fadaʿ*) yang bermakna “bengkok pada persendian tulang tangan atau kaki (*Iʿwijāj al-rusghi min al-yad aw al-rijli*). Derivasinya berupa kata الفَدَع dan الفَدَع yang bermakna “kaki”. Kata tersebut terdapat terdapat di beberapa bahasa seperti *pedis, pes* dalam bahasa Latin, *padas, pad* dalam bahasa India, *foot* dalam bahasa Inggris, dan *fuss* dalam bahasa Jerman.

Bahasa Arab *Bāqiyah* merupakan bahasa Arab yang masih eksis dan digunakan oleh bangsa Arab, baik sebagai bahasa percakapan, tulisan, kesusastraan, dan lain-lain. Bahasa ini tumbuh dan berkembang di Nejed dan Hijaz, kemudian tersebar luas ke sebagian besar negeri Semit dan Hamit. Dari sini, kemudian lahir dialek-dialek yang digunakan pada masa kini, seperti, Hijaz, Yaman, dan daerah lain di sekitarnya seperti, Uni Emirat Arab, Palestina, Yordan, Syiria, Lebanon, Irak, Kuwait, Mesir, Sudan, Libya, al-Jazair, dan Maroko.³⁵

Bahasa Arab *Bāqiyah* ada dua bagian. *Pertama*, bahasa Arab *Bāqiyah ʿAribah*, yaitu bahasa yang digunakan oleh mereka yang berasal dari Qahthān. Bani Qahthān dengan dua suku induknya *Kahlān* dan *Himyar*, mendirikan Himyar dan Thibāʿah. Di samping itu, mereka juga mendirikan kerajaan *Sabaʿ* sekira pada abad kedelapan Sebelum Masehi. Bani Qahthān inilah yang memerintah di semenanjung Arab setelah penutur Arab *Bāidah*. *Kedua*, bahasa Arab *Bāqiyah Mustaʿribah*, bahasa ini digunakan oleh keturunan Ismail bin Ibrahim. Mereka terkenal dengan nama *Banī ʿAdnān*, suku inilah yang kemudian merebut kekuasaan Bani Qahthān. Banī ʿAdnān tinggal di kawasan Hijaz, Nejed, dan Tihamah. Mereka memiliki empat suku induk, yaitu Rabīʿah, Mudhar, ʿIyād, dan Anmar. Dari kabilah ini lahirlah beberapa kabilah, di

³⁴ ʿAbd al-Wāhid Wāfi, *ʿIlm al-Lughah*, Mesir: Maktabat Nahdhat Mishr, 1962, h. 98-99.

³⁵ ʿAbd al-Wāhid Wāfi, *ʿIlm al-Lughah...*, h. 100-101.

antaranya adalah Banī Kinānah yang selanjutnya melahirkan Kabilah Quraisy.³⁶

Setiap bahasa memiliki karakteristik secara umum dan khusus. Bahasa Arab memiliki karakteristik secara khusus yang tidak dimiliki oleh bahasa lain. Di antara karakteristik bahasa Arab adalah; *pertama*, kaya dengan kosakata (*mufradāt*) yang berjumlah lebih dari dua belas juta kata, sementara bahasa Inggris hanya mencapai sekitar enam ratus ribu, bahasa Prancis sekitar seratus lima puluh ribu, dan Rusia hanya sekitar seratus tiga puluh ribu. *kedua*, bahasa Arab digunakan sebagai bahasa Al-Qur'an. *Ketiga*, terdapat bentuk pengembangan kata (*tashrīf*). *Keempat*, bahasa Arab memiliki standarisasi kata (*awzām*), baik untuk verba (*fi'l*) maupun nomina (*ism*). *Kelima*, memiliki kaidah-kaidah (*qawā'id*) yang paten. Dan *keenam*, adanya perubahan bunyi di akhir kata (*i'rāb*).³⁷

Sebagaimana telah umum diketahui, masyarakat Arab Jahiliyah sebelum pewahyuan al-Qur'an telah dikenal sebagai masyarakat yang memiliki kualifikasi dan kompetensi dalam bidang bahasa dan sastra. Mereka mampu menggubah dan merangkai bait-bait puisi (*syi'r*) yang indah dan memukau, yang menunjukkan kesadaran dan keahlian mereka dalam bidang bahasa dan sastra yang bernilai tinggi. Perkembangan kesusastraan Arab pada masa Jahiliyah diwarnai dengan adanya perkembangan berbagai macam bentuk sastra, baik prosa maupun puisi yang dikembangkan oleh masyarakat Arab pada masa itu. Perkembangan tersebut didukung juga oleh adanya berbagai kegiatan yang berlangsung pada musim haji setiap tahunnya, dengan diadakannya berbagai perlombaan pidato dan puisi yang diadakan di berbagai pusat kegiatan pada waktu itu, seperti di *Sūq 'Ukāzh*. Kegiatan-kegiatan seperti itu memberi peluang yang sangat besar bagi para ahli sya'ir untuk mengembangkan bahasa dan sastra mereka dengan ungkapan-ungkapan yang menarik, baik dari segi zahir lafaz, keindahan kata yang digunakan, maupun kandungan maknanya.³⁸

Menurut Syawqī Dhayf, bangsa Arab pada masa jahiliyah telah mencapai tingkat tinggi dalam bidang *balāghah* dan *bayān*.³⁹ Orang yang melakukan kajian yang serius dan mendalam tentang bahasa dan sastra

³⁶ Musthafā Inānī, *al-Wasīth fī al-Adab al-'Arabī wa Tārīkhuhū*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th., h. 5-6.

³⁷ Sakholid Nasution, *Pengantar Linguistik Bahasa Arab...* h. 49.

³⁸ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an*, Jakarta: Fikra, 2006, h. 31.

³⁹ Syawqī Dhaif, *al-Balāghah: Tathawwur wa Tārīkh*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1977, h. 11.

Arab Jahiliyah, baik prosa maupun puisinya akan berdecak kagum terhadap produk-produk kesusastraan yang mereka miliki. Hal tersebut tampak jelas dari kemampuan mereka untuk mengekspresikan pikiran-pikiran mereka sampai ke tingkat yang lebih tinggi dalam dunia *fashāhah* dan *Balāghah*.⁴⁰ Senada pandangan dengan Syawqī Dlaif tersebut, adalah pendapat Lāsyīn, ia menyatakan bahwa bahasa dan sastra Arab klasik pra turunnya al-Qur'an ini lebih banyak mengekspresikan sesuatu dalam bentuk *tasybīh* dan *majāz*, terutama *isti'ārah*.⁴¹

Bangsa Arab juga berusaha keras untuk mencontoh bahasa yang dimiliki al-Qur'an dan mengembangkan nilai-nilai keindahannya dalam bahasa komunikasi dan bahasa tulis. Bahkan, sebagian pakar bahasa sastra mencoba dengan sadar dan seksama untuk menyamai bahkan melampaui keindahan al-Qur'an. Upaya-upaya tersebut mereka lakukan untuk meladeni tantangan al-Qur'an yang begitu menggugah orang-orang yang memiliki keahlian dan keberanian di antara mereka, meskipun usaha tersebut tidak pernah berhasil. Tantangan al-Qur'an itu semakin menarik perhatian mereka disamping telah adanya rasa cinta terhadap keindahan dan ketinggian bahasa dan sastra yang melekat kuat dalam jiwa mereka sejak masa pra turunnya al-Qur'an.⁴²

Balāghah pada masa pra turunnya al-Qur'an sudah demikian berkembang, terutama sesudah al-Qur'an turun. Keindahan, pesona, dan kelembutan bahasa telah menjadi kajian penting yang tak kunjung selesai, dan melahirkan banyak retorika yang indah dan bermakna dalam kepustakaan sastra, terutama setelah turunnya al-Qur'an yang menjadi terus dijadikan sebagai sumber inspirasi.⁴³

Dalam tradisi Islam, al-Qur'an dipandang sebagai sumber keindahan *balāghah* bagi para penyair dan penulis prosa. Al-Qur'an, diakui oleh mereka sebagai puncak keindahan bahasa (*nahj al-Balāghah*) dan merupakan model utama (*al-namūdżaj al-mitslī*) dalam rujukan bahasa dan sastra. Kedudukan al-Qur'an begitu penting dan memberi pengaruh besar terhadap pemikiran, kehidupan, dan retorika umat Islam. Keindahan dan pesona bahasa al-Qur'an telah diakui sebagai

⁴⁰ 'Abd al-'Aziz 'Ātiq, *Ilm al-Bayān*, Beirut: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1985, h. 7.

⁴¹ 'Abd al-Fatāh Lāsyīn, *al-Ma'ānī fi Dhaw' Asālib al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 2003, h. 12.

⁴² George A. Makdisi, *Cita Humanisme Islam*, diterjemahkan oleh A. Syamsu Rizal & Nur Hidayah dari judul *The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian west*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005, h. 226.

⁴³ George A. Makdisi, *Cita Humanisme Islam...* h. 228.

mukjizat yang tak akan pernah bisa ditandingi. Gagasan tentang kehebatan kehebatan dan keindahan bahasa dan sastra al-Qur'an tidak hanya diakui dalam diskursus kesusastraan dan kebahasaan saja, tapi juga telah menjadi doktrin agama yang mendasar.

Balāghah sebagai disiplin ilmu yang utuh dan sistematis belum terkodifikasi pada masa awal Islam. Akan tetapi ia terus mengalami perkembangan secara signifikan dan perlahan. Disiplin ilmu ilmu mulanya fokus pada kajian sastra pidato dan puisi masyarakat pra Islam, masa awal. Pada masa pemerintahan Bani Umayyah inilah mengalami perkembangan pesat dan menggemberikan. Pengaruh bahasa dan sastra al-Qur'an terhadap bahasa dan sastra Arab nampak secara nyata. Hal itu ditandai dengan dijadikannya al-Qur'an sebagai objek kajian dalam diskursus-diskursus kesusastraan yang melahirkan karya-karya besar.

Perkembangan *balaghah* yang semakin pesat dan baik tersebut ditandai dengan munculnya para tokoh yang sangat berkompeten dan karya-karya besar pada abad ketiga Hijriyah seperti, Abū 'Ubaidah (w. 211 H), Ibn Qutaibah (w. 276 H), Ibn Hasan al-Rūmānī (w. 284 H), al-Farrā' (w.207 H), dan Al-Jāhizh (w. 255 H). Abu 'Ubaidah menulis sebuah karya tentang *Majāz* al-Qur'an yang diberi judul '*Ilm Majāz al-Qur'an*'. Ibn Qutaibah menulis kitab *Ta'wīl Musykil al-Qur'an*, dan Al-Farrā' menulis kitab *Ma'ānī al-Qur'an*. Al-Rūmānī menulis kitab *An-Nakt Fī I'jāzi al-Qur'an*.⁴⁴ Sedangkan Al-Jahizh dipandang sebagai tokoh yang sangat berjasa dalam sejarah perkembangan ilmu *balaghah* secara umum dan ilmu *bayān* secara khusus, melalui karyanya yang berjudul *al-Bayān wa al-Tabyīn*.⁴⁵

Balāghah terus mengalami perkembangan dan mencapai puncaknya pada abad kelima Hijriyah, yang ditandai dengan semakin utuhnya kajian-kajian di dalamnya yang tertuang dalam dua buah kitab yang ditulis oleh al-Jurjānī (400-471 H.), yaitu *Asrār al-Balāghah* dan *Dalā'il al-I'jāz*. Kemudian disusul dengan kemunculan Abū Ya'qūb al-Sakākī (w. 426 H.) dengan karyanya yang berjudul *Miftāh al-'Ulūm*, yang semakin mematangkan keberadaan *balaghah* sebagai disiplin Ilmu.⁴⁶ Sedangkan pembagian *balaghah* ke dalam tiga istilah, '*Ilm al-Ma'ānī, al-Bayān, dan al-Badī'*, seperti yang dikenal saat dilakukan oleh al-Khatīb al-Qazwaynī (w. 729 H) dalam *Talkhīsh al-Miftāh*, yang merupakan ringkasan dari kitab *Miftāhul 'Ulūm* karya Al-Sakākī. *Balaghah*

⁴⁴ 'Abd al-Fatḥ Lāsīyīn, *al-Ma'ānī fī Dhaw' Asālib al-Qur'an al-Karīm*... h. 16-17.

⁴⁵ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an*... h. 37.

⁴⁶ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an*... h. 37-38.

merupakan salah satu instrument penting yang dapat membantu orang yang bergelut dengan diskursus al-Qur'an, terutama seorang mufasir dalam memahami pesan-pesan al-Qur'an.

Tentang pentingnya *balāghah* sebagai disiplin ilmu dan instrument penting untuk menyelami pesan-pesan al-Qur'an tersebut ditegaskan oleh al-Zamaksyārī. Menurutnya, ilmu yang paling sarat dengan rahasia yang rumit dan pelik, yang membuat watak dan otak manusia kewalahan untuk memahaminya adalah ilmu tafsir, ia merupakan ilmu yang sangat sulit untuk dijangkau dan diselidiki oleh orang yang berstatus alim sekalipun. Dan tidak akan mampu untuk menyelam ke kedalaman hakikat pemahaman tersebut kecuali orang yang memiliki kompetensi dan kredibilitas dalam dua disiplin ilmu yang berkaitan dengan al-Qur'an, yaitu '*ilmu al-Ma'ānī* dan *al-Bayān*'.⁴⁷

Dari pernyataan al-Zamaksyari tersebut, dapat ditangkap pesan utama bahwa ilmu tafsir merupakan ilmu yang sangat sulit dan pelik, sehingga membutuhkan berbagai macam perangkat keilmuan pendukung dalam upaya melakukan kajian dan penafsiran untuk memahami makna al-Qur'an. Salah satu perangkat utamanya adalah dua ilmu utama, yaitu '*Ilm al-Ma'ānī* dan *al-Bayān*'. Penguasaan kedua ilmu ini merupakan syarat mutlak bagi siapa saja yang ingin menggali isi al-Qur'an. Pernyataan al-Zamaksyārī tersebut diperkuat oleh Al-Dzahabi, menurutnya ada beberapa syarat mutlak bagi orang yang berupaya menafsirkan al-Qur'an, terutama tafsir *bi al-ra'y*, setidaknya harus *qualified* dan menguasai lima belas jenis ilmu yang merupakan ilmu bantu mutlak untuk memahami kandungan al-Qur'an. Diantaranya adalah ilmu *balāghah* yang mencakup ketiga komponennya.⁴⁸

Penguasaan bahasa Arab menjadi syarat mutlak untuk dapat menarik makna dari pesan-pesan al-Qur'an. Walaupun al-Qur'an menggunakan kosakata yang digunakan oleh masyarakat Arab, namun ada perbedaan antara sifat bahasa al-Qur'an dan sifat bahasa Arab yang digunakan masyarakat Arab ketika Al-Qur'an turun. Bahasa Arab yang

⁴⁷ Abū al-Qāsim Muḥammad bin 'Umar al-Zamaksyārī, *al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2012, juz. 1, h, 16.

⁴⁸ Ada lima belas ilmu yang harus dimiliki oleh siapa saja yang hendak menafsirkan al-Qur'an, yaitu: Ilmu al-Lughah, al-Nahw, al-Sharf, al-Isytiqāq, al-Balāghah dan ketiga komponennya, al-Qirā'āt, Ushūl al-Dīn, Ushūl al-Fiqh, Asbāb al-Nuzūl, al-Qashash, al-Nāsikh wa al-Mansūkh, al-Ahādīts al-Mubayyinah, dan al-Mawhibah. Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Wazārat al-Syu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irsyād, 2010, h. 14-15.

mereka gunakan merupakan bahasa rangkaian manusia dengan aneka ragam sifat-sifat mereka, ada yang kasar dan ada juga yang halus serta indah didengar. Tingkat dan kualitas kesusastraan keduanya tentu berbeda. Kata dan kalimat ayat-ayat Al-Qur'an merupakan kata dan kalimat Tuhan, yang serupa tingkat kualitas, kefasihan, dan keindahan kesusastraannya antara satu ayat dengan ayat lainnya.⁴⁹

Allah memilih bahasa Arab sebagai media untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya bukan hanya karena ajaran Islam pertama kali disampaikan di tengah masyarakat Arab, tapi juga yang tidak kurang penting adalah karena bahasa Arab sangat unik, sangat kaya kosakata, dan memiliki karakteristik tersendiri. Bahasa Arab pada umumnya terdiri dari “tiga huruf” dasar (*tsulātsī*), yang dapat dibentuk menjadi beberapa bentuk kata tanpa menambah huruf, dan dengan cara membalik posisi huruf-huruf itu.⁵⁰ Misalnya, kata yang tersusun dari huruf ‘*ain-rā-fā*’ bisa menjadi kata yang lain dengan perubahan posisi masing-masing huruf, seperti *fā*’-‘*ain-rā*’, dan *rā*’-*fā*’-‘*ain*. Kata pertama bisa bermakna “mengetahui” dan “adat-kebiasaan” (*‘urf*), kata kedua bermakna “mendaki atau mengungguli” (*fara’a*) dan “bagian atas atau cabang” (*far*’), dan kata ketiga bermakna “mengangkat” (*rafa’a*) dan “berkedudukan tinggi” (*raf*’).⁵¹ Ketiganya saling ada keterkaitan makna satu sama lain. Orang yang memiliki ketekunan dalam bidang (ilmu) pengetahuan, dia akan terus mendaki dan mengembangkan pengetahuannya serta menjadi kebiasaannya. Kemudian dia akan mengungguli yang lainnya, terangkat dan menduduki posisi tinggi.⁵²

Begitu juga seperti kata yang terdiri dari huruf *qāf-rā’-hamzah*. Susunan huruf-huruf tersebut meskipun diposikan berbeda-beda urutan hurufnya tetap memiliki makna. Misalnya, *qara’a* bermakna membaca, *aqarra* bermakna *mengakui*, *mantap* dan *tenang*. dan *ariqa* bermakna *gelisah* dan *sulit tidur*. Tiga kata tersebut memberikan isyarat bahwa jika tidak membaca maka akan gelisah, dan jika gelisah maka tidak dapat tidur, dan saat itu tidak merasakan ketenangan. Sebaliknya, jika membaca maka akan tenang, nyenyak tidur, memperoleh pengetahuan dan mantab dalam kehidupan. Dari sini dapat dipahami begitu dalamnya pesan kata *iqra’* dan sungguh Mahabijaksana Allah Swt. yang

⁴⁹ M. Qurasih Shihab, *Kaidah Tafsir...* h. 36.

⁵⁰ Dalam kajian *Fiqh al-Lughah* disebut dengan *Isytiqāq Kabīr*. Imīl Badi’ Ya’qūb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyyah wa Khashāishuhā...* h. 197.

⁵¹ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah...* h. 346-347.

⁵² M. Qurasih Shihab, *Kaidah Tafsir...* h. 39.

mewahyukan al-Qur'an dengan kata pertama dalam bentuk perintah kata tersebut.⁵³

Suatu kata dalam kajian sintaksis (*ilmu al-nahw*) kadang mengalami perubahan bunyi pada huruf akhirnya. Hal ini disebabkan adanya *'āmil* yang masuk dan kadang tidak mengalami perubahan. Jenis kata yang pertama disebut *mu'rab* dan kata yang kedua disebut *mabnī*. Perubahan yang dialami oleh kata yang mengalami perubahan (*mu'rab*) disebut dengan *i'rāb* dan yang tidak perubahan disebut *binā'*. Memiliki pengetahuan tentang hal ini sangat penting karena kedudukan (*tarkīb*) setiap kata (*kalimah*) dalam kalimat (*jumlah*) bisa diketahui dengan tepat. Begitu juga makna-makna yang dikandung al-Qur'an bisa dipahami dengan benar.

Perbedaan bunyi akhir satu kata (*i'rāb*) bisa mengakibatkan perbedaan arti dan pesan yang sangat jauh. *Pertama*, misalnya, *innamā yakhsyā allāh min 'ibādih al-'ulamā'* (QS. Fāthir/ 35: 28). Jika kata *allāh* dibaca *rafa'* dan kata *ulamā'* dibaca *nashab* pada ayat tersebut, maka memberi pesan bahwa “Allah takut kepada ulama”. Sedangkan jika kata *Allāh* dibaca *nashab* dan *ulama'* dibaca *rafa'*, maka mengandung pesan bahwa “ulama takut kepada Allah”. *Kedua*, seperti ungkapan *mā ahsan al-samā'*. Jika dibaca *mā ahsanu al-samā'i*, maka mengandung makna pertanyaan (*interrogative*) tentang “apa yang terindah di langit?”. Jika dibaca *mā ahsana al-samā'u*, maka mengandung pesan *negasi*, yaitu bahwa “langit tidak indah”. Dan jika dibaca *mā ahsana al-samā'a*, maka menunjukkan makna *kekaguman* (*ta'ajjub*) tentang “keindahan langit”. *Ketiga*, ungkapan seperti kalimat *huwa dlārib shadīqī*, jika dijadikan sebagai “*tarkīb idlāfi*”, yaitu *huwa dlāribu shadīqī* maka mengandung informasi “dia orang yang memukul temanku”. Tapi, jika dijadikan sebagai “*tarkīb isnādi*”, yaitu *huwa dlāribun shadīqī* maka mengandung berita bahwa “dia orang yang akan memukul temanku”.⁵⁴

Selain memperhatikan kalimat dari sisi zahir, dalam meng*i'rāb* tidak diperkenankan mengesampingkan segi makna. Kekeliruan dalam meng*i'rāb* banyak terjadi karena mengabaikan sisi-sisi maknawi, dan cuma mengedepankan perhatian pada aspek zahir saja.⁵⁵ Banyak dari

⁵³ M. Qurasih Shihab, *Kaidah Tafsir...* h. 39-40.

⁵⁴ M. Qurasih Shihab, *Kaidah Tafsir...* h. 40. *Isim Fā'il* bisa mengamal seperti *fi'ihya* jika tidak dimaksudkan mengandung peristiwa masa lampau, sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Malik dalam karyanya, *Alfiyah: kafi'lihi ism al-fā'il fi al-'amali-in kāna 'an mudliyyihi bimū'zili*.

⁵⁵ Mohammad Noer Ichwan, *Memahami Bahasa al-Qur'an: Refleksi atas Persoalan Linguistik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018, h. 108.

kalangan generasi awal terpeleset dalam kesalahan, menurut Ibn Hisyām hal itu terjadi karena yang diperhatikan segi lahir lafaz semata dan tidak memperhatikan sisi makna. Misalnya, “*qālū yā syu’aibu ashalātuka ta’muruka an antruka mā ya’budu ābā’unā aw an naf’ala fī amwālīnā mā nasyā’u innaka anta al-‘alīmu al-hakīm* (QS. Hūd/11: 87). Meng’athafkan lafaz “*an naf’ala*” kepada “*an natruka*” merupakan kesalahan (*bāthil*), karena agama tidak membenarkan perilaku menggunakan kekayaan sesuka hati apalagi memerintakan demikian. Posisi (*tarkīb*) yang benar adalah lafaz “*an naf’ala*” diikutkan (*ma’thūf ‘alaih*) kepada lafaz “*mā*” yang menjadi objek lafaz “*an natruka*”. Makna yang dikandung adalah “*aw an natruka an naf’ala*” (atau meninggalkan melakukan harta dengan sesuka hati). Jika demikian, maka yang dimaksud adalah bahwa agama mengajarkan dan memerintahkan agar tidak memperlakukan harta kekayaan sesuka hati.⁵⁶

2. Penguasaan Bahasa Arab dan Penafsiran

Memiliki pengetahuan luas dan mendalam tentang ilmu bahasa Arab untuk memahami dan menjelaskan maksud al-Qur’an sangat penting. Penguasaan tentang linguistik Arab dan segala cabangnya merupakan keharusan bagi orang yang mau menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an. sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Hal ini juga ditegaskan oleh al-Fārabī, bahwa mengkaji al-Qur’an dan menyingkap kandungan maknanya hanya bisa dicapai dengan menguasai dan mendalami linguistiknya, yaitu bahasa Arab.⁵⁷ Memiliki pengetahuan secara komprehensif tentang bahasa yang digunakan al-Qur’an merupakan syarat utama untuk memahami dan melakukan interpretasi ayat-ayat al-Qur’an. Sebab, jika yang terjadi adalah sebaliknya, maka dapat dipastikan pemahamannya jauh dari maksud al-Qur’an, bahkan bisa sesat dan menyesatkan.

Bahasa Arab merupakan bagian paling urgen untuk dapat memahami al-Qur’an. Seorang yang akan melakukan interpretasi ayat-ayat al-Qur’an harus memiliki pengetahuan mendalam tentang linguistik Arab dan segala cabangnya, seperti morfologis, sintaksis, dan balaghah. Dengan ilmu-ilmu tersebut dia mampu memahami asal kata, pembentukannya, dan susunan kalimat sehingga pesan-pesan al-Qur’an

⁵⁶ Jalāluddīn ‘Abdurrahmān al-Suyūthī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān...* h. 564.

⁵⁷ ‘Abd al-Qādir ‘Abd al-Jalīl, *al-Tanawwu‘āt al-Lugāwīyyah*, ‘Ammān Urdūn: Dār Syifā’ li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1997, h. 22.

bisa dipahami.⁵⁸ Bahkan, oleh Imam Syafi'i dinyatakan berdosa orang yang menafsirkan al-Qur'an dengan tanpa pengetahuan luas tentang bahasa Arab. Setiap umat Islam harus belajar bahasa Arab secara serius dan maksimal, karena dengan penguasaan bahasa Arab yang dimiliki, ia benar-benar mampu menyatakan dua kalimat syahadat, membaca al-Qur'an, bertakbir, bertasbih dan lain sebagainya. Mendalami bahasa Arab merupakan keharusan sebagaimana keharusan mempelajari salat. Tidak akan bisa memahami kandungan al-Qur'an sesiapa yang tidak menguasai bahasa Arab, baik dari sisi struktur maupun maknanya.⁵⁹

Menurut al-Zarkasyī, seorang mufasir dalam melakukan aktivitas interpretasi al-Qur'an berada dalam batas-batas ilmu-ilmu al-Qur'an dan ilmu-ilmu bahasa. Untuk mengetahui yang pertama, ia menafsirkan berdasarkan riwayat, sedangkan untuk mendalami yang kedua berdasarkan upaya-upaya yang dilakukan oleh para sarjana bahasa. Oleh sebab itu, dalam melakukan interpretasi, seorang mufasir harus bertolak dari ilmu-ilmu tersebut. Ilmu-ilmu al-Qur'an berhubungan erat dengan teks karena ilmu-ilmu tersebut memang berbicara tentang berbagai aspek teks. Sedangkan ilmu bahasa dan seluruh cabangnya sangat urgen bagi kajian teks bahasa. Ilmu-ilmu bahasa yang harus dikuasai oleh mufasir adalah morfologis (*sharf*) dan semantiknya (*dilālah*), leksikologi (*mufradāt*), sintaksis (*nahw*) dan *I'rāb*, dan *balāghah*, yaitu *ma'ānī*, *bayān*, dan *badī'*.⁶⁰

Selanjutnya, menurut al-Qāsimī, yang dimaksud bahasa Arab dalam al-Qur'an, yaitu bahasa Arab yang digunakan dan dikenal pada waktu al-Qur'an turun dengan tanpa melihat perkembangan bahasa Arab pada masa modern.⁶¹ Seorang yang menafsirkan al-Qur'an tanpa memiliki penguasaan linguistik Arab, ia sejatinya telah melakukan penafsiran dengan akalnja saja dan sesuai keinginannya.⁶² Hukum mempelajari dan mendalami bahasa linguistik Arab adalah wajib karena al-Qur'an dan Hadis yang menjadi sumber utama ajaran Islam tidak akan

⁵⁸ Musā'id bin Sulaiman bin Nāshir al-Thayyār, *al-Tafsīr al-Lughawī lil al-Qur'ān al-Karīm...* h. 5.

⁵⁹ Muhammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, h. 84.

⁶⁰ Badruddīn Abū 'Abdillāh Muhammad Bahadur ibn 'Abdullāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān...* h. 157-188.

⁶¹ Muḥammad Jamāluddīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1978, juz 1, h. 236.

⁶² Maḥmūd Aḥmad Zeyn, *Aḥammīyat al-Lughah al-'Arabiyyah fī Fahm al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Dubai: Dāirat al-Syu'ūn al-Islāmiyyah wa al-'Amalal-Khair, 2009, h. 8.

bisa dipahami kecuali dengan bekal pemahaman bahasa Arab yang luas.⁶³ Seorang yang menguasai bahasa Arab lebih mudah memahami makna dan pesan-pesan al-Qur'an.

Langkah pertama yang harus dilakukan dalam memahami al-Qur'an adalah menguasai kosakata (*mufradāt*) al-Qur'an. Tidak adanya pengetahuan seseorang tentang kosakata al-Qur'an berakibat fatal, sebab pemahamannya akan jauh dari maksud al-Qur'an. Menafsirkan al-Qur'an harus dengan mengembalikan maknanya sesuai dengan bahasa dan tradisi pada waktu pewahyuan.⁶⁴ Melakukan kajian tentang teks ayat al-Qur'an harus dilihat juga korelasi satu kata dengan kata lainnya. Mengorelasikan kata dengan kata lainnya akan melahirkan pemahaman secara utuh dan komprehensif. Teks-teks al-Qur'an merupakan kata yang berbahasa Arab dan dirangkai dalam kalimat-kalimat yang saling berhubungan. Pada tahap awal untuk memahami ayat al-Qur'an, seorang mufasir harus menaruh perhatian pada lafaz secara zahir sebelum melihat aspek-aspek lain.⁶⁵

Menurut Yusuf al-Qardlāwī,⁶⁶ ada beberapa aspek yang berkaitan dengan urgensi penguasaan bahasa Arab sebagai bentuk pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an. *Pertama*, kesalahan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dan terjadinya penyimpangan dalam memahaminya adalah sebagai akibat dari tidak adanya kemampuan dan penguasaan bahasa Arab, baik itu terkait dengan gramatikal maupun stilistika. Orang yang lemah pemahamannya tentang bahasa Arab akan terjatuh pada kesalahan dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. *kedua*, kemampuan dan pemahaman tentang bahasa Arab merupakan hal paling urgen guna memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Bahkan, menjadi syarat utama bagi seseorang yang hendak melakukan penafsiran atau ijtihad. Dan *ketiga*, mendalami bahasa Arab dan segala ilmu cabangnya merupakan kewajiban karena hanya dengannya al-Qur'an dan Hadis bisa dipahami. Dengan demikian, penguasaan yang luas dan mendalam tentang linguistik Arab tidak boleh diabaikan, bahkan merupakan kewajiban bagi setiap yang akan melakukan penafsiran.

⁶³ Ahmad ibn 'Abd al-Hafim ibn Taimiyah, *Iqtidhā' al-Shirāth al-Mustaqīm li Mukhālafat Ashhāb al-Jahīm*, al-Riyādh: Maktabat Rusyd, t.th., juz 1, h. 964.

⁶⁴ Thāhir Maḥmūd Muḥammad Ya'qūb, *Asbāb al-Khatha' fi al-Tafsīr: Dirāsah Ta'shīliyyah*, al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Dār Ibn al-Jawzī, 1425 H., h. 993.

⁶⁵ Intan Sari Dewi, "Bahasa Arab dan Urgensinya dalam Memahami al-Qur'an," dalam *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 04, No. 01 Agustus Tahun 2016, h. 46.

⁶⁶ Yūsuf Al-Qardhāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-Azīm...* h. 88-89.

3. Implikasi Bahasa pada Produk Hukum Hasil Ijtihad

Al-Qur'an dan Hadis Nabi berupa teks bahasa Arab. Untuk memahami teks-teks tersebut berlaku aturan-aturan kebahasaan sebagaimana terjadi pada teks-teks lainnya. Lebih-lebih bahasa Arab memiliki cakupan lafaz dan makna yang sangat luas dan gaya bahasa (*uslūb*) yang beragam. Misalnya, di dalam bahasa Arab terdapat polisemi (*musyatarak lafzhī*) yang mengandung lebih dari satu makna, baik makna-makna yang dikandung itu berlawanan (*tadhād*) maupun tidak, ada kalimat yang menunjukkan makna sesuai dengan yang tersurat (*manthūq*) atau tersirat (*mafhūm*), ada pula yang berbentuk umum ('*āmm*) dan khusus (*khāshsh*), dan lain-lain.⁶⁷ Begitu juga di dalam bahasa Arab terdapat morfologi (*sharf*), sintaksis (*nahw*), dan balaghah dengan tiga cabang disiplinya.

Relasi erat antara ilmu-ilmu syara' dan ilmu-ilmu bahasa Arab sudah sejak lama ada, bahkan sampai masa sekarang ini. Para ulama *Ushūl al-Fiqh* dan '*Ulūm al-Qur'an* melakukan kajian mendalam tentang stilistika, kosa kata, dan bentuk kalimat bahasa Arab dan kemudian menyusun kaidah berdasarkan kaidah-kaidah bahasa Arab. Terjadi perdebatan para ulama tentang masalah-masalah yang berhubungan dengan lafaz, makna, dan penggunaan bahasa. Ulama yang pertama kali mengaitkan masalah-masalah fikih dengan ilmu nahwu adalah Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani. Karyanya yang berjudul *al-Jāmi' al-Kabīr* memuat masalah-masalah fikih yang dilandaskan pada ilmu nahwu.⁶⁸

Siapa saja yang akan melakukan penggalian hukum (*istinbāth al-ahkām*) dari al-Qur'an dan Hadis secara mutlak harus memiliki pengetahuan dan penguasaan mendalam tentang linguistik Arab. Fakta sejarah menunjukkan bahwa adanya perbedaan pandangan tentang hukum di internal umat Islam awal setelah Nabi Muhammad wafat. Sebab, ketika Nabi hidup menjadi tumpuan dan sumber utama dalam kasus-kasus hukum. Perbedaan-perbedaan pandangan itu lahir sejalan dengan perkembangan kehidupan masyarakat. Perbedaan-perbedaan di kalangan sahabat kemudian dijadikan sebagai rujukan oleh para ulama mujtahid berikutnya. Di antara faktor lahirnya perbedaan pandangan tersebut adalah adanya perbedaan pemahaman terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadis. Faktor yang melahirkan adanya perdebatan tersebut

⁶⁷ 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Salām Thawīlah, *Atsar al-Lughah fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn*, t. tp.: Dār al-Salām, t.th., h. 3-4.

⁶⁸ 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Salām Thawīlah, *Atsar al-Lughah fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn...* h. 5.

adalah perbedaan para mujtahid terkait pemahaman mereka tentang linguistik, sehingga muncullah keragaman pandangan dalam hukum Islam.⁶⁹

Bahasa Arab memiliki banyak lafaz yang mengandung makna yang sama (*tarāduf*) dan suatu lafaz tertentu yang memiliki lebih dari satu makna (*isytirāk lafzhī*), baik lafaz itu berupa kata kerja (*al-fiʿl*), kata benda (*al-ism*), maupun kata sambung (*al-harf*). Merupakan suatu keniscayaan jika keunikan bahasa Arab tersebut menjadi faktor terjadinya perdebatan di kalangan para ulama ketika melakukan penafsiran terutama tentang ayat-ayat hukum. Sebab, ayat al-Qurʿan tidak secara keseluruhan mengandung makna yang jelas, yang mendeskripsikan makna yang pasti (*qathʿī al-dilālah*) dan bisa mengantarkan kepada pemahaman yang seragam. Dalam ayat al-Qurʿan terdapat banyak lafaz yang maknanya masih bersifat diduga (*zhannī al-dilālah*), dan hal tersebut berimplikasi pada perbedaan pemaknaan dan penetapan hukum.⁷⁰

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa perbedaan bunyi akhir satu kata (*iʿrāb*) bisa mengakibatkan perubahan dan perbedaan makna dan pesan. Perbedaan *iʿrāb* tersebut juga berimplikasi terhadap penentuan hukum. Misalnya, firman Allah tentang bersuci dari hadas kecil (*wudhūʿ*) dalam QS. Al-Māidah/5: 6:”*idzā qumtum ilā al-shalāt faghsilū wujūhakum wa aidiyakum ilā al-marāfiqi wamsahū biruʿusikum wa arjulakum ilā al-kaʿbain*,” lafaz *arjul* pada ayat tersebut oleh Nāfiʿ, Ibn ʿAmir, Kisāʿī, dan Hafsh dibaca dengan harakat “fathah” (*manshūb*) sebagaimana pada teks ayat tersebut. Sedangkan oleh Ibnu Katsīr, Abū ʿAmr, dan Hamzah dibaca dengan harakat “kasrah” (*majrūr/khafadl*), yaitu *arjuli*.⁷¹

Para ulama yang membaca dengan *nashb* lafaz *arjul* tersebut mengatakan bahwa kedua kaki ketika berwudu harus dengan cara dibasuh (*al-ghasl*). Sebab, kata *arjul* diikutkan (*maʿthūf ilā*) kepada kata *wujūh* yang menjadi *maʿmūl* dari kata *ighsilū*. Sedangkan para ulama yang membaca dengan *jar/khafadl* mengatakan bahwa kedua kaki harus

⁶⁹ Abdul Basith, ”Bahasa dan Ijtihad: Aspek Normatifitas Linguistik dalam Kitab Bidāyat al-Mujtahid Karya Ibnu Rusyd,” dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 13, No. 1 Tahun 2016, h. 102.

⁷⁰ Kadar M Yusuf, ”Pengaruh Bahasa Terhadap Perbedaan Pendapat Para Imam Mujtahid dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Hukum,” dalam *Jurnal Miqot*, Vol. 36, No. 1 Januari-Juni Tahun 2012, h. 59.

⁷¹ Abū Hafsh ʿAmr ibn Qāsim bin Muḥammad al-Mishrī al-Anshārī, *al-Mukarrar fī Mā Tawātara min al-Qirāʿāt al-Sabʿ wa Taharrara*, Surabaya: al-Haramain, t.th., h. 33.

dengan cara diusap (*al-mash*) karena kata tersebut diikutkan kepada kata *ru'us* yang menjadi *ma'mūl* dari huruf *bā'*.⁷²

Pada ayat tersebut juga terjadi perdebatan tentang batasan mengusap kepala. Hal ini terjadi karena perbedaan pemahaman tentang makna huruf *bā'*. Huruf *bā'* memiliki banyak makna, di antaranya bermakna “sebagian” (*li al-tab'īdl*) dan sebagai huruf tambahan (*al-zā'idah*) yang berfungsi penguat (*al-tawkīd*).⁷³ Ulama yang memahami bahwa makna huruf *bā'* pada ayat di atas bermakna “sebagian” adalah Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i. Namun, batasan tentang sebagian kepala yang harus diusap, keduanya berbeda. Menurut Abu Hanifah minimal adalah seperempat, kurang dari tiga jari tidak sah. Sedangkan Syafi'i tidak memberikan batasan. Menurutnya, mengusap sebagian rambut sudah cukup. Sedangkan Imam Malik dan Imam Ahmad berpandangan bahwa huruf *bā'* tersebut merupakan huruf tambahan (*zā'idah*) yang berfungsi sebagai penguat (*al-tawkīd*). Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa kepala harus diusap secara keseluruhan.⁷⁴

Perbedaan penetapan hukum terjadi juga karena ada faktor perbedaan pemahaman tentang makna *lafazh musytarak*, yang mengandung lebih dari satu makna yang saling bertentangan (*tadhād*). seperti kasus tentang masa masa tunggu (*'iddah*) perempuan yang dicerai setelah melakukan hubungan badan dan tidak dalam keadaan hamil. Firman Allah dalam QS. Al-Baqarah/ 2: 228:” *wa al-muthallaqātu yatarabbashna bi anfusihinna tsalātsata qurū'*”. Kata “*qurū'*” merupakan bentuk plural dari kata “*al-qar'*” yang bermakna suci (*al-thuhr*) dan menstruasi (*al-haidh*), sebagaimana dinyatakan oleh Ibn al-Sikkīt, Abū 'Ubaidah, Ibn Baththāl, dan Abū 'Ubaid, Tsa'lab, dan lain-lain.⁷⁵ Dari perbedaan makna tersebut berimplikasi pada perbedaan pendapat para ulama. Malik dan Syafi'i menyatakan bahwa 'iddah perempuan tersebut

⁷² Abū Muhammad al-Husain ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl*, al-Qāhirah: al-Dār al-'Ālamiyyah li al-Nasyr wa al-Tajfīd, 2016, Juz 1, h. 745.

⁷³ Jalāluddīn 'Abdurrahmān al-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*...h. 497-698.

⁷⁴ 'Imāduddīn Abū al-Fidā' Ismā'il ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, al-Qāhirah: Dār Ibn al-Jawzī, 2009, juz 2, h. 32. Abū al-Wafid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Mujtahid*, al-Qāhirah: Maktabat Ibn Taimiyah, 1415 H., juz 1, h. 43. Muhammad 'Alī al-Shābūni, *Rawā' al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Ahkā min al-Qur'ān*, al-Qāhirah: al-Dār al-'Ālamiyyah li al-Nasyr wa al-Tajfīd, 2015, juz 1, h. 440-441.

⁷⁵ 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Salām Thawīlah, *Atsar al-Lughah fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn*... h. 97-98.

adalah selama tiga kali suci dari haid, sementara Abu Hanifah dan Ahmad-dalam salah satu riwayat-mengatakan selama tiga kali haid.⁷⁶

B. Kajian Teoritis tentang Teks

Studi al-Qur'an mengalami perkembangan pesat di berbagai penjuru dunia, baik di kalangan sarjana muslim maupun orientalis. Perkembangan dan kemajuan tersebut disebabkan oleh adanya perubahan situasi dan kondisi yang tak bisa dihindari. Kehadiran teks (*nash*) al-Qur'an terus mendorong wacana pemikiran keagamaan, bahkan terus mengalami perkembangan dan kemajuan sehingga melahirkan raksasa peradaban.⁷⁷

Teks dalam bahasa Arab adalah *nash* yang memiliki arti menyampaikan (*rafā' ilā*), mengangkat (*arfā'ahu*), atau batasan akhir sesuatu (*muntahā kull syai'*).⁷⁸ Dalam studi pemikiran Islam, jika dilihat dari geneologinya, nash dibagi menjadi dua, jelas dan pasti adanya (*qath'iy al-tsubūt*) dan bersifat relatif dan dugaan (*zhanniy al-tsubūt*). Teks al-Qur'an terus berkembang sesuai dengan perkembangan rasio manusia.

Istilah teks (*al-nash*) menurut Said Hasan Buhairi, tidak lebih baik dari istilah kalimat (*jumlah*). Faktanya, menurut Swenski, setiap orang terpelajar memiliki – sampai pada batas tertentu – persepsi tentang teks yang secara linguistik berhubungan dengan lingkungan yang menjadi tempat tinggalnya. Akan tetapi, persepsi ini masih kurang ilmiah. Sebab, hal itu tidak terbentuk kecuali melalui pengalaman-pengalaman pribadi, dan pada tingkatan yang lebih rendah melalui kaidah-kaidah dan tanda yang bisa didefinisikan secara tepat serta dimungkinkan definisi teks secara general sehingga bisa diterima secara ilmiah.⁷⁹

⁷⁶ Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *Rawāl' al-Bayān: Tafsīr Ayāt al-Ahkā min al-Qur'ān...*, h. 264-265. Di antara para ulama yang menyatakan tiga kali suci adalah Abū Tsaur, al-Zuhrī, Qatādah, Abān bin 'Utsmān, al-Qāsim bin Muhammad, Sālim bin Abdullāh, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, Dāud al-Zhāhiri dan mayoritas (*jumhūr*) ulama Madinah. Sedangkan di antara yang mengatakan tiga kali haid, al-Tsaurī, al-Auzā'i, Ibn Abī Lailā, al-Hasan al-Bashrī, Sa'īd bin al-Musayyib, Mujāhid, al-Dlāhhāk, 'Ikrimah, al-Suddī, al-Hasan bin Shālih, Ishāq, dan al-'Anbarī. Abd al-Wahhāb 'Abd al-Salām Thawīlah, *Atsar al-Lughah fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn...* h. 99-103.

⁷⁷ MK. Ridwan, "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisme Penafsiran dalam Wacana Quranic Studies," dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2017, h. 56.

⁷⁸ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah...* h. 873. Ibn Mazhūr, *Lisān al-'Arab*, al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2013, juz 8, h. 575.

⁷⁹ Sa'īd Ḥasan Buhairī, *'Ilm al-Nashsh: al-Mafāhīm wa al-Ittijāhāt*, al-Qāhirah: al-Syirkah al-Mishriyyah al-'Ālamiyyah li al-Nasyr, 1997, h. 3.

Terkait dengan pengertian teks, para pakar terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, teks dijadikan sebagai hasil dari pembacaan yang menjadikan dan memosisikan linguistik sebagai pijakan awal, dan bahasa dianggap sebagai sarana dan tujuan. Misalnya, teks puisi (*syi'r*) merupakan struktur linguistik yang tertutup rapat pada dirinya. *Kedua*, teks dikeluarkan dari ketertutupannya sehingga ia mampu melewati dirinya sendiri menuju lingkungannya dan faktor-faktor yang memberikan pengaruh di dalamnya. Selanjutnya teks menjadi bebas terbuka bagi para pembacanya sehingga melahirkan ragam perbedaan pandangan dan kecenderungan.⁸⁰

Teks merupakan kekuatan transformasi yang melampaui segala ras dan pangkat, yang diakui menjadi anti tesis realitas yang menolak semua batas dan aturan logika dan konsep. Bahkan, posisi penulis pada teks hanya sebatas memiliki hubungan sebagai teks dan penulis. Teks bersifat terbuka, melahirkan proses saling berbagi, bukan hanya komsumsi, dan praktik membaca berkontribusi pada penulisan. Teks bukan sekedar rangkaian kata dalam perkataan dan tulisan. Teks merupakan tema dari sekian banyak praktik semiologi yang didasarkan pada fenomena trans-linguistik. Artinya, teks terbentuk oleh media bahasa, namun tak bisa dibatasi pada kelompoknya. Dengan demikian, sejatinya teks merupakan perangkat trans-linguistik. Redistribusi sistem bahasa dan teks sebagai konsekuensi dari proses yang produktif. *Pertama*, hubungan teks dengan bahasa tempatnya berada menjadi terdistribusi ulang, yaitu melalui dekonstruksi dan pembangunan kembali. *Kedua*, teks mewakili proses substitusi dari teks lain. Setiap proses intertekstual dalam ruang teks, banyak pernyataan yang diambil dari teks lain yang saling bersinggungan, sehingga ada yang netral atau sejalan dan bertentangan dengan yang lain. Terkait dengan konsep ini dalam, Julia Kristeva menyatakan bahwa teks merupakan kesatuan ideologis.⁸¹

Selanjutnya, teks oleh Gracia didefinisikan sebagai sekumpulan entitas yang difungsikan sebagai tanda, dipilih, disusun, dan dimaksudkan oleh seorang pengarang dalam konteks tertentu guna menyampaikan makna khusus kepada audiens.⁸² Di samping pembuat teks dan audiens terdapat enam unsur penting dalam teks. *Pertama*,

⁸⁰ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, Depok: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2017, h. 145.

⁸¹ Shalāh Fadhāl, *Balāghat al-Khithāb wa 'Ilm al-Nash*, Kuwait: 'Ālam al-Ma'rifah, 1978, h. 211-213.

⁸² Jorge J.E Gracia, *A Theory of Textuality*, New York: State New York University Press, 1995, h. 4.

bagian atau entitas yang membentuk teks (*entities that constitute text*), yaitu bahwa teks harus terangkai dari dua entitas atau lebih. *Kedua*, tanda (*sign*), bahwa masing-masing bagian mengandung arti. *Ketiga*, makna khusus (*specific meaning*), adalah bahwa rangkaian kata mengandung makna spesifik sesuai dengan struktur (*tarkīb*). *Keempat*, maksud dari pengarang teks (*intention*), *kelima*, pemilihan dan penyusunan kata dalam rangkaian kalimat (*selection and arrangement*). Dan *keenam*, adalah konteks (*context*). Menurut Sahiron Syamsuddin, definisi teks yang dinyatakan oleh Gracia tersebut mirip dengan *jumlah mufidah* atau *kalām* dalam kajian sintaxis bahasa Arab (*nahw*).⁸³

Menurut Patrick A. Heelan sebagaimana dikutip oleh Sahidah, teks adalah apa yang dibaca, yaitu sejumlah kata dalam bahasa yang diungkapkan dengan benar sesuai tata bahasa dan disuguhkan dalam konteks komunikasi linguistik. Teks diperankan sebagai yang mengandung informasi (*ma'lūmāt*) dan merupakan perwujudan dari makna.⁸⁴ Penjelasan Heelan tersebut senada dengan apa yang dinyatakan oleh Paul Ricoeur, menurutnya teks merupakan sesuatu yang terekam dan terabadikan dalam tulisan. sesuatu yang diabadikan dalam rekaman tulisan itu sejatinya merupakan sebuah wacana yang dapat diucapkan.⁸⁵

Menurut Komaruddin Hidayat, teks sejatinya merupakan sebagian dari pemikiran penulisnya. Teks tidak senantiasa akurat dalam menyajikan sebuah konsep tentang realitas. Terdapat banyak ide dan variabel yang tidak nampak dalam sebuah teks yang harus dipertimbangkan. Hal ini dilakukan agar dalam melakukan pembacaan terhadap sebuah teks lebih dekat dan sesuai dengan ide yang disajikan oleh penulisnya. Teks (*nash*) dan pengarang (*mutakallim*) satu sama lain saling berhubungan karena teks merupakan buah pikiran pengarang. Tapi, teks dan pengarang jarang secara bersamaan hadir dihadapan pembaca (*qārī'*), karena subjektivitas pembaca memiliki peran lebih dominan dalam melakukan pembacaan dan penafsiran.⁸⁶

Langkah pertama untuk masuk ke dalam teks dan memahaminya adalah menguasai ilmu-ilmu bahasa Arab, baik mengenai disiplin-disiplin

⁸³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Edisi Revisi dan Perluasan, Yogyakarta: Pesantren Nawesca Press, 2017, h. 95.

⁸⁴ Ahmad Sahidah, *God, Man and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu tentang Relasi Tuhan, Manusia dan Alam dalam al-Qur'an*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2018, h. 57.

⁸⁵ Paul Ricour, *Hermeneutics and The Human Sciences*, New York: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de'l Home, 1982, h. 146.

⁸⁶ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, h. 2.

ilmu bahasa tradisional, seperti morfologis (*'ilm al-sharf*), siktasis (*'ilm al-nahw*), *al-balāghah*, semantik (*'ilm al-dilālah*), dan fonologi (*'ilm al-ashwāt*), maupun temuan-temuan terbaru dan kekinian dalam bidang kebahasaan, seperti pragmatika bahasa, wacana, dan segala disiplin ilmu yang membahas tentang bahasa dan hubungannya dengan konteks sosial dan budaya. Seluruh disiplin ilmu ini harus dikuasai dan digunakan sebagai perangkat untuk menyingkap teks.

Termasuk dalam bagian dari teks adalah teks keagamaan. Teks tersebut bagi kalangan para pemeluk agama merupakan bagian paling penting guna mendukung keimanan, perbuatan, dan melakukan komunikasi dan interaksi dengan para pemeluk agama-agama lain. Di antara teks-teks tersebut adalah teks kitab suci yang sudah tentu memiliki kedudukan paling sentral. Sebab, teks itu merupakan wahyu dari Tuhan yang mengandung pesan untuk manusia. Terjadinya proses pewahyuan tersebut sangat unik karena terjadi hanya sekali dan berlaku untuk selamanya dan tak bisa digantikan.⁸⁷

Selanjutnya, menurut Nashr Hāmīd Abū Zayd, al-Qur'an adalah teks bahasa. Dalam sejarah kebudayaan Arab, al-Qur'an sebagai teks bahasa bisa dikatakan sebagai teks sentral. Dengan kata lain, tidak bisa diabaikan bahwa landasan-landasan ilmu pengetahuan dan budaya Arab-Islam tumbuh dan tegak berdiri di atas teks sebagai pusatnya. Hal ini tidak berarti bahwa hanya teks saja yang membangun peradaban. Karena apa pun teksnya, ia tak tak bisa membangun peradaban dan juga tak dapat merancang ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Kebudayaan dan peradaban lahir dan dibangun oleh dialog manusia dengan realitas dengan segala strukturnya, seperti ekonomi, sosial, politik, dan budaya di satu sisi, dan ia berdialog dengan teks di sisi lain. Dalam pembentukan wajah budaya dan peradaban, tentu peran al-Qur'an tidak bisa diabaikan.⁸⁸

Nashr Hamid mengembangkan teori tentang teks dalam kerangka hubungan antara teks, bahasa, budaya, dan sejarah. Dimensi Ketuhanan dalam teks keagamaan berada dalam luar kajian ini. Apapun jenis teks keagamaannya, termasuk al-Qur'an diposisikan sebagai teks manusiawi selayaknya teks linguistik. Teks dalam perspektif analisis wacana didefisikan sebagai sistem tanda bahasa yang mengandung dan

⁸⁷ ST. Sunardi, "Membaca Qur'an Bersama Mohammed Arkoun," dalam Johan Henrik Meuleman, *et.al.*, *Membaca al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 2012, h. 88.

⁸⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta, LKiS, 2013, h. 1.

memproduksi makna. Abu Zayd membagi teks menjadi dua model, yaitu primer dan sekunder. Yang dimaksud dengan teks primer dalam kajian-kajian Islam adalah teks al-Qur'an dan teks sekunder adalah Hadis Nabi yang merupakan komentar-komentar Nabi tentang teks primer. Adapun teks-teks keagamaan yang bersumber dari para sahabat Nabi dan para ulama setelahnya diposisikan sebagai teks-teks sekunder lain yang merupakan komentar tentang teks primer dan teks sekunder.⁸⁹ Dengan demikian dapat dipahami bahwa teks-teks sekunder tidak lain hanyalah interpretasi terhadap teks primer yang tidak akan pernah bisa menjadi teks primer. Jika teks-teks sekunder tersebut beralih menjadi teks primer, maka akan terjadi manipulasi teks primer dan tidak akan dapat dikontrol.

Ketika teks menjadi pusat dari seluruh kebudayaan dan peradaban, maka bisa dipastikan akan melahirkan ragam penafsiran dan interpretasi. Munculnya interpretasi yang beragam ini, menurut Abu Zayd disebabkan oleh bermacam faktor. *Pertama*, watak atau sifat yang tersentuh teks, yaitu tujuan interpretasi dan pendekatannya ditentukan oleh disiplin ilmu tertentu. *Kedua*, khazanah pengetahuan yang dimiliki dan digunakan oleh seorang ilmuwan mengenai teks. Dengan wawasan yang dimiliki tersebut dia berusaha agar teks menyingkap makna dirinya.

Faktor-faktor tersebut tidak berdiri sendiri dan tidak ada paling dominan, melainkan saling bergerak aktif dan interaktif serta dimanis dalam gerak dan proses interpretasi apa pun. Peradaban Arab memberikan posisi utama sebagai prioritas pada teks al-Qur'an dan menjadikan interpretasi (*ta'wīl*) sebagai pendekatan (*nahj*). Hal ini mengisyaratkan bahwa peradaban ini mempunyai sebuah konsep, walaupun secara implisit (*dlimniyyan*) tentang hakikat teks (*māhiyat al-nashsh*) dan metode-metode interpretasinya (*tharāiq al-ta'wīl*). Namun, perhatian pada aspek interpretasi sangat minim dan hanya dicurahkan kepada disiplin-disiplin ilmu agama saja serta mengenyampingkan disiplin-disiplin ilmu lainnya. Sedangkan yang berkenaan dengan konsep teks belum tersentuh melalui studi mendalam yang dapat mengeksplorasi konsep tersebut.⁹⁰

Masih menurut Abu Zayd, al-Qur'an sebagai firman Tuhan berwujud dalam bentuk bahasa manusia supaya mudah dimengerti oleh manusia. Sedangkan selama ini penafsiran al-Qur'an terlalu memberikan penekanan pada dimensi ilahi. Wacana pemikiran teks oleh Abu Zayd

⁸⁹ Nashr Hāmid Abū Zayd, *al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr: Dhidd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurāfah*, al-Qāhirah: Dār al-Sinā' li al-Nasyr, 1995, h. 133-134.

⁹⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an...* h. 2.

dihubungkan dengan bahasa dan budaya. Sebagaimana teks-teks lainnya, teks al-Qur'an juga merupakan bagian dari teks manusiawi yang seharusnya juga dikaji menggunakan analisis wacana (*discours analysis*). Bagi Abu Zayd, teks al-Qur'an merupakan produk budaya (*muntaj tsaqāfī*) karena faktanya memang terbentuk atas fakta sosial dan budaya selama lebih dari dua dekade.⁹¹

Hal ini diperkuat oleh fakta bahwa ketika al-Qur'an diwahyukan memilih bahasa manusia sebagai kodenya. Pemilihan sistem bahasa terkait erat dengan sistem sosial. Sebab, membicarakan bahasa tidak mungkin dipisahkan dari realitas sosial dan budaya, sebagaimana juga teks tidak dapat dipisahkan dari realitas sosial dan budaya. Proses terbentuknya teks al-Qur'an dan adanya interaksi dengan realitas sosial dan budaya tersebut merupakan tahapan keterbentukan (*marhalat al-takawwun wa al-tasyakkul*) dan kemudian diiringi dengan tahapan pembentukan (*marhalat al-takwīn*). Selanjutnya, al-Qur'an membentuk budaya baru sehingga secara otomatis menjadi produsen budaya (*muntij al-tsaqāfah*). Dengan kata lain, teks al-Qur'an menjadi teks yang hegemonik dan menjadi landasan dan acuan bagi teks-teks lain.⁹²

Pada tahap pertama, yaitu tahap keterbentukan (*marhalat al-takawwun wa al-tasyakkul*), teks berposisi sebagai objek (*muntaj tsaqāfī*) dan budaya sebagai subjek. Pada tahap selanjutnya teks berposisi sebagai subjek dan membentuk budaya (*muntij tsaqāfah*).⁹³ Dengan demikian, secara otomatis al-Qur'an merupakan produk teks bahasa (*nash lughawī*). Adanya dialektika antara teks al-Qur'an dan realitas sosial dan budaya tersebut, menunjukkan tentang urgensi penggunaan pendekatan linguistik dan kritik sejarah (*historical criticism*) dalam menafsirkan al-Qur'an. Artinya, pendekatan kajian al-Qur'an berpijak dari kesadaran epistemologi tentang hubungannya yang bersifat dialektis dengan realitas sosial dan budaya. Implikasi dari penggunaan metode dan pendekatan kajian tersebut berbeda dengan metode dan pendekatan teosentris, sehingga menafsirkan al-Qur'an lebih objektif dan bebas dari bias ideologi dan kepentingan tertentu.⁹⁴

⁹¹ Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd*, Ponorogo: Center of Islamic and Occidental Studies CIOS, 2010, h. 7.

⁹² Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an...* h. 18.20.

⁹³ Hunaida el'Abidah, *et.al.*, "Problematika Bahasa al-Qur'an Sebagai Tantangan Worldview Islam," dalam *Jurnal Syaikhuna: Jurnal Pendidikan dan Pranata Islam STAI Syaikhona Moh. Cholil Bangkalan*, Vol. 11, No. 2 Oktober Tahun 2020, h. 178.

⁹⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an...* h. 3.

Pandangan Abu Zayd tersebut senada dengan apa yang dinyatakan oleh Arkoun. Menurutnya, wahyu terproses dalam tiga tingkat rangkaian. *Pertama*, wahyu sebagai firman Tuhan yang bersifat transenden dan tak terbatas yang tidak bisa diketahui oleh manusia. dalam al-Qur'an digunakan istilah *umm al-kitāb* atau *lauh mahfūzh* untuk menunjuk realitas wahyu jenis ini. *Kedua*, perwujudan wahyu dalam rangkaian sejarah. Tingkatan ini menunjuk realitas al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi dengan menggunakan media bahasa Arab sekira lebih dari dua puluh tahun lamanya. *Ketiga*, penampakan al-Qur'an dalam bentuk teks tulisan dalam lembaran (*mushhaf*) dengan menggunakan huruf dan segala macam tanda yang terdapat di dalamnya.⁹⁵ Dalam tingkatan ini adalah berupa *mushhaf 'utsmānī* yang dipakai oleh seluruh umat Islam sampai saat ini. Artinya, teks al-Qur'an bersumber dari bahasa lisan yang ditranskrip ke dalam bahasa tulisan dalam bentuk teks.

Teori yang dikemukakan oleh Abu Zayd di atas juga diperkuat oleh Toshihiko Izutsu. Menurutnya wahyu merupakan bagian dari komunikasi linguistik. Faktanya, Tuhan mewahyukan firman-Nya menggunakan media bahasa manusia, bukan melalu bahasa selain bahasa manusia yang misterius. Tapi, diwahyukan menggunakan bahasa manusia yang jelas dan bisa dipahami. Dengan demikian, tidak mengherankan, jika sejak awal Islam sadar betul dengan bahasa. Islam lahir dan ada ketika Tuhan berfirman. Fakta sejarah menunjukkan bahwa langkah kebudayaan dan peradaban Islam dimulai sejak Tuhan menyapa manusia dengan bahasa yang digunakan oleh manusia sendiri.

Berkenaan tentang Tuhan menurunkan kitab suci al-Qur'an tidak sederhana, tapi sangat rumit. Firman Tuhan atau wahyu sejatinya merupakan konsep linguistik. Oleh sebab itu, dalam konteks al-Qur'an, pemahaman wahyu mempunyai dua aspek berbeda yang sama-sama urgen. Salah satunya terkait dengan konsep firman (*kalām*). Menurut pengertian yang sempit, terminologi "firman" bisa dibedakan dengan "bahasa" (*lisān*). Sedangkan sisi lainnya berhubungan dengan fakta bahwa semua bahasa kultural yang ada pada masa itu, Tuhan memilih bahasa Arab bukan secara kebetulan. Hal ini ditegaskan beberapa kali oleh Tuhan sendiri dalam al-Qur'an, bahwa Dia menggunakan bahasa Arab dalam menyampaikan dan menurunkan al-Qur'an.⁹⁶ Dengan

⁹⁵ Mohammed Arkoun, "Exploratioan and Responses: New Perspektives of a Jewish-Christian-Muslim Dialogue," dalam *Journal of Ecumenical Studies*, Summer 1989, h. 526.

⁹⁶ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Agus Fahri Husen, *et.al.* dari judul *God and The Man in*

demikian, jika firman Tuhan faktanya menggunakan sarana bahasa, maka dapat dimengerti bahwa al-Qur'an merupakan teks bahasa.

1. Historitas Teks

Pembahasan tentang historitas teks ini bukan membahas tentang sejarah teks, tapi berkenaan dengan kajian al-Qur'an dari segi ontologisnya. Menurut Hasan Hanafi, sejarah al-Qur'an diturunkan sebagai permulaan lahirnya al-Qur'an merupakan inti untuk mengatakan bahwa ketika pesan Tuhan tersebut disampaikan kepada manusia melalui Nabi Muhammad dengan menggunakan bahasa kaumnya, yaitu bahasa Arab (*lisān 'arabī*), maka hal itu menunjukkan awal dan sifat kesejarahan al-Qur'an.⁹⁷ Historitas teks ini, dalam perspektif kritisisme teks sangat signifikan guna mengkaji masalah-masalah yang terkait dengan peristiwa bahasa, sekaligus memberikan pengaruh kepada pemaknaan teks itu sendiri, dan posisi otoritas teks akan ditempatkan pada posisi yang lebih adil.⁹⁸

Kajian tentang historitas teks sejatinya telah sejak lama menjadi perdebatan para intelektual Muslim pada masa lalu. Masalah tentang hakikat al-Qur'an itu "qadīm" atau "hādits" merupakan persoalan lama yang menjadi awal perdebatan para pemikir Muslim. Hal ini diawali oleh perseteruan dan perdebatan antara kalangan Muktazilah dengan kalangan Asy'ariyyah tentang eksistensi (teks) al-Qur'an. Menurut Muktazilah, al-Qur'an itu adalah makhluk dan baru karena ia tidak termasuk bagian dari sifat-sifat Zat yang azali. Sebab, al-Qur'an merupakan firman Tuhan, sedangkan firman bukan sifat, tapi masuk kategori tindakan. Berbeda dengan pandangan Muktazilah tersebut, kalangan Asy'ariyyah mengatakan bahwa firman Tuhan termasuk salah satu sifat Zat. Dengan demikian, berarti al-Qur'an adalah firman Tuhan yang azali dan qadim. Sebab, ia termasuk sifat Zat Tuhan.⁹⁹

Teks merupakan kodifikasi semangat zaman berdasarkan pengalaman pribadi dan kolektif dalam dalam berbagai situasi dan kondisi tertentu yang berbeda. Tujuan adanya penulisan sejarah (melalui

Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997, h. 166.

⁹⁷ Hasan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyah*, al-Qāhirah: Maktabat al-Anjilū al-Mishriyyah, 1987, h. 401.

⁹⁸ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: elSAQ Press, 2003, h. 96.

⁹⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema dari judul *Al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqīqah*, Yogyakarta: LKiS, 2012, h. 86-87.

teks) adalah untuk mewariskan pengetahuan dan pengalaman oleh setiap generasi kepada generasi selanjutnya guna melanjutkan otoritasnya, atau setidaknya dijadikan sebagai panduan menuju masa depan. Teks sejatinya peralihan kehendak dari bahasa verbal ke bahasa tulisan dengan maksud untuk mengabadikan segala pengetahuan dan pengalaman serta kecepatan otoritas yang dimilikinya, dari pluralitas menuju kesatuan dan dari perdebatan menuju kesepakatan. Teks dalam pengertian demikian ini sejatinya memberantas keberagaman di masa sekarang dan mewariskan persatuan di masa depan, menyempitkan ruang pada masa kini dan memperluas ruang di masa depan, sehingga semangat tetap kekal abadi dalam sejarah dan saling mewariskan pemikiran dan pengalaman antar generasi. Selanjutnya, teks sebenarnya tidak lain merupakan makhluk hidup dalam kondisi diam yang senantiasa mengirimkan bacaan dan kembali hidup dalam bentuk yang baru. Keadaan yang demikian terus terjadi pada setiap masa dan peradaban yang berpindah dari masa verbal ke dalam bentuk tulisan.¹⁰⁰

Jika dikaitkan dengan teks al-Qur'an, maka dapat ditemukan adanya beberapa penulisan teks al-Qur'an yang dimiliki para sahabat yang disebut dengan *mushaf*. Mushaf-mushaf itu ditulis oleh para sahabat sebelum adanya kodifikasi al-Qur'an pada masa Usman bin Affan. Mushaf-mushaf tersebut ada dua bagian, *primer* dan *sekunder*. Mushaf-mushaf primer tersebut adalah mushaf Salim bin Ma'qil, Umar bin Khaththab, Ubay bin Ka'ab, Ibn Mas'ud, Ali bin Abi Thalib, Abu Musa al-Asy'ari, Hafshah bint Umar, Zayd bin Tsabit, Aisyah bint Abu Bakar, Ummu Salamah, Abdullah bin Umar, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Zubair, Ubaid bin 'Umair, dan Mushaf Anas bin Malik. Sedang mushaf-mushaf sekunder adalah mushaf 'Alqamah bin Qais, Rabi' bin Khutsaim, al-Harits bin Suwaid, al-Aswad bin Yazid, Hitthan, Thalhah bin Musharrif, al-A'masy, Sa'id bin Jubair, Mujahid, Ikrimah, 'Atha' bin Abi Rabah, Shalih bin Kaisan, dan mushaf Ja'far bin al-Sadiq.¹⁰¹ Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an yang awalnya dari tradisi lisan kemudian beralih ke dalam bentuk tulisan (teks).

Teks al-Qur'an dicatat dan ditulis dalam dialek Quraisy untuk memastikan kesatuan dan keseragaman bacaan yang berarti kesatuan pemahaman untuk mencegah adanya perbedaan yang makin meluas. Selanjutnya, pada kondisi ini tafsir bermunculan dan dibukukan dalam bentuk tulisan, yang kemudian dimasukkan sebagai bagian dari teks.

¹⁰⁰ Hasan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyah...* 530.

¹⁰¹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Ciputat: PT. Pustaka Alvabet, 2019, h. 173. 175.

Pembaca lalu menjadi penulis, sebagaimana penulis adalah pembaca, dan karya individu berubaah menjadi karya kolektif sebagaimana adanya. Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa teks merupakan ciptaan atau karya berkelanjutan dan merupakan kreasi kolektif, tidak ada perbedaan antara penulis teks dan pembacanya, antara posisi dan peniruannya, antara pemahaman dan penjelasannya, sehingga aliran penafsiran dengan pendekatan bahasa (sastra) muncul dan menjadi disiplin kritik teks. Lahirnya teks sebagai otoritas telah melahirkan otoritas baru. Otoritas teks agama kemudian lebih ditaati dan lebih kuat dibanding dengan teks-teks lainnya. Teks kemudian digunakan sebagai bukti dan argumentasi dalam wacana pemikiran dalam masyarakat tekstual yang masih mempresentasikan otoritas teks.¹⁰² Kemudian teks menjadi sakral. Bahkan, tidak jarang teks selain teks al-Qur'an tidak luput dari diposisikan sebagai sesuatu yang sakral, termasuk teks-teks tafsir al-Qur'an, atau teks-teks turats lainnya.

Pesan-pesan Tuhan dihadirkan dalam realitas bingkai budaya dan sistem bahasa melalui sebuah bahasa yang bersifat manusiawi. Menurut Abu Zayd, sebagaimana dikutip Hilman Latief, ketika al-Qur'an yang diwahyukan itu hadir dalam realitas semesta, ia menjadi tersejerahkan dan termanusiakan oleh campur tangan budaya dalam bingkai sistem bahasa. Oleh sebab itu, persepsi tentang kekuatan teks ada dalam bagian kesejarahannya.¹⁰³

Pandangan tentang al-Qur'an sebagai teks memiliki beragam konsepsi. Ia bisa sebagai teks biasa (*Qur'an as text*), literatur keagamaan (*Qur'an as literature*), dan teks suci (*Qur'an as sacred text*) sehingga lahirlah teori tentang tekstualitas al-Qur'an. Awalnya kesadaran tentang pengakuan al-Qur'an sebagai kitab atau buku. Berikutnya mendiskusikan tentang prinsip-prinsip kebahasaan, ketekstualan, atau semantik untuk memahaminya sebagai teks. Akan tetapi, jika hanya teori teks saja yang ditonjolkan maka kelihatan tidak adil bagi pemikiran lainnya. Sebab, al-Qur'an yang juga merupakan wahyu bersifat lentur dan cair. Dengan demikian, tidak adil jika yang ditekankan adalah pendekatan yang mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan buku atau tulisan dijadikan sebagai satu-satunya pendekatan, tapi juga perlu dilengkapi dengan pendekatan lain. Sebab, pemaknaan dan penjelasan tentang al-Qur'an yang diposisikan sebagai kitab suci (wahyu) sangat rumit.

¹⁰² Hasan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyah...* h. 531.

¹⁰³ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan...* h. 97.

Dari penjelasan tersebut dapat dimengerti bahwa adanya sapaan dan pesan-pesan Tuhan kepada manusia melalui al-Qur'an dengan menggunakan bahasa manusia, yang kemudian menjadi objek kajian dengan pendekatan linguistik, lebih-lebih al-Qur'an penampakkannya memang dalam bentuk teks dan dikemas dengan bahasa manusia itu, sangat berpotensi dan mengharuskan ia diposisikan dan diberlakukan sebagai teks sebagaimana umumnya teks-teks profan. Dengan demikian, sejatinya merupakan hal yang wajar jika kemudian para sarjana Muslim mulai bergerak melakukan kajian al-Qur'an dari sisi kebahasaan, atau dengan mengkaji al-Qur'an sebagai sebuah teks bahasa.¹⁰⁴

Menurut Komaruddin Hidayat, al-Qur'an jika dilihat dari teologi ia adalah suci, mengandung kebenaran mutlak, berlaku kapan saja dan di mana saja, dan tidak bisa diubah dan diterjemahkan. Hal ini berarti bahwa ketika al-Qur'an telah diterjemahkan dan ditafsirkan, maka ia bukan lagi al-Qur'an, tapi sudah menjadi terjemahan dan tafsiran al-Qur'an. Namun, jika al-Qur'an dilihat dari sudut pandang linguistik dan kesejarahan, ketika al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan telah membumi dan kemudian berwujud dalam bentuk teks, maka al-Qur'an tidak dapat menghindar dari dijadikan sebagai objek kajian. Tidak ada manusia selain Nabi Muhammad yang berjumpa dengan Tuhan dan Jibril, manusia mengetahui wahyu Tuhan hanya dalam bentuk teks dan tafsiran yang dikutip dan disampaikan melalui tradisi sanad. Dengan demikian dapat dipahami bahwa al-Qur'an mempunyai dua dimensi, profan dan sakral, relatif dan mutlak, historis dan metahistoris.¹⁰⁵

Seorang pembaca (interpreter) menurut Abu Zayd, mulanya dia harus mendefinisikan dan memahami hakikat teks dan melakukan kajian tentang hukum atau aturan yang mengarahkan kajian teks itu, dan tidak semua penafsiran diperbolehkan. Masalah-masalah yang berkaitan dengan tekstualitas al-Qur'an secara implisit sudah dikenal dalam kajian-kajian klasik tentang al-Qur'an dan secara eksplisit terlihat dalam pertanyaan-pertanyaan tentang tekstualitas al-Qur'an dalam kajian Islam modern. Kemudian ditampilkan dalam studi-studi kesarjanaan al-Qur'an Barat. Sejatinya masalah tersebut tidak lain hanya berhubungan dengan masalah-masalah perbedaan pandangan atau pergeseran paradigma. Kajian-kajian al-Qur'an dalam studi Islam klasik telah dihegemoni oleh

¹⁰⁴Syamsul Wathani, "Paradigma Sintesis Tafsir Teks al-Qur'an: Menimbang Hermeneutika Pemaknaan Teks Jorge J.E Gracia Sebagai Teori Penafsiran al-Qur'an," dalam *Jurnal of Qur'ān and Hadīth Studies*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2016, h. 35.

¹⁰⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik...* h. 137.

sebuah paradigma yang berlandaskan pada tafsiran-tafsiran teologis. Bahkan, hal itu masih eksis sampai hari ini. Pada saat terjadi perubahan paradigma, pemikiran tentang teks juga mengalami perubahan. Kajian-kajian modern tentang al-Qur'an melangkah maju menuju sebuah paradigma yang berlandaskan pada riset-riset ilmiah dan studi kritis.¹⁰⁶

Masih menurut Abu Zayd, sebagaimana telah diketahui bersama bahwa ilmu-ilmu al-Qur'an dalam peradaban Arab-Islam diposisikan sebagai ilmu-ilmu dasar atau induk. Dalam sistem kebudayaan dan peradaban, hegemoni teks al-Qur'an didudukkan sebagai sesuatu yang mampu menyuguhkan tafsiran terhadap segala lini tradisi. Konsep teks al-Qur'an telah menjadi pusat gerak bagi berbagai ilmu-ilmu al-Qur'an. Kajian tentang ilmu-ilmu al-Qur'an sejatinya terdiri dari berbagai macam ilmu yang berporos dan berpusat pada teks.

Kajian teks al-Qur'an sebagai teks bahasa dimaksudkan untuk mengkaji teks al-Qur'an dari segi struktur (*tarkīb*), semantik (*dilālah*), dan keterkaitannya dengan intertekstualitas (*tanāshsh*) dalam kebudayaan tertentu, dan masuk bagian dari kajian sastra menurut kesadaran kontemporer. Teks bisa dijadikan sebagai objek kajian linguistik dengan seluruh cabangnya, baik dari sisi fonetik, semantik, leksikologi, dan lain-lain. Para ahli bahasa dan ilmu nahwu sejatinya telah melakukan kajian teks al-Qur'an, tapi mereka tetap sebagai sarjana bahasa dan nahwu. Sejatinya teks al-Qur'an itu merupakan teks yang sangat unik yang lahir dari wahyu yang suci, akan tetapi ia tetap merupakan teks bahasa yang berhubungan erat dengan peradaban tertentu.¹⁰⁷

Selanjutnya, mengutip pendapat Muhammad Abduh, Abu Zayd mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan karya keagamaan (*religiöses werk*) dan kitab petunjuk (*buch der rechtleitung*). Tapi, untuk bisa memahami teks dan mencapai petunjuk itu harus melakukan penafsiran. Al-Qur'an merupakan wahyu sebagai pesan Tuhan yang ditampilkan dalam wujud kode dan saluran, yaitu bahasa Arab. Agar dapat meretas kode tersebut, dibutuhkan analisis teks lebih dari sekedar disiplin kajian filologi. Analisis tersebut dengan memosisikan al-Qur'an sebagai teks puisi yang terstruktur (*poetisch strukturierten*). Namun, al-Qur'an tidak termasuk kategori teks puisi, sebaliknya ia tetap ditempatkan sebagai

¹⁰⁶Mohammad Nor Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Jakarta: TERAJU, 2003, h. 62.

¹⁰⁷Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an...* h. 12.13.

teks keagamaan (*religiöser text*) yang memiliki ragam fungsi.¹⁰⁸ Diskusi-diskusi intensif tentang bahasa dan sastra dijadikan sebagai pijakan utama oleh Abu Zayd dalam melakukan analisis tentang teks keagamaan, ia menggunakan rasionalitas dan pendekatan-pendekatan disiplin ilmu humaniora dalam kajian teks keagamaan.

Abu Zayd mendiskusikan perbedaan pandangan tentang asal bahasa, khususnya yang terjadi perdebatan antara para teolog Zahiriyah dan Muktazilah. Menurut Muktazilah bahasa merupakan konvensi manusia. Sedangkan golongan Zahiriyah menyatakan bahwa bahasa merupakan pemberian (*tawqīfī*) dari Tuhan yang diajarkan kepada Adam dan kemudian beralih kepada anak keturunannya. Selain kedua komunitas tersebut, ada kelompok ketiga yang berusaha menjembatani antara keduanya dan melakukan pemecahan probelematika antara *tawqīfī* dengan konvensi. Problematika bahasa dan asalnya, menurut Abu Zayd berhubungan erat dengan konsepsi masing-masing tentang asal-usul pengetahuan, apakah ia berasal dari Tuhan atau dari nalar, atau apakah masing-masing antara nalar dan wahyu mempunyai batasan dan medan tersendiri.¹⁰⁹

2. Otoritas Teks

Teks menurut Abu Zayd sebagaimana dikutip Hilman Latief, pada dasarnya sama sekali tidak mempunyai wewenang selain otoritas epistemologis (*al-sulthah al-ma'rifiyyah*), yaitu kuasa yang diusahakan oleh semua teks dalam kedudukannya sebagai teks guna diterapkan dalam medan epistemologis tertentu. Semua teks berupaya menampilkan wewenang epistemologisnya secara baru dengan anggapan bahwa ia memperbaiki teks-teks sebelumnya. Tapi, kuasa teks itu tak akan bermetamorfosis menjadi otoritas sosiologis, selain melalui komunitas yang melakukan adopsi teks dan merubahnya menjadi kerangka ideologi.¹¹⁰

Abu Zayd, dalam hal ini mengatakan bahwa adanya otoritas teks tidak lahir dari teks itu sendiri, melainkan ia dimasukkan oleh nalar pikiran manusia. Dengan demikian, adanya seruan untuk melakukan

¹⁰⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Ein Leben mit dem Islam: erzählt von Navid Kermani*, Freiburg: Herder, 2001, h. 100.

¹⁰⁹ Phil H. Mohamad Nur Kholis S., "Nashr Hamid: Beberapa Pembacaan terhadap Turats Arab," dalam Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyin dari judul *Isyakāliyyat al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl*, Jakarta: ICIP, 2004, h. xviii-xix.

¹¹⁰ Hilman Latief, *Nashr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan...* h. 98-99.

upaya pembebasan dari otoritas teks (*al-tahrīr min sulthat al-nushūsh*) sejatinya dimaksudkan agar membebaskan diri dari kuasa mutlak dan hegemoni pemikiran yang menerapkan penguasaan dan pemaksaan, dengan cara menyisipkan semantik-semantik (*dilālāt*) dan makna-makna (*ma'ānī*) di luar waktu, ruang, kondisi, dan lingkungan yang dimiliki teks. Adanya seruan tersebut sejatinya adalah upaya untuk mengajak agar memahami dan melakukan analisis dan penafsiran secara ilmiah dengan berlandaskan pada analisis kebahasaan (*al-tahlīl al-lughawī*) terhadap teks-teks di dalam indikasi-indikasi konteks-konteksnya (*al-qarāin al-siyāqīyyah*).¹¹¹

Teks hakikatnya adalah produk budaya (*muntaj tsaqāfī*), yaitu lahir dan tumbuh dalam realitas dan budaya selama lebih dari dua puluh tahun. Al-Qur'an ketika diwahyukan kepada Nabi, Tuhan telah memilih sistem bahasa tertentu, yaitu bahasa penerima pertamanya. Adanya pemilihan bahasa yang dilakukan Tuhan tentunya tidak berangkat dari ruang hampa karena bahasa merupakan perangkat sosial paling urgen dalam melakukan komunikasi, memahami, dan mengatur dunia. Dari sini dapat dipahami bahwa ketika berbicara tentang bahasa mustahil terpisah dari realitas dan budaya selama teks bahasa itu masih ada dalam kerangka sistem budaya dan bahasa. Sejatinya, sifat Ketuhanan sumber teks tidak menegasikan realitas cakupan yang dikandungnya dan tidak pula menegasikan realitas hubungannya dengan budaya manusia.¹¹²

Terdapat tiga hal penting dalam analisa diskursus berkenaan dengan teks dan bahasa. *Pertama*, pemahaman tentang bahasa berada di luar kerangka ujaran dan kalimat. Ini dimaksudkan agar bisa dimengerti sebagai usaha untuk melampaui dimensi-dimensi bahasa guna melakukan penerawangan tentang dimensi-dimensi lain yang jauh lebih luas. *Kedua*, hubungan antara bahasa dan masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa bahasa tidak berdiri sendiri, melainkan sudah pasti terkait dengan dimensi-dimensi partikular kebudayaan setempat. Sebab, jika ingin memahami bahasa maka diharuskan memiliki pemahaman tentang konteks sosiologisnya (*al-siyāq al-ijtimā'ī*). Pemahaman yang dimiliki masyarakat modern tentunya berbeda dengan pemahaman yang dimiliki masyarakat tradisional. Hal ini juga bisa terjadi pada masyarakat desa dan kota, mereka memiliki cara pandang yang berbeda tentang teks. Selain itu, perbedaan waktu juga berpengaruh terhadap pemahaman

¹¹¹ Nashr Hāmid Abū Zayd, *al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr: Dīd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurāfah...* h. 138.

¹¹² Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an...* h. 19.

tentang teks. Dan *ketiga*, interaksi dan komunikasi dalam realitas kehidupan sehari-hari. Di sini bahasa digunakan sebagai media komunikasi. Hal ini mengharuskan adanya dialog yang intens dan mendalam antara berbagai macam kemajemukan. Bahasa memiliki keragaman pihak yang menggunakannya.¹¹³

Tudingan yang dilontarkan oleh sebagian propagandis otoritas teks (*mudāfi'ūn 'an sulthat al-nushūsh*) adalah bahwa nalar tetap eksis jika melakukan penolakan terhadap teks. Tudingan ini tentunya tidak benar dan berbahaya. Sebab, tidak ada seorang pun yang menolak teks, tapi yang ditolak adalah otoritas teks, karena adanya upaya penyisipan otoritas ke dalam teks. Sebenarnya tidak ada kontradiksi antara nalar (*'aql*) dan teks (*nash*). Tapi, nalar manusia telah menyisipkan makna ke dalam teks sesuai dengan pemahaman dan penafsirannya. Sinyalemen ini pernah dilontarkan oleh Imam Ali bin Abi Thalib pada saat menyikapi pernyataan kalangan Khawarij, mereka mengatakan “*Iā hukma illā Allāh*”, yang muncul dalam ranah ideologi politik Islam. Menurut Imam Ali, yang berbicara dan melakukan pemaknaan adalah nalar dan pikiran manusia, bukan teks itu sendiri (*al-Qur'ān baina daftay al-mushhaf lā yanthiqu wa innamā yatakllam bihi al-rijāl*).¹¹⁴

Dalam sejarah pemikiran Islam telah terjadi perdebatan tentang otoritas teks antara golongan rasionalis (*ahl al-ra'y*) dan kalangan tradisional (*ahl al-hadīts*). Perdebatan ini seputar otoritas teks-teks keagamaan sekunder, yaitu perkataan, perbuatan, persetujuan, dan sikap Nabi.¹¹⁵ Abu Zayd, sebagaimana para sarjana Muslim dan umat Islam pada umumnya berasumsi adanya teks primer (*al-nashsh al-ashlī*) dan teks sekunder (*al-nashsh al-tsanawī*). Teks primer yang dimaksudkan adalah “*al-qur'ān al-karīm*”, yaitu teks yang memunculkan realitas pertama dalam rentetan teks-teks yang ada di sekelilingnya. Sedangkan teks sekunder adalah “*al-sunnah al-nabawiyah*” yang menjadi pengurai (*syarh*) dan penjelas (*al-bayān*) atas teks primer.¹¹⁶

Jika posisi Hadis yang bersumber dari Nabi Muhammad saja berada pada posisi sebagai teks sekunder, maka tentu teks-teks yang berasal dari interpretasi dan ijtihad yang telah dilakukan para ulama pada masa berikutnya, baik dari golongan ulama tafsir maupun fikih, maka tentu

¹¹³ Zuhairi Misrawi, *al-Qur'an Kitab Tolransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil 'Alamin*, Jakarta: Pustaka Oasis, 2017, h. 75.

¹¹⁴ Nashr Hāmid Abū Zayd, *al-Tafkīr fi Zaman al-Takfīr: Dlidd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurāfah...* h. 138-139.

¹¹⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 58-59.

¹¹⁶ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan...* h. 100.

teks-teks tersebut dikategorikan sebagai teks sekunder.¹¹⁷ Dalam hal ini nampaknya Abu Zayd meletakkan posisi teks-teks hasil dari interpretasi dan ijthad sejajar dengan teks Hadis sebagai teks sekunder. Jika teks-teks tafsir dan ijthad tersebut disejajarkan dengan teks Hadis yang fungsinya sebagai penjelas (*syarh*) teks primer mungkin dapat diterima. Namun, tidak semua teks Hadis posisinya sebagai penjelas, karena realitasnya terdapat teks-teks Hadis yang berfungsi sebagai penetapan hukum (*tasyrī*). Jika demikian, maka seyogyanya teks-teks hasil penafsiran dan ijthad tersebut diposisikan sebagai teks ketiga (*tersier*).

Masih menurut Abu Zayd, kebenaran teks muncul dari peran yang dilakukan dalam budaya. Jika ada yang sesuatu yang tidak diterima oleh budaya, maka itu tak masuk dalam ranah teks, dan jika budaya menerimanya maka ia merupakan teks yang bermakna. Dalam memilih teks terdapat dua arah yang berbeda dalam fase-fase sejarah, yaitu bahwa budaya menerima teks yang pernah ditolak dan menolak teks yang pernah diterima. Kriteria tersebut jika diterapkan pada al-Qur'an akan berhadapan dengan teks yang menjadi asas yang sangat efektif dalam budaya yang terkait dengannya. Teks tersebut lalu berubah menjadi teks yang menghegemoni, melewati peradabannya, dan memberi pengaruh terhadap budaya-budaya lainnya. Al-Qur'an telah menjadi teks. Kebenaran teks al-Qur'an tidak tergantung kepada seberapa banyak orang meyakini karena itu tidak akan pernah mengurangi kebenarannya. Sejatinya eksistensi teks di dalam budaya jauh lebih urgen dari eksistensinya di dalam benak orang yang meyakini.¹¹⁸

3. Teks dan Problematika Konteks

Sebagai wahyu Tuhan, al-Qur'an yang diturunkan menggunakan bahasa manusia telah menjelma menjadi sebuah teks. Hal ini diperlukan kerangka berpikir untuk memahami pesan-pesan yang dikandungnya, baik itu pendekatan maupun metode yang digunakan. Sebagian pengkaji al-Qur'an merujuk kepada makna literlek teksnya dengan tanpa melibatkan konteks sosio-historisnya dalam melakukan interpretasi, sehingga pemahaman makna pesan-pesannya menjadi ranah otoritas teks sepenuhnya, dan apa yang ada di luar teks sama sekali tidak diyakini dan dipertanggungjawabkan kebenarannya. Di samping itu, sebagian pengkaji lainnya berpandangan tentang pentingnya menggunakan

¹¹⁷ Nashr Hāmid Abū Zayd, *al-Imām al-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Idiyulūjiyyah al-Wasathiyyah*, Kairo: Maktabah Madbūfī, 1996, h. 137.

¹¹⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an...* h. 23.

pendekatan kontekstual guna melakukan pengembangan terhadap produk teks, terutama yang berhubungan dengan hukum dan interaksi sosial. Untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif tidak bisa hanya dengan memperhatikan teks semata, tapi juga perlu melihat dan memahami latar sosial pada saat al-Qur'an diturunkan dan adanya keterlibatan penafsir dalam melakukan penafsiran.¹¹⁹

Pandangan di atas senada dengan apa yang dinyatakan oleh Komaruddin Hidayat. Menurutnya ada tiga hal harus dijadikan sebagai pertimbangan dalam setiap pemahaman, yaitu dunia pengarang, dunia teks, dan dunia pembaca yang mempunyai konteksnya masing-masing. Pemahaman yang hanya dikaitkan dengan teks saja tanpa adanya pertimbangan tentang yang lainnya akan melahirkan pemahaman yang tidak mendalam, dan lebih-lebih berkenaan dengan teks al-Qur'an yang lahir dari masa, tradisi, dan budaya yang berbeda dengan dunia pembaca. Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang berbahasa Arab mengandung kaidah-kaidah bahasa dan kualitas sastra yang bisa dirujuk pada bahasa, tradisi, dan budaya Arab. Meskipun demikian, tentu masih terdapat banyak kebenaran yang tak terungkap di balik teks dan tradisi. Hal ini memungkinkan adanya interpretasi dan pemahaman baru dari masa ke masa.¹²⁰

Menurut Hallyday dan Ruqaiya Hasan, teks al-Qur'an dalam pengertian linguistik terangkai dari kumpulan huruf, kalimat, dan paragraf yang disertai dengan simbol-simbolnya. Dalam pengertian ini, al-Qur'an berkaitan erat dengan latar budaya yang nampak pada karakter bahasa yang digunakan. Relasi teks dan konteks hakikatnya bersifat dialektis, artinya teks melahirkan konteks sebagaimana konteks melahirkan teks, sedangkan makna lahir dari perpaduan keduanya.¹²¹ Sejalan dengan pandangan ini, Mohammad Nor Ichwan mengatakan bahwa setiap teks dan termasuk juga teks al-Qur'an memiliki tahapan-tahapan konteksnya tersendiri yang harus dijadikan sebagai pertimbangan oleh mufasir.¹²²

¹¹⁹ Hukmiah dan Masri Saad, "al-Qur'an antara Teks dan Konteks," dalam *Jurnal Dirasat Islamiah: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2020, h. 1.

¹²⁰ Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Heremenutika," dalam Johan Hendrik Meuleman, *et.al.*, *Membaca al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun...* h. 46.

¹²¹ M. A. K. Halliday dan Ruqaiya Hasan, *Bahasa, Konteks dan Teks: Aspek-aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotika Sosial*, diterjemahkan oleh Asruddin Barori Tou dari judul *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1994, h. 64.

¹²² Mohammad Nor Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd ...* h. 90.

Teks al-Qur'an memang mempunyai karakteristik dan keunikan tersendiri. Pesan-pesan dalam al-Qur'an berasal dari Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi, akan tetapi untuk memahami maksud dan tujuan dari pesan yang berupa teks itu tidak dengan mudahnya bisa dicapai. Untuk mendapatkan pemahaman dari teks tersebut diperlukan interpretasi yang tidak hanya berkaitan dengan teks itu secara mandiri, tapi juga diperlukan pemahaman tentang konteksnya. Teks al-Qur'an perlu didudukkan sebagai teks bahasa yang bersifat kemanusiaan karena realitasnya ia telah menjadi bagian dari sejarah dan termanusiakan, ia telah berupa teks yang bersifat manusiawi yang terwujud dalam bahasa manusia, yaitu bahasa Arab. Meskipun sering disalahpahami, namun yang dimaksud di sini adalah teks al-Qur'an pada tingkatan bahasa, atau ia diposisikan sebagai teks bahasa karena bahasa faktanya memang bagian dari budaya.¹²³

Teks keagamaan, dalam hal ini al-Qur'an mengandung nilai-nilai universal yang dipercaya senantiasa sesuai dengan setiap tempat dan masa. Keyakinan tersebut memiliki konsekuensi logis, yaitu bahwa prinsip universalitas al-Qur'an bisa dijadikan sebagai landasan dan diaplikasikan untuk merespon dan memberikan jawaban atas beragam masalah kekinian. Disadari atau tidak, pengertian tentang universalitas teks itu disandarkan pada linguistik. Eksistensi teks yang disandarkan pada linguistik telah memunculkan berbagai macam pembacaan dengan metode interpretasi yang senantiasa berkembang sejalan dengan beragam problematika kehidupan. Diskursus tentang pembacaan teks berawal dari posisi teks, ia tertutup atau terbuka. Kedua pembacaan tersebut muncul sebagai representasi tentang produksi makna teks. Jika golongan tekstualis dalam melakukan pemaknaan hanya bersandar pada teks saja, maka golongan kontekstualis turut melibatkan aspek sosio-historis dan budaya bahasa, karena konteks memiliki peranan penting dalam menentukan dan memproduksi makna.¹²⁴

Selanjutnya, istilah konteks (*siyāq*) menurut Abu Zayd, meskipun dalam sisi kebahasaan bermakna tunggal, tapi ia mengindikasikan keragaman yang sampai saat ini nampaknya masih belum dirumuskan secara tuntas dalam kajian teks. Dari sudut pandang bahasa saja teks itu

¹²³ Imam Anas Hadi, "Berdialog dengan Teks: Kajian Hermeneutik dengan Metode Bayani," dalam *Jurnal Inspirasi*, Vol. 4, No. 1 Januari-Juni Tahun 2020, h. 76-77.

¹²⁴ Aspandi, "Pembacaan Kontekstual Eksegesis dalam Teks Keagamaan," dalam *Jurnal al-'Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam*, Vol. 2, No. 2 Juli Tahun 2017, h. 65.

beragam, apalagi jika berbicara tentang teks-teks budaya. Oleh sebab itu, Abu Zayd berupaya memberikan batasan dengan mengarahkan kajian pada teks-teks budaya, dalam artian teks-teks dalam pengertian semiotika. Kajian tersebut dibatasi pada lima tingkatan konteks, yaitu konteks sosio-kultural (*al-siyāq al-tsaqāfī al-ijtimā'ī*), konteks eksternal (*al-sirāq al-khārijī*) atau disebut juga konteks pewacanaan (*siyā al-takhāthub*), konteks intenal (*al-siyāq al-dākhilī*), konteks linguistik (*al-siyāq al-lughawī*), dan kontek pembacaan (*siyāq al-qirā'ah*) atau juga disebut konteks interpretasi (*siyāq al-ta'wīl*).¹²⁵

a. Konteks Sosio-Kultural

Kajian Abu Zayd tentang konteks hanya dibatasi pada teks linguistik (*al-nashsh al-lughawī*), yaitu posisi teks kebahasaan secara umum. Sebab jika dikhususkan pada teks tertentu, terdapat beragam macam teks, seperti teks puisi, prosa, drama, novel dan sebagainya. Setiap jenis teks memiliki tingkatan konteks dengan tingkat kesulitan yang tinggi. Lebih khusus lagi, Abu Zayd mengarahkan fokus kajian teks keagamaan disertai dengan tingkatan-tingkatan konteks yang terabaikan dalam berbagai aktivitas penafsiran.¹²⁶ Bahasa memiliki kaidah-kaidah konvensional yang disandarkan kepada kultural. Teks yang mengandung sebuah pesan dan gagasan diperuntukkan kepada komunitas yang memang memiliki budaya dan kultur sendiri, keyakinan, dan konsepsi mental sendiri.¹²⁷

Menurut Abu Zayd, apa yang disampaikan Nabi, baik itu teks al-Qur'an atau teks Hadis merupakan teks yang berbahasa Arab. Kajiannya yang difokuskan pada level konteks teks bahasa secara umum adalah dimaksudkan untuk menyingkap level konteks al-Qur'an secara lebih khusus. Maksud dari konteks sosio-kultural dalam teks-teks linguistik adalah setiap perkara yang melalui wewenang epistemologisnya (*marji'iyah ma'rifiyyah*) yang mendorong kemungkinan adanya komunikasi linguistik (*al-tawāshul al-lughawī*), atau dengan bahasa lain adalah peraturan sosial dan kultural (*al-qawānīn al-'urfīyyah al-ijtimā'īyyah*) dengan seluruh konvensi dan tradisinya yang dieksperikan melalui teks bahasanya. Hal ini berawal dari level bunyi (*al-mustawā al-shawṭī*) dan berakhir pada level pemaknaan atau signifikansi (*al-mustawā al-dilālī*). Pengetahuan tentang simbol-simbol atau kode-kode bahasa

¹²⁵ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan...* h. 101.

¹²⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 118.

¹²⁷ Mohammad Nor Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd ...* h. 91.

semata tidak bisa menjamin keberhasilan proses komunikasi antara pengujar teks dan penerima, akan tetapi harus saling memahami sosio-kultural dengan seluruh dimensinya, termasuk adat kebiasaan dan tradisinya.¹²⁸

Dalam kajian teks, level bunyi (*al-mustawā al-shawṭī*) merupakan proses secara fisiologis dan psikologis berkenaan dengan apa yang ditangkap seseorang dari lawan bicaranya dengan media bahasa, kemudian pada level pemaknaan dicerna dan dipahami. Pada saat terjadi proses interaksi dan komunikasi antara pembicara dan pendengar menggunakan media bahasa, segala aktivitas interaksi dan komunikasinya tentu berada dalam bingkai bahasa. Di samping itu, pra paham atau persepsi awal dari penutur dan penerima ikut terlibat dalam proses interaksi dan komunikasi tersebut, yaitu kerangka tradisi dan budaya yang dimiliki keduanya. Dengan adanya keterlibatan persepsi awal dan kerangka kebudayaan dan tradisi tersebut juga akan muncul bias-bias ideologi dari aktivitas komunikasi. Oleh sebab itu, dapat dipahami bahwa al-Qur'an dan penafsiran atasnya tidak lahir begitu saja, atau dengan kata lain tidak muncul dari ruang hampa dan ahistoris. Al-Qur'an dan interpretasinya tidak bisa lepas dari persepsi awal atau pra anggapan.¹²⁹ Jika dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an dipisah dari konteks sosial-historisnya, maka wacana sosial-psikologisnya akan banyak hilang. Sebab, ketika sebuah pesan atau wacana yang sangat kompleks dituangkan dalam bentuk teks, maka tidak akan bisa menghindari dari pengeringan dan penyempitan makna.¹³⁰

Kebudayaan yang bersifat epistemologis perlu dibedakan dengan keudayaan yang bersifat ideologis. Kebudayaan yang bersifat epistemologis ini mencakup level kemufakatan umum, tingkat hakikat kepercayaan yang berhubungan dengan sejarah tertentu. Dengan artian, epistemologi sebagai kesadaran masyarakat secara keseluruhan tanpa melihat adanya perbedaan antarkomunitas karena adanya strata sosial yang berbeda. Sedangkan ideologi merupakan kesadaran golongan yang kepentingan-kepentingannya dipertaruhkan untuk melakukan perlawanan terhadap kepentingan golongan lain dalam masyarakat tertentu.

Jika upaya pemisahan tersebut relevan, maka bisa dikatakan bahwa yang bersifat epistemologis menunjukkan adanya andil dalam aktivitas

¹²⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 118-119.

¹²⁹ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan...* h. 104.

¹³⁰ Sulaiman Ibrahim, "Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana dalam Metode Tafsir al-Qur'an," dalam *Jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 1 Juni Tahun 2014, h. 30.

komunikasi yang terdapat dalam komunikasi kebahasaan. Dengan demikian, proses komunikasi dan produksi makna dimungkinkan terjadi. Sementara yang bersifat ideologis menitikberatkan pada pesan yang dikandung teks. Adanya perbedaan sistem bahasa dan sistem teks sangat menentukan pesan. Pada dasarnya, perbedaan tersebut lahir dari ideologi penutur. Sementara itu dari sisi penerima, sistem bahasa menunjukkan tentang kerangka interpretasi dari pesan. Sedangkan sistem teks menunjukkan tentang fokus penilaian, hal ini dikarenakan adanya keterlibatan ideologi penerima guna memberikan penilaian dan mengambil keputusan.¹³¹

Jika ada pertanyaan tentang adakah kemungkinan dapat memahami teks-teks keagamaan, khususnya al-Qur'an dengan mengabaikan konteks budaya bangsa Arab abad ketujuh, maka jawabannya adalah bisa dengan bahasa. Sebab, bahasa merupakan media untuk menyampaikan pesan-pesan teks dari teks-teks keagamaan. Hal ini bisa terjadi dengan syarat adanya kesadaran bahwa bahasa bukan sekedar wadah kosong yang hanya memiliki fungsi sebagai media komunikasi. Namun, harus memiliki kesadaran untuk memahami nalar teks yang ada dalam sistem bahasa secara umum.

Ideologi-ideologi (keyakinan) baru bisa terlahir dari teks-teks keagamaan. Ideologi yang berupaya melakukan rekonstruksi kesadaran penerima pesan (pembaca), tapi ideologi baru tersebut tidak benar menjadi ideologi baru yang sempurna, kecuali jika pesan-pesan yang dikandung teks-teks itu condong kepada suatu ideologi yang telah berkembang dan bersemi di dalam kultur tertentu. Jika aspek epistemologis dan ideologis budaya secara umum dialihkan kepada wilayah khusus, yaitu wilayah hubungan teks keagamaan dengan teks-teks lainnya yang ada lebih dulu atau pada masanya, maka dapat dilihat dengan jelas bahwa teks agama turut terlibat dalam relasi persaingan dengan teks-teks itu.¹³²

Teks al-Qur'an memiliki keistimewaan tersendiri. Kesadaran *hanifiyah*nya tidak mungkin diabaikan sebagai kesadaran yang menentang kesadaran keyakinan paganistik yang sangat menghegemoni dan mendominasi pada masa itu. Untuk mengkaji al-Qur'an juga tidak mungkin mengabaikan teks-teks lainnya seperti, teks puisi para penyair besar. Dalam artian, suatu teks merupakan bagian dari struktur budayanya, tapi teks bukan sekedar refleksi darinya. Sedangkan teks al-

¹³¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 120-121.

¹³² Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 122-123.

Qur'an secara khusus telah mentransformasikan kebudayaan dari satu level kesadaran menuju level yang lebih tinggi.¹³³

b. Konteks Eksternal

Tingkatan kedua terkait dengan konteks eksternal, yaitu konteks percakapan atau interpersonal (*siyāq al-takhāṭub*). Jika konteks kultural mendeskripsikan berbagai hubungan teks dengan faktor eksternal pada tiap levelnya, maka konteks eksternal ini diungkapkan dalam struktur linguistik (*binyah lughwiyah*) suatu teks. Konteks eksternal tidak dapat dipisahkan dari konteks kultural. Namun, perbedaan antara konteks kultural dengan konteks eksternal adalah bahwa konteks eksternal berhubungan erat dengan pewacanaan seperti terdapat dalam struktur teks itu.

Konteks interpersonal atau percakapan ini terkait dengan hubungan antara pengirim pesan atau pembicara (*al-qā'il / al-mursil*) dengan penerima pesan atau lawan bicara (*al-mutalaqqī/ al-mustaqbil*), yaitu berkenaan tentang karakter teks dan otoritas interpretasinya. Jika yang dijadikan fokus adalah pembicara, maka peranan penerima akan banyak terabaikan, begitu juga sebaliknya jika yang dijadikan titik tekanan adalah penerima pesan. Dalam kajian al-Qur'an umumnya konteks interpersonal merupakan masalah-masalah yang sangat mendasar.¹³⁴

Berkenaan dengan konteks al-Qur'an, Abu Zayd menyebut konteks ini dengan istilah konteks pewahyuan (*siyāq al-tanzīl*). Hal tersebut berdasarkan pada kenyataan. *Pertama*, teks al-Qur'an diturunkan secara bertahap selama sekira lebih dari dua puluh tahun. Jika demikian, maka setiap ayat atau surat memiliki konteksnya masing-masing. Dalam kajian ilmu-ilmu al-Qur'an ini dikenal dengan istilah *asbāb al-nuzūl*. Dan *kedua*, terdapat ragam tingkatan wacana (*mustawayāt al-khithāb*). Namun, menurut Abu Zayd, konteks interpersonal ini tidak bisa hanya disandarkan kepada sebab-sebab turunnya ayat atau fase dan karakteristik pewacanaannya (*makkiyah-madaniyah*) saja, tapi juga berhubungan dengan pembicara pertama, yaitu Nabi Muhammad yang mana ia sendiri berada dalam beragam macam konteks, kadang ia dalam kondisi senang, sedih, marah, dan kecewa sesuai dengan sifat-sifat kemanusiaannya. Begitu juga karena adanya faktor dari adanya lawan bicara yang beragama, seperti orang-orang beriman, orang-orang kafir, isteri-isteri Nabi, dan lain sebagainya.¹³⁵ Setiap tingkatan pewacanaan atau

¹³³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 122.

¹³⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h.124.

¹³⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 125-126.

percakapan ini memiliki makna sendiri-sendiri. Konteks ini mungkin sudah tak lagi ditemukan hari ini, tapi dalam struktur bahasanya ia bisa kembali didapatkan.¹³⁶

c. Konteks Internal

Pembacaan Abu Zayd atas konteks internal ini terdapat dua tingkatan. *Pertama*, terkait dengan susunan bagian-bagian teks-teks al-Qur'an (*tartīb al-ajzā'*). Teks al-Qur'an mempunyai spesifikasi sendiri terkait dengan konteks internalnya, mengingat teks al-Qur'an itu tidak integral. Sebab, susunan teksnya yang terdiri susunan beberapa (*juz*) dan surat yang tidak sama dengan urutan pewahyuannya. Berkenaan dengan hal ini, Abu Zayd tidak tertarik untuk mengupasnya lebih dalam, apakah penyusunan teks-teks dalam al-Qur'an itu berdasarkan ketetapan Tuhan (*tauqīfī*) atau merupakan produk ijtihad para generasi pertama. Dalam kajian ilmu-ilmu al-Qur'an, pemikiran ini menjadi disiplin ilmu secara mandiri, yaitu pengetahuan tentang kesesuaian antarayat dan antarsurat (*'ilm al-munāsabat bain al-āyāt wa al-suwar*), dimana kajian mayoritas para sarjana Muslim hanya terbatas pada eksplorasi tentang ide relasi logis, bahasa, dan kandungan hikmahnya yang memang diakui bahwa hal ini merupakan produk ijtihad mereka.¹³⁷

Ketidakintegralan susunan teks al-Qur'an tersebut menunjukkan bahwa ia merupakan produk dari konteks budaya karena ia mencerminkan adanya kemiripan dengan teks-teks budaya lainnya, khususnya teks puisi (*syi'r*). Tapi, dalam kemiripan tersebut terdapat perbedaan, baik yang berkaitan dengan bilangan maupun kurun waktu dalam pencapaian titik akhirnya. Dengan demikian, secara kontekstual al-Qur'an nampak bertentangan dengan dirinya karena konteks internalnya tidak searah dengan konteks eksternalnya, sedangkan konteks internal dan konteks eksternal teks puisi menunjukkan kesatuan antara kedua, yaitu waktu pembuatan teks dan konteks internalnya.¹³⁸

Tingkatan *kedua*, berkaitan dengan konteks ide atau konteks wacana (*siyāq al-khithāb*). al-Qur'an menampilkan beragam karakteristik wacana yang sangat signifikan terkait dengan pemaknaan pada satu sisi. Di antara wacana yang terdapat dalam al-Qur'an adalah terdapat perbedaan antara konteks perintah atau larangan (*siyāq al-amr aw al-nahy*) dengan konteks cerita (*siyāq al-qashshah*). Dalam teks cerita

¹³⁶ Mohammad Nor Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd...* h. 91.

¹³⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 126-127.

¹³⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 128.

terdapat beragam konteks. Sebab, konteks ini melahirkan konteks lain yang kemudian menjadi konteks yang beragam dalam susunan teks. Di samping itu, ada perbedaan antara konteks anjuran dan peringatan (*al-targhīb wa al-tarhīb*), janji dan ancaman (*al-wa'd wa al-wa'id*), dan bantahan dan kecaman (*al-jadal wa al-sijāl/al-tahdīd wa al-indzār*). Demikian pula di dalamnya terdapat konteks penyifatan atau deskripsi (*siwāq ak-washf*) tentang alam semesta, sifat surga dan neraka, dan konteks akidah dan syariat (*siyāq al-'aqāid wa al-tasyrī'āt*) yang dibahas oleh para ulama ushul fikih terkait dengan hukum halal, haram, makruh, dan sunnah.¹³⁹

Semua level konteks wacana tersebut menjelma dalam struktur bahasa tertentu dalam bingkai sistem teks bahasa umum. Dengan demikian, pluralitas teks pada level konteks internalnya, di samping ragamnya tingkatan-tingkatan konteks wacana, ia mengharuskan pluralitas dalam bahasa sekunder dari teks. Oleh sebab itu, ilmu balaghah dan yang bagian-bagian kajiannya seperti, *kināyah*, *tasybīh*, *tamtsīl*, *isti'ārah*, dan *majāz* merupakan salah satu perspektif yang bisa digunakan.¹⁴⁰

d. Konteks Linguistik

Diskusi tentang konteks linguistik secara otomatis mengarahkan pemahaman langsung kepada makna-makna gramatikal-sintaksis- (*ma'ānī al-nahw*). Konteks linguistik ini sejatinya tidak sekedar berada dalam kisaran unsur-unsur tingkatan kalimat (*mustawā al-jumlah*), relasi antarkalimat (*al-'alāqāt bain al-jumal*), atau stilistika bahasa (*al-zhawāhir al-uslūbiyyah*). Namun, konteks ini juga terkait dengan penemuan makna yang implisit atau yang terdiamkan (*al-maskūt 'anh*) dalam struktur wacana (*binyat al-khithāb*).

Analisis teks linguistik harus bisa menyingkap yang terdiamkan, yaitu dengan melampaui kata-kata dengan cara masuk ke dalam susunan kultural teks. Sebab, bahasa merupakan cerminan dari kultur dan budaya yang tak terpisahkan darinya. Para ulama tafsir, ilmu-ilmu al-Qur'an, dan ushul fikih sejatinya sudah menyadari tentang pentingnya berbagai tingkatan linguistik ini, sehingga dalam pengambilan kesimpulan tentang makna melampaui makna-makna linguistik seperti, bentuk kata perintah

¹³⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 129.

¹⁴⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 130.

(*shīghat al-amr*) menjadi bermakna ancaman anjuran (*al-nadb*), ancaman (*al-tahdīd*), tantangan (*al-tahaddī*),¹⁴¹ dan lain sebagainya.

Abu Zayd memberikan gambaran tentang konteks linguistik ini, misalnya, ia melakukan kajian dalam surat al-Jinn. Menurutnya, dalam surat tersebut secara eksplisit mendeskripsikan eksistensi jin secara nyata. Hakikatnya tidak butuh penetapan tentang keberadaan jin, namun keberadaannya dalam struktur teks menunjukkan kepada suatu bentuk nalar kultur dan budaya. Dari sini dapat dilihat bahwa teks memiliki relasi harmonis dengan pengetahuan budaya melalui makna tekstual, yaitu yang dilafalkan. Namun, pada tingkatan yang tak terlafalkan atau terdiamkan dengan melakukan humanisasi jin dengan adanya pembagian ada golongan jin beriman dan tidak beriman, begitu juga adanya sifat jin yang mendengar al-Qur'an, hal ini berarti telah dilandaskan pada perubahan dan pergeseran dengan pengetahuan kebudayaan.¹⁴² Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa al-Qur'an telah memakai keyakinan kebudayaan, atau Abu Zayd menyebutnya dengan "konsep mental" yang terdapat dalam kebudayaan Arab sebelum kedatangan agama Islam.¹⁴³

Masih menurut Abu Zayd, jika diteliti lebih dalam tentang penetapan eksistensi jin dan pembatasan haknya untuk mendengar berita langit dengan cara dilempar dengan beragam bintang atau komet untuk mengawasinya, maka dengan telaah analisis konteks linguistik (*tahfī al-siyāq al-lughawī*) berarti teks telah menyatakan tidak tepat tentang

¹⁴¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 132. Menurut al-Syāthibī, kalimat perintah dan larangan jika dilihat dari segi bentuk lafazh maka penunjukan maknanya ada kesamaan. Dengan kata lain, perintah itu harus dilakukan dan sebaliknya dilarang untuk meninggalkan. Begitu juga larangan ia dilarang untuk dilakukan dan sebaliknya diperintahkan untuk ditinggalkan. Di samping itu, untuk membedakan masing-masing sifat perintah apakah ia wajib atau anjuran, dan larangan apakah ia haram atau makruh, hal itu tidak bisa diketahui dari teks kecuali sebagian kecil saja, sementara sebagian besar tidak nampak dalam teks. Cara mengetahui perbedaan-perbedaan sifat-sifat perintah tersebut adalah selain dengan mengetahui makna-makna literlek teks, juga harus dengan melihat tingkatan-tingkatan kemaslahatan yang dikandung (*martabat al-mashālih*) dan makna konteks yang ditunjuk bentuk kata (*al-istiqrā' al-ma'nawī al-masāq fī dalāt al-shiyagh*). Lihat Abū Ishāq al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, h. 558-559. Abdullah Darrāz memberikan tambahan komentar bahwa sifa-sifat perintah tersebut dilihat dari tingkatan-tingkatan kemaslahatan, apakah masuk level primer (*dlarūriyyāt*, sekunder (*al-hājjiyyāt*, atau tersier (*tahsīniyyāt*).

¹⁴² Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 133.

¹⁴³ Mohammad Nor Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd ...* h. 92.

eksistensi jin melalui makna yang tidak terkatakan. Jika demikian, maka ini berarti bahwa konteks linguistik berkembang berada di balik konteks yang tersurat (*siyāq al-malfūzh*). Sebab, bahasa merupakan bagian dari struktur yang jauh lebih luas, yaitu struktur sosial-budaya (*binyat al-ijtimā'ī al-tsaqāfī*). Dari sini dapat dipahami bahwa bahasa tidak bisa menjalankan fungsi komunikasinya sebagai struktur makna kecuali dengan cara melalui struktur yang lebih luas itu.¹⁴⁴

Suatu penafsiran tentu saja tidak cukup hanya berdasarkan pada makna yang terlafalkan atau pada signifikansinya saja, namun harus melakukan perluasan hingga mencakup makna yang tak terlafalkan dalam struktur wacana. Dengan melakukan analisis konteks linguistik yang terdapat dalam rangkaian teks-teks keagamaan dan menyentuh makna yang tak terkatakan, maka akan melahirkan level-level pemaknaan lain. Oleh karena itu, penafsiran akan selalu berkaitan erat dengan konteks pembacaan yang mengantarkan pada kajian yang jauh lebih luas dan pencapaian pemahaman yang lebih mendalam tentang teks.¹⁴⁵ Dan yang lebih urgen adalah bahwa pencapaian pemahaman yang mendalam tersebut akan mengantarkan kepada kesadaran ilmiah tentang signifikansi teks-teks keagamaan dan memberikan penjelasan tentang karakter ideologi (*al-thabī'ah al-aidiyūljīyyah*) sebagian besar penafsiran wacana keagamaan.¹⁴⁶

e. Konteks Pembacaan

Pada tingkatan ini peranan pembaca mempunyai jalinan yang sangat signifikan dengan aktivitas produksi makna serta akan menyingkap otoritas suatu interpretasi yang kemudian menyibak dan membuat ruang-ruang penafsiran ulang. Tingkatan konteks ini tetap harus integral dengan tingkatan konteks-konteks sebelumnya. Melepaskan pembacaan dari konteks-konteks lainnya merupakan tipe pembacaan yang bersifat ideologis-opportunis (*namūdzej al-qirā'ah al-aidiyūljīyyah al-naf'īyyah al-mughridlah*). Artinya, konteks pembacaan ini bisa melakukan peranannya jika terhubung dengan seluruh konteks-konteks yang ada dalam struktur teks. Proses pembacaan bukan sekedar konteks eksternal sebagai pelengkap yang disandarkan pada teks, akan tetapi untuk mengurai kode (*fakk al-syifrah*). Tekstualitas al-Qur'an hanya dapat terungkap dengan aktivitas pembacaan.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 134.

¹⁴⁵ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan...* h. 112.

¹⁴⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 134.

¹⁴⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 134.

Pada tingkatan konteks ini terdapat dua pembacaan. *Pertama*, pembacaan internal, di sini ada pembaca potensial imajiner (*al-Qāri' al-dlimnī al-mutakhayyil*) dalam struktur teks yang terealisasi dalam struktur teks itu sendiri sebagai sebuah peristiwa. Di sini, pembaca adalah pengirim pesan atau pembicara (*al-mursil/al-mutakallim*) yang secara konsisten terlibat dalam melakukan pembacaan, lalu dia mengubah dirinya dari peran sebagai pengirim pesan (*daur al-mursil*) menjadi sebagai penerima pesan (*daur al-mutalaqqī*). Dan *kedua*, adalah pembaca eksternal (*al-qāri' al-khārijī*), dia harus memiliki kesadaran tentang konteks internal pembacaan ini dan konteks eksternal pembacaannya sendiri.¹⁴⁸

Dengan demikian, menurut Abu Zayd, konteks pembacaan masuk bagian dalam seluruh struktur konteks dan struktur teks. Namun, pembacaan yang terkomposisi sebagai struktur teks mencerminkan salah satu bagian dari tingkatan pembacaan. Tingkatan pembacaan menjadi beragam. *Pertama*, ragamnya kondisi yang menyertai seorang pembaca (*ta'addud ahwāl al-qāri' al-wāhid*). *Kedua*, ragamnya para pembaca (*ta'addud la-qurrā'*), yang dilatarbelakangi oleh perbedaan pemikiran dan ideologi. Di samping itu, ada problem lain yang berkaitan dengan keragaman fase sejarah dan rentang waktu yang membatasi pengetahuan dan sudut pandang pembacaan. Jika demikian adanya, maka hal tersebut tentunya akan menentukan perbedaan produk penafsiran. Selanjutnya tingkatan pembacaan semakin kompleks karena adanya peralihan dari fase peradaban ke peradaban lainnya dan adanya peralihan bahasa asli teks dengan diterjemahkan ke bahasa lain.¹⁴⁹

Berbagai disiplin ilmu terkait erat dan turut berkontribusi memberikan pengaruh terhadap pembacaan seperti, ilmu bahasa dan sastra, teologi, dan filsafat. Penggunaan disiplin-disiplin ilmu tersebut sebagai dasar analisis bisa dikatakan sebagai pra paham yang ada dalam diri interpretator. Teks al-Qur'an tidak berbicara, tapi manusia (pembaca) yang berbicara, sebagaimana pernyataan Ali bin Abi Thalib yang berkaitan dengan pernyataan kelompok Khawarij pada bahasan sebelumnya. Hal ini menunjukkan bahwa pembacaan merupakan bagian integral dari level-level konteks dalam memproduksi makna. Artinya, pembaca memiliki hubungan khusus dengan teks dan konteksnya sendiri.

¹⁴⁸ Mohammad Nor Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd...* h. 93. Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...* h. 135.

¹⁴⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran...*, h. 136-137. Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan...* h. 115.

Penggunaan bahasa apa saja pasti memiliki konteks. Sebuah wacana dalam teks bisa terpadu dengan adanya pelibatan konteks situasinya juga, tidak sekedar dengan hanya melihat unsur-unsur wacana itu saja. Jika dilihat dari sisi hubungan antar semua konteks yang ada, maka dapat disimpulkan bahwa pembentukan teks terdiri dari tiga bagian penting. *Pertama*, wilayah wacana atau jenis aktivitas. *Kedua*, konteks. Dan *ketiga*, pelibat atau pelaku wacana, atau yang terlibat dalam dalam penciptaan teks.¹⁵⁰

Menurut Abu Zayd, wilayah wacana tersebut sebagaimana diketahui dalam kebudayaan bahwa yang sebagiannya diperankan oleh beberapa hal. *Pertama*, bahasa untuk memperkirakan makna pengalaman. *Kedua*, pelaku wacana, merupakan peran interaksi antara yang terlibat (pembaca dan pendengar) dalam pembentukan teks. Dan *ketiga*, sarana wacana itu sendiri sebagai fungsi khusus yang terdapat dalam bahasa dan untuk melakukan perkiraan makna tekstual. Dengan adanya relasi erat antara teks dan konteks, pembaca dan pendengar bisa melakukan dugaan-dugaan, mereka membaca dan mendengar dengan prakiraan-prakiraan khusus tentang apa yang akan muncul berikutnya. Kemampuan melakukan dugaan-dugaan itu sangat penting dimiliki oleh orang yang membaca dan mendengarkan al-Qur'an. Sebab, tanpa kemampuan ini akan mengakibatkan lambatnya proses secara keseluruhan. Semua kandungan bacaan bisa saja lepas bila orang yang membaca dan mendengarkan tidak melibatkan dugaan-dugaan yang tepat dan berdasarkan konteks situasi tersebut.¹⁵¹

C. Kajian Teoritis Tentang Pembacaan Teks

Kajian tentang al-Qur'an sebagai pesan Tuhan inheren dengan pengetahuan, wawasan, dan kondisi seorang yang melakukan penafsiran. Proses penafsiran al-Qur'an sebagai teks bahasa tak bisa hanya dengan melakukan analisa kebahasaan saja. Sebab, al-Qur'an diturunkan kepada masyarakat yang berkebudayaan. Adanya konteks budaya secara umum ketika al-Qur'an diturunkan merupakan masalah penting yang tidak dapat diabaikan. Faktanya, adanya sebab-sebab al-Qur'an diturunkan (*asbāb al-nuzūl*) merupakan bukti bahwa ia memberikan respon tentang realitas keadaan masyarakat pada masa itu. Keberadaan latar belakang

¹⁵⁰ M. A. K. Halliday dan Ruqaiya Hasan, *Bahasa, Konteks dan Teks: Aspek-aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotika Sosial...* h. 63.

¹⁵¹ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan...* h. 117.

konteks pada saat al-Qur'an diturunkan dan Hadis disabdakan inheren dengan aktivitas penafsiran.¹⁵²

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa teks al-Qur'an dalam tradisi Islam diposisikan sebagai teks primer dan teks-teks lainnya ditempatkan sebagai teks-teks sekunder. Interaksi harus ada antara kedua teks tersebut. Demikian juga proses dialogis yang kreatif dan dinamis harus tetap ada antara keduanya karena teks-teks agama diyakini memiliki klaim universal, holistik, dan komprehensif. Teks-teks agama selama ini secara berlebihan dikultuskan dan disakralkan. Hal ini menyebabkan nilai dan pesan yang dikandungnya menjadi terpendam dan terbelenggu.¹⁵³

Membaca dalam hal ini bukan dalam pengertian umum yang berarti membunyikan huruf-huruf sebagaimana dalam kajian fonetik (*'ilm al-ashwāt*), akan tetapi yang dimaksud adalah pemahaman (*al-fahm*). Membaca merupakan subjek dan teks merupakan objek darinya. Menurut Hanafi, jika membaca berarti adalah memahami, maka secara otomatis berarti melakukan interpretasi atau penafsiran dan penakwilan. Pemahaman hakikatnya bisa dicapai secara langsung (*al-fahm mubāsyir*), dan tidak butuh pada penafsiran atau penakwilan. Namun, jika pemahaman secara langsung menemukan jalan buntu, maka selanjutnya diperlukan interpretasi (*tafsīr*), dengan bersandarkan pada logika teks (*manthiq al-nashsh*) atau tujuan teks (*tawajjuh al-nahssh*) konteks sosial, atau semangat zaman (*rūh al-zaman*). Bila dalam proses interpretasi menggunakan logika bahasa tidak memberikan jalan keluar, sedangkan semangat zaman, hajat sosial, dan signifikansi teks makin terus menguat, maka selanjutnya adalah dengan menggunakan mekanisme takwil, dengan memalingkan makna hakiki menuju makna majazi. Dari sini dapat dipahami bahwa tafsir berada pada tingkatan kedua dalam proses pemahaman, dan takwil berada pada tingkatan ketiga.¹⁵⁴

Apa yang dinyatakan Hanafi di atas senada dengan yang dikatakan oleh Abu Zayd, menurutnya peradaban Arab-Islam mempunyai landasan-landasan epistemologi yang bersandar kepada teks-teks al-Qur'an. Hal ini bisa dijadikan argumentasi untuk memosisikan model-model interpretasi sebagai sarana kebudayaan dan tradisi guna melahirkan pengetahuan. Proses interpretasi ini bisa dengan langsung (*al-ta'wīl al-*

¹⁵² Ali Imron, "Hermeneutika al-Qur'an Naṣr Hāmid Abū Zayd," dalam Kurdi, *et.al., Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010, h. 125.

¹⁵³ Muhammad Imanuddin, "Pembacaan Teks-teks Agama," dalam *Jurnal El-Hikam*, Vol. 3, No. 1 Januari–Juli Tahun 2010, h. 57.

¹⁵⁴ Hasan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyah...* h. 526-527.

mubāsyir) dan tidak langsung (*al-ta'wīl ghair al-mubāsyir*). Model yang pertama merupakan usaha untuk mendapatkan makna ketika melakukan pembacaan terhadap teks keagamaan. Sedangkan model yang kedua dengan cara menerapkan pendekatan dan metode ilmu pengetahuan untuk memperoleh pemahaman terhadap teks.¹⁵⁵

Pembacaan teks sejatinya merupakan proses melakukan penafsiran guna memperoleh pemahaman. Makna yang dikandung teks hakikatnya ada pada praktik pembacaan yang dilakukan secara kreatif. Pembacaan teks itu juga merupakan transformasi diri pembaca. Dari hasil pertemuan antara pembaca dan teks tersebut lahirlah pembaca sebagai pribadi yang lain dan baru, meskipun kebaruan itu sangat minim. Pembacaan teks sejatinya merupakan pertemuan interpersonal yang bersifat dialogis. Pembaca dalam hal ini sebagai subjek pertama dan teks adalah subjek kedua yang saling memberikan pengaruh antarkeduanya. Dengan demikian, pembaca dan teks selain menduduki posisi sebagai subjek, keduanya juga sekaligus berada pada posisi objek. Di samping itu, ketika melakukan pembacaan teks harus ada upaya melakukan jarak dengan teks, dan membiarkan teks itu mengeksplorasi dirinya sedemikian rupa tanpa adanya intervensi dan eksploitasi dari pembaca. Keduanya harus memiliki kebebasan untuk mengekspresikan diri masing-masing agar pembaca tidak terjatuh pada upaya eksploitasi dan hegemoni. Jika pembaca mengedepankan subjektivitas pribadinya, maka yang akan terjadi adalah eksploitasi sehingga teks dipaksa untuk dipahami dengan mengikuti konsepsi awal atau pra paham yang dimilikinya.¹⁵⁶

Teks menurut Hanafi sebagaimana dikutip Saenong, adalah sebuah struktur bahasa yang harus diisi substansi dengan kegiatan penafsiran. Untuk menghidupkan teks harus melalui pembacaan. Namun, sebelum melakukan pembacaan, teks hanya memiliki potensi dan bersifat statis.¹⁵⁷ Teks dalam hubungannya dengan penafsiran memiliki potensi dinamis yang dimungkinkan untuk melakukan kegiatan penafsiran yang bersifat kreatif. Teks sastra dan teks agama dalam hal ini, peluang dan alternatif maknanya lebih tinggi dibanding teks-teks lainnya. Sebab, teks-teks tersebut di dalamnya terkandung sifat mitis. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya kiasan dan perumpamaan. Kontribusi teks-teks tersebut jauh lebih banyak memberikan imajinasi yang lebih besar dalam

¹⁵⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an...* h. 2.

¹⁵⁶ Muhammad Imanuddin, "Pembacaan Teks-teks Agama," ... h. 58.

¹⁵⁷ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hasan Hanafi*, Jakarta: TERAJU, 2002, h. 127.

pembentukan makna. Menurut Hanafi, teks bersifat ambigu dan mengandung banyak makna. Dengan adanya pertimbangan konteks yang ada, aktivitas membaca teks merupakan tugas untuk mengambil keputusan. Dengan demikian, berarti teks butuh pada penafsiran agar maknanya jelas dan eksplisit. Teks sejatinya adalah substansi tanpa bentuk dan bentuk tanpa substansi, maka agar teks memiliki bentuk dan substansi harus dilakukan pembacaan.¹⁵⁸

Selanjutnya, menurut Abu Zayd, teks merupakan susunan dan rangkaian bahasa yang tidak bisa lepas dari sistem semantiknya. Namun, teks pada batasan-batasan tertentu yang berhubungan dengan karakteristik fungsinya dalam budaya, ia tidak terikat dengan semantiknya. Bahasa terus mengalami perkembangan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan budaya. Demikian juga maknanya, ia ikut terus berkembang untuk mengekspresikan relasi-relasi yang jauh lebih berkembang. Dengan demikian, maka menjadi wajar, bahkan seharusnya, jika teks dibaca dipahami dan ditafsirkan kembali dengan cara meniadakan konsep historis-sosiologis yang lama dan diganti dengan konsep-konsep kekinian yang lebih manusiawi dan lebih maju, akan tetapi tetap dengan cara mempertahankan kandungan-kandungan teks. Kata-kata klasik dalam teks terus hidup dan difungsikan, namun kata-kata itu memperoleh makna-makna metaforisnya. Jika bertahan mengembalikan teks pada makna literal dan konsep-konsepnya yang lama, maka ini sejatinya telah mengabaikan teks dan realitas serta melakukan pemalsuan tujuan-tujuan umum wahyu.¹⁵⁹

1. Karakteristik dan Mekanisme Pembacaan

Pada dasarnya metodologi pembacaan sudah dibuat dan disusun oleh para ulama klasik sebagai usaha untuk mendialogkan teks al-Qur'an dengan konteks mereka. Tapi, ketika metodologi ini digunakan pada konteks yang berbeda, ia tidak lagi bisa mendialogkan teks al-Qur'an sesuai dengan konteks yang baru. Dengan demikian, agar al-Qur'an dapat terus berbicara, diperlukan metodologi baru yang mampu menyongsong perkembangan zaman yang terus berjalan sehingga al-Qur'an benar-benar fleksibel, sesuai dengan segala ruang dan waktu

¹⁵⁸ Hasan Hanafi, *Dirāsāt falsafiyah...* h. 534-535.

¹⁵⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin dari judul *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*, Yogyakarta: LKiS, 2003, h. 109.

(*shālih li kulli zaman wa makān*), dan relevan dengan konteks yang baru.¹⁶⁰

Pada masa kontemporer terdapat banyak karakteristik pendekatan dan ragam mekanisme pembacaan yang digunakan oleh para Sarjana Muslim, di antaranya adalah pembacaan yang dilakukan oleh Nashr Hamid Abu Zayd, Muhammad Abid al-Jabiri, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Hasan Hanafi, dan lain-lain. Untuk menjaga urgensi objektivitas dan terhindar dari hegemoni dan eksploitasi dalam pembacaan teks, diperlukan adanya rumusan terkait dengan pendekatan yang digunakan dalam melakukan aktivitas pembacaan.

Pendekatan dalam pembacaan dapat dipetakan menjadi tiga bagian. *Pertama*, pendekatan normatif-doktriner. Pendekatan tersebut merupakan sebuah refleksi atas keyakinan dan kepercayaan yang apriori tentang sesuatu yang diyakini tidak bisa lagi dibantah atau ditentang. Pendekatan ini kaitannya dengan problematika teks agama digunakan untuk memandang teks al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang sakral. Langkah pertama yang harus dilakukan adalah dengan meyakini bahwa teks al-Qur'an merupakan kalam Tuhan yang bersifat Ketuhanan. Selain karena adanya tuntutan iman, keyakinan tersebut juga ditopang dan didukung oleh fakta-fakta ilmiah dan data-data yang dapat dipertanggungjawabkan.

Meskipun subjektif, keyakinan yang bersifat apriori demikian ini pada kawasan-kawasan tertentu tetap diperlukan, karena objektivitas hanya bisa diraih dengan cara bertolak lebih dahulu dari subjektivitas. Tapi, tidak boleh diabaikan bahwa antara teks al-Qur'an dan maknanya terdapat perbedaan. Teks al-Qur'an dipercaya sebagai wahyu yang mengandung pesan-pesan Tuhan, sementara pemahaman yang diperoleh dari teks tersebut tidak dapat diklaim sebagai wahyu itu sendiri karena pemahaman itu tetap sebagai hasil pembacaan berdasarkan akal manusia. Jika demikian, maka konsekuensi logisnya adalah bahwa teks al-Qur'an itu multitafsir dan bersifat terbuka, sehingga ia juga terbuka terhadap bermacam model pembacaan dan penafsiran. Tidak ada otoritas dan hegemoni tunggal dalam melakukan pembacaan dan penafsiran.¹⁶¹

Kedua, pendekatan historis-kultural. pendekatan ini menyoroti proses penafsiran dan pemaknaannya. Artinya ketika melakukan pembacaan atau penafsiran teks al-Qur'an, ia terikat dengan kesejarahan dan kebudayaan. Proses pembacaan atau penafsiran tentu tidak lepas dari

¹⁶⁰ Mawardi, "Hermeneutika Fazlur al-Qur'an Fazlur Rahman: Teori Double Movement, dalam Kurdi, *et al., Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*,...h. 59.

¹⁶¹ Muhammad Imanuddin, "Pembacaan Teks-teks Agama,"... h. 59.

subjektivitas pembaca atau penafsirnya dan historitasnya. Meskipun teks al-Qur'an merupakan representasi dari pesan-pesan Tuhan, tidak berarti ia bebas dari kultur dan budaya masyarakat pada saat diturunkan. Penafsiran teks al-Qur'an mesti dipandang sebagai proses dialogis antara idealitas Tuhan Yang Mahabener dengan historitas dan budaya manusia yang bersifat relatif dan profan. Pemahaman sebagai hasil dari penafsiran tidak dapat disamakan dengan otentisitas wahyu yang bersumber dari Tuhan. Sebab, sebuah penafsiran bisa mengandung bias ideologi dan kepentingan, sehingga ia harus dilihat secara kritis.¹⁶²

Ketiga, pendekatan filosofis-kritis. Pendekatan ini digunakan untuk melihat secara kritis teks-teks yang merupakan produk pemikiran dari penafsiran atas teks al-Qur'an. Tidak satu pun produk penafsiran yang bebas dan anti kritik. Sebab, yang mengetahui makna yang sebenarnya hanya Dia yang Mahabener. Sikap kritis ini tidak ditujukan kepada wahyu, akan tetapi kepada produk-produk penafsiran. Di samping itu, pendekatan tersebut juga menekankan keberanian untuk melakukan kritik intern dengan tujuan untuk membuktikan bahwa kebenaran yang diyakini tidak hanya klaim semata.¹⁶³

Dari ketiga pendekatan di atas, nampaknya karakteristik pembacaan yang dilakukan oleh Abu Zayd adalah pendekatan yang ketiga. Ia menawarkan model pembacaan dalam bentuk kritik daripada mengaplikasikan metode penafsiran pada umumnya. Bahkan, model pembacaan yang ditawarkan itu diterapkan kepada wacana tafsir, yang menurutnya hal itu merupakan bagian penting dari masalah-masalah pemikiran wacana keagamaan. Sebuah kajian ilmiah, menurut Abu Zayd tidak sekedar melakukan analisis dan interpretasi semata, tapi harus diajukan pertanyaan-pertanyaan tentang apa yang ada di belakang wacana tafsir tertentu. Ini ia terapkan kepada penafsiran-penafsiran yang telah dilakukan oleh golongan Muktazilah, Ibnu Arabi yang mempresentasikan sufisme, dan Imam Syafi'i dengan aroma fikihnya. Abu Zayd menerapkan hal itu tidak hanya pada ranah wacana tafsir klasik saja, akan tetapi hal sama juga ia terapkan kepada wacana tafsir kontemporer, seperti konsep "Kiri Pemikiran Keagamaan" (*al-yasār fī al-fikr al-dīnī*) dari Hasan Hanafi dan "Otoritarianisme Teks" (*sulthat al-nashsh*) dari Sayyid Qutub.¹⁶⁴

Berkenaan dengan metode pembacaan untuk mengungkap makna-makna al-Qur'an, Abu Zayd mengajukan model pembacaan kontekstual

¹⁶² Muhammad Imanuddin, "Pembacaan Teks-teks Agama," ... h. 60.

¹⁶³ Muhammad Imanuddin, "Pembacaan Teks-teks Agama," ... h. 61.

¹⁶⁴ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan...* h. 122.

(*manhaj al-qirā'ah al-siyāqiyyah*). Metode pembacaan tersebut oleh Abu Zayd diakui bukan sebagai model pembacaan baru. Pembacaan tersebut sejatinya merupakan pengembangan dari metode-metode ushul fikih dan kelanjutan dari upaya-upaya yang dilakukan oleh para pengusung pembaruan dan kebangkitan (*ruwwād al-nahdhah*), terutama Muhammad Abduh dan Amin al-Khūfī. Selain menggunakan ilmu-ilmu kebahasaan (*'ulūm al-lughah*), para ulama ushul fikih juga menggunakan ilmu *asbāb al-nuzūl* dan ilmu *al-nāsikh wa al-mansūkh* dalam melakukan pembacaan atau penafsiran dan penggalian hukum. Perangkat-perangkat tersebut merupakan perangkat paling signifikan dalam melakukan pembacaan kontekstual (*ahamm adawāt manhaj al-qirā'ah al-siyāqiyyah*).¹⁶⁵

Jika ulama ushul fikih memberikan penekanan pada ranah *asbāb al-nuzūl* dalam memahami makna, maka pembacaan kontekstual menyoroti permasalahan dari perspektif yang lebih luas, dengan melihat secara keseluruhan konteks sosial-historis (*mujmal al-siyāq al-ijtimā'ī*) ketika wahyu diturunkan. Sebab, itulah konteks yang bisa dijadikan sebagai pegangan dalam memberikan batasan, seperti kerangka hukum dan syariah, yang berada di antara ontetisitas terbentuknya wahyu, adat atau budaya keagamaan atau sosial sebelum Islam. Sebagaimana dimungkinkan bisa dilakukan pembedaan antara kebiasaan yang diterima oleh Islam dan dikembangkan, seperti ibadah haji, dan kebiasaan yang hanya diterima sebagian saja, seperti masalah ibadah (*mas'alat al-'ubūdiyyah*), hak-hak perempuan (*huqūq al-nisā'*), dan peperangan.¹⁶⁶

Demikian pula, jika ulama ushul fikih memandang bahwa *asbāb al-nuzūl* tidak berarti temporalitas hukum (*waqtiyyat al-ahkām*) dan hanya terbatas pada sebabnya, kemudian membuat kaidah bahwa yang harus dijadikan pijakan adalah keumuman lafal (teks), bukan kekhususan sebab (*al-'ibrah bi 'umūm al-lafzhi lā bi khushūs al-sabab*), maka pembacaan kontekstual melakukan pembedaan antara makna dan semantis-historis (*al-dilālāt al-tārīkhiyyah*) yang digali dari konteks pada satu sisi, dan signifikansi (*al-maghzā*) yang ditunjuk oleh makna konteks sosio-historis untuk melakukan pembacaan atau penafsiran. Adanya pembedaan ini sangat penting dan harus dilakukan, tapi dengan syarat. *Pertama*, signifikansi itu harus bersumber dari makna dan tetap berkaitan erat

¹⁶⁵ Abdul Wahid, "Ketakukan Laki-laki Pada Perempuan: Membaca Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd," dalam M. Arfan Mu'ammār, *et al.*, *Studi Islam Perspektif Insider-Outsider*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012, h. 207-208.

¹⁶⁶ Nashr Hāmid Abū Zayd, *Dawāir al-Khawf: Qirā'ah fī Khithāb al-Mar'ah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 2004, cet. 2, h. 202.

dengannya, seperti relasi *ma'lūl* dan *'illat*. Dan *kedua*, tidak boleh berdasarkan hawa nafsu mufasir atau menggugurkan makna yang ada.¹⁶⁷

Dalam pembacaan kontekstual, selain keseluruhan tingkatan konteks sosio-historis dari waktu sebelum wahyu diturunkan, menurut Abu Zayd masih ada konteks-konteks lain yang penting untuk diperhatikan. *Pertama*, konteks urutan pewahyuan (*siyāq tartīb al-nuzūl*), merupakan konteks kronologis turunnya wahyu yang mengalami perubahan karena adanya perubahan penulisan runutan ayat-ayat dan surat-surat dalam *mushhaf ustmānī*. Di sini yang menjadi fokus kajian adalah tentang *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*, struktur teks, dan urutan pewahyuan yang tidak sama dengan urutan-urutan yang ditulis dalam mushaf. Pembacaan dalam hal ini adalah dengan melakukan perpaduan antara kronologis dan historis dalam melakukan aktivitas penafsiran. Ini penting untuk menjadi perhatian, sebab kata-kata al-Qur'an mengalami perkembangan konteks pewahyuan selama lebih dari dua dekade.

Kedua, konteks narasi (*siyāq al-sard*), konteks ini lebih luas cakupannya. Sebab, ia mencakup perintah dan larangan yang dideskripsikan dalam model cerita dan deskripsi tentang umat terdahulu serta perlawanan dan penistaan terhadap Nabi Muhammad dan al-Qur'an. Tingkatan ini sangat penting agar dapat melakukan perbedaan dan pemilahan antara yang nampak melalui model perintah dan larangan yang bersifat substansial dan yang menggunakan model bahasa perdebatan (*musājalah*), deskripsi (*al-washf*), janji dan ancaman (*al-wa'd wa al-wa'id*), dan lain-lain.

Ketiga, struktur bahasa (*al-tarkīb al-lughawī*), merupakan tingkatan yang jauh lebih kompleks dari hanya struktur gramatikal (*al-tarkīb al-nahwī*), karena harus lebih memberikan perhatian berbagai relasi dalam melakukan analisis, seperti *washl* dan *washl*, *taqdīm* dan *ta'khīr*, *dzikr* dan *hadzf*, *tikrār*, dan lain-lain.¹⁶⁸

Abdullah Saeed memberikan catatan penting berkenaan dengan pembacaan kontekstual ini. Menurutnya, terdapat banyak bagian dalam al-Qur'an yang tidak memerlukan pembacaan kontekstual. Oleh sebab itu, pembacaan kontekstual hanya perlu diaplikasikan pada teks-teks tertentu. Misalnya, untuk memahami teks-teks tentang kisah yang mempunyai bagian lebih besar tidak perlu dilakukan pembacaan kontekstual. Teks-teks tersebut di dalamnya bisa terkandung banyak

¹⁶⁷ Nashr Hāmid Abū Zayd, *Dawāir al-Khawf: Qirā'ah fī Khithāb al-Mar'ah...*, h. 203.

¹⁶⁸ Nashr Hāmid Abū Zayd, *Dawāir al-Khawf: Qirā'ah fī Khithāb al-Mar'ah...* h. 204-205.

rincian khusus guna memberikan pemahaman tentang berbagai peristiwa, tokoh dan isu-isu yang diangkat dan dirujuk oleh al-Qur'an. Sedangkan al-Qur'an sendiri tidak menyuguhkan kisah kehidupan para nabi secara utuh, termasuk juga Nabi Muhammad.

Berbagai macam rujukan kisah dalam al-Qur'an hampir secara keseluruhan tidak merujuk dan menyebut waktu dan tempat. Al-Qur'an cenderung tidak menyajikan alur secara rinci dan detail. Sebab, kisah-kisah dalam al-Qur'an disuguhkan sejatinya lebih fokus pada penyampaian berbagai ide dan nilai-nilai universal. Seperti, cerita tentang penciptaan Adam dan alam, hal ini difokuskan kepada tentang kekuasaan Tuhan dalam melakukan penciptaan. Demikian juga misalnya, kisah Musa dan Firaun yang memberikan penekanan tentang ide bahwa kebaikan pada akhirnya akan menang atas kejahatan. Adanya pelajaran dan gagasan yang demikian dapat dipahami dari teks-teks tersebut dan diterapkan dalam rentang konteks, budaya, waktu, dan tempat yang luas, karena pelajaran dan gagasan seperti itu bersifat universal.¹⁶⁹

Selanjutnya, Abu Zayd membedakan pembacaan dengan *ta'wīl* dan *tafsīr*. Para ulama '*Ulūm al-Qur'ān* membandingkan makna keduanya. Mereka menjelaskan relasi antara keduanya sebagai relasi '*āmm* dan *khāshsh*, karena *tafsīr* berhubungan dengan *riwāyah*, sementara *ta'wīl* berhubungan dengan *dirāyah*. Artinya, *tafsīr* berhubungan dengan *naql*, sedangkan *ta'wīl* dengan '*aql*. Adapun yang dimaksud dengan *naql* adalah berbagai macam disiplin ilmu yang wajib dikuasai agar mampu menguak teks supaya sampai kepada *ta'wīl*nya. Disiplin-disiplin ilmu tersebut, selain linguistik ('*ilm al-lughah*), juga mencakup ilmu tentang sebab turunnya ayat, kisah, surat, simbol, *makkiyyah*, *madaniyyah*, *muhkam*, *mutasyābih*, *nāsikh*, *mansūkh*, *khāshsh*, '*āmm*, *muthlaq*, *muqayyad*, *mujmal*, dan *mufassar*.¹⁷⁰

Sebagian ulama mengajukan ilmu tentang halal dan haram, (*al-halāl wa al-harām*) janji dan ancaman (*al-wa'd wa al-wa'id*), perintah dan larangan (*al-amr wa al-nahy*), pelajaran yang bisa diambil ('*ibrah*), dan perumpamaan-perumpamaannya (*al-amtsāl*). Seluruh disiplin ilmu tersebut sebagai pengantar yang wajib dikuasai oleh orang yang akan melakukan pembacaan dengan *ta'wīl*. Sebab, tanpa adanya penguasaan ilmu-ilmu tersebut, seseorang atau golongan akan dengan bebas memosisikan ideologi di atas teks, yaitu melakukan pembacaan teks

¹⁶⁹ Abdulah Saced, *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dari judul *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, Bandung: Mizan, 2016, h. 15-16.

¹⁷⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...* h. 117-118.

dengan pembacaan tendensius (*talwīn*). Inilah sebenarnya yang tidak disukai oleh ulama klasik atau disebut dengan *ta'wīl* tercela. Konsep *ta'wīl* tidak terbatas relasinya dengan teks-teks kebahasaan saja, tapi juga berhubungan dengan proses interaksi dengan teks-teks menurut konsep semiotika secara umum. Dengan demikian, terdapat beberapa ilmu tafsir yang harus dirubah supaya sesuai dengan substansi teks sebagai objek pembacaan.¹⁷¹

Berikutnya adalah metode dan mekanisme pembacaan pemikir Muslim asal Pakistan, yaitu Fazlur Rahman. Ia menawarkan metode pembacaan logis dan kritis, yaitu gerak ganda (*double movement*). Metode tersebut mengantarkan kepada pemahaman yang sistematis, kontekstual, dan melahirkan pemahaman yang dapat merespon dan menjawab masalah-masalah kekinian. Model pembacaan gerak ganda tersebut adalah dengan dimulai dari kondisi masa kini ke masa pewahyuan dan kembali lagi ke masa kini.

Menurut Rahman, urgensitas adanya gerakan harus kembali ke masa al-Qur'an diturunkan adalah karena Al-Qur'an merupakan respon Tuhan melalui pikiran dan ingatan Nabi tentang situasi dan kondisi moral-sosial masyarakat Arab pada era Nabi, khususnya yang berkaitan dengan problematika kalangan pelaku dagang Makkah yang menyembah berhala, mengeksploitasi masyarakat miskin, melakukan permainan curang dan kotor dalam perdagangan, dan tidak adanya tanggung jawab umum terhadap masyarakat. Al-Qur'an mengandung gagasa tentang Tuhan Yang Maha Esa, manusia harus melakukan pertanggungwaan kepada-Nya, dan menghapus adanya ketimpangan sosial-ekonomi. Teologi, hukum, dan pesan-pesan moral al-Qur'an secara berangsur-angsur menampakkan eksistensinya dalam panggung politik, yang mendapatkan penolakan dan debat berkepanjangan dari masyarakat Makkah. Kemudian, pada periode Madinah al-Qur'an melancarkan kritik terhadap orang-orang Yahudi dan Kristen, hal ini turut membentuk latar belakang turunnya al-Qur'an.¹⁷²

Mekanisme gerakan pertama tersebut mencakup dua langkah. *Pertama*, tahapan memahami makna al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan, di samping batas-batas ajaran-ajaran khusus yang merupakan respon terhadap situasi-situasi khusus. Artinya, memahami makna teks al-Qur'an dengan melakukan kajian historis, karena

¹⁷¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...* h. 119.

¹⁷² Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad dari judul *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, Bandung: Pustaka Salman ITB, 1985, h. 6.

pernyataan al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. *Kedua*, melakukan generalisasi respon dan jawaban-jawaban masalah-masalah khusus tersebut dan dipahami sebagai pernyataan-pernyataan yang mengandung orientasi moral-sosial umum yang bisa disaring dari teks-teks khusus dalam pancaran sosio-historis dan rasio logis (*'illat al-hukm*) yang kerap dinyatakan.¹⁷³

Sedangkan gerakan kedua merupakan proses yang bertolak dari pandangan umum ke pandangan khusus yang harus dirumuskan dan direalisasikan saat ini. Artinya, gagasan-gagasan dan pesan-pesan al-Qur'an yang bersifat umum harus direalisasikan dalam konteks sosio-historis saat ini. Dalam hal ini dibutuhkan kajian secara serius dan mendalam tentang situasi saat ini, dan adanya analisis yang tajam dan akurat terhadap berbagai macam komponen sehingga bisa memberikan penilaian tentang situasi terkini dan melakukan perubahan sesuai yang dibutuhkan serta mampu menentukan prioritas baru agar dapat menerapkan nilai-nilai al-Quran secara baru juga.¹⁷⁴

Jika dicermati, metode pembacaan Rahman merupakan metode berpikir reflektif, mondar-mandir dalam lingkaran metode berpikir deduktif dan induktif secara timbal balik. Metode seperti ini tentu memiliki implikasi bahwa hukum Tuhan dalam pengertian sebagaimana yang dipahami manusia tidak ada yang mutlak dan abadi. Yang ada dan abadi adalah prinsip moral. Jika demikian, maka sanksi potong tangan (*qath' al-yad*) misalnya, merupakan salah satu bentuk sanksi yang digali dari prinsip moral. Begitu juga adanya sanksi-sanksi yang lain, seperti sanksi dera seratus kali untuk orang yang melakukan zina *ghair muhsan*, dan lain sebagainya.¹⁷⁵

Selain Abu Zayd dan Rahman ada Abid al-Jabiri, seorang pemikir Muslim asal Maroko. Ia mengajukan pembacaan objektif (*mawdhū'iyah*) dan rasional (*ma'qūliyyah*) terhadap teks yang merupakan representasi tradisi (*turāts*).¹⁷⁶ Al-Jabiri menjadikan bacaan (teks) kontemporer untuk masanya (*ja'l al-maqrū' mu'āshiran li nafsih*) dan kontemporer untuk pembaca (*ja'l al-maqrū' lanaa*). Yang dimaksud

¹⁷³ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual...* h. 7.

¹⁷⁴ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual...* h. 8.

¹⁷⁵ Mawardi, "Hermeneutika Fazlur al-Qur'an Fazlur Rahman: Teori Double Movement,"... h. 72.

¹⁷⁶ Dwi Haryono, "Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri," dalam Kurdi, *et. al., Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis...* h. 97.

menjadikan bacaan kontemporer untuk masanya adalah bahwa teks harus dipisah dari pembaca (*fashl al-maqrū' 'an al-qāri'*). Sedangkan menjadikan bacaan kontemporer untuk pembaca adalah mengaitkan kembali antara teks dan pembaca (*washl al-maqrū' bi al-qāri'*).¹⁷⁷

Konsep *fashl al-qāri' 'an al-maqrū'* tersebut mengandung pengertian bahwa pembaca harus menjaga jarak antara dirinya yang berposisi sebagai subjek dan teks yang dijadikan sebagian objek bacaan atau kajian. Artinya, pembaca harus membebaskan dirinya dari segala macam pemahaman yang dibangun di atas bias-bias tertentu sebagai hasil cangkakan dari tradisi dan segala macam syahwat kekinianya. Pada tahapan ini merupakan dekonstruksi. Dalam hal ini ia harus melepaskan diri dari segala asumsi apriori tentang tradisi dan belenggu kehendak-kehendak masa kini. Pembaca harus fokus kepada penggalian makna bacaan (*ma'ānī al-maqrū'*) dari bacaan itu sendiri, yaitu digali dalam semua unsur yang terbentuk dalam strukturnya.¹⁷⁸

Dalam melakukan dekonstruksi, pembaca melakukan perombakan terhadap relasi-relasi yang ada dalam struktur (*tafkīk al-'alāqāt al-tsābitah fī binyah*) dan merubahnya menjadi bukan struktur (*tahwīluhā ilā lā binyah*), merubah yang tetap menjadi tidak tetap (*al-tsābit ilā mutaghayyir*), yang absolut menjadi relatif (*al-muthlaq ilā nisbī*), ahistoris menjadi historis (*allātārīkhī ilā tārīkhī*), dan non temporal menjadi temporal (*allāzamanī ilā zamanī*).¹⁷⁹ Pada tahapan ini, pembaca harus mengkaji konteks historis objek bacaan terkait dengan sosial-budaya, politik, dan ideologinya.

Dalam melakukan dekosntruksi teks, al-Jabiri mengajukan tiga metodologi. *Pertama*, pendekatan struktural (*al-mu'ālajah al-binyawiyyah*). Hal ini mengharuskan pembaca untuk melepaskan segala macam pemahaman yang lalu tentang masalah-masalah tradisi, fokus berinteraksi dengan teks, dan melakukan dialog dengan pemikiran pemilik teks. Pendekatan ini juga menegaskan tentang perlunya pembaca untuk menghindarkan diri dari pembacaan makna (*tajannub qirā'at al-ma'nā*) sebelum melakukan pembacaan ungkapan (*qabl qirā'at al-alfāzh*). *Kedua*, analisis historis (*al-tahfīl al-tārīkhī*). Pendekatan ini berkaitan erat dengan upaya menghubungkan pemikiran pemilik teks dengan

¹⁷⁷ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāts: Qirā'āt Mu'āshirah fī Turātsinā al-Falsafī*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 1993, h. 11-12.

¹⁷⁸ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Naḥnu wa al-Turāts: Qirā'āt Mu'āshirah fī Turātsinā al-Falsafī*... h. 23.

¹⁷⁹ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Turāts wa al-Hadātsah: Dirāsāt wa Munāqasyāt*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1991, h. 47-48.

dimensi historisnya, baik itu menyangkut dimensi budaya, politik, maupun sosialnya. Dan *ketiga*, kritik ideologi (*al-tharh al-īdiyūlūjiy*). Pendekatan ini bertujuan untuk menyingkap fungsi ideologi (*al-wazhīfah al-īdiyūlūjiyyah*), termasuk juga fungsi sosio-politik (*al-ijtimā'iyah al-siyāsiyyah*). Bagi al-Jabiri, membongkar ideologi yang terkandung dalam teks tradisi merupakan satu-satunya sarana untuk menjadikan teks itu kontemporer bagi dirinya sendiri, untuk mengembalikan dimensi historis kepadanya.¹⁸⁰

Adapun konsep *washl al-qāri' bi al-maqrū'*, adalah mengaitkan pembaca dengan teks. Konsep ini mengupayakan agar teks menjadi kontemporer bagi pembaca. Artinya, menjadikan tradisi atau teks tidak dalam pengertian seperti penghayatan yang dimiliki orang-orang pada masa silam. Teks harus dilihat secara keseluruhan, mejalinkan masa kini dengan masa lalu, dan dikembangkan untuk mengantarkan ke masa depan. Adopsi tradisi atau teks tidak mungkin secara keseluruhan karena unsur-unsur yang ada di masa lalu tidak semuanya ada di masa kini, dan begitu pula segala unsur yang ada di masa kini tidak semuanya ada di masa depan.¹⁸¹

Sebagai konsep untuk mengatasi masalah obyektivitas pembacaan, *al-fashl* diterapkan dalam pembacaan al-Qur'an dengan cara melepaskannya dari berbagai macam atribut yang mengiringinya yang tertulis sebagai hasil pembacaan dan segala model pemahaman terhadapnya. Ini diaplikasikan bukan bertujuan untuk membiarkan al-Qur'an berada dalam ruang kosong, tetapi untuk menghubungkannya dengan situasi dan kondisi saat ia diturunkan. Dengan langkah tersebut akan ditemukan makna otentik al-Qur'an (*ashālat al-nashsh*). Yang dimaksud dalam hal ini bukan eksistensi al-Qur'an sebagaimana pada waktu diwahyukan, akan tetapi kemerdekaan al-Qur'an dari belenggu berbagai model pemahaman terhadapnya yang terbukukan dalam bermacam-macam karya-karya tafsir yang dikodifikasi dengan berbagai macam metode dan corak. Langkah ini harus diambil agar al-Qur'an terbebas dari segala muatan ideologi yang terdapat dalam pemahaman-pemahaman tersebut.¹⁸²

¹⁸⁰ Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Turāts wa al-Hadātsah: Dirāsāt wa Munāqasyāt...* h. 32.

¹⁸¹ Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Turāts wa al-Hadātsah: Dirāsāt wa Munāqasyāt...* h. 47.

¹⁸² Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wādhīh Hasb Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Awwal*, Maghrib: Dār al-Nasyr al-Mahgribiyyah, 2008, h. 87.

Sedangkan usaha untuk meraih sebuah rasionalitas dalam pembacaan al-Qur'an, *al-washl* digunakan dengan membawa makna otentik al-Qur'an ke konteks masa sekarang. Kaitannya dengan tiga pendekatan yang disebutkan sebelumnya, al-Jabiri tidak menyampaikan secara tegas tentang relevansi ketiganya dalam pembacaan teks. Akan tetapi, pendekatan struktural dan analisis historis, baginya masih relevan untuk diterapkan dalam pembacaan al-Qur'an, karena keduanya merupakan langkah utama dalam melakukan dekonstruksi untuk mendapatkan *ashālat al-nashsh*.¹⁸³ Sedangkan kritik ideologi adalah bertujuan untuk membebaskan al-Qur'an dari segala bentuk ideologi penafsiran para mufasir. Sebab, penafsiran-penafsiran itu bias dengan ragam muatan ideologi yang dimasukkan oleh mufasir ke dalam karyanya. Al-Qur'an harus bebas dari segala bentuk intervensi.¹⁸⁴

Sarjana Muslim lainnya yang melakukan pembacaan kontemporer adalah Syahrur, pemikir asal Syria. Menurutnya, umat Islam saat ini dalam melakukan penafsiran tidak harus mengikuti dan terbelenggu oleh produk-produk penafsiran masa klasik yang mungkin saat ini sudah tidak relevan. Syahrur juga meragukan dan mempertanyakan keakuratan kerangka keilmuan dan analisis para ulama klasik bila harus diaplikasikan secara keseluruhan pada masa kini.¹⁸⁵ Oleh sebab itu, ia mendorong umat Islam untuk memosisikan al-Qur'an seakan-akan baru turun. Selain merupakan penerapan jargon bahwa *al-Qur'an shālih li kulli zaman wa makan*, berkenaan dengan hal ini Syahrur berupaya untuk melakukan pembongkaran dengan rekonstruksi atau dekonstruksi¹⁸⁶

¹⁸³ Muhammad 'Abid al-Jābirī, *al-Turāts wa al-Hadātsah: Dirāsāt wa Munāqasyāt...* h. 59.

¹⁸⁴ Dwi Haryono, "Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri, "... h. 103.

¹⁸⁵ M. Amin Abdullah, "al-Ta'wīl al-Ilmī: Kearifan Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," dalam *Jurnal al-Jāmi'ah*, Vol. 39, Number 2, July-December 2001.

¹⁸⁶ Pemikiran postmodernisme dipetakan menjadi tiga struktur fundamental. *Pertama*, dekonstruksionisme, yaitu pembongkaran berbagai macam adagium yang telah mapan dibangun oleh pemikiran modernism, yang selanjutnya dicari teori yang lebih sesuai guna memahami realitas masyarakat, keagamaan, dan alam yang eksis saat ini yang kemudian disebut dengan *deconstructionism*. *Kedua*, relativisme, yaitu pemikiran bahwa ranah bahasa, budaya, dan cara berpikir ditentukan oleh tata nilai dan budaya masing-masing sehingga sangat sulit menarik garis yang bisa menyamakan yang satu dengan yang lain. *Ketiga*, pluralism, yaitu merupakan akumulasi berbagai macam metode dan model berpikir. Lihat, M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, h. 99-106.

berbagai pemikiran yang sudah menjadi standar dan mapan, sehingga mampu memberikan jawaban berbagai masalah kekinian.¹⁸⁷

Pandangannya agar al-Qur'an diperlakukan seakan-akan baru turun berimplikasi pada keharusan adanya metodologi yang bisa menghubungkan jarak antara waktu al-Qur'an diturunkan dan waktu al-Qur'an ditafsirkan, meskipun berada dalam waktu dan ruang berbeda. Syahrur juga melontarkan kritik terhadap penafsiran-penafsiran ulama klasik. Menurutnya, karya-karya tafsir klasik yang ada karena adanya kesalahan metodologi yang tidak memberikan perhatian terhadap fleksibilitas dan karakteristik teks-teks al-Qur'an. Konsekuensinya umat Islam saat ini terbebani oleh al-Qur'an yang merupakan sumber utama hukum Islam yang tidak relevan dengan kemajuan sains dan kondisi masa kini.¹⁸⁸

Dalam melakukan pembacaan kontemporer terhadap al-Qur'an, Syahrur mengadopsi pendekatan historis ilmiah (*al-manhaj al-tārīkhī al-'imī*) dalam kajian linguistik. Ia melakukan penggabungan metode linguistik Abdul Qahir al-Jurjani, Ibnu Jinni, dan Abu Ali al-Farisi.¹⁸⁹ Kemudian ia menyimpulkan bahwa dalam bahasa Arab tidak ada "sinonim" (*tarāduf*) dan menjadikan "*maqāyīs al-lughah*" karya Ibnu Faris sebagai rujukan utama. Syahrur memilih kamus tersebut untuk mencari perbedaan makna kata yang diteliti. Ia yakin bahwa tidak kata yang bisa diganti dengan kata lain. Konsep *tarāduf* memenjarakan sejumlah kata menjadi makna tunggal. Ia berupaya mencari perbedaan makna antara terma-terma yang diyakini sebagai sinonim, misalnya antara kata *inzāl* dan *tanzīl*, antara *al-qur'ān*, *al-kitāb*, *al-furqān* dan *al-dzīkr*, dan lain-lain.

Syahrur dalam melakukan pencarian makna menggunakan analisis linguistik "singkronis" dan "diakronis" Saussure.¹⁹⁰ Kata-kata yang

¹⁸⁷ Imro'atul Mufidah, "Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Syahrur," dalam Kurdi *et. al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis...* h. 297.

¹⁸⁸ Mia Fitriah Elkarimah, "Sintagmatik-Paradigmatik Syahrur dalam Teks al-Qur'an," dalam *Jurnal Lingua*, Vol. 1, No. 2 Desember Tahun 2016, h. 118-119.

¹⁸⁹ Ja'far Dak Al-Bab, "Taqdīm," dalam Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb waal-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, Damaskus: al-Ahālī li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 1990, h. 20-21.

¹⁹⁰ Sinkronis adalah kajian linguistik berkenaan dengan ciri umum, tanda, dan tata bahasa yang telah mapan pada masa tertentu. Sedangkan diakronis merupakan kajian tentang relasi antara berbagai unsur yang berurutan dan bergantian dalam perjalanan waktu. Bahasa dalam hal ini terus berubah sesuai dengan perkembangannya. Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988, h. 165, 174-175, 191.

selama ini dianggap sinonim, seperti antara *nubuwwah* dan *risālah*, *al-qur'ān* dan *al-kitāb*, dan *inzāl* dan *tanzīl*, dengan pendekatan sinkronis dan diakronis ternyata menghasilkan makna yang berbeda, bukan sinonim sebagaimana yang dipahami selama ini. Dari dua pendekatan tersebut, Syahrur nampak menggunakan sinkronis sebagai titik tolak dalam menemukan signifikansi pemaknaan.¹⁹¹ Dengan demikian, nampak jelas bahwa Syahrur setuju dan mengikuti golongan ulama yang menolak adanya sinonimitas, sebab ia memadukan teori sinkronik Ibnu Jinni dan al-Jurjani karena kedua ulama tersebut menurutnya saling melengkapi serta berkaitan dengan historis kosa kata. Oleh sebab itu, jika mengakui adanya sinonim (*tarāduf*) dalam bahasa, maka berarti mengingkari historis kosa kata karena setiap kata memiliki makna sesuai dengan konteks penggunaannya yang terus mengalami perkembangan.

Syahrur menggunakan pendekatan linguistik sebagai metode dalam melakukan pembacaan terhadap al-Qur'an, hal ini berkaitan erat dengan pandangannya bahwa kemukjizatan al-Qur'an ada dua sisi, ilmiah dan sastra. Sisi ilmiah bisa dipahami dengan pendekatan historis-ilmiah dan sisi sastra dapat diketahui dengan pendekatan deskriptif-signifikatif, dan keduanya berada dalam lingkaran kajian kebahasaan. Pendekatan sisi pertama dilakukan dengan cara menolak adanya sinonimitas. Sedangkan yang kedua dengan cara dikolaborasi antara analisis sastra (*balāghah*) dan gramatika (*nahw*).¹⁹²

Di samping menolak adanya sinonim dalam bahasa, Syahrur juga berpegangan pada tiga prinsip tentang bahasa yang digaungkan oleh Ibnu Faris. *Pertama*, bahasa merupakan sebuah sistem (*al-lughah nizhām*). *Kedua*, bahasa merupakan fenomena sosial (*zhāhirah ijtimā'yyah*) dan struktur bahasa (*al-binyah al-lughawiyah*) berkaitan dengan fungsi komunikasi (*wadhīfat al-ittishāl*) yang dijalankan bahasa. Dan *ketiga*, bahasa dan pemikiran selalu berkaitan dan beriringan (*talāzum al-lughah wa al-tafkīr*).¹⁹³

Dalam mengoperasikan metode penafsiran, Syahrur menggunakan analisis sintagmatik-paradigmatik.¹⁹⁴ Tujuan analisis sintagmatik adalah

¹⁹¹ Mia Fitriah Elkarimah, "Sintagmatik-Paradigmatik Syahrur dalam Teks al-Qur'an," ... h. 119.

¹⁹² Imro'atul Mufidah, "Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Syahrur," dalam Kurdi *et al.*, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis...* h. 298-299.

¹⁹³ Ja'far Dak Al-Bab, "Taqdīm," dalam Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah...* h. 22.

¹⁹⁴ Nur Mahmudah, "al-Qur'an Sebagai Sumber Tafsir dalam Pemikiran Muhammad Syahrur," dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol 8, No. 2, Desember Tahun 2014, h. 12.

untuk menentukan makna kata yang paling tepat dalam sebuah teks. Relasi sintagmatik merupakan relasi antar unsur yang ada dalam tuturan yang terangkai secara berurutan dan bersifat linier.¹⁹⁵ Sintagmatik juga berhubungan dengan konsep relasi suatu kata dengan lainnya. Jika yang satu tidak ada, maka tidak akan terbentuk rangkaian kalimat yang sempurna, seperti relasi antara *mubtadā'* dan *khobar*, *fi'l* dan *fā'il* serta *maf'ūl*.¹⁹⁶

Analisis sintagmatik digunakan karena bahasa Arab (*al-lisān al-'arabī*) dilandaskan pada beberapa hal. *Pertama*, setiap kata memiliki makna tersendiri (*lā yahtawī khāshiyat al-tarāduf*), bahkan suatu kata berpotensi memiliki lebih dari satu makna. *Kedua*, lafaz merupakan sarana makna dan makna merupakan yang memiliki dan menguasai. *Ketiga*, yang paling menjadi dasar adalah makna. *Keempat*, teks bahasa tidak akan bisa dimengerti kecuali atas tujuan yang dijangkau nalar dan keselarasan tema atau nalar saja. Dan *kelima*, berpegang pada originalitas bahasa Arab dari sudut pandang *fiqh al-lughah*.¹⁹⁷ Misalnya, kata yang terangkat dari tiga huruf "*kāf*, *fā'*, dan *rā'*" yang mengandung makna dasar "menutupi" (*al-satr wa al-taghthiyah*). Kata "*al-kufi*" bermakna lawan dari "*īmān*". sedangkan kata "*al-kāfir*" bermakna "terbenamnya matahari" (*maghīb al-syams*), laut (*al-bahr*), sungai besar (*al-nahr al-'azhīm*), dan petani atau yang yang menanam (*al-zurrā'*).¹⁹⁸ Sedangkan dalam menentukan makna yang tepat terkait erat dengan kata tersebut dalam sebuah kalimat.

Paradigmatik merupakan analisis dalam melakukan pemahaman dan penelusuran tentang sebuah makna (konsep) dari dari kata (simbol) dengan cara menghubungkannya dengan konsep dari simbol yang berdekatan, bahkan juga dari yang berlawanan. Jika relasi sintagmatik berada di antara unsur-unsur bahasa dalam kalimat, maka relasi paradigmatik berada dalam bahasa, tapi tidak terlihat dalam struktur suatu kalimat. Relasi tersebut akan terlihat ketika dihubungkan dan dibandingkan dengan kalimat lain.¹⁹⁹ Arah relasi sintagmatik adalah horizontal dan intratekstual atas simbol yang sama-sama terdapat dalam suatu teks, sedangkan paradigmatik relasinya adalah vertikal dan

¹⁹⁵ Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, Jakarta: Rineka Cipta, 2007, h. 350.

¹⁹⁶ Mia Fitriah Elkarimah, "Sintagmatik-Paradigmatik Syahrur dalam Teks al-Qur'an," ... h. 120.

¹⁹⁷ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*... h. 196.

¹⁹⁸ Abū al-Ḥusain Ahmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah*... h. 812-813.

¹⁹⁹ Abdul Chaer, *Linguistik Umum*... h. 19.

intertekstual atas simbol lain di luar teks.²⁰⁰ Konsep sintagmatik-paradigmatik tersebut dijadikan sebagai kunci oleh Syahrur dalam melakukan kajian setiap problematika yang dihadapinya.²⁰¹

Selain dari para pemikir Muslim tersebut sebelumnya, terdapat seorang pemikir yang berkebangsaan Mesir, yaitu Hasan Hanafi. Menurutnya tidak ada teks yang di dalamnya terkandung makna objektif. Teks senantiasa menjadi objek praktik manusia sejak pertama ditulis hingga pembacaan terakhir. Sebab, teks merupakan pernyataan yang diam dan rangkaian huruf yang terlihat dan dibaca serta dipahami. Pembacaanlah yang membawanya kepada makna dan menjadikannya sebagai perkataan yang diucapkan dan didengar. Kodifikasi teks tunduk kepada banyak faktor, seperti adanya ragam peristiwa yang kemudian dibaca dengan model pembacaan tertentu dan mengarahkannya kepada tujuan tertentu pula. Teks merupakan praksis ideologis. Dengan demikian, akibatnya adalah tidak ada model pembacaan apapun yang objektif. Pembacaan terhadap teks tidak berbeda dengan penulisannya. Pembacaan dan penulisan teks sama-sama merupakan senjata ideologi tertentu dalam kancah pemikiran dan politik. Setiap golongan melihat dirinya sendirinya dalam teks, harapannya jatuh pada teks, dan memandang teks sebagai tameng dan pembelaan atas segala kepentingan sendiri dan melakukan serangan terhadap lawan. Pembacaan apa saja sejatinya merupakan rekonstruksi objek bacaan.²⁰²

Sebagai kegiatan produktif, menurut Hanafi pembacaan teks memiliki fungsi menemukan sesuatu yang baru dalam teks yang tidak ditemukan sebelumnya dan bahkan yang dituju oleh makna awal kodifikasi.²⁰³ Pembacaan teks tidak lepas dari pra paham yang dimiliki pembaca karena setiap pemahaman senantiasa berdiri di atas pemahaman sebelumnya tentang apa yang diperlukan dan tujuan dalam melakukan pembacaan teks. Orang yang melakukan pembacaan teks tanpa memiliki bekal kepentingan dan tujuan, ia tak dapat mendapatkan apa-apa. Sebab, makna merupakan tujuan yang sudah ditentukan sebelum melakukan pembacaan.²⁰⁴

²⁰⁰ Didi Sukyadi, "Dampak Pemikiran Saussure Bagi Perkembangan Linguistik dan Disiplin Ilmu Lainnya," dalam *Jurnal Parole*, Vol. 3, No. 2, Oktober Tahun 2013, h. 4.

²⁰¹ Sahiron Syamsuddin, "Metode Intratekstual Muhammad Syahrur," dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, h. 139.

²⁰² Hasan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyah...* h. 536.

²⁰³ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi...* 129.

²⁰⁴ Hasan hanafi, *Dirāsāt Falsafiyah...* h. 546.

Suatu pembacaan tidak berada dalam ruang hampa, akan tetapi bergerak dalam gelombang sejarah. Setiap kelompok mempunyai model pembacaan yang berbeda. Pembacaan yang berpijak kepada ideologi dan teologi tertentu yang tidak berdampak terhadap kemaslahatan umum harus ditolak. Pembacaan harus berdiri di atas bahasa realitas. Pembacaan tidak dibatasi pada “teks bahasa tertulis” (*li al-nushūsh*) saja, tapi juga terkait dengan pembacaan “teks realitas” (*li al-zhawāhir al-ijtimā’iyah*). Pemahaman dapat diraih dengan adanya kesesuaian teks bahasa dan teks realitas. Dengan demikian terdapat dua makna semantik. *Pertama*, semantis teks bahasa (*dilālat al-nashsh al-lughawiyah*). Dan *kedua*, semantis realitas (*dilālat al-wāqi’ al-mar’iyy*). Kemudian, realitaslah yang menafsirkan teks dan menentukan tujuannya.²⁰⁵

2. Pemaknaan dan Signifikansi

Membincangkan teks al-Qur’an sebagai pesan Tuhan yang dibangun dalam struktur bahasa Arab diakui sarat dengan keistimewaan. Keistimewaan-keistimewaan ini juga diakui dan disukai oleh mereka yang menentang al-Qur’an. Keistimewaan al-Qur’an menantang masyarakat Arab supaya mereka membuat surat atau ayat pendek saja yang memiliki makna setara dengan al-Qur’an yang mutlak.

Menurut ‘Abdul Jabbār sebagaimana dikutip Abu Zayd, bahasa mengekspresikan tentang makna yang ada secara praktis di antara sesuatu. Manusia hakikatnya tidak menggunakan bahasa, tapi bahasa yang berbicara melalui manusia. Oleh karena bahasa merupakan lahan pemahaman dan penafsiran, maka alam menampakkan dan mengekspresikan dirinya kepada manusia melalui berbagai proses pemahaman dan penafsiran yang berkesinambungan. Manusia memahami melalui bahasa, bukan manusia memahami bahasa. Bahasa merupakan ekspresi dan penampakan alam yang sebelumnya tersembunyi, karena bahasa merupakan pewujud eksistensial bagi alam. Bahasa bukan perantara antara manusia dan alam.²⁰⁶

Sedangkan al-Jāhizh mengatakan bahwa makna (*ma’ānī*) merupakan sesuatu yang ada dalam benak manusia yang terbangun sedemikian rupa dan tersimpan dalam jiwa manusia yang terdalam. Ia berbicara tentang pikiran-pikiran yang tersembunyi sangat jauh dalam diri pemilik makna dan tidak dapat diketahui oleh orang lain kecuali

²⁰⁵ Hasan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyah...* h. 547-548.

²⁰⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan...* h. 35.

dengan adanya media (*wasīlah*).²⁰⁷ Media tersebut dapat berupa kode bahasa tertulis dan dikonsensus dalam sebuah kelompok tertentu atau bisa berupa perangkat lain. Unsur-unsur bahasa sebagai perangkat komunikasi tersebut, baik yang tertulis maupun yang tidak tertulis, dalam kajian linguistik modern disebut dengan istilah kode. Al-Jāhizh, berkenaan dengan ini menyebut lima bentuk komunikasi, yaitu bunyi (*lafzh*), tanda atau isyarat (*isyārah*), konvensi (*‘aqd*), tulisan (*khathth*), dan kondisi (*hāl*) yang disebut juga *nishbah*.²⁰⁸

Pembacaan terhadap teks al-Qur’an tidak dapat terlepas dari tanda konteks linguistik, sejarah, dan budaya. Pembacaan juga harus kembali ditandai dengan konteks linguistik dan budaya pembacanya. Artinya, struktur al-Qur’an yang paling dalam mesti kembali dibangun dari struktur dasar. Makna paling dalam mesti kembali ditulis dalam struktur dasar lain. Penandaan mesti dilakukan secara kontinu. Kenyataan yang demikian ditemukan dalam masalah-masalah pembacaan teks yang terjadi di golongan rasionalis, kaum sufi, dan pakar hukum.²⁰⁹

Dari sini dapat dipahami bahwa yang melahirkan makna dari teks bukan teks saja, tapi juga adanya proses dialektika teks dengan manusia sebagai objek teks, demikian pula adanya keterkaitan teks dengan budaya sebagai hubungan yang sama-sama saling menguatkan. Teks dan budaya saling berkombinasi saat melahirkan paradigma tentang teks dalam kebudayaan kontemporer. Nalar manusia terkait konteks pemaknaan ini sejatinya yang telah menelurkan makna dan berbicara atas nama teks, adapun teks tidak berbicara.²¹⁰

Menurut Abdullah Saeed, di masa modern ini ada tiga pendekatan pembacaan dalam pemaknaan teks al-Qur’an. *Pertama*, tekstualis (*textualist*). *Kedua*, semi-tekstualis (*semi-textualist*). Dan *ketiga*, kontekstualis (*contextualist*). Kelompok pertama adalah mereka memaknai al-Qur’an secara literal. Mereka mengemukakan dua argumentasi. *Pertama*, al-Qur’an wajib dijadikan sebagai panduan umat Islam (*guide muslims*) sepanjang masa, termasuk pada masa kini.

²⁰⁷ Abū ‘Utsmān ‘Amr ibn Baḥr Al-Jāhizh, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, taḥqīq Abdusalām Hārūn, al-Qāhirah: al-Khōnijī, 1985, juz 1, h. 75.

²⁰⁸ Abū ‘Utsmān ‘Amr bin Baḥr Al-Jāhizh, *al-Bayān wa al-Tabyīn... h. 76*. Jika media-media bahasa sebagai perangkat komunikasi ini oleh al-Jāhizh dalam *al-Bayān wa al-Tabyīn* disebut adal lima, maka dalam karyanya *Kitāb al-Hayawān* ia menyebutnya ada empat, yang tidak dimasukan adalah *al-hāl* atau *al-nishbah*. Lihat: Abū ‘Utsmān ‘Amr ibn Baḥr Al-Jāhizh, *Kitāb al-Hayawān*, taḥqīq Abdussalām Hārūn, al-Qāhirah: al-Mushthafā al-Bābi al-Halabī wa Awlādūh, 1986, juz 1, h. 33.

²⁰⁹ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan... h. 132*.

²¹⁰ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan... h. 99*.

Keperluan modern menurut mereka tidak boleh dijadikan sebagai acuan. Dan *kedua*, al-Qur'an maknanya tidak berubah (*fixed*) dan universal untuk diterapkan kapan saja. Menurut Saeed, kaum Tradisionalis dan Salafi adalah golongan ini. Kelompok kedua sejatinya sama dengan kelompok pertama dalam penekanan sisi kebahasaan dan tidak memiliki ketertarikan terhadap konteks sosio-historis turunnya suatu ayat. Tapi, kelompok kedua ini memakai "idiom-idiom modern" untuk mempertahankan makna literal al-Qur'an. Menurut Saeed, kelompok kedua ini adalah gerakan neo-revivalis, seperti *al-Ikhwān al-Muslimūn* di Mesir dan *Jamā'at Islāmī* di India. Dan kelompok ketiga adalah mereka yang memberikan penekanan terhadap konteks sosio-historis dalam proses pembacaan dan pemahaman makna teks al-Qur'an. Dalam proses memahami makna al-Qur'an kelompok ini sangat menekankan tentang pentingnya konteks historis, politik, sosial, kultural, dan ekonomi pada saat al-Qur'an diturunkan dan pada masa teks al-Qur'an diinterpretasi. Hal itu bertujuan untuk memastikan mana bagian-bagian yang tidak berubah (*al-tsawābit*) dan mana yang dapat berubah (*al-mutaghayyirāt*). menurut Saeed, golongan ini adalah Muslim Progresif dan Muslim Liberal.²¹¹

Identifikasi dan klasifikasi yang dikemukakan oleh Saeed tersebut, menurut Sahiron Syamsuddin belum mencakup keseluruhan. Dalam identifikasi dan klasifikasi yang dilakukan Syamsuddin dari aspek pemaknaan terdapat tiga golongan. *Pertama*, adalah aliran *quasi-objektivis konservatif*. Adalah aliran yang memandang bahwa pesan-pesan al-Qur'an harus diinterpretasi, dipahami, dan diaplikasikan pada masa sekarang, seperti halnya ia diinterpretasi, dipahami dan diaplikasikan pada masa al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada para generasi awal. Dalam pandangan Syamsuddin, yang mengikuti pandangan ini adalah seperti *al-Ikhwān al-Muslimūn* di Mesir dan Salafi yang ada di sejumlah negara Islam. Mereka berupaya menginterpretasi dan memahami al-Qur'an menggunakan bantuan beragam metode ilmu tafsir klasik, seperti ilmu *asbāb al-nuzūl*, *munāsabāt al-āyāt*, *al-muhkam* dan *al-mutasyābih*, dan lain-lain. Tujuannya adalah untuk menyingkap dan menemukan kembali makna objektif (*objective meaning*) atau makna asal (*original meaning*) ayat tertentu. Aliran ini memiliki kecenderungan al-Qur'an dipahami secara literal. Ketetapan-ketetapan yang tersurat di dalam al-Qur'an oleh

²¹¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward Contemporary Approach...* h. 3.

mereka dipahami sebagai inti pesan Tuhan yang wajib diterapkan oleh umat Islam kapanpun dan di manapun. Aliran ini mengabaikan tujuan-tujuan penetapan hukum (*maqāshid al-syarī'ah*). Mereka juga abai pada kenyataan bahwa sebagian ketetapan yang tersurat, seperti perbudakan, sudah tak lagi dapat dipraktikkan dalam kehidupan sekarang.²¹²

Kedua, adalah aliran *subektivis*. Kelompok ini dengan tegas menyatakan bahwa setiap interpretasi atau pembacaan seutuhnya berdasarkan subjektivitas pembaca. Oleh sebab itu, kebenaran pembacaan makna bersifat relatif. Dengan demikian, setiap angkatan memiliki hak yang sama untuk melakukan interpretasi sejalan dengan pengalaman dan kemajuan sains ketika al-Qur'an diinterpretasikan. Termasuk dalam kelompok ini adalah Hasan Hanafi dan Muhammad Syahrur. Dalam pandangan Hanafi, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa setiap interpretasi pasti dipengaruhi oleh ketertarikan dan kepentingan interpretator. Oleh karena itu, interpretasi bisa sangat beragam. Bahkan, menurutnya sebagaimana dikutip oleh Syamsuddin, tidak ada interpretasi atau pembacaan yang salah atau benar. Adanya adalah perbedaan motivasi dan pendekatan yang digunakan. Sangat nihil akan ditemukan interpretasi yang objektif. Segala bentuk interpretasi sejatinya merupakan gambaran dari keterikatan interpretatornya dengan sosial sosio-politik dan kebenaran interpretasi sebatas diukur dengan kekuatan atau otoritas yang disandang interpretatornya, baik bertujuan untuk merubah keadaan masyarakat maupun untuk mempertahankan kemapanan.²¹³

Selanjutnya, Syahrur merupakan pemikir yang sangat subjektif, ia tak tertarik kembali menyingkap makna historis al-Qur'an. Menurutnya, al-Qur'an mesti dibaca sesuai konteks masa kini. Hal ini bisa dilihat dari pembacaannya atas al-Qur'an. Dalam melakukan pembacaan atas al-Qur'an ia tidak mengacu kepada pembacaan dan pemaknaan para ulama klasik. Demikian pula, *asbā al-nuzūl* yang merupakan metode dan pendekatan untuk melakukan rekonstruksi makna orisinal tidak mendapat perhatian darinya. Bahkan, Syahrur juga tak mengacu kepada

²¹² Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā," dalam Sahiron Syamsuddin *et al.*, *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Yogyakarta: Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir se-Indonesia dan Ladang Kata, 2020, h. 3-4.

²¹³ Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Quran," dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Edisi Revisi dan Perluasan... h. 55-56.

interpretasi Nabi yang terekam dalam buku-buku Hadis. Ia mendudukan interpretasi Nabi sebagai interpretasi awal saja dan tidak bersifat mengikat. Subjektivitas ini bisa dilihat dari kata yang digunakan, yaitu *qirā'ah mu'āshirah*. Ia dengan tegas mengatakan, kebenaran interpretasi terletak pada kesesuaiannya dengan perkembangan sains, kondisi, dan kebutuhan ketika al-Qur'an diinterpretasikan.²¹⁴ Sebab, al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia, oleh karena itu ia harus dibawa kepada pemahaman manusia. Menurutnya, "bentuk bahasa teks al-Qur'an tidak berubah dan kandungannya terus bergerak" (*tsabāt al-shīghah al-lughawiyah-al-nashsh wa harakat al-muhtawā*).²¹⁵

Ketiga, aliran *quasi-objektivis progresif*. Adalah pandangan yang mempunyai kesamaan dengan aliran pertama, bahwa seorang interpretator di zaman sekarang tetap memiliki kewajiban menyingkap makna asal dengan metodologi tafsir dan metodologi lain seperti, konteks historis masyarakat Arab saat al-Qur'an diturunkan dan teori linguistik modern. Termasuk dalam aliran ini adalah Fazlur Rahman dan Nashr Hamid Abu Zayd. Namun, konsep keduanya hanya menjadikan makna asal sebagai pijakan awal untuk pembacaan al-Qur'an di zaman sekarang, dengan kata lain makna asal harfiah tak dilihat lagi sebagai pesan utama al-Qur'an. Menurut mereka, para sarjana Muslim di masa kini juga mesti berupaya menggali dan memahami makna di belakang pesan harfiah, yang dalam istilah Rahman disebut *ratio legis* dan istilah Abu Zayd disebut *maghzā* (signifikansi). Makna di belakang pesan harfiah tersebutlah yang mesti diterapkan di era sekarang dan mendatang.²¹⁶

²¹⁴ Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran dengan Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā," ... h. 5-6.

²¹⁵ Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*... h. 36.

²¹⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Edisi Revisi dan Perluasan... h. 57-58.

BAB VI
ANALISIS PENDEKATAN BAHASA DALAM MENENTUKAN
HUKUM *RIDDAH* DARI SISI HUMANISME DALAM TAFSIR
AL-JĀMI' LI AĤKĀM AL-QUR'ĀN

Sebelum memaparkan hukum *riddah* dalam tafsir *al-Jāmi' li AĤkam al-Qur'ān*, penting untuk disajikan terlebih dahulu bagaimana pandangan al-Qurthubī mengenai kebebasan beragama. Hal ini bertujuan untuk mengetahui landasan pemikiran al-Qurthubī tentang penetapan hukum *riddah* dan hubungannya dengan kebebasan beragama yang merupakan bagian dari humanisme. Sebab, yang menjadi sorotan dalam perdebatan akademis mengenai hukum *riddah* dan sanksi bagi pelakunya adalah apakah *riddah* masuk bagian dari kebebasan beragama atau tidak dan apakah sanksi tersebut bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama atau tidak.

A. Pendekatan Bahasa Tentang Kebebasan Beragama dalam Tafsir *al-Jāmi' li AĤkam Al-Qur'ān*

Ketika menafsirkan surat al-Baqarah/2: 256, yaitu *lā ikrāha fī dīn*, al-Qurthubī melakukan pemetaan dalam memberikan penjelasan dan melakukan analisis yang secara garis besar menjadi tiga masalah. *Pertama*, memaparkan tentang sebab turunnya (*sabāb al-nuzūl*). *Kedua*, menjelaskan tentang hukum melakukan paksaan (*ikrāh*) untuk menganut agama Islam. Dan *ketiga*, mengurai dan melakukan analisis dari sudut pandang bahasa.

Kaitannya dengan sebab turunnya surat al-Baqarah/2: 256 tersebut di atas, al-Qurthubī mengutip riwayat yang berbeda. *Pertama*, mengutip riwayat Ibn Abbas, bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan seorang perempuan dari golongan Ansar yang telah melahirkan beberapa anak, akan tetapi tidak ada yang hidup (*miqlāh*). Lalu perempuan tersebut bernazar bila ada satu anak saja yang hidup, ia akan menjadikannya beragama Yahudi. Ketika kaum Yahudi Banī Nadlīr diusir dari Madinah, beberapa anak dari kaum Ansar turut serta bersama mereka, kaum Ansar menyatakan bahwa tidak akan membiarkan anak-anak mereka pergi meninggalkan Madinah ikut Banī Nadhīr.

Kedua, mengutip pendapat yang disandarkan kepada riwayat al-Suddī, bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan seorang laki-laki dari golongan Ansar yang bernama Abū al-Hushain yang memiliki dua anak laki-laki. Kedua anak tersebut suatu waktu ikut para pedagang dari Syam dan masuk agama Nasrani. Abū al-Hushain kemudian mengadu kepada Nabi Saw. untuk mengutus seseorang agar kedua anaknya kembali untuk masuk Islam. *Ketiga*, mengutip riwayat Ibn al-Qāsim yang disandarkan kepada Imam Malik, bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan para tawanan perang.¹

Berkenaan dengan hukum pemaksaan memeluk agama, al-Qurthubī mengutip beberapa pandangan yang berbeda-beda dari para ulama sebelumnya. *Pertama*, mengutip pernyataan Sulaiman bin Musa bahwa hukum larangan bertindak memaksa seseorang agar masuk Islam sudah tidak lagi berlaku. Sebab, Nabi memerangi dan mendesak bangsa Arab untuk masuk Islam serta tidak rela kecuali mereka memeluk agama Islam. Dan berdasarkan riwayat dari Ibn Mas'ūd, ayat tersebut juga sudah diabrogasi (*mansūkhah*) dengan ayat yang mengandung perintah agar Nabi memerangi orang-orang kafir dan munafik (QS. Al-Taubah/9:73).²

Kedua, ayat tersebut hukumnya tetap berlaku dan tidak diabrogasi (*ghair mansūkhah*), akan tetapi tidak berlaku umum. Sebab, ayat ini turun secara khusus berkenaan dengan Ahlulkitab. Mereka tidak boleh dipaksa untuk masuk Islam jika membayar jizyah. Sedangkan selain Ahlulkitab dipaksa untuk memeluk Islam, mereka adalah kaum paganisme (*ahl al-*

¹ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2010, juz 2, h. 239-240. Abū al-Ḥasan Ibn 'Alī ibn Ahmad ibn Muḥammad Ibn 'Alī al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzū*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011, h. 43.

² Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*... juz 2, h. 240.

awtsān). Pendapat ini dikutip oleh al-Qurthubī dari Qatādah, al-Hasan al-Bashrī, dan al-Sya’bī berdasarkan tindakan Umar bin al-Khathab ketika meminta perempuan lansia dari kaum Nasrani untuk masuk Islam. Namun, perempuan tersebut menolak, lalu Umar membacakan ayat *lā ikrāha fī al-dīn*.

Ketiga, makna ayat tersebut adalah larangan untuk mengatakan bahwa orang-orang yang masuk Islam karena kalah perang (*tahta al-saif*) adalah karena dipaksa. *Keempat*, ayat tersebut tetap berlaku. Islam memberikan kebebasan kepada siapa saja untuk memilih dan menganut agama yang diyakini. Ini merupakan pandangan yang disampaikan oleh Ibnu Jubair, al-Sya’bī, dan Mujāhid.

Kelima, ayat tersebut hanya berlaku bagi para tawanan perang. Jika para tawanan itu adalah orang-orang tua dari golongan Ahlulkitab, maka tidak boleh dipaksa masuk Islam. Namun, jika mereka berasal dari kaum Majusi dan kaum paganisme, baik orang-orang tua maupun anak-anak, maka mereka boleh dipaksa untuk masuk Islam. Alasan kenapa mereka boleh dipaksa, menurut Asyhab, karena mereka ikut agama orang yang menawan mereka. Jika mereka menolak, maka dipaksa masuk Islam. Anak-anak juga dipaksa masuk Islam agar mereka tidak memeluk agama yang salah (*dīn bāthil*).

Penjelasan yang disampaikan al-Qurthubī di atas sejalan dengan pendapat para pendahulunya. Al-Qurthubī tidak memberikan penjelasan tentang pesan yang dikandung surat al-Baqarah/2: 256 tersebut dengan melakukan analisis dan menghubungkan dengan ayat lain yang semakna, seperti yang terekam dalam surat Yūnus/10: 99, al-Kahf/18: 29, dan al-Kāfirūn/109: 6. Namun, menurut al-Qurthubi, orang-orang kafir lainnya yang membayar jizyah, baik dari bangsa Arab atau selainnya, mereka tidak dipaksa untuk memeluk agama Islam.

Demikian juga ketika menafsirkan surat Yūnus/10: 99, al-Qurthubī tidak memberikan penjelasan secara rinci dan mendalam, ia hanya mengutip pendapat Ibn ‘Abbās, bahwa Nabi Saw. sangat menginginkan seluruh manusia (*al-nās*) beriman. Sedangkan dalam riwayat lain, Nabi Saw. sangat menginginkan Abū Thālib beriman. Lalu ayat tersebut turun untuk menegaskan bahwa tidak akan beriman kecuali orang yang sudah ditakdirkan menjadi orang yang beruntung (*al-sa’ādah*) dan tidak akan tersesat kecuali orang yang sudah ditakdirkan menjadi orang yang celaka (*al-syaqāwah*).³

³ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*... juz 4, h. 680.

Selanjutnya, ketika menjelaskan pesan dalam surat al-Kāfirūn/109: 6, al-Qurthubī hanya mengatakan bahwa pesan yang dikandung merupakan ancaman (*tahdīd*). Ia juga memperkuat pandangannya tersebut dengan surat al-Qashash/28: 55, yaitu "bagi kami amal-amal kami dan bagimu amal-amalmu (*lanā a'mālunā wa lakum a'mālukun*), yaitu jika kamu rida dengan agamu maka kamu rida dengan agama kami. Kemudian al-Qurthubī menegaskan bahwa surat al-Kāfirūn ayat 6 tersebut telah dihapus (*mansūkhah*) dengan adanya ayat perang (*āyat al-saif*). Di samping itu, ia juga mengutip dua pendapat. *Petama*, bahwa semua ayat dalam surat al-Kāfirūn telah dihapus. Dan *kedua*, semua ayatnya tetap berlaku.⁴

Dalam mengalisis surat al-Baqarah ayat 256 tersebut, al-Qurthubī juga menggunakan pendekatan bahasa, seperti morfologis (*'ilm al-sharf*) leksikologi (*'ilm al-mu'jam*), sintaksis (*'ilmu al-nahw*), dan *al-balāghah*. Namun, disiplin-disiplin ilmu tersebut hanya digunakan secara terpisah untuk menganalisis beberapa kata yang berbeda, bukan secara keseluruhan, bahkan tidak mendalam.

Kata *lā ikrāha* misalnya, al-Qurthubī sama sekali tidak melakukan analisis terhadapnya. Ia hanya menegaskan bahwa bentuk paksaan (*ikrāh*) dalam ayat *lā ikrāha fī al-dīn* tersebut di atas bukan paksaan yang terdapat dalam hukum iman (*al-ahkām min al-īmān*), transaksi jual beli (*al-buyū'*), transaksi hibah (*al-hibāt*), dan lain-lain. Sedangkan kata *al-dīn* oleh al-Qurthubī dianalisis menggunakan leksikologi. Menurutnya, kata *al-dīn* bermakna *a-mu'taqad wa al-millah*. Makna tersebut oleh al-Qurthubī didasarkan pada hubungannya (*qarīnah*) dengan kalimat *qad tabayyana al-rusyd* setelahnya.⁵ Pandangan al-Qurthubī tersebut senada dengan pendapat yang dijelaskan oleh Ibn 'Athiyyah.⁶

Dalam mengalisis kata *al-rusyd*, al-Qurthubī menggunakan pendekatan morfologi. Menurutnya, kata *al-rusyd* merupakan bentuk *mashdar* dari kata *rayada yarsyudu*, yang bermakna "jika ia mencapai apa yang ia senang" (*idzā balagha mā yuḥibb*). Kata *al-ghayy* adalah bentuk *mashdar* dari kata *ghawā yaghwī*, yang bermakna "jika ia sesat dalam suatu keyakinan atau pendapat (*idzā dhalla fī mu'taqad aw ra'y*). Kata *al-ghayy* tidak selalu digunakan untuk menunjukkan makna sesat secara

⁴ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*... juz 10, h.

⁵ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*... juz 2, h. 239.

⁶ Abū Muḥammad 'Abdulḥaqq ibn Ghālib ibn 'Athiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafīr al-Kitāb al-'Azīz*... juz 1, h. 343.

mutlak.⁷ Apa yang dijelaskan al-Qurthubī tersebut nampaknya sejalan dengan analisis yang dilakukan oleh Ibn ‘Athiyah.⁸

Kaitannya dengan kata *al-thāghūt*, penjelasan al-Qurthubī sama dengan uraian Ibn ‘Athiyah, bahwa kata *thāghūt* mengikuti bentuk kata (*shīghat/wazn*) kata *fa’lūt* dan merupakan derivasi bentuk feminin (*muannatsah*) dari kata *thaghā yathghī*. Mengutip al-Thabari, al-Qurthubī dan Ibn ‘Athiyah mengatakan kata *al-thāghūt* adalah derivasi dari kata *thaghā yathghū*, yang bermakna “jika ia melampaui batas”. Dari sisi jumlah bilangan yang dikandung, al-Qurthubī dan Ibn ‘Athiyah mengutip pandangan Sibawaih (148-180 H), bahwa kata *al-thāghūt* merupakan bentuk maskulin yang tunggal (*mudzakkar mufrad*) yang kadang digunakan untuk jumlah sedikit dan banyak. Penjelasan tersebut oleh al-Qurthubī dan Ibn ‘Athiyah diperkuat dengan pendapat Abū ‘Alī al-Fārisī (288-377 H.) dan al-Jawhārī (393 H.), bahwa kata *al-thāghūt* kadang menunjuk makna tunggal (QS. Al-Nisā’/4: 60) dan plural (QS. Al-Baqarah/2: 257).⁹ Sedangkan bentuk kata *thāghūt* menurut al-Qurthubī adalah *thawāghīt*.¹⁰

Sementara jika dilihat dari bentuk (*shīghah*)nya, kata *thāghūt* merupakan *mashdar* seperti kata *jabarūt* dan *rahabūt*. Pendapat ini didukung oleh Abū Ja’far al-Nahhās (w. 338 H.). Al-Qurthubī juga mengutip pendapat yang mengatakan bahwa kata *al-thāghūt* terbentuk dari kata *al-thu’gyān*. Terkait makna, al-Qurthubī mengutip al-Jawhārī, bahwa *al-thāghūt* adalah tukang ramal dan setan, keduanya merupakan pangkal segala kesesatan.¹¹ Kedua makna yang dipaparkan al-Qurthubī tersebut sama dengan yang dinyatakan oleh Ibn ‘Athiyah. Namun, Ibn ‘Athiyah mengajukan makna ketiga, yaitu tukang sihir.

Kata *thāghūt* bermakna setan dikutip dari pernyataan Umar bin al-Khatthāb, Mujāhid, al-Syābī, al-Dhahhāk, Qatādah, dan al-Suddī. Makna tukang ramal dikutip dari Sa’īd bin Jubair, Rafī’, Jābir bin ‘Abdullāh, dan Ibn Juraij. Sedang makna tukang sihir dikutip dari Ibn Sirrīn dan

⁷ Abū ‘Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 2, h. 240.

⁸ Abū Muḥammad ‘Abdulhaqq ibn Ghālib ibn ‘Athiyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz...* h. 343-344.

⁹ Abū ‘Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 2, h. 240. Abū Muḥammad ‘Abdulhaqq ibn Ghālib ibn ‘Athiyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz...* h. 344.

¹⁰ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ahmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 2, h. 240.

¹¹ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ahmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 2, h. 240.

Abū al-‘Āliyah. Di samping itu, Ibn ‘Athiyyah juga mengatakan ada makna lain dari ketiga makna tersebut, yaitu berhala dan segala yang disembah selain Allah.¹²

Sedangkan terkait kata *yakfur*, al-Qurthubī hanya sebatas menjelaskan dari sisi sintaksis saja. Menurutnya, kata *yakfur* berada pada posisi *jazm* karena didahului oleh *al-syarth*, yaitu kata *man* sebelumnya dan kata *yu’min* juga *jazm* karena diikutkan (*ma’thūf ‘alaih*) kepada kata *yakfur*. Sementara yang menjadi *jawāb al-syarth* adalah kalimat *faqad istamsak*.¹³ Menarik di sini penjelasan yang disampaikan Ibn ‘Athiyyah. Menurutnya, penyebutan redaksi *yakfur bi al-thāghūt* didahulukan dari redaksi *yu’min bi Allāh*, untuk menyampaikan pesan tentang pentingnya ingkar kepada *thāghūt*.¹⁴

Kata *al-wutsqā* oleh al-Qurthubī dianalisis menggunakan pendekatan *al-balāghah*. Menurutnya, kata *al-wutsqā* berasal dari kata *al-watsāqah* dan mengikuti wazan *fu’lā*. Bentuk pluralnya adalah *al-wutsq*, seperti kata *al-fudhlā-al-fudhl*. Ayat tersebut merupakan bentuk penyerupaan (*tasybīh*). Ulama berbeda pendapat tentang sesuatu yang diserupai (*musyabbah bih*). Menurut Mujāhid, *al-‘urwah* adalah *al-īmān*. Berbeda dengan Mujāhid, al-Suddī menyatakan bahwa *al-‘urwah* adalah *al-islām*. Sedangkan Ibn Abbās, Sa’id bin Jubair, dan al-Dhahhāk berbeda pandangan dengan Mujāhid dan al-Suddī, menurut mereka adalah *lā ilāha illā allāh*. Menurut al-Qurthubī, meskipun ketiga pendapat tersebut berbeda, akan tetapi maknanya sama. Analisis yang dilakukan al-Qurthubī tersebut sama seperti yang dipaparkan oleh Ibn ‘Athiyyah.¹⁵

Kata *infishām* menurut al-Qurthubī bermakna terbelah, putus, patah tanpa terpisah (*inkisār min ghair bainūnah*). Berbeda dengan kata *al-fashm* yang bermakna terbelah, putus, patah terpisah (*kasr bibainūnah*). Untuk memperkuat pandangannya, al-Qurthubī mengutip sebuah hadis yang menjelaskan tentang terputusnya wahyu (*fā yafshim ‘anh al-wahyu*) dan pernyataan al-Jauharī,¹⁶ *fahsm al-syai’ kasruhū min*

¹² Abū Muḥammad ‘Abdulhaqq ibn Ghālib ibn ‘Athiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz...* h. 344.

¹³ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 2, h. 240.

¹⁴ Abū Muḥammad ‘Abdulhaqq ibn Ghālib ibn ‘Athiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz...* h. 344.

¹⁵ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 2, h. 241. Abū Muḥammad ‘Abdulhaqq ibn Ghālib ibn ‘Athiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz...* h. 344.

¹⁶ Abū Nashr Ismā’īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-‘Arabiyyah...* h. 891.

ghair an yabīna, taqūl: fashamtuhū fa infashama (memutus sesuatu tanpa terpisah, seperti mengatakan: aku memutusnya, maka jadi putus). Selain menggunakan diksi yang terdapat dalam hadis Nabi dan al-Jawharī, Al-Qurthubī juga mengutip diksi yang digunakan dalam puisi karya Dzū al-Rummah¹⁷ (77-117 H.) tentang rusa yang sedang tidur, sebagaimana ini juga dikutip oleh Ibn ‘Athiyyah¹⁸:

كَأَنَّهُ دُمْلُجٌ مِنْ فِضَّةٍ نَبَّةٌ - فِي مَلْعَبٍ مِنْ جَوَارِي الْحَيِّ مَفْصُومٌ¹⁹

(rusa) itu bagaikan gelang jatuh karena putus dari (lengan) para gadis ketika bermain.

Selain itu, al-Qurthubī mengutip pendapat Mujāhid bahwa yang dimaksud *lā infishāma lahā* adalah, ”Allah tidak akan merubah apa yang ada dalam diri suatu kaum hingga mereka sendiri yang merubahnya, yaitu bahwa Allah tidak akan menghilangkan iman hingga mereka ingkar (kafir)”. Sikap ingkar kepada segala bentuk *thāghūt* dan beriman kepada Allah, menurut al-Qurthubī termasuk bagian dari bentuk yang diucapkan lisan dan diyakini oleh hati. Dengan demikian penggunaan kata *samī’* dan *‘alīm* sebagai penutup ayat, menurut al-Qurthubī merupakan bentuk keindahan al-Qur’an. Penggunaan diksi *samī’* dan *‘alīm* di akhir ayat, menurut al-Qurthubī, sebagaimana juga dinyatakan Ibn ‘Athiyyah, mengandung pesan bahwa Allah mendengar apa yang dikatakan oleh lisan dan tahu apa yang diyakini oleh hati.²⁰

¹⁷ Bernama Abū al-Hārīts Ghailān ibn ‘Uqbah ibn Nuḥais ibn Mas’ūd al-‘Adawī al-Rabbānī al-Tamīmī. Seorang penyair pada masa Dawlah Umawiyah. Ia hidup pada masa pemerintahan ‘Abd al-Mālik ibn Marwan. Lihat Kailānī Hasan Sanad, *Dzu al-Rummah Syā’ir al-Thabī’ah wa al-Ḥubb*, Mesir: al-Hai’at al-Mishriyyah al-‘Āmmah li Maktabāt, 1973, h. 7.

¹⁸ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 2, h. 241. Abū Muḥammad ‘Abdulhaqq ibn Ghālib ibn ‘Athiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz...* h. 344.

¹⁹ Diksi *Jawārī* (جوارى) dalam puisi yang dikutip oleh al-Qurthubī tersebut berbeda dengan diksi yang digunakan oleh Ibn ‘Athiyyah, yaitu menggunakan diksi *‘adzārā* (عذارى). Meskipun menggunakan diksi yang berbeda, tapi maksudnya adalah sama, yaitu “anak gadis”. Lihat Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 2, h. 241. Abū Muḥammad ‘Abdulhaqq ibn Ghālib ibn ‘Athiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz...* h. 344.

²⁰ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 2, h. 241. Abū Muḥammad ‘Abdulhaqq ibn Ghālib ibn ‘Athiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz...* h. 344.

Selanjutnya, ketika menafsirkan surat al-Hajj/22: 40:

... وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ...²¹

...Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara-biara, gereja-gereja, sinagoge-sinagoge, dan masjid-masjid yang di dalamnya banyak disebut nama Allah....(al-Hajj/22:40)

mengutip Ibn Khuwaizimadad, al-Qurthubi menulis sebagaimana berikut ini:

...تضمنت هذه الآية المنع من هدم كنائس أهل الذمة وبيعهم وبيوت نيرانهم، ولا يتركون أن يحدثوا ما لم يكن، ولا يزيدون في البناء لا سعة ولا ارتفاعا، ولا ينبغي للمسلمين أن يدخلوها ولا يصلوها فيها، ومتى أحدثوا زيادة وجب نقضها. وينقض ما وجد في بلاد الحرب من البيع والكنائس. وإنما لم ينقض ما في بلاد الإسلام لأهل الذمة، لأنها جرت مجرى بيوتهم وأموالهم التي عاهدوا عليها في الصيانة.²¹

Surat al-Hajj ayat 40 tersebut mengandung pesan (kebebasan beragama) untuk tidak merusak rumah-rumah ibadah kafir dzimmī seperti, gereja, sinagoge, wihara, kuil, pura dan-lain. Namun, mereka tidak boleh dibiarkan membangun sesuatu yang baru selain rumah ibadah yang ada, menambah luas dan tinggi bangunan, dan umat Islam jangan masuk dan salat di dalamnya. Jika mereka membuat bangunan baru, maka wajib dirobohkan. Rumah-rumah ibadah yang ada di wilayah-wilayah kafir harbī juga dirobohkan. Yang tidak boleh dirobohkan hanya rumah-rumah ibadah mereka yang ada di wilayah pemerintahan umat Islam. sebab, semua itu statusnya sama dengan rumah dan harta mereka yang harus dilindungi.

Uraian dan penjelasan al-Qurthubī mengenai kebebasan beragama bagi orang-orang di luar Islam yang berada di wilayah pemerintahan Islam hanya sebatas kebebasan untuk diberi perlindungan tetap dalam agama yang dianut dan menjalankan ajaran agama mereka.

²¹ Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*... juz 6, h. 385.

Pada kesempatan lain, ketika menafsirkan tentang iman dan kufur dalam surat al-Kahf/18:29:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ۗ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu. Maka, siapa yang menghendaki (beriman), hendaklah dia beriman dan siapa yang menghendaki (kufur), biarlah dia kufur...(al-Kahf/18:29)

Al-Qurthubī menulis:

...فإن شئتم فآمنوا، وإن شئتم فاكفروا. وليس هذا بترخيص وتخيير بين الإيمان والكفر،

وإنما هو وعيد وتهديد أي إن كفرتم فقد أعد لكم النار، وإن آمنتم فلكم الجنة.²²

...Jika kalian mau maka berimanlah dan jika kalian mau maka kufurlah. (ungkapan *fa man syā'a falyu'min wa man syā'a falyakfur*) ini bukan diberi dispensasi dan kebebasan untuk memilih antara iman dan kufur, melainkan merupakan peringatan keras dan ancaman. Jika kalian kufur maka telah disediakan neraka untuk kalian dan jika kalian beriman maka kalian mendapatkan surga.

Pendekatan bahasa yang digunakan dan dilakukan oleh al-Qurthubī dalam membedah surat al-Baqarah/2: 256 tidak komprehensif dan tidak utuh. Terutama ketika menjelaskan penggalan ayat pada bagian pertama, “*lā ikrāha fī al-dīn qad tabayyan al-rusyd.*” Al-Qurthubī tidak memberikan penjelasan dan analisis dari sisi kebahasaan secara mendalam. Ia hanya menjelaskan sebagian kata dari persepektif leksikologi saja, seperti kata *al-dīn* yang ditafsirkan dengan *al-mu'taqad wa al-millah* dengan adanya konteks kalimat lanjutan ayatnya, *qad tabayyan al-rusyd.* Al-Qurthubī juga menjelaskan kata *al-rusyd* dan *al-ghayy* dari perspektif leksikologi dan morfologi, tapi tidak memberikan penjelasan dari perspektif sintaksis dan balagh serta tidak melakukan analisis struktur, relasi antar kata dan kalimat, dan konteks bahasa.

Selanjutnya, ketika menafsirkan surat al-Kahf/18:29 mengenai penggalan ayat *فليؤمن* dan *فليكفر*, kalimat perintah *فليؤمن* dan *فليكفر* oleh al-Qurthubī dimaknai dengan “ancaman” (*li al-tahdīd*), bukan dengan pilihan atau “mubah” (*li al-ibāḥah*). Artinya, menurut al-

²² Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 5, h. 715.

Qurthubī, manusia tidak boleh atau tidak diberi kebebasan untuk memilih beriman atau kufur. Demikian juga ketika menafsirkan surat al-Kāfirūn/109: 6, yaitu *لكم دينكم ولي دين* yang merupakan *kalām khabarī* oleh al-Qurthubī dimaknai sebagai *kalām insyā'ī*, yaitu bahwa pesan yang dikandung merupakan ancaman (*tahdīd*).²³

B. Pendekatan Bahasa dalam Menentukan Hukum *Riddah* dalam Tafsir *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*

Menurut al-Qurthubī, mengutip dari Ibn Ishāq, seseorang dikategorikan keluar dari Islam (*riddah*) jika melakukan hal-hal berikut: *pertama*, meninggalkan semua syariat Islam. *Kedua*, mengakui sebagian kewajiban-kewajiban yang sudah diatur dalam Islam dan tidak mengakui sebagian kewajiban lainnya. Misalnya, tidak mau mengakui kewajiban zakat dan tidak mau menunaikannya, sementara kewajiban-kewajiban lainnya seperti salat dan puasa tetap mereka jalankan. *Ketiga*, menjadikan orang-orang di luar Islam sebagai pelindung, sekutu dan minta bantuan mereka untuk melawan umat Islam.²⁴

Dengan tegas al-Qurthubī menyatakan bahwa orang beriman yang menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai *Awliyā'* dan mendukung mereka untuk mengalahkan umat Islam, orang itu hukumnya sama dengan orang Yahudi dan Nasrani, yaitu terhalang mendapatkan warisan seorang muslim dari orang murtad. Hukum ini berlaku sampai kiamat²⁵

Ayat pertama tentang *riddah* dengan term *irtidād 'an al-dīn* yang ditafsirkan al-Qurthubī adalah surat al-Mā'idah/5:54, yaitu:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ حُبِّهِمْ ۖ وَحُبُّونَهُ ۖ

Wahai orang-orang yang beriman, siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya....(al-Mā'idah/5:54)

Al-Qurthubī memaparkan penafsiran ayat tersebut dengan melakukan pemetaan menjadi beberapa masalah. *Pertama*, ia memulai dari sudut pandang sintaksis dan *'ilm al-qirā'āt*. diksi *man* merupakan *al-*

²³ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*... juz 10, h. 452.

²⁴ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*... juz 3, h. 566.

²⁵ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*... juz 3, h. 568..

syarth dan *fa sawfa* adalah *jawāb al-syarth*. Sementara *fi'l al-syarth* bisa ada dua bacaan. *Yartadid* merupakan bacaan ulama Madinah dan ulama lainnya membaca *yartadda*. Frasa *man yartadda minkum 'an dīnihī* mengandung kemukjizatan al-Qur'an dan Nabi Muhammad kerana berisi informasi sesuatu yang belum terjadi, yaitu tentang orang-orang yang akan melakukan *riddah* pada masa mendatang.

Kedua, frasa *fa sawfa ya'tī 'allāh fi qawm yuhibbuhum wa yuhibbūnah*. Kalimat *yuhibbuhum wa yuhibbūnah* menjadi sifat pertama (*al-na't al-awwal*) dari kata *qawm*, ini mengisyaratkan bahwa Allah akan mendatangkan kaum yang mencintai dan dicintai-Nya. Perihal siapa dimaksud dengan kaum in, al-Qurthubī menyajikan perbedaan pendapat. Menurut al-Hasan al-Bashrī, Qatādah, dan ulama yang sependapat, mereka adalah Abu Bakar dan sahabat-sahabatnya. Al-Suddī mengatakan, mereka adalah sahabat Ansar. Ada yang menyatakan, mereka adalah orang-orang yang tidak ada pada masa ayat tersebut turun dan hidup pada era kepemimpinan Abu Bakar. Mereka adalah penduduk Yaman dari kabilah Kindah, Bajīlah, dan Asyja'. Merekalah yang kemudian memerangi kaum murtad.

Di samping itu, ada juga yang berpandangan bahwa kaum yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah penduduk Yaman dari kabilah Asy'arah (*al-asy'ariyyīn*). Pendapat ini merujuk kepada informasi bahwa tak lama setelah ayat tersebut turun, kabilah Asyja' dan kabilah-kabilah lainnya datang melalui jalur laut menggunakan kapal. Bahkan, pada era kepemimpinan Umar bin Khatab, peristiwa-peristiwa penaklukan pada umumnya dilakukan oleh kabilah-kabilah dari Yaman. Pendapat ini didukung oleh al-Qurthubī. Menurutnya, pendapat ini merupakan yang paling sahih (*ashahh*). Untuk memperkuat pandangannya in, al-Qurthubī mengutip Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh al-Hākīm yang menginformasikan bahwa ketika ayat tersebut turun, Nabi menunjuk Abu Musa al-Asy'ari (*hum qawm hādza*). Pendapat yang sama juga dinyatakan oleh al-Qusyairī.²⁶

Ketiga, frasa *adzillah 'alā al-mu'minīn* dan *a'izzah 'alā al-kāfirīm*, menurut al-Qurthubi, selain menjadi sifat kedua (*al-na't al-tsānī*) dari kata *qawm* juga bisa menjadi *hāl*. Kata *adzillah* di sini berasal dari kalimat *dābbah dzalūl ay tanqād sahlah*, bukan dari *al-dzull fi syay'*. Artinya, kaum yang dimaksud memiliki sifat murah hati, belas kasih, dan lembut kepada orang-orang beriman (*yar'afūna bi al-mu'minīn wa*

²⁶ Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzan ibn 'Abd al-Mālik al-Qusyairī, *Lathāif al-Isyārār*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

yarhamūnahum wa yalīnūna lahum). Sebaliknya, mereka bersikap keras, tegas, dan menunjukkan permusuhan kepada orang-orang kafir (*yaghluḥūna ‘alā al-kāfirīn wa yu’ādūnahum*). Menurut Ibn ‘Abbās, sebagaimana dikutip al-Qurthubī, sikap yang mereka tunjukkan kepada orang-orang beriman bagaikan orang tua kepada anaknya atau tuan kepada hambanya. Namun, mereka kepada orang-orang kafir bagaikan binatang buas kepada mangsanya. Karakter kaum tersebut juga ditegaskan dalam surat al-Fath/48:29, yaitu *asyiddā’ ‘alā al-kuffār ruḥamā’ baiynahum*.

Keempat, frasa *yujahidūna fī sabīlillāh* dan *walā yakhāfūna lawmata lā’im* menjadi sifat ketiga (*al-na’t al-tsālits*) dan keempat (*al-na’t al-rābi’*) dari kata *qawm*. Mereka merupakan para pejuang yang berjihad di jalan Allah, berani, dan tidak takut akan tertimpa mara bahaya. Mereka tidak seperti orang-orang munafik yang penakut dan pengecut. Al-Qurthubī juga menyatakan, ayat tersebut menjadi dalil tentang penetapan dan kesahan kepemimpinan Abū Bakar, ‘Umar, ‘Utmān, dan ‘Alī. Sebab, keempat *al-kulafā’ al-rāsyidūn* tersebut berjihad di jalan Allah bersama Nabi dan memerangi orang-orang murtad setelah Nabi wafat. Telah dimaklumi bersama bahwa siapa saja orang yang memiliki karakter-karakter tersebut di atas, ia adalah kekasih Allah (*fā huwa waliyyullāh*).

Dalam penjelasan selanjutnya, al-Qurthubi memaparkan suatu pendapat ulama yang menyatakan bahwa ayat tersebut di atas tidak hanya berkenaan dengan para sahabat Nabi saja, akan tetapi juga mencakup siapa saja orang-orang beriman yang berjihad melawan orang-orang kafir sampai hari kiamat. Allah senantiasa akan memberikan anugerah kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Dia Mahaluas anugerah-Nya dan mengetahui tentang kemaslahatan makhluknya.

Ayat di atas menurut Sayyid Thanthāwī, mengisyaratkan bahwa dari kalangan orang-orang yang sudah masuk Islam akan ada sebagian dari mereka yang keluar dari Islam dan kembali kepada kekafiran.²⁷ Al-Biqā’ī menjelaskan bahwa ayat tersebut berkolerasi dengan ayat sebelumnya tentang larangan menjadikan umat Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyā’*.²⁸ Menurutny, ayat ini secara tegas menyatakan bahwa

²⁷ Muhammad Sayyid Thanthāwī, *al-Tafsīr al-Wasīth*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

²⁸ Menurut Quraish Shihab, berasal dari akar kata yang tersusun dari *wāw*, *lām*, dan *yā’* yang memiliki arti “*dekat*”. Kata ini kemudian mengalami perkembangan makna (*tathawwur al-ma’ānī*), seperti *lebih utama, yang mencintai, pembela, pelindung, pendukung*, dan lain-lain yang masing-masing makna terikat oleh makna “*dekat*”

siapa saja dari golongan orang-orang beriman yang melanggar larangan itu maka dia telah meninggalkan agama (*anna dzālika tark al-dīn*). Artinya, orang itu menjadi murtad meskipun dilakukan secara sembunyi-sembunyi.²⁹

Pandangan al-Biqā'ī tersebut paralel dengan penjelasan Quraish Shihab. Menurutnya, ayat 51 sebelumnya mengandung pesan larangan menjadikan umat Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyā'*, ayat 54 ini menegaskan tentang konsekuensi dari pelanggaran larangan tersebut, yaitu menjadi murtad. Orang yang murtad, meski secara diam-diam, dengan bersikap mencintai musuh-musuh Allah dan memusuhi wali-wali-Nya, kelak Dia menghadirkan orang-orang yang dicintai Allah dan mereka mencintai-Nya. Mereka senantiasa mendekatkan diri kepada Allah dengan amal saleh.³⁰

Pendapat di atas juga dikemukakan oleh Abū al-Su'ūd³¹ dan al-Ālūsī,³² bahwa menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyā'* berakibat kepada pelakunya menjadi murtad (*anna muwālātahum mustad'iyah li al-artidād 'an al-dīn*). Pandangan tersebut mendapat dukungan dari al-Qāsimī, bahwa konsekuensi jatuh pada kemurtadaan dinyatakan dengan tegas dalam ayat sebelumnya dengan redaksi *fā innahū minhum* yang terdapat dalam ayat 51 dan *habithat a'māluhum* dalam ayat 53.³³

Ibnu 'Āsyūr menyuarkan pendapat yang sama. Menurutnya, ayat 54 tersebut merupakan bentuk peringatan agar umat Islam teguh dengan

tersebut. Oleh karena itu, orang yang paling utama menjadi *wali* nikah seorang perempuan adalah ayahnya. Sebab, ayahmua merupakan orang yang paling dekat dengannya. Orang yang sangat patuh dan istikamah beribadah disebut *wali* karena dekat dengan Allah. Dua orang yang menjalin persahabatan dengan sangat dekat sehingga mereka menceritakan rahasia masing-masing juga disebut *wali* karena kedekatan keduanya. Begitu juga seorang pemimpin disebut juga *wali* karena seyogianya dia dekat dengan yang dipimpin. M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keselarasan al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2021, Vol. 3, h. 150151.

²⁹ Abū al-Ḥasan Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'ī, *Nazhm al-Durar fī Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keselarasan al-Qur'an*... Vol. 3, h. 156-157.

³¹ Abū al-Su'ūd Muḥammad ibn Muḥammad ibn Mushthafā al-'Ammādī, *Tafsīr Abī al-Su'ūd al-Musammā Irsyād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur'an al-Karīm*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

³² Syihābuddīn Maḥmūd ibn 'Abdullāh Al-Ālūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Adzhīm wa al-Sab' al-Matsānī*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

³³ Jamāluddīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, al-Bāhīts al-Qur'ānī, versi: 12.0.

dalam keimanan. Ayat ini juga mengandung pesan tegas bahwa menjadikan umat Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyā'* mengantarkan pelakunya pada kemurtadaan (*anna 'ttikhādz al-yahūd wa al-nashārā awliyā' dzarī'ah li al-irtidād*). Harus disadari juga bahwa keimanan dan kemurtadan sama sekali tidak berpengaruh kepada Allah. Sebab, Allah tidak mendapat manfaat dari keimanan seseorang dan tidak pula tertimpa mudarat akibat kemurtadaan seseorang.³⁴ Menurut al-Khāzin,³⁵ kemurtadan hanya berdampak mudarat kepada pelakunya saja.

Selanjutnya mengenai sanksi *riddah*. Ayat al-Qur'an yang selalu dijadikan sebagai argumentasi adalah surat al-Baqarah/2:217:

... وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya lalu dia mati dalam kekafiran, sia-sialah amal mereka di dunia dan akhirat. Mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya. (al-Baqarah/2:217)

Menurut al-Qurthubī, ayat tersebut mengandung tiga pesan. *Pertama*, terdapat informasi (*khabar*) bahwa orang-orang kafir akan terus memerangi umat Islam agar mereka murtad dan kembali menjadi kafir. *Kedua*, mengandung peringatan (*tahdzīr*) bagi umat Islam supaya waspada terhadap kejahatan orang-orang kafir. *Ketiga*, berisi ancaman (*tahdīd*) agar umat Islam tetap teguh dalam keimanan. Ancaman tersebut ditujukan kepada siapa saja dari umat Islam yang keluar dari agama Islam kembali kepada kekafiran (*yarji' 'an al-islām ilā al-kufr*). Ancamannya adalah seluruh amal saleh yang pernah dilakukan menjadi batal dan rusak (*bathalat wa fasadat*), masuk neraka, dan kekal di dalamnya. Kaitannya dengan hukum murtad, al-Qurthubī memetakannya menjadi tiga masalah.

Pertama, hukuman mati. Sebagian ulama mengatakan bahwa orang murtad diminta agar bertaubat (*yustatāb*). Jika dia menolak, maka dihukum mati (*wa illā qutila*). Namun, masih terdapat perbedaan pandangan di kalangan para ulama tentang jangka waktu yang diberikan

³⁴ Muḥammad al-Thāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

³⁵ 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin al-Musamma bi Lubāb al-Ta'wīl fi Ma'ānī al-Tanzīl*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

agar bertaubat. Ada yang mengatakan selama satu jam (*sā'ah wāhidah*) dan ada yang berpendapat selama satu bulan (*syahran*). Menurut Mālik riwayat Ibn al-Qāsim, selama tiga bulan. Sedangkan al-Ḥasan al-Bashrī tidak memberikan batas waktu sampai berapa lama, tapi menurutnya diminta berulang-ulang dengan batas maksimal sebanyak seratus kali.³⁶

Sedangkan sebagian ulama lagi mengatakan, orang murtad tidak perlu diminta agar bertaubat, akan tetapi langsung dihukum mati (*yuqtal wa lā yustatāb*). Ini adalah pendapat 'Ubaid bin 'Umayr (w. 68 H.), Thāwus (w. 106 H.), al-Ḥasan al-Bashrī (w. 110 H.), dan Syāfi'ī (w. 204 H.) serta pendapat 'Abd al-'Azīz bin Abī Salamah al-Mājisyūn (w. 164 H.) yang disampaikan oleh Saḥnūn (w. 240 H.). Sedangkan Abū Hanīfah (w. 150 H.) mengatakan pandangan yang berbeda dengan para ulama sebelumnya. Menurutnya, orang murtad tidak (boleh) dihukum mati sebelum diminta agar bertaubat (*lā yuqtal ḥattā yustatāb*).³⁷

Pendapat yang menyatakan bahwa orang murtad dihukum mati tanpa diminta agar bertaubat merujuk kepada Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim dari Mu'ādz bin Jabal, ketika diutus oleh Nabi ke Yaman menyusul Abū Mūsā al-Asy'arī. Ketika tiba di Yaman, Abū Mūsā mempersilakan Mu'ādz bin Jabal untuk duduk dan memberikannya sebuah bantal. Saat itu ada seorang laki-laki beragama Yahudi yang masuk Islam, tapi kemudian keluar dari Islam dan kembali menjadi Yahudi. Mu'ādz rupanya tak mau duduk sebelum laki-laki tersebut dihukum mati (*lā ajlisu ḥattā yuqtala, qadhā' allāh wa rasūlih*), meskipun Abū Mūsā sudah memintanya sebanyak tiga kali agar duduk. Kemudian laki-laki itu dihukum mati.³⁸

Meskipun terjadi perbedaan pandangan di kalangan ulama tentang tuntutan agar orang yang murtad melakukan pertaubatan dan batalnya amal-amal kebaikan yang telah dilakukan, akan tetapi mereka sepakat bahwa orang murtad harus diberi sanksi hukuman mati. Hal ini tentunya jika yang pelaku kemurtadaan adalah laki-laki. Namun, para ulama berbeda pendapat tentang sanksi hukuman mati jika pelakunya adalah perempuan (*murtaddah*).

³⁶ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...* juz 2, h. 44.

³⁷ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...* juz 2, h. 45.

³⁸ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...* juz 2, h. 45.

Imam Mālik, Syāfi'ī, Awzā'ī, dan Laits bin Sa'd mengatakan bahwa sanksi hukuman mati juga diberlakukan kepada perempuan yang melakukan kemurtadaan. Mereka berargumentasi dengan Hadis Nabi :

...مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ³⁹

...Orang yang mengganti agamanya maka bunuhlah dia. (HR. Riwayat Bukhārī dan Nasā'ī dari Ibn 'Abbās dan Anas bin Mālik).

Menurut mereka, penggunaan diksi "man" dalam Hadis tersebut mencakup laki-laki dan perempuan. Mereka juga berargumentasi dengan merujuk kepada Hadis yang diriwayatkan oleh 'Āisyah dan Ibn Mas'ūd bahwa darah orang yang beragama Islam tidak halal ditumpahkan kecuali tiga golongan, yaitu pelaku kemurtadan, zina muhsan, dan pembunuhan (berencana). Pandangan dan argumentasi para ulama tersebut didukung oleh al-Qurthubī. Menurutnya, pendapat ini lebih sahih. Sebab, kata "man" dalam Hadis tersebut mencakup siapa saja yang kembali menjadi kafir setelah beriman (*fa 'amma kulla man kafara ba'd īmānihī wa huwa ashahh*). Artinya, sanksi bagi orang murtad, baik laki-laki maupun perempuan, sanksinya adalah hukuman mati.⁴⁰

Pendapat tersebut didukung oleh Ibn 'Āsyūr. Menurutnya, penggunaan huruf 'athaf al-fā' yang bermakna *li al-tartīb wa al-ta'qīb* dalam frasa *fayamut*, mengisyaratkan bahwa "mati" mengiringi "kemurtadan". Kematian tersebut bukan berarti orang murtad mati tak lama setelah kemurtadaannya, akan tetapi dia diberi sanksi mati dengan sanksi syara' (*'uqūbah syar'iyah*). Dengan demikian, ayat tersebut menjadi dalil bahwa orang murtad harus dihukum mati (*fatakūnu al-āyah dalīlan 'alā wujūb qatl al-murtadd*).⁴¹

Sedangkan Imam Abū Hanīfah dan para sahabatnya, Tsawrī, Ibnu Syubrumah, Ibnu 'Ulayyah, 'Athā', dan al-Ḥasan al-Bashrī mengatakan, sanksi hukuman mati tidak diberikan kepada perempuan yang murtad. Pendapat para ulama ini merujuk kepada keputusan Ibnu 'Abbās yang

³⁹ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981, jilid 8, h. 50, *Bāb al-Murtadd wa al-Murtaddah*, Hadis no. 7211. Abū 'Abdirrahmān Aḥmad ibn Syu'aib ibn 'Alī al-Khurāsānī al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, Beirut: Dār al-Kutub, 2009, Thab'ah Jadīdah Kāmilah fī Mujallad Wāḥid, h. 662, *Bāb al-Ḥukm fī al-Murtadd*, Hadis No. 4604-4671.

⁴⁰ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...* juz 2, h. 45.

⁴¹ Muḥammad al-Thāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

tidak menghukum mati perempuan yang murtad. Padahal, Ibnu ‘Abbās merupakan salah satu yang meriwayatkan Hadis di atas. Menurut mereka, perawi Hadis tentu lebih tahu tentang makna makna Hadis yang diriwayatkan. Bahkan, menurut mereka, ‘Alī bin Abī Thālib juga mengambil keputusan untuk tidak membunuh perempuan yang murtad. Mereka juga beragumentasi dengan Hadis Nabi yang melarang membunuh perempuan dan anak-anak.

Kedua, berkenaan dengan hukum amal-amal saleh orang murtad. Al-Qurthubī menyajikan perbedaan pandangan yang terjadi di kalangan para ulama. Imam Syāfi‘ī menyatakan bahwa orang murtad yang kembali masuk Islam, semua amal saleh yang pernah dilakukan sebelum murtad tidak batal. Demikian juga ibadah hajinya tidak batal dan tidak wajib dilakukan ulang. Menjadi batal amal-amal tersebut, jika ia mati masih dalam kondisi murtad. Sedangkan menurut Imam Mālik, semua amal kebaikan tersebut secara otomatis menjadi batal ketika ia murtad. Termasuk batal pula ibadah hajinya dan wajib hukumnya wajib dilakukan ulang.⁴²

Ketiga, tentang hukum harta warisan orang murtad. Dalam hal ini, para ulama juga berbeda pendapat. *Pertama*, menurut ‘Alī bin Abī Thālib, al-Ḥasan al-Bashrī, al-Sya’bī, al-Ḥakam, al-Laits, Abū Ḥanīfah, dan Ishāq bin Rāhawaih, harta warisan orang murtad diberikan kepada ahli warisnya yang beragama Islam. Tapi, hanya Abū Ḥanīfah yang secara khusus mengklasifikasi warisan orang murtad, yaitu bahwa harta orang murtad yang didapat ketika masih sebelum melakukan kemurtadaan diberikan kepada ahli warisnya yang beragama Islam dan yang didapat ketika murtad merupakan harta *fay’*. *Kedua*, diberikan kepada *bayt al-māl* (lembaga keuangan negara). Ini merupakan pendapat Mālik, Rabī’ah, Ibn Abī Lailā, Syāfi‘ī, dan Abū Tsaur. *Ketiga*, harta yang didapat setelah murtad menjadi hak ahli warisnya yang beragama Islam. Hanya saja dalam pendapat ini tidak ada klasifikasi tentang harta yang diperoleh saat masih beragama Islam dan ketika murtad. Namun, menurut al-Qurthubī, meskipun terjadi perbedaan pandangan, para ulama selain ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz sepakat bahwa ahli waris orang murtad yang tidak beragama Islam tidak berhak atas warisannya.

Al-Qurthubī melontarkan kritikan kepada para ulama yang menyatakan bahwa harta warisan orang murtad menjadi hak ahli warisnya yang beragama Islam. Menurutnya, harta warisan orang murtad

⁴² Abū ‘Abdillāh Muhammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān...* juz 2, h. 46.

tidak diberikan kepada ahli warisnya yang beragama Islam. Al-Quthubī berargumentasi dengan Hadis Nabi yang menyatakan bahwa dua orang yang berbeda agama tidak mewarisi satu sama lain (*lā wirātsah bayna ahl millatayn*).⁴³

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa pelaku *riddah*, baik laki-laki maupun perempuan, menurut al-Qurthubī sanksinya adalah hukuman mati. Pandangan al-Qurthubī ini sama dengan pendapat Imam Mālik, Syāfi'ī, Laits bin Sa'd, Abū Hayyān, al-Rāzī, Ibn 'Asyūr, dan ulama yang berpandangan senada. Bahkan, al-Qurthubī mendukung dan menyatakan bahwa sanksi hukuman mati diberlakukan kepada pelaku *riddah* tanpa pengecualian. Namun, al-Qurthubī tidak menjelaskan secara rinci tentang perilaku orang murtad dan konteks kemurtadannya. Pendapat al-Qurthubī senada dengan penjelasan para ulama fikih arus utama (*jumhūr al-'ulamā'*).

C. Hukuman Mati antara *Riddah* dan Kebebasan Beragama

Adanya ketetapan sanksi hukuman mati bagi pelaku *riddah* tersebut dipersoalkan oleh ulama kontemporer karena dianggap tidak sejalan dengan *maqāshid al-syarī'ah*, yaitu menghadirkan kemaslahatan (*jalb al-mashālih*) dan menolak kerusakan (*dar' al-mafāsīd*).⁴⁴ Maḥmūd Syaltūt misalnya, ia melontarkan kritikan dengan menyatakan bahwa sanksi hukuman mati bagi orang murtad harus ditinjau kembali karena mayoritas ulama mengatakan bahwa sanksi *hudūd* tidak boleh diberlakukan dengan dalil hadis *āḥād*.⁴⁵

Di samping itu, kekafiran tidak masuk dalam bagian faktor-faktor yang mengakibatkan darah seseorang menjadi halal. Namun, yang menjadi penyebab darah seorang murtad menjadi halal adalah tindakannya yang menyerang, memusuhi, dan berusaha mengembalikan umat Islam menjadi kafir (*muhārabat al-muslimīn wa al-'udwān 'alayhim wa muḥāwalat fitnatihim 'an dībihim*).⁴⁶

Syaltūt juga memperkuat pendapatnya dengan ayat-ayat yang secara redaksional jelas-jelas menentang adanya paksaan dalam berkeyakinan/ beragama, seperti dalam surat al-Baqarah/2:256 dan surat

⁴³ Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshārī al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān...* juz 2, h. 47.

⁴⁴ M. Hasbi Ash Shiddiqey, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Ibtang, 1993, h. 177.

⁴⁵ Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām: al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah*, Mesir: Dār al-Syurūq, 2001, cet. 18, h. 281.

⁴⁶ Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām: al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah...* h. 281.

Yūnus/:99. Pandangan Syaltūt ini didukung oleh ‘Alī Jum’ah.⁴⁷ Menurutnya, sanksi hukuman mati bagi orang murtad bukan murni karena kemurtadannya, akan tetapi karena ada hal lain, seperti adanya upaya orang murtad untuk memecah umat Islam dan menggunakan kemurtadannya untuk mengganggu mereka agar meninggalkan agama Islam. Sebagaimana direkam dalam surat Āli ‘Imrān/3:72.

Menurut Thāhā Jābir al-‘Alwānī, dari sekian banyak ayat-ayat al-Qur’an yang berbicara tentang kemurtadan (*al-riddah*), baik yang menggunakan redaksi *al-irtidād* maupun *al-kufr ba’d al-īmān*, tidak ada satu pun yang berisi tentang hukuman di dunia (*al-‘uqūbah al-dunyawiyyah*), akan tetapi mengandung sanksi di akhirat (*al-‘iqāb al-ukhrawī*). Sebab, al-Qur’an sudah secara tegas menjamin dan melindungi kebebasan beragama (*ḥurriyyat al-‘aqīdah*).

Masalah keimanan dan kekafiran sejatinya merupakan urusan hati (*sya’n qalbī*) yang terjadi antara seorang hamba dan Tuhannya secara langsung. Sementara sanksi atas kekafiran dan kemurtadan setelah keimanan hanya diberikan kelak di akhirat yang diserahkan sepenuhnya kepada Allah. Begitu juga masalah taubat, diterima atau tidak merupakan urusan Tuhan (*sya’n ilāhī*) dengan hamba-hamba-Nya yang tidak bisa diintervensi oleh siapa pun.⁴⁸

Muḥammad ‘Abid al-Jābirī memiliki pandangan yang serupa. Menurutnya, ayat-ayat al-Qur’an yang menyinggung tentang sanksi bagi orang murtad secara tegas menyatakan bahwa hukumannya bukan dibunuh, melainkan dilaknat dan dimurkai Allah dan kelak masuk neraka. Sedangkan dalam hukum fikih Islam, orang murtad diberi sanksi hukuman mati. Para ulama fikih (*al-fuqahā’*) beragumentasi menggunakan Hadis *man baddala dīnah*. Ketetapan ini kemudian dinyatakan sebagai kesepakatan ulama (*ijmā’*).

Hal itu tidak diragukan lagi, sebagaimana fakta sejarah bahwa pada masa Abū Bakar orang-orang murtad diperangi. Namun, harus disadari bahwa peristiwa itu terjadi setelah terbentuknya *Dawlah Islāmiyyah*. Memerangi orang-orang murtad pada masa itu bukan karena murni karena merubah akidah, akan tetapi karena keluar dari akidah, masyarakat dan negara Islam secara bersamaan. Kondisi pada masa Nabi dan keempat *al-Khalīfah al-Rāsyidah* merupakan masa-masa terjadinya

⁴⁷ ‘Alī Jum’ah, *al-Bayān limā Yusyghil al-Adzhān*, Kairo: al-Muqatham li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2005, h. 76.

⁴⁸ Thāhā Jābir al-‘Alwānī, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Isykāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ilā al-Yawm*, al-Qāhirah: al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī wa Maktabat al-Syurūq al-Duwalīyyah, 2006, h. 95.

perang. Dengan demikian, orang murtad pada masa itu ditetapkan sebagai orang yang berkhianat kepada negara dan berkomplot dengan musuh pada masa perang. Dengan demikian, murtad bermakna keluar dari Negara Islam disertai dengan melakukan *hirābah*, konspirasi dan spionase musuh, dan lain-lain.⁴⁹

Jawdat Saʿīd juga menyuarakan pendapat yang serupa. Menurutnya, meskipun hukuman mati bagi orang murtad sudah tersebar dan menjadi rahasia umum sejak dulu hingga kini, tidak berarti pandangan itu benar. Sebab, sanksi tersebut bertentangan dengan ayat *lā ikrā fī al-dīn*. Ayat tersebut sangat jelas dan tegas melarang membunuh orang murtad. Konteks turunnya (*sabab al-nuzūl*) juga sangat mengandung pesan tentang larangan melakukan paksaan kepada seseorang agar masuk Islam. Jawdat Saʿīd memperkuat pandangannya dengan fakta historis adanya peristiwa kesepakatan damai di Hudaibiyah (*shulh al-hudaybiyah*).⁵⁰ Umat Islam yang murtad dan kembali kepada kaum musyrikin Makkah tidak diminta kembali untuk dibunuh.⁵¹

Di antara butir kesepakatan *shulh al-hudaybiyah* adalah, bahwa siapa saja dari kalangan musyrikin Quraisy yang menemui Nabi untuk bergabung dan masuk Islam tanpa ada izin dari walinya, ia harus dikembalikan kepada mereka. Sebaliknya, jika ada dari kalangan umat Islam yang datang kepada kaum musyrikin Quraisy (murtad) dan bergabung dengan mereka, ia tidak dikembalikan kepada Nabi. Menurut al-ʿAlwānī, perjanjian yang disetujui oleh Nabi ini, menunjukkan bahwa Nabi membiarkan orang murtad dan bergabung dengan kaum musyrikin Quraisy tanpa ada tuntutan untuk diserahkan kepada Nabi. Hal ini juga menunjukkan bahwa Nabi tidak memberi sanksi hukuman mati kepada orang murtad.⁵²

Selanjutnya, Jawdat Saʿīd melontarkan kritikan kepada para ulama yang berargumentasi menggunakan Hadis *man baddala dīnah fa ʿqtulūh*. Menurutnya, jika metode dan pendekatan yang digunakan adalah bahwa Hadis tidak *menaskh* al-Qurʿan, maka orang murtad tidak dihukum mati. Sebab, dalam al-Qurʿan tidak ada hukuman mati bagi orang murtad.

⁴⁹ Muḥammad ʿAbid al-Jābirī, *al-Dimuqrāthiyyah wa Huqūq al-Insān*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah, 1997, h. 177-178.

⁵⁰ Terjadi pada tahun keenam Hijriyah. Ini berarti, peristiwa tersebut setelah turunnya ayat *lā ikrāh fī al-dīn*.

⁵¹ Jawdat Saʿīd, *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abḥāts fī al-Fikr al-Islāmī*, Damaskus: al-ʿIlm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1997, h. 36.

⁵² Thāhā Jābir al-ʿAlwānī, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Isyāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ilā al-Yawm...* h. 115.

Ulama yang menggunakan Hadis tersebut sebagai dalil bahwa orang murtad dihukum mati karena mereka memahaminya secara tekstual, tanpa melakukan takwil. Jika dipahami apa adanya tanpa ditakwil, maka Hadis tersebut juga berlaku bagi orang kafir yang melakukan konversi agama. Dengan demikian, menjadikan Hadis tersebut sebagai dalil tentang hukuman mati bagi orang murtad adalah lemah dan tidak tepat (*dha'ifan wa ba'idan*).⁵³

Penjelasan tersebut senada dengan pembacaan Hadis yang digunakan oleh Muḥammad al-Ghazālī. Menurutnya, dalil dari ayat al-Qur'an harus didahulukan dari Hadis. Teks atau matan Hadis yang tidak selaras dengan pesan universal al-Qur'an harus ditolak, walaupun sanad Hadis tersebut dinyatakan valid (*shahīh*). Sebab, rentetan sanad yang *shahīh* tidak dapat menolong matan yang lemah.⁵⁴

Selain itu, menurut Jawdat Sa'īd, perawi Hadis tidak menyebutkan tentang sebab, waktu, dan tempat Hadis itu disabdakan. Hadis itu bisa jadi berkenaan dengan kondisi darurat tertentu, seperti ancaman (*tahdīd*) untuk sebagian orang yang ingin bermain-main dengan keimanan dan kekafiran. Sebagaimana terekam dalam firman Allah:

وَقَالَتْ طَآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجِهَ النَّهَارِ
وَأَكْفُرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾

Segolongan Ahlulkitab berkata (kepada sesamanya), "Berimanlah kamu pada apa yang diturunkan kepada orang-orang yang beriman pada awal siang dan ingkarlah pada akhir (siang) agar mereka kembali (pada kekufuran). (Āli 'Imrān/3:72)

Dengan demikian, Hadis tersebut bermakna larangan memeluk agama Islam bagi siapa saja yang sebenarnya tidak beriman dan bertujuan untuk bermain-main saja. Jawdat Sa'īd juga melontarkan kritikan kepada para ulama yang beragumentasi dengan peristiwa orang-orang murtad yang diperangi. Menurutnya, memerangi orang-orang murtad bukan untuk membunuh mereka, melainkan memerangi orang-orang yang ingin menghancurkan Islam, memblokade dan menyerang

⁵³ Jawdat Sa'īd, *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abḥāts fī al-Fikr al-Islāmī*...h. 37.

⁵⁴ Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīts*, al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, t.th., h. 18-19.

Madinah. Bagitu juga, memerangi tidak sama dengan membunuh (*al-qitāl ghayr al-qatl*).⁵⁵

Jamal al-Bannā menyuarakan pandangan yang selaras dengan Jawdat Sa'īd yang menyatakan bahwa Hadis *man baddala dīnah fa 'qtulūh* tidak dijelaskan sebab, waktu, dan tempatnya. Menurut Jamal al-Bannā, Hadis tersebut bermasalah, baik dari aspek sanad maupun matan. Hadis-hadis yang berisi sanksi hukuman mati bagi orang murtad bersumber dari Ibn Abbās melalui jalur 'Ikrimah yang dinilai menyandang banyak kecacatan. 'Ikrimah dinilai sebagai pembohong, berpandangan seperti kaum Khawarij, dan suka menerima gratifikasi dari para penguasa. Hadis yang diriwayatkannya tidak layak dijadikan sebagai dalil.⁵⁶ Bahkan, Imām Muslim mengabaikan hadis-hadis yang diriwayatkan dari jalur 'Ikrimah, kecuali jika hadis yang diriwayatkannya juga diriwayatkan oleh perawi lain, seperti hadis tentang ibadah haji yang ditopang oleh hadis dari jalur Sa'īd bin Jubair. Sikap Imām Muslim ini juga dilakukan oleh Imām Mālik.⁵⁷

Sedangkan dari aspek matan, dalam hadis tersebut terdapat keganjilan. Misalnya, penggunaan term *zanādiqah* (orang-orang zindiq). Padahal, term *zanādiqah* tidak dikenal pada era *al-Khulafā' al-Rāsyidīn*. Tidak hanya itu, adanya kabar bahwa 'Alī bin Abī Thālib yang menjatuhkan hukuman kepada kaum zindiq dengan cara dibakar juga ganjil. Sebab, Nabi melarang menjatuhkan hukuman dibakar. Mustahil 'Alī bin Abī Thālib tidak mengetahui larangan Nabi tersebut, sedangkan Ibn 'Abbās mengetahuinya.⁵⁸ Begitu juga tidak mungkin 'Umar bin al-Khaththāb tidak mengetahui sanksi hukuman mati bagi orang murtad. Sebab, ketika mendapat laporan tentang tentang kasus adanya orang murta, 'Umar mengatakan bahwa orang murtad harus diajak kembali masuk Islam. Jika menolak, ia diberi sanksi penjara dan diberi makan hingga kembali masuk Islam.⁵⁹

Di samping itu, redaksi Hadis tersebut berbentuk *al-muthlaq*, yang juga mencakup orang kafir yang melakukan konversi agamanya dengan menganut agama Islam, orang Yahudi menjadi Nasrani, atau orang

⁵⁵ Jawdat Sa'īd, *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abḥāts fī al-Fikr al-Islāmī*... h. 37.

⁵⁶ Jamāl al-Bannā, *Hurriyyah fī al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām*, Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1998, h. 29.

⁵⁷ Syamsuddīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Dzahabī, *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995, juz 5, h. 116-119.

⁵⁸ Jamāl al-Bannā, *Hurriyyah fī al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām*... h. 30.

⁵⁹ Thāhā Jābir al-'Alwānī, *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Isyāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ilā al-Yawm*... h. 122-123.

Nasrani menjadi Yahudi. Hal ini bertentangan dengan keputusan Nabi yang mengatakan bahwa, "orang yang memeluk agama Yahudi atau Nasrani tidak boleh dipaksa untuk kembali".⁶⁰

Ibn Rusyd juga melakukan pembacaan Hadis tersebut dari aspek kontekstual. Ia memasukkan kasus hukuman bagi orang murtad ke dalam bagian bab *al-hirābah*.⁶¹ Menurutnya, Hadis *man baddala dīnah fa 'aqtulūh* tidak untuk diterapkan kepada orang sekedar pindah agama, melainkan diberlakukan kepada orang murtad yang ingin memerangi umat Islam. Dengan kata lain, ia dibunuh karena melakukan *al-hirābah*, bukan karena kemurtadannya (*fa innahū yuqtalu bi al-hirābah*).⁶²

Pembacaan kontekstual juga dilakukan oleh al-Jābirī. Menurutnya, peristiwa memerangi kaum murtad saat itu terjadi setelah berdirinya pemerintahan Islam (*ba'd qiyām al-dawlah al-islāmiyyah*) dan bukan sekedar pindah agama, akan tetapi keluar dari Islam secara akidah, masyarakat Islam, dan pemerintahan Islam. Sebab, pada masa Nabi dan *al-khulafā' al-rāsyidūn* sedang berada dalam kondisi sering terjadi peperangan melawan kaum musyrikin Bangsa Arab, Romawi, dan Persia. Orang pada masa itu disamakan sanksinya dengan orang yang melakukan pengkhianatan kepada negara karena berkomplot dengan musuh pada masa perang⁶³

Peristiwa memerangi kaum murtad pada era pemerintahan Abu Bakar merupakan fakta yang terbantahkan. Agresi tersebut tidak hanya karena orang-orang murtad itu melakukan pengkhianatan, akan tetapi lebih dari itu. Mereka menyusun kekuatan untuk menyerang negara setelah tidak mau bayar zakat. Orang murtad dalam pengertian ini, dia adalah orang yang dari agama, masyarakat, dan pemerintahan Islam dengan maksud melakukan agresi, menjadi mata-mata (*jāsūs*), atau berkonspirasi dengan musuh. Dengan demikian, melakukan agresi bukan untuk menentang kebebasan beragama (*laysa hukman dhidda hurriyyat al-I'tiqād*).⁶⁴

⁶⁰ Jamāl al-Bannā, *Hurriyyah fī al-Fikr wa al-I'tiqād fī al-Islām...* h. 31.

⁶¹ *Hirābah* adalah gerakan yang dilakukan oleh sekelompok orang bersenjata untuk melawan pemerintah dan untuk merebut kepemimpinan dengan menciptakan kekacauan, perampokan, pembunuhan, dan lain sebagainya. Lihat Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah*, al-Qāhirah: al-Fath li al-I'lām al-'Arabī, t.th., juz 3, h. 10.

⁶² Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rusyd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtashid*, Taḥqīq Shubḥī Ḥasan Ḥallāq, al-Qāhirah: Maktabat Ibn Taymiyah, 1415 H., juz 4, h. 426.

⁶³ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Dimuqrāthiyyah wa Huqūq al-Insān...* h. 177-178.

⁶⁴ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Dimuqrāthiyyah wa Huqūq al-Insān...* h. 178.

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bawah *riddah* ada hubungannya dengan *hirābah*. Dalam wacana fikih Islam (*al-khithāb al-fiqhī al-islāmī*), pelaku *riddah* masuk dalam golongan pelaku *hirābah* (*shinf min al-muhāribīn*). Jika demikian, maka hukuman mati diberlakukan hanya kepada orang murtad yang melakukan *hirābah*. Dari sini juga bisa dilihat bahwa hukuman mati bagi orang murtad tidak ada hubungannya dengan kebebasan beragama. Dengan kata lain, hukuman mati bagi orang murtad pada masa awal Islam bukan karena kemurtadaannya, akan tetapi karena pengkhiatannya kepada bangsa dan negara.

D. Analisis Pendekatan Bahasa tentang Kebebasan Beragama dan Hukum *Riddah*

Al-Qur'an sebagai firman Allah berwujud dalam bentuk bahasa manusia agar mudah dipahami oleh manusia. Pada bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa untuk memahami teks, menurut Nashr Hāmid Abū Zayd, untuk memahami suatu wacana dalam teks, bahasa harus dihubungkan dengan budaya dan sejarah sebagai konteks yang mengitarinya. Sebab, pemilihan sistem bahasa terkait erat dengan sistem sosial. Membicarakan bahasa tidak mungkin dipisahkan dari realitas sosial dan budaya, sebagaimana juga teks tidak dapat dipisahkan dari realitas sosial dan budaya.

Demikian juga telah dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa wahyu, menurut Toshihiko Izutsu, merupakan bagian dari komunikasi linguistik. Tuhan mewahyukan firman-Nya menggunakan media bahasa manusia, bukan melalui bahasa selain bahasa manusia yang misterius. Tapi, diwahyukan menggunakan bahasa manusia yang jelas dan bisa dipahami. Islam lahir dan ada ketika Tuhan berfirman. Kebudayaan dan peradaban Islam dimulai sejak Tuhan menyapa manusia dengan bahasa yang digunakan oleh manusia sendiri.

1. Analisis Pendekatan Bahasa tentang Kebebasan Beragama

Sebagaimana telah diketahui bahwa ayat al-Qur'an yang berisi tentang pesan kebebasan beragama adalah surat al-Baqarah/2:256, yaitu "*Lā ikrāha fī al-Dīn*". Dilihat dari perspektif leksikologi, kata *ikrāh* berasal dari akar kata tiga huruf (*al-tsulātsī*) *kāf*, *rā'*, dan *hā'* yang bermakna tidak rela dan tidak senang (*khilāf al-ridhā wa al-mahabbah*). Misalnya, *karihtu al-syai' akrahuhū karhan* (aku tidak suka sesuatu itu). Bentuk *mashdar al-karh* bermakna tidak senang seperti, *an takallafa al-*

*syai' fa ta'malahū kārihan*⁶⁵ (kamu berpura-pura terhadap hal itu dan melakukannya dalam keadaan tidak senang/terpaksa).

Bentuk kata *al-karh* dalam al-Qur'an⁶⁶ disebut sebanyak lima kali dalam lima surat dan berbentuk *ism al-nakirah*⁶⁷, yaitu:

فَغَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا
وَالِيهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٧﴾

Mengapa mereka mencari agama selain agama Allah? Padahal, hanya kepada-Nya apa yang ada di langit dan di bumi berserah diri, baik dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan. (Ali 'Imrān/3: 83)

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا
بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبِينَةٍ ۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِنْ
كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿٨٧﴾

⁶⁵ Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah...* h. 806.

⁶⁶ Dalam al-Qur'an, derivasi kata *tsulātsī* yang digunakan adalah *shīghah fi'il mādhī* (*kariha, karihū, karihtum*), *fi'l mudhārī* (*yakrahūna, takrahū*), *masdar* (*karhan, kurhun, kurhan*), *isim fā'il* (*kārihūna, kārihīna*), dan *isim maf'ul* (*makrūhan*). Kata *kariha* disebutkan sebanyak delapan kali, yaitu terdapat di QS. Al-Anfā/8: 8, al-Tawbah/9:32, 33, dan 46, Yūnus/10:82, Ghāfir/40:14, al-Shaff/61:8 dan 9. Kata *karihū* disebut sebanyak empat kali, yaitu dalam QS. Al-Tawbah/9:81, Muhammad/47:9, 26, dan 28. Kata *karihtum* disebut dua kali dan terdapat di QS. Al-Hujurat/49:12 dan al-Nisā'/4:19. Bentuk *yakrahūna* disebut satu kali, yaitu dalam QS. Al-Nahl/16:62. Kata *takrahū* disebut dua kali dan terekam dalam QS. Al-Baqarah/2:16 dan al-Nisā'/4:19. Bentuk *karhan* sebanyak lima kali, yaitu dalam QS. Āli 'Imrān/3:83, al-Nisā'/4:19, al-Tawbah/9:53, al-Ra'd/13:15, dan Fushshilat/41:11. Kata *kurhun* disebut satu kali dan terdapat dalam QS. Al-Baqarah/2:216. Kata *kurhan* sebanyak dua kali, yaitu terekam dalam QS. Al-Ahqāf/46:15. Bentuk *kārihūna* disebut enam kali, yaitu terdapat dalam QS. Al-Anfāl/8:5, al-Tawbah/9:48 dan 54, Hūd/11:28, dan al-Mu'minūn/23:70. Kata *kārihīna* disebut satu kali dan ada dalam QS. Al-A'rāf/7:88. Dan kata *makrūhan* disebut satu kali yang terekam dalam QS. Al-Isrā'/38. lihat dalam Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ḥadits, 2018, h. 701-702.

⁶⁷ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān...* h. 701.

Wahai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa. Janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Pergaulilah mereka dengan cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak di dalamnya. (al-Nisā’/4: 19)

قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴿٥٣﴾

Katakanlah (Nabi Muhammad), “(Wahai orang-orang munafik,) infakkanlah (hartamu) baik dengan sukarela maupun dengan terpaksa, (tetapi ketahuilah bahwa infak itu) sekali-kali tidak akan diterima (oleh Allah) dari kamu. Sesungguhnya kamu adalah kaum yang fasik. (al-Tawbah/9: 53)

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلِّلُهم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴿١٥﴾

Hanya kepada Allahlah siapa saja yang ada di langit dan di bumi bersujud, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa. (Bersujud pula kepada-Nya) bayang-bayang mereka pada waktu pagi dan petang hari. (al-Ra'd/13: 15)

ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾

Dia kemudian menuju ke langit dan (langit) itu masih berupa asap. Dia berfirman kepadanya dan kepada bumi, “Tunduklah kepada-Ku dengan patuh atau terpaksa.” Keduanya menjawab, “Kami tunduk dengan patuh.” (Fushshilat/41: 11)

Sedangkan kata *al-kurh* bermakna berat, sukar, atau tidak mudah (*al-masyaqqah*).⁶⁸ Dalam al-Qur’an, kata *al-kurh* disebut hanya tiga dalam dua surat dan berbentuk *ism al-nakirah*⁶⁹, yaitu:

⁶⁸ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*... h. 806. Abū Nashr Ismā’īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *al-Shiḥāh Tāj al-Lughah wa Shiḥāh al-‘Arabiyyah*... h. 997.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ
 وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

Diwajibkan atasmu berperang, padahal itu kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal itu baik bagimu dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu buruk bagimu. Allah mengetahui, sedangkan kamu tidak mengetahui. (al-Baqarah/2: 216)

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ...

Kami wasiatkan kepada manusia agar berbuat baik kepada kedua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dengan susah payah dan melahirkannya dengan susah payah (pula). (al-Ahqāf/46: 15)

Bentuk kata *al-ikrāh* dilihat dari perspektif morfologi merupakan bentuk *gerund (mashdar)* yang merupakan derivasi dari bentuk *rubāʿī mazīd bi harf*, yaitu “*akraha yukrihu ikrāhan*”. Kata *al-ikrāh* bermakna *akhrahtuhū* ‘*alā kadzā: hamaltuhū ‘alaihi karhan*’⁷⁰ (aku memaksanya atas ini: aku bebankan kepadanya sesuatu yang tidak ia senangi), *an tahmila ghairaka ‘alā ‘amalin lā yarā fīhi khairan*’⁷¹ (membebani orang lain untuk melakukan sesuatu yang tidak mengandung kebaikan menurut dirinya), atau memaksa orang lain untuk berbuat sesuatu kemudian ia melakukannya dengan buruk (*akrahahū ākharu ‘alā ‘amalin fa asā’a ‘amalahū*).⁷²

Jika demikian, maka *al-ikrāh* bermakna “memaksa orang lain untuk melakukan sesuatu yang tidak dia senangi/sukai dan dia merasa berat dan terbebani sehingga dia melaksanakannya dengan tidak baik”.

Al-ikrāh dalam al-Qur’an disebut dua kali. *Pertama*, dalam surat al-Baqarah ayat 256 berbentuk *ism al-nakirah*, kedua dalam surat al-Nūr

⁶⁹ Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufāhras li Alfāzh al-Qur’ān*... h. 702.

⁷⁰ Abū Nashr Ismā’īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-‘Arabiyyah*... h. 997.

⁷¹ Farīd Ibrāhīm dan Muḥammad Maḥmūd al-Qursyī, *al-Mukhtashar al-Mukhtār min Tafṣīr al-Sya’rawī li al-Qur’ān al-‘Azhīm*, al-Qāhirah: Dār al-Rawdhah, 2009, juz 1, h. 159.

⁷² Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab, Lisān al-‘Arab*, Qāhirah: Dār al-Ḥadīts, 2013, juz 7, h. 650.

ayat 33 berbentuk *ism al-ma'rifah* yang disandarkan (*mudhāf*) ke *dhamīr hunna*, yaitu:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۗ ...

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat... (al-Baqarah/2: 256)

... وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيئَتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَعُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ

وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٣﴾

...Janganlah kamu paksa hamba sahaya perempuanmu untuk melakukan pelacuran, jika mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan kehidupan duniawi. Siapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) setelah mereka dipaksa. (al-Nūr/24: 33)

Selanjutnya adalah kata *al-dīn* dalam al-Qur'an diulang sebanyak sembilan puluh dua kali.⁷³ Bentuk *ism al-ma'rifah* dengan *al-alif wa al-lāf* (*al-*) sebanyak lima puluh tiga kali,⁷⁴ bentuk *ism al-ma'rifah* dengan disandarkan (*mudhāf*) ke *ism al-ma'rifah* dengan *al-alif wa al-lāf* sebanyak sembilan kali,⁷⁵ bentuk *ism al-ma'rifah* dengan di*mudhāf*kan ke *dhamīr kum* sebanyak sebelas kali,⁷⁶ bentuk *ism al-ma'rifah* dengan di*mudhāf*kan ke *dhamīr hum* sebanyak sepuluh kali,⁷⁷ bentuk *ism al-*

⁷³ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān...* h. 332-334.

⁷⁴ QS. Al-Fātihah/1: 4, al-Baqarah/2: 132, 193, dan 256, Āli 'Imrān/3: 19, al-Nisā'/4: 46, al-A'rāf/7: 29, al-Anfāl/8: 39 dan 72, al-Tawbah/9: 11, 33, 36, dan 122, Yūnus/10: 22 dan 105, Yūsuf/12: 40, al-Hijr/15: 35, al-Nahl/16: 52, al-Hajj/22: 78, al-Syu'arā'/26: 82, al-'Ankabūt/29: 65, al-Rūm/30: 30 dan 43, Luqmān/31: 32, al-Aḥzāb/33: 5, al-Shaffāt/37: 20, Shād/37: 78, al-Zumar/39: 2, 3 dan 11, Ghāfir/40: 14 dan 65, al-Syūrā/42: 13 dan 21, al-Fath/48: 28, al-Dzāriyāt/51: 6 dan 12, al-Wāqī'ah/56: 56, al-Mumtaḥanah/60: 8 dan 9, al-Shaff/61: 9, al-Ma'ārij/70: 26, al-Muddatstsir/74: 46, al-Infithār/82: 9, 15, 17 dan 18, al-Muthaffifin/83: 11, al-Tīn/95: 7, al-Bayyinah/98: 5, dan al-Mā'ūn/107: 1.

⁷⁵ Āli 'Imrān/3: 83, al-Tawbah/9: 29 dan 33, Yūsuf/12: 76, al-Nūr/24: 2, al-Fath/48: 28, al-Shaff/61: 9, al-Bayyinah/98: 5, dan al-Nashr/110: 2.

⁷⁶ Al-Baqarah/2: 217, Āli 'Imrān/3: 73, al-Nisā'/4: 171, al-Mā'idah/5: 3, 57 dan 77, al-Tawbah/9: 12, Ghāfir/40: 26, al-Hujurat/49: 16, dan al-Kāfirūn/109: 6.

⁷⁷ Āli 'Imrān/3: 24, al-Nisā'/4: 146, al-An'am/6: 70, 137 dan 159, al-A'rāf/7: 51, al-Anfāl/8: 49, al-Nūr/24: 25 dan 55, dan al-Rūm/30: 32.

ma'rifah dengan dimudhāfkan ke *dhamīr hu (wa)* sebanyak dua kali,⁷⁸ bentuk *ism al-ma'rifah* dengan dimudhāfkan ke *dhamīr ya' al-mutakallim (anā)*,⁷⁹ dan dengan bentuk *ism al-nakirah* sebanyak empat kali.⁸⁰

Dilihat dari sudut pandang leksikologi, kata *al-dīn* memiliki banyak makna. Di antara maknanya adalah kebiasaan dan urusan (*al'ādah wa al-sya'n*), warak (*al-wara'*), kemenangan (*al-qahr wa al-ghalabah*), durhaka (*al-ma'shiyah*), patuh (*al-thā'ah*), balasan dan perhitungan (*al-jazā' wa al-hisāb*), hukum (*al-qadhā'*), dan Islam (*al-islām*).⁸¹

Kata *al-dīn* berasal dari akar kata *dāna yadīnu*. Jika berupa *al-fi'l al-muta'addi*, seperti *dānahū dīnan: adzallahū wa istab'adahū, man dāna nafсахū: adzallahā wa istab'adahā*, maka bermakna “menundukkan, mengatur, memutuskan”, Jika bersanding dengan *harf al-bā'*, seperti *dāna bikadzā, al-dīn: al-islām wa qad dintū bihī*, maka bermakna “menjadikan sebagai, memeluk, mengikuti”. Dan jika berpasangan dengan *harf al-lām*, seperti *dāna lahū, dintu lahū*, maka bermakna “patuh, taat, tunduk kepada”. Kata *al-dīn li Allah* bermakna patuh, taat, dan tunduk kepada Allah.⁸²

Definisi *al-dīn* dalam perspektif terminologi adalah kepercayaan, keyakinan, atau ajaran (*al-millah*) dan aturan atau hukum (*al-syari'ah*) yang dipatuhi. *Al-dīn* dinisbahkan kepada Allah dan *al-millah* dinisbahkan kepada rasul.⁸³ *Al-dīn* juga mengandung pengertian (agama) yang diyakini oleh seseorang (*mā yatadayyanu bihi al-rajul*),⁸⁴ atau aturan Tuhan yang membawa mereka yang berakal kepada kebaikan saja atas pilihan mereka.⁸⁵ Jika demikian, maka *al-dīn* bermakna “keyakinan

⁷⁸ Al-Baqarah/2: 217 dan al-Mā'idah/5: 54.

⁷⁹ Yūnus/10: 104, al-Zumar/39: 14, dan al-Kāfirūn/109: 6.

⁸⁰ Āli 'Imrān/3: 85, al-Nisā'/4: 125, al-Mā'idah/5: 3, dan al-An'am/6: 161.

⁸¹ Abū al-Qāsim al-Husain ibn Muḥammad ibn Mufadhhdhal al-Ma'ruf bi al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qur'an...* h. 197. Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab...* juz 3, h. 467-468. Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah...* h. 307. Abū Nashr Ismā'il ibn Hammād al-Jawharī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-'Arabiyyah...* h. 397.

⁸² Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab...* juz 3, h. 467.

⁸³ Muḥammad 'Amī al-Ihsān al-Mujaddidī al-Barkatī, *al-Ta'rīfāt al-Fiqhiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002, h. 98.

⁸⁴ Abū al-Qāsim al-Husain ibn Muḥammad ibn Mufadhhdhal al-Ma'ruf bi al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013, h. 197. Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab...* juz 3, h. 468.

⁸⁵ Abū al-Baqā' Mūsā al-Husainī al-Qarīmī al-Kafawī, *al-Kulliyāt: Mu'jam fi al-Mushthalahāt wa al-Furūq al-Lughawiyah*, al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīts, 2014, h. 89.

(agama) yang berisi tentang syar'ah (hukum) dan dibawa oleh rasul yang harus dijalankan dengan tulus serta dipatuhi”.

Dalam al-Qur'an, *al-dīn* mempunyai beberapa makna, yang antara lain adalah sebagai berikut:

Pertama, bermakna pembalasan dan perhitungan (*al-jazā' wa al-hisāb*), seperti yang terekam dalam surat al-Fātihah/1: 4 dan al-Infithār/82: 17 dan 18, yaitu:

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾

Pemilik hari Pembalasan. (al-Baqarah/2: 4)

وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿٧٦﴾ ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿٧٧﴾

Tahukah engkau apakah hari Pembalasan itu? Kemudian, tahukah engkau apakah hari Pembalasan itu? (al-Infithār/82: 17-18)

Kedua, bermakna hukum (*al-qadhā'*), seperti yang tercantum dalam surat Yūsuf/12: 76, yaitu:

فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وَعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ ۖ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَٰ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ ۗ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾

Maka, mulailah dia (memeriksa) karung-karung mereka sebelum (memeriksa) karung saudaranya sendiri (Bunyamin), kemudian dia mengeluarkannya (cawan raja itu) dari karung saudaranya. Demikianlah Kami mengatur (rencana) untuk Yusuf. Dia tidak dapat menghukum saudaranya menurut hukum raja, kecuali Allah menghendaknya. Kami angkat derajat orang yang Kami kehendaki; dan di atas setiap orang yang berpengetahuan ada yang lebih mengetahui. (Yūsuf/12: 76)

Ketiga, bermakna patuh (*al-thā'ah*),⁸⁶ seperti yang terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 193 dan al-Nisā'/4:146⁸⁷ dan 125:⁸⁸

⁸⁶ Kata *al-dīn li Allāh*, dalam terjemahan-terjemahan al-Qur'an berbahasa Indonesia diterjemahkan dengan “agama Allah”.

⁸⁷ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'an...* juz 4, h. 232. 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd Ḥāfiẓhuddīn Abū al-Barakāt al-Nasafī, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta'wīl*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28. Muḥammad ibn Yūsuf al-Syahīr bi Abū Hayyān, *al-Baḥr al-Muḥīth*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28. Syihābuddīn Maḥmūd ibn 'Abdullāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī*

وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ لِلدِّينِ لِلَّهِ ۖ فَإِنْ أُنْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى

الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾

Perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah dan agama (ketaatan) hanya bagi Allah semata.⁸⁹ Jika mereka berhenti (melakukan fitnah), tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim. (al-Baqarah/2: 193)

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ

اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٩٤﴾

Siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang memasrahkan dirinya kepada Allah,⁹⁰ sedangkan dia muhsin (orang yang berbuat kebaikan) dan mengikuti agama Ibrahim yang hanif? Allah telah menjadikan Ibrahim sebagai kekasih(-Nya). (al-Nisā'/4: 125)

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمُ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ

الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٤٦﴾

Kecuali, orang-orang yang bertobat, memperbaiki diri, berpegang teguh pada (agama) Allah, dan dengan ikhlas (menjalankan) agama mereka karena Allah,⁹¹ mereka itu bersama orang-orang mukmin. Kelak Allah akan memberikan pahala yang besar kepada orang-orang mukmin. (al-Nisā'/4: 146)

Keempat, bermakna keyakinan (agama) dan ajaran-ajaran pokoknya (al-i'tiqād wa ushūluhū), seperti yang ada dalam surat al-Syūrā/42: 13 dan Āli 'Imran/3: 19, yaitu:

Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzhīm wa al-Sab' al-Matsānī, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28. Abū al-Qāsim al-Husain ibn Muḥammad ibn Mufadhdhal al-Ma'ruf bi al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān...* h. 197.

⁸⁸ Abū al-Qāsim al-Husain ibn Muḥammad ibn Mufadhdhal al-Ma'ruf bi al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān...* h. 197.

⁸⁹ Taat, patuh, dan tunduk kepada Allah.

⁹⁰ Dan siapakah orang yang lebih taat, patuh, dan tunduk kepada Allah daripada orang yang memasrahkan diri kepada-Nya.

⁹¹ Tulus (ikhlas) taat, patuh, dan tunduk kepada Allah.

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾

Dia (Allah) telah mensyariatkan bagi kamu agama yang Dia wasiatkan (juga) kepada Nuh, yang telah Kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad), dan yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa yaitu: tegakkanlah agama (keimanan dan ketakwaan) dan janganlah kamu berpecah-belah di dalamnya. Sangat berat bagi orang-orang musyrik (untuk mengikuti) agama yang kamu serukan kepada mereka. Allah memilih orang yang Dia kehendaki pada (agama)-Nya dan memberi petunjuk pada (agama)-Nya bagi orang yang kembali (kepada-Nya). (al-Syūrā/42: 13)

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾

Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam. Orang-orang yang telah diberi kitab tidak berselisih, kecuali setelah datang pengetahuan kepada mereka karena kedengkian di antara mereka. Siapa yang kufur terhadap ayat-ayat Allah, sesungguhnya Allah sangat cepat perhitungan-Nya. (Āli ‘Imrān/3: 19)

Kelima, bermakna (agama) Islam, seperti yang terekam dalam surat Āli ‘Imrān/3: 83, al-Tawbah/9: 33, al-Fath/48: 28, al-Shaff/61: 9,⁹² al-Baqarah/2: 256, dan al-Kāfirūn/109: 6, yaitu:

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿١٧٢﴾

Mengapa mereka mencari agama selain agama Allah? Padahal, hanya kepada-Nya apa yang ada di langit dan di bumi berserah diri, baik dengan

⁹² Abū al-Qāsim al-Husain ibn Muḥammad ibn Mufadhhdhal al-Maʿruf bi al-Rāghib al-Asfahānī, *Muʿjam Mufradāt Alfāzh al-Qurʿān...* h. 197.

suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan. (Ali ‘Imrān/3: 83)

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾

Dialah yang mengutus Rasul-Nya dengan (membawa) petunjuk dan agama yang benar agar Dia mengunggulkannya atas semua agama walaupun orang-orang musyrik tidak menyukai. (al-Tawbah/9: 33)

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٣٤﴾

Dialah yang mengutus Rasul-Nya dengan membawa petunjuk dan agama yang benar agar Dia mengunggulkan (agama tersebut) atas semua agama. Cukuplah Allah sebagai saksi. (al-Fath/48: 28)

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٥﴾

Dialah yang mengutus Rasul-Nya dengan (membawa) petunjuk dan agama yang benar agar Dia mengunggulkannya atas semua agama walaupun orang-orang musyrik tidak menyukai. (al-Shaff/61: 9)

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۗ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦١﴾

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (al-Baqarah/2: 256)

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦٢﴾

Untukmu agamamu dan untukku agamaku. (al-Kāfirūn/109: 6)

Keenam, bermakna (agama) selain Islam, seperti yang terdapat dalam surat Ali ‘Imrān/3: 85 dan al-Kāfirūn/109: 6, yaitu:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٨٥﴾

Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi. (Ali ‘Imrān/3: 85)

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾

Untukmu agamamu dan untukku agamaku. (al-Kāfirūn/109: 6)

Selanjutnya penggalan ayat “*qad tabayyana al-rusyḍ min al-ghayy*”. Diksi *tabayyana* dan derivasinya dalam al-Qur’an disebut sebanyak delapan belas kali.⁹³ Bentuk *al-fi’l al-mādhī li al-mufrad al-mudzakkar* diulang sebanyak sebelas kali (*tabayyana*),⁹⁴ *al-fi’l al-mādhī li al-mufradah al-mu’annatsah* sebanyak satu kali (*tabayyanat*),⁹⁵ *al-fi’l al-mudhāri’* tiga kali (*yatabayyan*),⁹⁶ dan *fi’l al-amr li al-jam’ al-mudzakkar* diulang tiga kali (*tabayyanū*).⁹⁷ Di antara ayat-ayat tersebut adalah:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٥١﴾

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali

⁹³ Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufāhras li Alfāz al-Qur’ān...* h. 180.

⁹⁴ Disebut dalam surat al-Baqarah/2: 109, 256 dan 259, al-Nisā’/4: 115, al-Anfāl/8: 6, al-Tawbah/9: 113 dan 114, Ibrāhīm/14: 45, al-‘Ankabūt/29: 38, dan Muḥammad/47: 25 dan 32.

⁹⁵ Terdapat dalam surat Saba’/34: 14.

⁹⁶ Terekam dalam surat al-Baqarah/2: 187, al-Tawbah/9: 43, dan Fushshilat/41: 53.

⁹⁷ Tercantum dalam surat al-Nisā’/4: 94 dan al-Hujurat/49: 6.

yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (al-Baqarah/2: 256)

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١٥٦﴾

Siapa yang menentang Rasul (Nabi Muhammad) setelah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan dalam kesesatannya dan akan Kami masukkan ke dalam (neraka) Jahannam. Itu seburuk-buruk tempat kembali. (al-Nisa'/4: 115)

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿١١٣﴾

Tidak ada hak bagi Nabi dan orang-orang yang beriman untuk memohonkan ampunan (kepada Allah) bagi orang-orang musyrik sekalipun mereka ini kerabat(-nya), setelah jelas baginya bahwa sesungguhnya mereka adalah penghuni (neraka) Jahim. (al-Tawbah/9: 113)

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِينَ ۖ

Allah memaafkanmu (Nabi Muhammad). Mengapa engkau memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang) sehingga jelas bagimu orang-orang yang benar-benar (berhalangan) dan sehingga engkau mengetahui orang-orang yang berdusta. (al-Tawbah/9: 43)

... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ...

Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. (al-Baqarah/2: 187)

يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقُ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا

عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦٦﴾

Wahai orang-orang yang beriman, jika seorang fasik datang kepadamu membawa berita penting, maka telitilah kebenarannya agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena ketidaktahuan(-mu) yang berakibat kamu menyesali perbuatanmu itu. (al-Hujurat/49: 6)

Diksi *tabayyana* dilihat dari perspektif morfologi merupakan bentuk *al-fi'l al-mādhī* dari *al-fi'l al-mazīd bi harfain (al-khumāsī)*. Kata *tabayyana* berasal dari *al-tsulātsī* (tiga huruf), yaitu *bāna yabīnu baynan wa baynūnatan* yang bermakna “jelas”, sebagaimana ungkapan *bāna al-syai' wa abāna: idzā ittadhaha wa inkasyafa* (sesuatu itu telas jelas: jika ia telah jelas dan tersingkap/terbuka), *wa fulānun abyānu min fulānin: ay awdhahu kalāman minhu*⁹⁸ (dan anu lebih jelas dari anu, yakni perkataan anu lebih jelas dari perkataan anu). Kata *bāna* merupakan *al-fi'l al-mādhī* yang terdiri dari tiga huruf asli (*al-tsulātsī*). Kata *bāna* sama halnya seperti kata *baina* yang sama-sama terangkai dari huruf *al-bā'*, *al-yā'*, dan *al-nūn* yang bermakna *bu'du al-syai' wa inkisyāfuhū* (jauhnya sesuatu dan tersingkapnya). Sementara kata *baina* bermakna *al-fīraq* (terpisah).⁹⁹

Kata *tabayyan* bermakna sama seperti *istabāna*, *abāna*, dan *bayyana*, yaitu “jelas dan terang” (*zhahara*), sebagaimana bentuk *al-tsulātsi* dari ketiganya, yaitu *bāna*. kata *tabayyana* juga bermakna “menjelaskan sesuatu (*īdhaḥ al-amr*), merenungkan sesuatu dan mencari tandanya (*ta'ammul al-amri wa tawassumuhū*), memastikan sesuatu (*al-tatsabbut fi al-amr*), dan mencari penjelasan (*thalab al-bayān*)”.¹⁰⁰ Jika demikian, maka makna kata “*tabayyana*” dalam surat al-Baqarah/2: 156 bermakna: “setelah diberi penjelasan berdasarkan tanda dan bukti maka telah terang serta jelas dan berbeda jauh dengan yang lain”.

Berikutnya kata *al-rusyd*. Ditinjau dari perspektif leksikologi, kata *al-rusyd* berasal dari akar kata tiga huruf, yaitu *al-rā'*, *al-syīn*, dan *al-dāl* yang bermakna *istiqāmat al-tharīq*¹⁰¹ (jalan lurus), *tharīq al-najāh*¹⁰² (jalan keselamatan), dan merupakan antonim dari kata *al-ghayy*¹⁰³ dan *al-*

⁹⁸ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah...* h. 121.

⁹⁹ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah...* h. 121.

¹⁰⁰ Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab...* juz 1, h. 575-576.

¹⁰¹ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah...* h. 337.

¹⁰² Farīd Ibrāhīm dan Muḥammad Maḥmūd al-Qursyī, *al-Mukhtashar al-Mukhtār min Tafṣīr al-Sya'rāwī li al-Qur'ān al-'Azhīm...* h. 159.

¹⁰³ Abū Nashr Ismā'īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-'Arabiyyah...* h. 444. Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah...* h. 337.

*dhalāl*¹⁰⁴ (kesesatan). Jika dilihat secara morfologi, kata *al-rusyd* merupakan bentuk *mashdar*¹⁰⁵ dari *rasyada yarsyudu rasydan*. Kata *al-rusyd* dalam al-Qur'an digunakan seperti penggunaan kata *al-hidāyah*, yaitu bermakna petunjuk.¹⁰⁶

Kata *al-rusyd*¹⁰⁷ dalam al-Qur'an¹⁰⁸ disebut sebanyak enam kali.¹⁰⁹ Dalam bentuk *ism al-nakirah* dan dalam posisi *manshūb* sejumlah dua kali (*rusydan*). Bentuk *ism al-ma'rifah* dengan diawali *al-alif wa al-laā* (al) diulang dua kali dalam posisi *majrūr* (*al-rusydi*) dan *marfū'* satu kali (*al-rusydu*). Dan bentuk *ism al-ma'rifah* dengan disandarkan (*mudhāf*) kepada *al-dhamīr al-ghā'ib al-mufrad al-mudzakkar* (pihak ketiga satu jenis laki-laki). Ayat-ayat al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata *al-rusyd* adalah berikut ini:

سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلاًّ آيَةٍ لَا
يُؤْمِنُوهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْوَسْطِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعِغْيِ يَتَّخِذُوهُ
سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿٤٦﴾

Aku akan memalingkan orang-orang yang menyombongkan diri di bumi tanpa alasan yang benar dari tanda-tanda (kekuasaan-Ku). Jika mereka melihat semua tanda-tanda itu, mereka tetap tidak mau beriman padanya. Jika mereka melihat jalan kebenaran, mereka tetap tidak mau menempuhnya. (Sebaliknya,) jika mereka melihat jalan kesesatan,

¹⁰⁴ Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*... juz 4, h. 148.

¹⁰⁵ Selain kata *al-rusyd*, ada juga berupa bentuk kata *al-rasyad* dan *al-rasyād* yang merupakan *mashdar* dari *rasyida yarsyadu rasyadan wa rasyādan*. Kata *al-rusyd*, *al-rasyad*, dan *al-rasyād* memiliki makna yang sama, yaitu *naqīdh al-ghayy*.

¹⁰⁶ Abū al-Qāsīm al-Husain ibn Muḥammad ibn Mufadhhdhal al-Ma’ruf bi al-Rāghib al-Asfahānī, *Mu’jam Mufradāt Alfāzh al-Qur’ān*... h. 221.

¹⁰⁷ Selain kata *al-rusyd*, dalam al-Qur'an juga disebut derivasinya dalam bentuk derivasi lain, yaitu *al-rasyad*, *al-rasyād*, *al-rasyid*, *al-rāsyidūna*, *al-mursyid* dan *yarsyudūna*. Kata *al-rasyad* diulang lima kali dan tercantum dalam surat al-Kahf/18: 10 dan 24, dan al-Jinn/72: 10, 14, dan 21. Kata *al-rasyād* disebut dua kali dan terdapat dalam surat Ghāfir/40: 29 dan 38. Kata *al-rasyid* diulang tiga kali dan terekam dalam Hūd/11: 78, 87, dan 97. Kata *al-rāsyidūn* disebut satu kali dan terdapat dalam surat al-Hujurat/49: 7. Kata *al-mursyid* satu kali dan tercatat dalam surat al-Kahf/18: 17. Dan kata *yarsyudūn* satu kali dan tercantum dalam surat al-Baqarah/2: 186.

¹⁰⁸ Dalam al-Qur'an, kata *al-rusyd* yang menjadi antonim kata *al-ghayy* disebut dua kali, yaitu dalam surat al-Baqarah/2: 256 dan al-A’rāf/7: 146.

¹⁰⁹ Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur’ān*... h. 396.

mereka menempuhnya. Demikian itu adalah karena mereka mendustakan ayat-ayat Kami dan mereka selalu lengah terhadapnya. (al-A'raf/7: 146)

يَهْدِي إِلَى الْرُشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۗ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴿١٤٦﴾

Yang memberi petunjuk pada kebenaran, sehingga kami pun beriman padanya dan tidak akan mempersekutukan sesuatu pun dengan Tuhan kami. (al-Jinn/72: 2)

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۗ ...

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat... (al-Baqarah/2: 256)

وَأَبْتَلُوا آلِيَنَّمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ ءَأَنْتُمْ مِّنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۗ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبُرُوا ۗ ...

Ujilah anak-anak yatim itu (dalam hal mengatur harta) sampai ketika mereka cukup umur untuk menikah. Lalu, jika menurut penilaianmu mereka telah pandai (mengatur harta), serahkanlah kepada mereka hartanya. Janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menghabiskannya) sebelum mereka dewasa. (al-Nisā'/4: 6)

قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا

Musa berkata kepadanya, bolehkah aku mengikutimu agar engkau mengajarkan kepadaku (ilmu yang benar) dari apa yang telah diajarkan kepadamu (untuk menjadi) petunjuk? (al-Kahf/18: 66)

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾

Sungguh, Kami benar-benar telah menganugerahkan kepada Ibrahim petunjuk sebelum (Musa dan Harun) dan Kami telah mengetahui dirinya. (al-Anbiyā'/21: 51)

Berdasarkan urasain tersebut di atas, maka dapat dipahami bahwa kata *al-rusyḍ* dalam surat al-Baqarah/2: 256 bermakna petunjuk, kebenaran, jalan yang lurus, dan jalan keselamatan. Orang yang memilih

dan menganut agama Islam berdasarkan kebenaran bukti-bukti dan petunjuk yang sangat jelas, ia telah berada di jalan yang lurus dan keselamatan.

Selanjutnya adalah kata *al-ghayy*. Dalam al-Qur'an, kata *al-ghayy* disebut sebanyak empat kali. Tiga kali dalam bentuk *ism al-ma'rifah* dengan "al" dalam posisi *majrūr* dengan huruf *min*, *fi*, dan *idhāfah* dan satu kali bentuk *ism al-nakirah* dalam posisi *manshūb*,¹¹⁰ yaitu:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat...(al-Baqarah/2: 256)

...وَأِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٤٦﴾

...Jika mereka melihat jalan kebenaran, mereka tetap tidak mau menempuhnya. (Sebaliknya,) jika mereka melihat jalan kesesatan, mereka menempuhnya. Demikian itu adalah karena mereka mendustakan ayat-ayat Kami dan mereka selalu lengah terhadapnya. (al-A'raf/7: 146)

وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ ﴿٢١٢﴾

Teman-teman mereka (orang kafir dan fasik) membantu setan-setan dalam kesesatan, kemudian mereka tidak henti-hentinya (menyesatkan). (al-Baqarah/2: 202)

خَلْفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا ۚ

Kemudian, datanglah setelah mereka (generasi) pengganti yang mengabaikan salat dan mengikuti hawa nafsu. Mereka kelak akan tersesat. (Maryam/19: 59)

Kata *al-ghayy* berasal dari akar kata yang terbentuk dari tiga huruf (*al-tsulatsī*) *al-ghayn*, *al-wāw*, dan *al-yā'* yang bermakna lawan kata *al-rusyḍ*, keadaan gelap gulita-tanpa cahaya (*izhlām al-amr*), kerusakan (*al-*

¹¹⁰Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhras li Alfāzh al-Qur'ān...* h. 615.

fāsād).¹¹¹ Kata *al-ghayy* merupakan bentuk gerund (*mashdar*) dari *ghawā yaghwī ghayyan*¹¹² wa *ghawāyatan*¹¹³, ia merupakan antonim dari kata *al-rusyḍ* dan memiliki arti tidak tahu sesuatu (*al-jahl bi al-amr*), asyik dan tekun dalam kebatilan (*al-inhimāk fi al-bāthil*).¹¹⁴

Kata *al-ghayy* juga merupakan bentukan (*musytaq*) dari kata *al-ghayyāyah* yang bermakna debu dan gelap yang menutupi (*al-ghubrah wa al-zulmah taghsyayāni*), sebagaimana ungkapan *ka anna dzā al-ghayy qad ghasyiyahū mā lā yarā ma’ahū sabīl haqq*¹¹⁵ (seperti orang yang berada di kegelapan terhalang untuk melihat jalan yang benar). *Al-Ghayy* bermakna sesat (*al-dhalālah*) dan terpuruk (*al-khaybah*).¹¹⁶

Dari penjelasan tersebut di atas dapat dipahami bahwa *al-ghayy* adalah kondisi gelap gulita tanpa adanya cahaya sehingga berada di jalan sesat dan melakukan kerusakan dan kebatilan secara terus menerus dalam keadaan asyik. Hal ini dilakukan karena ketidaktahuan dan tak mendapat petunjuk hingga berada dalam kondisi terpuruk. Dengan demikian, nampak sangat jelas bahwa *al-rusyḍ* berbeda jauh dengan *al-ghayy*.

Selanjutnya, analisis penggalan ayat surat al-Baqarah/2: 256, yang berbunyi *lā ikrāha fī al-dīn qad tabayyana al-rusyḍ min al-ghayy* dari perspektif sintaksis (*al-nahw*) dan balaghah (*al-balaghah*). Pertama, kalimat (*jumlah*) “*lā ikrāha fī al-dīn* dan kedua, “*qad tabayyana al-rusyḍ*”.

Kata “*Lā*” merupakan huruf *al-nāfiyah li al-jins*. Kata “*ikrāha*” posisi (*tarkīb*)nya dalam keadaan *nashab* tanpa *tanwīn* sebagai *isimnya* “*lā*”. Kata “*fī al-dīn*” adalah *al-jār wa al-majrūr* dan memiliki relasi (*muta’alliq*) dengan kata yang dibuang (*mahdzūf*)¹¹⁷ sebagai *khabarnya* “*lā*”,¹¹⁸ yaitu *mawjūd*.¹¹⁹ Kata “*qad*” adalah *harf tahqīq*¹²⁰, berfungsi

¹¹¹ Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*... juz 6, h. 702.

¹¹² Abū al-Ḥusain Ahmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*... h. 701.

¹¹³ Abū Nashr Ismā‘īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-‘Arabiyyah*... h. 862.

¹¹⁴ Abū al-Ḥusain Ahmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*... h. 701

¹¹⁵ Abū al-Ḥusain Ahmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*... h. 701.

¹¹⁶ Abū Nashr Ismā‘īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-‘Arabiyyah*... h. 862. Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*... juz 6, h. 702.

¹¹⁷ Maḥmūd al-Shāfi, *al-Jadwal fī I’rāb al-Qur’ān wa Sharfih wa Bayānih*, al-Bāhits al-Qur’ānī, Versi: 12.0.

¹¹⁸ Syirkat al-Dār al-‘Arabiyyah, *al-I’rāb al-Muyassar*, al-Bāhits al-Qur’ānī, Versi: 12.0.

¹¹⁹ Dalam kajian sintaksis, ada dua jenis istilah yang merupakan bagian kecil dari paragraf (*al-faqrāh*), yaitu *al-jumlah* (kalimat) dan *syibh al-jumlah* (serupa dengan kalimat). *Syibh al-jumlah* ada dua, yaitu *al-jār wa al-majrūr* dan *al-zharf* (keterangan

sebagai penjelas bahwa peristiwa itu benar-benar telah terjadi (*al-tawkīd*) dan khusus masuk ke *al-fi'īl al-mādhī*. Kata *tabayyana* adalah kata kerja (verba) lampau (*al-fi'īl al-mādhī*) yang berfungsi sebagai predikat. Kata "*al-rusyḍ*" merupakan nomina (*al-ism*) yang berfungsi sebagai subjek (*al-fā'il*). Kata "*min al-ghayy*" adalah *al-jār wa al-majrūr* dan memiliki relasi dengan kata "*tabayyana*".¹²¹

Fungsi "*Lā*" dalam kalimat "*lā ikrāha fī al-dīn*" seperti fungsi "*innā*", yaitu menashabkan bentuk *al-ism* dan merafa'kan *al-khabamya*. Tapi, ada perbedaan antara "*innā*" dan "*lā*", yaitu bentuk *al-ismmya*. "*Lā*" khusus untuk *ism al-nakirah*, sedangkan "*innā*" bisa *ism al-nakirah* dan *ism al-ma'rifah*. Faedah "*lā*" adalah meniadakan segala bentuk jenis yang terkandung di dalam kata nomina (*al-ism*) setelahnya, seperti *lā rajula fī al-masjid*. Pesan yang dikandung di dalam kalimat tersebut meingimformasikan bahwa tidak ada satu pun jenis laki-laki di dalam masjid.

Kata "*ikrāha*" dalam ayat tersebut berbentuk *ism al-nakirah* yang bermakna umum (*yufīd al-'umūm*)¹²² dan merupakan jenis (*al-jins*) yang ditiadakan wujudnya oleh "*lā*". Artinya, semua jenis *ikrāh* (paksaan) ditiadakan. Dengan demikian, "*lā ikrāha*" bermakna "tidak ada jenis paksaan apa pun". Kata "*fī*" adalah *ḥarf jarr* yang mengandung makna keterangan tempat (*al-zharfiyyah al-makāniyyah-al-majāziyyah*).¹²³ Kata "*al-dīn*", bentuk *ism al-ma'rifah* dengan *al-alif wa al-lām (al)* sebagai *majrūr* dari kata "*fī*". *Al-* yang tercantum di kata "*al-dīn*" adalah bermakna¹²⁴ menunjukkan sesuatu tertentu yang sudah diketahui (*ḥarf al-*

waktu dan tempat). Keduanya dinyatakan memiliki hubungan dengan kata yang dibuang (*maḥdzūf*), yaitu bisa berupa kata *mawjūd*, *kā'in* atau *mustaqirr*.

¹²⁰ Maḥmūd al-Shāfi, *al-Jadwal fī I'rāb al-Qur'an wa Sharfih wa Bayānih*, al-Bāhīts al-Qur'ānī, Versi: 12.0.

¹²¹ Maḥmūd al-Shāfi, *al-Jadwal fī I'rāb al-Qur'an wa Sharfih wa Bayānih*, al-Bāhīts al-Qur'ānī, Versi: 12.0.

¹²² Khālīd 'Utsmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*, t.tp.: Dār ibn 'Affān, t.th., juz 2, h. 548.

¹²³ "*Fī*" memiliki sepuluh makna, salah satunya adalah *al-zharfiyyah* (keterangan); *al-makāniyya*, *al-zamāniyyah*, atau *al-majāziyyah*, seperti dalam surat al-Rūm/30: 2-3 dan al-Baqarah/2: 179. Lihat Abū 'Abdillāh Jamāluddīn ibn Yūsuf ibn Aḥmad ibn 'Abdillāh ibn Hisyām al-Anshārī, *Mughnī al-Labīb 'an Kutub al-A'arib*, al-Qāhirah: Dār al-Thalā', 2009, juz 1, h. 187.

¹²⁴ *Al-alif wa al-lām (al)* ada tiga macam. *Pertama*, sebagai kata sambung (*ism al-mawshūl*) yang bermakna *al-ladzī* dan cabanya dan masuk ke *ism al-fā'il*, *ism al-maf'ūl*, dan *ism al-shifah al-musyabbihah*. *Kedua*, sebagai *ḥarf al-ta'rīf li al-'ahdiyyah al-dzikriyyah*, *al-dzihniyyah*, dan *al-ḥudhūriyyah*. Dan *ketiga*, sebagai *ḥarf al-ta'rīf li al-jinsiyyah li istighrāq al-frād*, *li istighrāq khashā'ish al-afrād*, dan *li ta'rīf al-māhiyyah*.

ta'rīf li al-'ahd), yaitu agama Islam. Demikian juga, *al-* bisa menjadi pengganti (*badal*) dari *al-idhāfah*, yaitu kata kedua (*mudhā ilaih*) yang tak disebut, yaitu *dīn Allāh*.¹²⁵

Selanjutnya dari perspektif ilmu balaghah (*al-balāghah*), dalam hal ini khususnya ilmu tentang makna kalimat (*'ilm al-ma'ānī*). Stilistika "*lā ikrāha fī al-dīn*" secara stuktur merupakan kalimat berita (*kalām khabarī*). Meskipun kalimat tersebut merupakan *kalam khabarī*, tapi makna yang dikandung adalah *insyā'ī*, yaitu bermakna "larangan" (*al-nahy*). Memahami *kalām khabarī* tersebut dengan *insyā'ī* ditafsirkan dengan: "*lā tukrihū ahadan 'alā al-dukhūl fī dīn al-islām*,"¹²⁶ (janganlah kalian paksa seseorang untuk masuk agama Islam), "*lā tukrihū fī al-dīn wa tujbirū 'alaih*"¹²⁷ (janganlah kalian melakukan pemaksaan dalam Islam dan memaksa-seseorang-untuk menganutnya), atau bermakna "*lā taqūlū li man dakhala fī al-dīn ba'd al-ḥarb innahū dakhala mukrahan*"¹²⁸ (janganlah kalian mengatakan kepada orang yang sudah masuk Islam setelah perang bahwa dirinya masuk Islam karena dipaksa).

Pemaknaan *kalām khabarī* dengan *insyā'ī* tersebut berdampak terhadap status hukum larangan melakukan paksaan (*lā tukrihū*). Ada yang mengatakan bahwa hukum larangan melakukan pemaksaan hanya berlaku secara khusus bagi Ahlulkitab yang membayar retribusi atau retribusi (*jizyah*) dan ada yang mengatakan bahwa larangan tersebut berlaku umum dan telah dihapus (*mansūkhah*) dengan ayat perang (*jihād/qitā*).¹²⁹ Menurut golongan yang berpandangan demikian, bahwa ayat-ayat perang turun setelah turunnya surat al-Baqarah/2: 256 dan surat al-Baqarah termasuk *Surah Madaniyyah* yang turun di awal.¹³⁰

Selain itu, ada yang berpandangan bahwa "larangan" (*al-nahy*) dengan narasi stilistika *kalām khabarī* dalam bentuk *al-nafy* mengandung

Abū 'Abdillāh Jamāluddīn ibn Yūsuf ibn Ahmad ibn 'Abdillāh ibn Hisyām al-Anshārī, *Mughnī al-Labīb 'an Kutub al-A'arib*... juz 1, h. 47-49.

¹²⁵ Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*... juz 4, h. 17. Syihābuddīn Mahmūd ibn 'Abdullāh al-Ālūsī. *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzhīm wa al-Sab' al-Matsānī*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28. Muḥammad ibn Yūsuf al-Syahīr bi Abī Hayyān, *al-Baḥr al-Muḥīth* al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

¹²⁶ 'Imāduddīn Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr al-Qursyī al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*... juz 1, h. 446.

¹²⁷ Syihābuddīn Mahmūd ibn 'Abdullāh al-Ālūsī. *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzhīm wa al-Sab' al-Matsānī*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.

¹²⁸ Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*... juz 4, h. 17.

¹²⁹ Syihābuddīn Mahmūd ibn 'Abdullāh al-Ālūsī. *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzhīm wa al-Sab' al-Matsānī*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.

¹³⁰ Muḥammad al-Amīn al-Syinqīthī, *Adhwā' al-Bayān*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.

pesan lebih dalam dan lebih kuat. Namun, yang terakhir ini menyatakan bahwa hukum larangan tersebut tetap berlaku umum. Sebab, kebebasan beragama adalah kebebasan paling asasi dan spesial yang Allah berikan kepada manusia sebagai bentuk penghormatan kepadanya. Orang yang merenggut kebebasan beragama seseorang, sejatinya dia telah merampas kemanusiannya.¹³¹

Penafsiran bahwa larangan tersebut hanya berlaku untuk Ahlulkitab nampaknya dihubungkan dengan *sabab al-nuzūl* dan menerapkan kaidah “*al-‘ibrah bi khushūsh al-sabab, lā bi ‘umūm al-lafzh*”. Sedangkan yang menafsirkan larangan itu berlaku umum nampaknya mengaplikasikan kaidah “*al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafzh, lā bi khushūsh al-sabab*”.

Menurut penulis, penafsiran yang menyatakan bahwa hukum larangan melakukan pemaksaan berlaku umum dan telah dihapus dengan ayat perang, mengandung pesan bahwa dalam Islam tidak ada “kebebasan beragama”. Hal itu juga terkesan bahwa Islam melegalkan hukum boleh memaksa seseorang untuk masuk Islam dan Islam tersebar dengan kekerasan (pedang). Demikian pula yang menyatakan bahwa larangan paksaan itu berlaku khusus bagi Ahlulkitab yang membayar jizyah mengandung pengertian yang sama. Sebab, pandangan tersebut mengandung makna bahwa selain Ahlulkitab boleh dipaksa dan Ahlulkitab jika tidak bayar jizyah maka diperangi dan harus masuk Islam. Hal ini jelas mengandung paksaan.

Menurut penulis, frasa “*lā ikrāha fī al-dīn*” lebih tepat dimaknai sebagaimana stilistikanya, yaitu tetap sebagai “kalimat berita” (*kalām khabarī*). Artinya, frasa “*lā ikrāha fī al-dīn*” tidak dimaknai sebagai *al-nahy* (larangan), yaitu *insyā’ī*. Tapi, dimaknai sebagai *al-nafy*, yaitu *khabarī* (informasi). Dengan pemaknaan *al-nafy*, frasa tersebut mengandung pesan bahwa “dalam agama Islam tidak ada jenis paksaan apa pun”. Dengan kata lain, Allah memberikan kebebasan kepada manusia dalam masalah agama.

Jika berangkat dari pemaknaan di atas, maka dalam kebebasan beragama mengandung pesan bahwa; (1) Allah tidak akan pernah memaksa siapa pun untuk beriman dan memeluk agama Islam, (2) bebas untuk memeluk agama selain Islam, (3) bebas masuk Islam dan keluar dari Islam, (4) bebas untuk tidak beragama, dan (5) bebas untuk taat atau tidak bagi pemeluknya. Sebab, setiap pilihan ada balasannya. Orang yang

¹³¹ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qur’ān*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.

memilih beragama Islam mendapatkan balasan, yaitu berupa janji (*al-wa'd/al-ajr/al-tsawāb*). Sedangkan yang memeluk selain Islam dan yang tidak beragama mendapatkan balasan pula, yaitu berupa ancaman dan siksa (*al-wa'id/al-adzāb/al-qāb*). Demikian juga orang yang taat atau durhaka, semua ada balasannya.

Lanjutan ayat yang berbunyi “*qad tabayyan al-rusyd min al-ghayy*” juga menggunakan frasa *kalām khabarī*. Frasa tersebut didahului oleh kata “*qad*” yang berfungsi sebagai penguat pesan yang terkandung. “*min*” bermakna *al-fashl*, yang masuk ke antara dua kata yang maknanya bertentangan (*al-mutadhādayn*)¹³² dan berfungsi menjelaskan bahwa kata yang terletak sebelum “*min*” berbeda (*tamayyaz*) dengan kata setelahnya. Dengan demikian, penggalan ayat tersebut merupakan bentuk penegasan bahwa benar-benar sudah terang bahwa Islam adalah agama yang benar dan agama yang lain adalah sesat. Namun, adanya penegasan tersebut bukan berarti ada pemaksaan untuk memeluk agama (Islam) karena penegasan kebenaran agama (Islam) tidak sama dengan pemaksaan untuk menganutnya. Bahkan, frasa tersebut berfungsi sebagai penguat bahwa dalam Islam tidak ada paksaan.¹³³

Pemaknaan tersebut di atas diperkuat juga dengan beberapa bukti sebagai berikut:

- a. Terdapat ayat-ayat yang semakna yang memberi kebebasan kepada setiap individu untuk memilih dan mengikuti keyakinan (agama)nya, yaitu surat al-Kāfirūn/109: 6, Yūnus/10: 99, dan al-Kahf/18: 29. Ketiga surat tersebut merupakan *Sūrah Makkiyyah*. Hal ini menunjukkan bahwa sejak periode Mekkah hingga Madinah, Islam menjamin kebebasan beragama dan tidak pernah terjadi pemaksaan untuk memeluknya.
- b. Adanya Piagam Madinah yang dibuat pada masa awal di Madinah, yaitu sekitar tahun 622 M. Salah satu butir dalam perjanjian tersebut adalah bahwa penduduk Madinah diberi kebebasan untuk tetap menganut agama mereka. Umat Islam, Yahudi, dan lainnya tetap dengan agama mereka kecuali orang yang berbuat zalim dan tindak

¹³² Abū ‘Abdillāh Jamāluddīn Ibn Yūsuf Ibn Ahmad Ibn ‘Abdillāh Ibn Hisyām al-Anshārī, *Mughnī al-Labīb ‘an Kutub al-A’ārib...* juz 1, h. 335.

¹³³ Abd. Muid Nawawi, “Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan dalam al-Qur’an,” Minggu, 13 September 2020, 11.30, dalam <https://akurat.co/kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan-dalam-al-quran>. Diakses pada hari Senin, 21 September 2020.

- kejahatan.¹³⁴ Bukti jaminan kebebasan beragama tidak hanya yang tercantum di dalam butir-butir Piagam Madinah, tapi juga ada bukti lain, yaitu surat Nabi yang ditujukan kepada penduduk Najran. Surat tersebut berisi tentang jaminan dan kebebasan bagi penduduk Najran atas jiwa, agama, tanah, harta, dan hak-hak mereka.¹³⁵
- c. Ayat-ayat perang (*qitāl/jihād*) tidak menghapus ayat “*lā ikrāha fī al-dīn* dan bukan untuk memaksa orang lain untuk memeluk Islam. Nabi sendiri sejatinya tidak mau perang (*rāghiban ‘an al-Qitāl*) dan selalu berupaya agar tidak terjadi perang.¹³⁶ Adanya syariat perang bertujuan untuk melakukan pembelaan dan pertahanan, menjamin kebebasan beragama (*himāyat hurriyyat al-aqīdah*, menjamin kebebasan beribadah dan syiar agama (*himāyat al-sya’air wa al-‘ibādāt*), menolak kerusakan di muka bumi (*daf’ al-fasād ‘an al-ardh*), terciptanya kedamaian (*al-ishlāh*), membela diri dari serangan dan gangguan musuh (*daf’ ‘udwān al-kāfirīn*), mengungkap topeng orang-orang munafik, dan menjamin kebebasan.¹³⁷
- d. Ayat *lā ikrāha fī al-dīn* turun setelah setelah ayat-ayat perang, yaitu perang Badar (2 H.), perang Banī Qaynuqā’ (2 H.), dan Perang Uhud (3 H.). Sebab, ayat tersebut turun pada masa pengusiran Banī Nadhīr yang terjadi pada tahun keempat Hijriyah.¹³⁸ Artinya, perang dan pengusiran Banī Nadhīr terjadi setelah perang Badar, perang Banī Qaynuqā’, dan perang Uhud.¹³⁹ Peristiwa pengusiran Banī Nadhīr tersebut sama sekali tidak ada hubungannya dengan persoalan agama, akan tetapi karena persoalan politik. Pengusiran tersebut dilakukan karena Banī Nadhīr telah melanggar kesepakatan dan berupaya

¹³⁴ Muḥammad Sa’īd Ramadhān al-Būthī, *Fiqh al-Sīrah: Drāsāt Manhajīyyah ‘Ilmiyyah li Sīrat al-Mushthafā*, Damaskus: Dār al-Fikr 1991, cct. 10, h. 222-224.

¹³⁵ Hānī’ Muḥammad al-Mahdī, ”al-Ta’addudīyyah fī Shaḥīfah al-Madīnah: Namūdzej li Usus al-Ta’āyusy al-Salmī fi al-Mujtama’ al-Wāḥid, ”dalam *Majallat Kulliyat al-Ādāb li al-Insāniyyāt wa al-‘Ulūm al-Ijtima’īyyah*, Vol. 12, No. 1, Januari Tahun 2020, h. 1785-1786.

¹³⁶ Muḥammad Husain Haikal, *Ḥayāt Muḥammad*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007, h. 195-196.

¹³⁷ ‘Alī Muḥammad al-Shallābī, *Ghazwāt al-Rasūl: Durūs ‘Ibar wa Fawāid*, Kairo: Muassasat Iqrā’, 2007, h. 9-12.

¹³⁸ Shafīyyurrahmān al-Mubārakfūrī, *al-Rahīq al-Makhtūm: Baḥts fī al-Sīrah al-Nabawīyyah...* h. 263. Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma’ād fi hady Khair al-‘Ibād*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2017, h. 379.

¹³⁹ Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma’ād fi hady Khair al-‘Ibād...* h. 380. ‘Alī Muḥammad al-Shallābī, *Ghazwāt al-Rasūl: Durūs ‘Ibar wa Fawāid...* h.149.

membunuh Nabi.¹⁴⁰ Bahkan, pada saat sebagian umat Islam dari kaum Ansar meminta Nabi untuk memaksa anak-anak mereka yang ikut Banī Nadhīr dan sudah beragama Yahudi agar masuk Islam, Nabi tidak mengabulkan permintaan tersebut, justru mereka diberi kebebasan untuk memilih dan Allah menurunkan ayat *lā ikrāha fī al-dīn* tersebut.¹⁴¹

- e. Dakwah yang dilakukan Nabi sejak awal hingga wafat tidak pernah dengan cara pemaksaan dan melakukan tekanan. Namun, sebaliknya Nabi dan para sahabat yang mendapatkan tekanan dari orang-orang di luar Islam. Bahkan, tidak sedikit dari kalangan sahabat yang mendapatkan penyiksaan. Ketika sudah di Madinah, Nabi berupaya untuk menciptakan ketenangan dan kedamaian serta menjamin akidah umat Islam dan umat lainnya. Bahkan, jaminan kebebasan penduduk Madinah sama rata, baik terkait kebebasan beragama, berpendapat, dan berdakwah.¹⁴²
- f. Tugas Nabi dan umat Islam hanya untuk menyampaikan tentang kebenaran agama Islam dan ajaran-ajarannya. Sebagaimana ditegaskan dalam ayat al-Qur'an, "...*fainnā 'alaika al-balāgh...*" (kewajibanmu tidak lain hanyalah menyampaikan). Jika dilihat dari stilistikanya, frasa ayat tersebut menggunakan *adāt al-hashr*, yaitu "*innamā*" dan bentuk *khbar muqaddam* dan *mubatada' muakhkhar*, maka makna dan pesan yang dikandung menunjukkan bahwa tugas Nabi hanya sebatas menyampaikan. Frasa "*fa innammā 'alaika al-balāgh*" tersebut di atas terekam dalam surat Āli 'Imrān/3: 20, al-Ra'd/13: 40, dan al-Nahl/16: 82. Surat al-Nahl diturunkan di Makkah dan surat Āli 'Imrān dan al-Ra'd turun di Madinah. Begitu juga surat al-Baqarah turun di Madinah. Namun, Surat al-Baqarah lebih dulu turun sebelum Āli 'Imrān dan al-Ra'd.¹⁴³ Jika dilihat berdasarkan urutan turunnya (*tartīb al-nuzūl*), maka jelas ayat "*lā ikrāha fī al-dīn*" tidak dibatalkan karena tidak memenuhi syarat *nāsikh wa mansukh*, yaitu bahwa ayat menasakh (*nāsikh*) harus turun setelah ayat yang

¹⁴⁰ Shafiyurrahman al-Mubārakfūrī, *al-Rahiq al-Makhtūm: Baḥts fī al-Sīrah al-Nabawiyah...* h. 262. Muhammad Husain Haikal, *Hayāt Muḥammad...* h. 267-269.

¹⁴¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar...* jilid 1, h. 625.

¹⁴² Muḥammad Husain Haikal, *Hayāt Muḥammad...* h. 196.

¹⁴³ Riwayat versi 'Ikrimah dan al-Ḥasan ibn Abī al-Ḥasan, surat al-Baqarah turun di Madinah ada di urutan kedua setelah surat al-Muthaffifin, surat Āli 'Imrān urutan ketiga, dan surat al-Ra'd ada di urutan dua belas. Sedangkan versi Ibn 'Abbās, surat al-Baqarah ada berada di urutan pertama, Āli 'Imrān ketiga, dan al-Ra'd kesepuluh. Jalāluddīn 'Abdurrahmān al-Suyūthī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Hadīts, 2006, juz 1, h. 51-53.

dinasakh (*mansūkh*). Tugas Nabi hanya sebatas menyampaikan, baik pada periode Makkah maupun Madinah. Sebab, frasa “*fainnamā ‘alaika al-balagh*” yang terdapat di surat al-Nahl turun di Makkah (*makkiyyah*) dan yang tercantum di surat Āli ‘Imran dan al-Ra’d turun di Madinah (*madaniyyah*).

- g. Hidayah merupakan hak prerogatif Allah, hanya Dia yang bisa memberikan hidayah. Nabi sendiri tak bisa memberikan hidayah, meskipun kepada orang yang sangat dicintai. Bahkan, Nabi mendapat teguran tentang hal ini, sebagaimana yang berbunyi “*innaka lā tahdī man aḥbabta walākinna Allāh yahdī man yasyā’...*” (sungguh engkau tidak (akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang engkau kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki) yang terdapat dalam surat al-Qashash/28: 56¹⁴⁴ dan ayat “*laisa a’alaika hudāhum walākinna Allāh yahdī man yasyā’...*” (bukanlah kewajibanmu menjadikan mereka mendapat petunjuk, tetapi Allahlah yang memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki) dalam surat al-Baqarah/2: 272.¹⁴⁵
- h. Ayat “*lā ikrāha fī al-dīn*” terletak langsung setelah *āyat al-kursī*, dimana ayat tersebut menjelaskan tentang keesaan Allah dan menyucikan-Nya dari segala yang tidak pantas bagi-Nya. Jika *āyat al-kursī* mengandung pesan penyucian Allah, maka ayat “*lā ikrāha fī al-dīn*” berisi pesan tentang perlindungan untuk manusia dari segala bentuk pemaksaan, penindasan, perbudakan dan tunduk kepada selain Allah.

Berdasarkan uraian tersebut, sangat jelas bahwa Islam memberikan kebebasan kepada semua orang untuk memilih dan mengikuti agama dan keyakinan masing-masing. Masalah iman tidak bisa dipaksakan karena iman adalah urusan hati.¹⁴⁶ Agama yang dipaksakan kepada seseorang tidak akan menjadi agama yang dipatuhi olehnya karena tidak berangkat dari hati. Iman letaknya di hati, bukan di lisan. Kepatuhan kepada agama

¹⁴⁴ Ayat tersebut turun berkenaan dengan peristiwa ketika Nabi meminta Abū Thālib untuk masuk Islam dan mengucapkan kalimat syahadat, akan tetapi dia enggan untuk mengikuti permintaan Nabi. Abū al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn ‘Alī al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*... h. 176.

¹⁴⁵ Aya ini turun berkenaan dengan perintah Nabi agar memberikan sedekah hanya kepada umat Islam saja. Abū al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl*... h. 46.

¹⁴⁶ Abū al-Farj Jamāluddīn ‘Abdurrahmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Jawzī, *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

tidak akan terwujud dalam dirinya yang terpaksa dan segala amal yang dilakukan berangkat dari keterpaksaan.¹⁴⁷

Ayat “*lā ikrāha fī al-dīn*” dan ayat-ayat yang semakna tidak dinasakh dan tetap berlaku. Jika penafsiran ayat “*lā ikrāha fī al-dīn*” tersebut dikaitkan dengan konteks turunnya (*sabab al-nuzūl*) dan penerapan kaidah “*al-‘ibrah bi khushūsh al-sabab, lā bi ‘umūm al-lafzh,*” maka mengandung makna dan pesan bahwa Allah Swt. memberikan hak kebebasan kepada manusia hanya terkait dengan kebebasan beragama saja, itu pun hanya kebebasan untuk masuk Islam atau tetap dalam agama yang dianutnya. Sedangkan jika dia sudah masuk Islam, maka hak kebebasan beragamanya sudah tak lagi berlaku. Dengan kata lain, dia tidak boleh keluar dari Islam.

Sebaliknya, jika penafsirannya menggunakan pendekatan bahasa dan menerapkan kaidah,” *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafzh, lā bi ‘umūm al-sabab,*” maka makna dan pesan yang dikandung adalah bahwa Allah tidak hanya memberikan kebebasan kepada manusia untuk masuk Islam atau tetap pada agama yang dianutnya saja, akan tetapi juga diberi kebebasan untuk keluar dari agama Islam. Demikian juga Allah memberikan hak kepada manusia berupa kebebasan-kebebasan lainnya.

Tidak ada paksaan dalam agama (iman) sama halnya seperti tidak paksaan dalam cinta. Cinta tak hadir dari paksaan dan tekanan, tapi cinta hadir dari kebaikan. Paksaan dan cinta tak akan pernah bisa bersama karena tak ada cinta dalam paksaan dan ada paksaan dalam cinta. Demikian juga halnya dengan iman. Sebab, iman dan ibadah dibangun di atas rida dan cinta, bukan di atas keterpaksaan, kebencian dan kemunafikan.¹⁴⁸

Sejak tiba di Madinah, Nabi Muhammad Saw. memang memiliki keinginan untuk menciptakan kehidupan yang tenang dan memberikan jaminan kebebasan yang sama kepada setiap umat untuk menjalankan ajaran agamanya masing-masing, baik umat Islam, Yahudi, Nasrani. Tidak hanya kebebasan beragama, Nabi juga menjamin kebebasan berpedapat dan berdakwah. Sebab, kebebasan merupakan media paling efektif untuk menggapai persatuan. Segala upaya dan perbuatan menentang kebebasan sejatinya adalah memperkokoh kebatilan, menebarkan kegelapan, dan menentang kemanusiaan.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Jawdat Sa’id, *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abḥāts fī al-Fikr al-Islāmī...* h. 26.

¹⁴⁸ Jawdat Sa’id, *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abḥāts fī al-Fikr al-Islāmī...* h. 30.

¹⁴⁹ Muhammad Husain Haikal, *Ḥayāt Muḥammad...* h. 195-196.

Keinginan Nabi tersebut kemudian dituangkan dalam Piagam Madinah, meskipun al-Qur'an secara tegas menyatakan tentang keharusan menjamin kebebasan beragama. Sebab, Nabi menyadari bahwa pesan-pesan al-Qur'an tidak dapat mengikat pemeluk agama lain. Menjamin kebebasan beragama dan peduli kepada keyakinan orang lain merupakan ajaran al-Qur'an dan bagian dari keislaman.¹⁵⁰

2. Analisis Pendekatan Bahasa tentang Hukum *Riddah*

Sebagaimana telah dimaklumi bersama bahwa term bahasan mengenai orang yang keluar dari Islam dalam kajian hukum Islam yang umum digunakan adalah *al-riddah*. Untuk mengetahui secara jelas mengenai hukum *riddah* dan sanksinya, di sini akan diuraikan dengan melakukan analisis pendekatan bahasa dan konteksnya.

a. Konteks Linguistik

Derivasi kata *riddah* dalam al-Qur'an digunakan dalam beberapa pola.¹⁵¹ *Pertama*, bentuk *al-fi'l al-mādhī al-mabni li al-ma'lūm* (*active sentence*) dan *al-mabnī li al-majhūl* (*passive sentence*) seperti *ruddat*, *rudidtu*, dan *raddū*, *radda*, *radadnā*, dan *ruddū*, seperti:

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

Kemudian, kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya.
(al-Tīn/95:5)

وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَعَهُمْ وَجَدُوا بِضَعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ
بِضَعْتَنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا ...

Ketika mereka membuka barang-barang mereka, mereka menemukan barang-barang (penukar) mereka dikembalikan kepada mereka. Mereka berkata, "Wahai ayah kami, apa (lagi) yang kita inginkan? Ini barang-barang kita dikembalikan kepada kita. (Yūsuf/12:65)

Kedua, bentuk *al-fi'l al-mudhāri' al-mabnī li al-ma'lūm* dan *al-mabnī li al-majhūl*, yaitu *yaruddūna*, *yaruddū*, *naruddu*, *turaddu*, *turaddūna*, *nuraddu*, *yuraddu*, dan *yuraddūna*, seperti:

¹⁵⁰ Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Tolcransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: KataKita, 2009, h. 226 dan 228.

¹⁵¹ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhras li Alfāzh al-Qur'ān...* h. 382-383.

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا ...

Banyak di antara Ahlulkitab menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kamu setelah kamu beriman menjadi kafir. (al-Baqarah/2:109)

... وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا ...

Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu jika mereka sanggup. (al-Baqarah/2:217)

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ

Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu mengikuti segolongan dari orang yang diberi Alkitab, niscaya mereka akan mengembalikan kamu menjadi orang-orang kafir setelah beriman. (Āli ‘Imrān/3:100)

... وَمِنْكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا ...

Di antara kamu ada yang dikembalikan pada usia yang tua renta (pikun) sehingga dia tidak mengetahui lagi sesuatu yang pernah diketahuinya. (al-Nahl/16:70)

Ketiga, bentuk *fi’l al-amr* (imperative sentence), yaitu *ruddū*, seperti:

... فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ...

Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul (sunahnya). (al-Nisā’/4:59)

وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ...

Apabila kamu dihormati dengan suatu penghormatan (salam), balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik daripadanya atau balaslah dengan yang sepadan. (al-Nisā’/4:86)

Keempat, bentuk *al-mashdar* (*gerund*), yaitu *al-radd*, seperti:

بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ

Sebenarnya (hari Kiamat) itu akan datang kepada mereka secara tiba-tiba, lalu menjadikan mereka panik. Maka, mereka tidak sanggup menolaknya dan tidak pula diberi penangguhan (waktu). (al-Anbiyā'/21:40)

Kelima, bentuk *ism al-fā'il*, yaitu *rādd*, *rāddū*, dan *rāddī*, seperti:

... وَإِنْ يُرِدْكَ خَيْرٌ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ ...

Dia dan jika Dia menghendaki kebaikan bagimu, tidak ada yang dapat menolak karunia-Nya. (Yūnus/10:107)

... إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ

Sesungguhnya Kami pasti mengembalikannya kepadamu dan menjadikannya sebagai salah seorang rasul. (al-Qashash/28:7)

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ...

Sesungguhnya (Allah) yang mewajibkan engkau (Nabi Muhammad untuk menyampaikan dan berpegang teguh pada) Al-Qur'an benar-benar akan mengembalikannya ke tempat kembali. (al-Qashahs/28:85)

Keenam, bentuk *ism al-maf'ul*, yaitu *mardūd* dan *mardūdūna*, seperti:

... وَإِنَّهُمْ ءَاتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ

Sesungguhnya mereka akan ditimpa azab yang tidak dapat ditolak. (Hūd/11:76)

يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ

Mereka (di dunia) berkata, "Apakah kita benar-benar akan dikembalikan pada kehidupan yang semula?" (al-Nāzi'āt/79:10)

Ketujuh, bentuk *ism al-makān*, yaitu *maradd*, seperti:

... وَالْبَقِيَّةُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا

Amal kebajikan yang kekal itu lebih baik pahala dan kesudahannya di sisi Tuhanmu. (Maryam/19:76)

... وَأَنْ مَرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ

Sesungguhnya tempat kembali kita pasti kepada Allah dan sesungguhnya orang-orang yang melampaui batas akan menjadi penghuni neraka. (Ghāfir/40:43)

Sedangkan kata *al-murtadd* dan derivasinya dalam al-Qur'an hanya digunakan dalam bentuk *al-fi'l al-mādhī al-mabnī li al-ma'lūm* dan *al-fi'l al-mudhāri' al-mabnī li al-ma'lūm*, yaitu 'rtadda, 'rtaddā, 'rtaddū, yartadd, yartadid, dan tartaddū,¹⁵² seperti:

فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا ...

Ketika telah tiba pembawa kabar gembira itu, diusapkannya (baju itu) ke wajahnya (Ya'qub), lalu dia dapat melihat kembali. (Yūsuf/12:96)

قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا

Dia (Musa) berkata, "Itulah yang kita cari." Lalu keduanya kembali dan menyusuri jejak mereka semula. (al-Kahf/18:64)

... وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي

الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya lalu dia mati dalam kekafiran, sia-sialah amal mereka di dunia dan akhirat. Mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya. (al-Baqarah/2:217)

... مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ...

¹⁵² Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhras li Alfāzh al-Qur'ān...* h. 283-384.

Siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya. (al-Mā'idah/5:54)

Dilihat dari perspektif sintaksis, jika huruf “*wāw*” dalam penggalan ayat *ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا* yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 217 tersebut diposisikan sebagai huruf *isti'nāfiyyah/ibitidāiyyah*, maka paragraf setelahnya tidak ada hubungan makna dengan paragraf sebelumnya. Sebaliknya, jika *wāw* diposisikan sebagai huruf *'athf* maka maknanya masih berhubungan dengan sebelumnya. *Lā yazālūna* adalah *fi'l mudhāri' nāqish* dalam posisi *marfū'* dan *isimnya* adalah *dhamīr mustatir hum*, yaitu orang-orang kafir. Kalimat *yuqātilūnakum* adalah *jumlah fi'liyyah* dalam posisi *manshūb* menjadi *khbar* dari *lā yazālūna*.

Hattā adalah huruf *nāshibah* yang bermakna *ghāyah* (tujuan atau target akhir) atau bermakna *ta'il* (sebagai alasan atau sebab). Pendapat pertama dinyatakan oleh Ibn 'Athiyah¹⁵³ dan yang kedua adalah pendapat al-Zamakhsharī.¹⁵⁴ Menurut Abū Hayyān,¹⁵⁵ pandangan al-Zamakhsharī secara makna lebih tepat. Kalimat *yaruddūkum* adalah *jumlah fi'liyyah*. Kata *yaruddū* dalam posisi *manshūb*, *fā'ihnya* adalah *dhamīr mustatir hum*, yaitu orang-orang kafir, dan *kum* adalah *maf'ul bih*, yaitu orang-orang beriman. Frasa *hattā yaruddūkum* masih berkorelasi (*ta'alluq*) dengan *yuqātilūnakum*. Kata *'an dīn* adalah *al-jār wa al-majrūr* dan *dīnikum* adalah *mudhāf* dan *mudhāf ilaih*. Kata tersebut masih ada hubungan dengan *yaruddūkum*.¹⁵⁶ Menurut Penulis, *hattā* bisa sekaligus bermakna *ghāyah* dan *ta'il*.

In adalah huruf *syarth* dan *jāzimah* yang bermakna “kemungkinan dan diragunakan akan terjadi” (*ihtimālī masykūk bi al-wuqū'ihī*)¹⁵⁷ dan *'stathā'ū* adalah *jumlah fi'liyyah* dalam keadaan *majzūm* sebagai *fi'l syarth*. Jawabnya adalah kalimat yang dibuang (*mahdzūf*) yang ditunjukkan oleh kalimat sebelumnya, yaitu *in 'stathā'ū falā yazālūna*

¹⁵³ Abū Muhammad 'Abd al-Haqq ibn Ghālib ibn 'Athiyah al-Andalusī, *al-Muharrar al-Wajīz fi Tafīr al-Qur'ān al-'Azīz...* juz 1, h. 291.

¹⁵⁴ Abū al-Qāsim Muhammad ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kasasyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fi Wujūh al-Ta'wīl...* juz 1, 242.

¹⁵⁵ Muḥammad ibn Yūsuf al-syāhīr bi Abī Hayyān, *al-Baḥr al-Muḥīth*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

¹⁵⁶ Maḥmūd al-Shāfi, *al-Jadwal fi I'rāb al-Qur'ān wa Sharfih wa Bayānih*, al-Bāhith al-Qur'ānī, Versi: 12.0.

¹⁵⁷ Muḥammad Syahrūr, *Naḥw Ushūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: al-Ahālī li al-Tawzī', t.th., h. 174-175.

yuqātilūnakum.¹⁵⁸ Penggunaan *fi'il syarth* dengan huruf *in* ini mengandung makna bahwa orang-orang kafir itu tidak memiliki kemampuan untuk mengembalikan umat Islam menjadi kembali kafir. Selain itu, di dalamnya juga mengandung pesan sebagai peringatan agar umat Islam selalu dalam kewaspadaan.¹⁵⁹

Jika dilihat dari aspek ilmu balagh, kalimat *lā yazālūna* merupakan *kalām khabarī* dalam bentuk *jumlah fi'liyyah*. Penggunaan *fi'l mudhāri'* mengandung makna berkesinambungan dan keterbaruan (*al-istimrār al-tajaddudī*)¹⁶⁰. Kalimat *yuqātilūnakum* juga merupakan *kalām khabarī* dalam bentuk *jumlah ismiyyah* dan berfaidah tetap dan berkesinambungan (*al-tsubūt wa al-istimrār*). Bentuk asalnya adalah *hum yuqātilūnakum* yang ditandai dengan adanya *lā yazālūna* yang berfungsi masuk ke dalam *jumlah ismiyyah*.

Penggunaan *kalām khabarī* dalam bentuk *jumlah ismiyyah* lebih kuat dibanding *jumlah fi'liyyah*. Demikian juga kalimat *yaruddūkum* adalah *kalām khabarī* berupa *jumlah fi'liyyah* dengan bentuk *fi'l mudhāri'* yang berfaidah *al-istimrār al-tajaddudī*. Sementara kalimat *istathā'ū* adalah *kalām khabarī* berupa *jumlah fi'liyyah* dengan bentuk *fi'l mādhi'* yang mengandung makna selalu terbaru dan peristiwa baru (*al-tajaddud wa al-hudūts*).¹⁶¹

Berikutnya adalah frasa *wa man yartadid minkum 'an dīnihī fa yamut wa huwa kāfir fa 'ulā'ika ḥabithat a'māluhum fī al-dunyā wa al-ākhirah wa 'ulā'ika ashḥab al-nār hum fihā khālidūn*.

Kata *ḥabitha* dan derivasinya dalam al-Qur'an¹⁶² berbentuk *al-fi'l al-mabnī li al-ma'lūm*. Sedangkan kata yang digunakan berupa *al-fi'l al-mādhi' al-al-lāzim*: *ḥabitha* dan *ḥabithat*, *al-fi'l al-mādhi' al-muta'addī bi al-hamzah*: *aḥbatha*, *al-fi'l al-mudhāri' al-lāzim*: *taḥbatha* dan *yahbathanna*, dan *al-fi'l al-mudhāri' al-muta'addī*: *yuhbithu*, seperti:

¹⁵⁸ Aḥmad ibn Aḥmad al-Shāwī, *Hāsyiyat al-Shāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn, Taḥqīq 'Abdullāh al-Minsyāwī, al-Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2011, juz 1, h. 186. Muḥammad ibn Yūsuf al-syāḥir bi Abī Ḥayyān, al-Baḥr al-Muḥīth. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.*

¹⁵⁹ Muḥammad al-Thāhir ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

¹⁶⁰ Aḥmad al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1999, h. 66.

¹⁶¹ Aḥmad al-Hāsyimī, *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'...* h. 66-67.

¹⁶² Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhras li Alfāzh al-Qur'ān...* h.241.

... وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ

Siapa yang kufur setelah beriman, maka sungguh sia-sia amalnya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi. (al-Māidah:5:5)

... فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ...

Sia-sialah amal mereka di dunia dan akhirat. (al-Baqarah/2:217)

... أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ ...

Mereka itu tidak beriman, maka Allah menghapus amalnya. (al-Ahzāb/33:19)

... لِبِنِ أَشْرَكَتٍ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَسِرِينَ

Sungguh, jika engkau mempersekutukan (Allah), niscaya akan gugurlah amalmu. (al-Zumar/39:65)

... وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ ...

Janganlah meninggikan suaramu melebihi suara Nabi dan janganlah berkata kepadanya dengan suara keras sebagaimana kerasnya (suara) sebagian kamu terhadap yang lain. Hal itu dikhawatirkan akan membuat (pahala) segala amalmu terhapus. (al-Hujurat/49:2)

... لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ ...

Mereka tidak akan dapat memberi mudarat (bahaya) kepada Allah sedikit pun. Dia (Allah) akan menghapus (pahala) amal-amal mereka. (Muhammad/47:32)

Jika dilihat dari perspektif sintaksis, huruf *wāw* adalah 'sti'nāfiyyah. Kata *man* adalah *syarth* dan *jāzimah* dalam keadaan *marfū'* sebagai *mubtada'*. Kata *yartadid* adalah *jumlah fi'liyyah* sebagai *fi'l syarth* dalam keadaan *majzūm*. Kata *minkum* adalah *jār wa majrūr* sebagai *hāl* dari *dhamīr mustatir* dalam kata *yartadid* dan berelasi

(*ta'lluq*) dengan kata yang dibuang (*mahdzūf*). Kata '*an dīnihī*' adalah *jār wa majrūr* dan memiliki hubungan dengan kata *yartadid*.¹⁶³

Fā' adalah huruf '*athf*' dan *yamut* dalam keadaan *majzūm* sebagai *ma'thūf* kepada kata *yartadid*. Huruf *wāw* adalah *hāliyyah*. Kata *huwa* adalah *dhamīr munfashil marfū'* sebagai *mubtada'* dan *khabya* adalah kata *kāfir*. Posisi *jumlah ismiyyah* tersebut adalah *manshūb* sebagai *hāl*.¹⁶⁴ Huruf *fā'* adalah *rābithah* sebagai *jawāb syarth*. Kata '*ulā'ika*' adalah *ism al-isyārah* dalam keadaan *marfū'* sebagai *mubtada'*. Kata *habithat a'māluhum* adalah *jumlah fi'liyyah* dalam keadaan *marfū'* sebagai *khabya* kata '*ulā'ika*'. Kata '*ulā'ika*' juga sekaligus dalam keadaan *majzūm* sebagai *jawāb syarth*. Sedangkan *fi'l syarth* dan *jawāb syarth* dalam posisi *marfū'* sebagai *khabya* dari kata *man*. Kata *fi al-dunyā* adalah *jār wa majrūr* yang secara makna ada relasi dengan kata *habithat a'māluhum*. Huruf *wāw* adalah huruf '*athf*' dan *al-ākhirah* merupakan *ma'thūf* kepada kata *al-dunyā*.¹⁶⁵

Huruf *wāw* adalah huruf '*athf*', kata '*ulā'ika*' merupakan *ma'thūf* kepada kata '*ulā'ika*' pertama dan dalam posisi *marfū'* sebagai *mubtada'*. Kata *ashhāb* adalah *khabya* sekaligus *mudhāf* dan kata *al-nār* merupakan *mudhāf ilayh*. Kata *hum* adalah *dhamīr munfashil marfū'* sebagai *mubtada'* dan *khabya* adalah kata *khālidūn*. Kata *fihā* adalah *jār wa majrūr* yang berta'*alluq* dengan kata *khālidūn*. Rangkaian *jumlah ismiyyah* termasuk dalam keadaan *manshūb* sebagai *hāl*.¹⁶⁶

Jika dilihat dari perspektif balaghah, maka bisa dilihat dengan jelas bahwa semua kalimat (*jumlah*) yang terdapat dalam frasa *wa man yartadid minkum 'an dīnihī fa yamut wa huwa kāfir fa 'ulā'ika habithat a'māluhum fi al-dunyā wa al-ākhirah wa 'ulā'ika ashhāb al-nār hum fihā khālidūna* terangkai dalam bentuk *kalām khabyarī*. Frasa tersebut juga berupa *jumlah syarthiyyah*. Meskipun berupa *kalām khabyarī*, akan tetapi dari makna yang dikandung adalah makna *kalām insyā'ī*, yaitu berbentuk *al-amr* yang bermakna "ancaman" (*li al-tahdīd wa al-wa'īd*) atau "larangan" (*li al-nahy*).

Dilihat dari sudut pandang leksikologi, kata *murtadd* berasal dari akar kata (*ashl wāhid*) tiga huruf (*al-tsulātsī*) *rā'*, *dāl*, dan *dal* yang

¹⁶³ Al-Samīn al-Halabī, *al-Durr al-Mashūn*, al-Bāhīts al-Qur'ānī, versi 12.0.

¹⁶⁴ Muhyiddīn Darwīsī, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuhu*, al-Bāhīts al-Qur'ānī, versi 12.0.

¹⁶⁵ Maḥmūd al-Shāfi, *Al-Jadwal fi I'rāb al-Qur'ān wa Sharfih wa Bayānih*, al-Bāhīts al-Qur'ānī, versi 12.0.

¹⁶⁶ Muhyiddīn Darwīsī, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuhu*, al-Bāhīts al-Qur'ānī, versi 12.0.

bermakna “mengembalikan sesuatu” (*raj’ al-syay’*).¹⁶⁷ Kata *radda* merupakan verba transitif (*al-fi’l al-muta’addi*) dalam bentuk *binā’ mudhā’ af tsulātsī*.

Kata *radda* bila disandarkan kepada kata ‘an setelahnya: *raddahū ‘an wajhihī*, maka bermakna “memalingkannya” (*sharafahū*). Jika disandingkan dengan kata ‘alā, bermakna “dia mengembalikan sesuatu kepadanya jika dia menolaknya dan jika dia menyalahkannya” (*radda ‘alaihi al-syay’a idzā lam yaqbalhū wa kadzālika idzā khatthahū*). Jika dipasangkan dengan huruf *ilā*, bermakna memulangkan atau mengembalikan (*raja’a*), seperti kalimat *raddahū ilā manzilihī* (dia memulangkannya ke rumahnya) dan *radda ilayhī jawāban*¹⁶⁸ (dia mengembalikan jawaban kepadanya).

Kata *al-murtadd* dilihat dari morfologi merupakan bentuk *ism al-fā’il* dari kata ‘*rtadda* yang berwazan ‘*ft’ala*. Bentuk asal kata *murtadd* adalah *murtadid* yang berwazan *mufta’il*. Di antara makna (*fā’idah*) wazan ‘*fta’ala* adalah *muthāwa’ah*¹⁶⁹ dan *al-takalluf*.¹⁷⁰ Makna *muthāwa’ah* adalah bahwa kata yang mengikuti wazan ‘*fta’ala* merupakan peristiwa yang terjadi sebagai akibat dari makna *al-fi’l al-muta’addi* bentuk *al-tsulātsī al-mujarradnya* (*muthāwa’h fa’ala*).¹⁷¹ Artinya, kata ‘*rtadda yartadd* merupakan peristiwa yang diakibatkan oleh kata *radd yarudd*.¹⁷²

Sementara *al-takalluf* bermakna bahwa kata yang berwazan ‘*fta’ala* merupakan peristiwa yang terjadi karena adanya upaya dari *al-fā’il* untuk menjadi atau mengasikkan makna *al-fi’l al-tsulātsī* (*mu’anāt al-fā’il al-fi’l li yahshul*).¹⁷³ Dengan kata lain, *al-fā’il* dari kata ‘*rtadda yartadd*

¹⁶⁷ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah...* h. 332.

¹⁶⁸ Abū al-Baqā’ Mūsā al-Ḥusainī al-Qarīmī al-Kafawī, *al-Kulliyāt: Mu’jam fi al-Mushthalahāt wa al-Furūq al-Lughawiyah*, Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2014, h. 407. Abū Nashr Ismā’īl ibn Ḥammād al-Jawhārī, *al-Shihāh Taj al-Lughah wa Shihāh al-‘Arabiyyah...* h. 435-436.

¹⁶⁹ Muḥammad al-Thāhir ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

¹⁷⁰ Muḥammad ibn Yūsuf al-Syahīr bi Abī Hayyān, *al-Baḥr al-Muḥīth*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.

¹⁷¹ Muḥammad Ma’shūm ibn ‘Alī, *al-Amtsilat al-Tashsrīfiyyah li al-Madāris al-Salafiyyah al-Syāfi’iyyah*, Semarang: Maktabat al-‘Alawiyah, t.th., h. 22-23.

¹⁷² Misalnya *Jama’a al-Muḥādhiru al-Thullāba fa’jtama’u*: dosen itu mengumpulkan para mahasiswa, lalu mereka berkumpul.

¹⁷³ Muḥammad Ma’shūm ibn ‘Alī, *al-Amtsilat al-Tashsrīfiyyah li al-Madāris al-Salafiyyah al-Syāfi’iyyah...* h. 20-21.

berupaya untuk meraih makna *radd yarudd*.¹⁷⁴ oleh sebab itu, orang yang keluar dari agama Islam disebut murtad karena dia telah mengembalikan dirinya kepada kekafirannya (*liannahū radda nafsahū ilā kufrihī*).¹⁷⁵

Dilihat dari perspektif leksikologi, kata *habithat* terangkai dari huruf *hā*, *bā*, dan *thā* yang mengandung makna “batal” atau “menderita sakit” (*yadullu ‘alā buthlān aw alam*). Sebagaimana pernyataan, *ahbatha Allāh ‘amal al-kāfir: ay abthalahū*¹⁷⁶ (Allah membatalkan amal-baik-orang kafir). Artinya, pahala amal baiknya menjadi batal (*bathala tsawābuhū*). Makna tersebut jika bentuk *mashdar* dari kata *habitha* adalah *al-habth* dan *al-hubūth*. Sedangkan jika *mashdamya* adalah *al-habath*, maka bermakna *an ta’kula al-māsyiyatu fa tuktsira hattā tanfatiha li dzālika buthūnahā wa lā yakhruju ‘anhā mā fīhā*¹⁷⁷ (binatang ternak makan rumput sampai kekenyangan hingga perutnya terbuka dan tidak ada yang keluar isi perutnya).

Jika dilihat dari sudut pandang morfologi, kata *habitha* adalah bentuk *al-fi’l al-mādhi* berwazan *fa’ila* dan merupakan *al-fi’l al-lāzim* (intransitif), yaitu verba tanpa objek atau pelengkap penderita.

Dari analisis kebahasaan di atas dapat diambil pengertian bahwa orang-orang kafir akan terus membangun kekuatan, baik jumlah pasukan, strategi, maupun persenjataan. Bahkan, bukan tidak mungkin mereka akan berkonspirasi dengan pihak-pihak lain. Jika sudah memiliki kekuatan, mereka akan terus melakukan serangan kepada umat Islam tanpa henti. Upaya mereka tidak hanya terus dilakukan di masa lalu, akan tetapi terus terjadi sampai hari ini. Tentunya dengan cara dan metode yang berbeda dengan masa-masa sebelumnya. Jika pada masa lalu dengan cara diperangi secara fisik, maka hari ini dengan yang bersifat nonfisik, seperti melalui perang pemikiran (*al-ghazw al-fikrī*), ekonomi, teknologi, dan lain sebagainya.

Motif dan tujuan mereka dari dulu sampai hari ini adalah sama, yaitu mengembalikan umat Islam ke kekafiran. Ayat tersebut bukan sekedar berisi informasi tentang upaya, motif, dan target orang-orang kafir meskipun mereka sejatinya tidak mampu karena kuatnya iman yang tertanam di dalam hati umat Islam. Ayat tersebut juga berisi peringatan agar umat Islam selalu waspada terhadap segala kemungkinan.

¹⁷⁴ Misalnya *Tasyajja’a al-Rajulu: ay takallafā al-syajā’ah wa ‘ānāhā li taḥshul* (Laki-laki itu memberanikan diri: berupaya menjadi pemberani).

¹⁷⁵ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah...* h. 332.

¹⁷⁶ Abū al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah...* h. 236.

¹⁷⁷ Abū Nashr Ismā’īl ibn Uammād al-Jawhārī, *al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-‘Arabiyyah...* h. 220.

Allah Swt. kemudian mengancam akan memberikan sanksi kepada siapa saja dari golongan umat Islam yang kembali menjadi kafir (*murtadd*), lalu mati dalam keadaan kafir sebagai akibat dari serangan dan tekanan yang dilakukan oleh orang-orang kafir. Dilihat dari redaksinya, “ayat tersebut tidak mengandung pesan bahwa orang murtad harus dihukum mati.” Sanksinya hanya berupa batalnya segala kebaikan yang pernah dilakukan olehnya di dunia dan akhirat. Kelak ia menjadi penghuni neraka dan kekal di dalamnya.

Demikian pula dalam ayat-ayat lain yang menggunakan term *al-irtidād* dan *al-kufr ba’d al-īmān*. Tidak ada satu pun dari ayat-ayat tersebut yang menunjukkan bahwa orang murtad sanksinya berupa hukuman mati atau dibunuh. Sebagaimana yang terekam dalam ayat-ayat berikut ini:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۖ

Wahai orang-orang yang beriman, siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya. (al-Mā'idah/5:54)

إِنَّ الَّذِينَ أَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ ۗ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ ﴿٥٥﴾

Sesungguhnya (bagi) orang-orang yang berbalik (pada kekufuran) setelah petunjuk itu jelas bagi mereka, setan menggoda mereka dan memanjangkan (angan-angan) mereka. (Muhammad/47:25)

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٦﴾

Bagaimana (mungkin) Allah akan memberi petunjuk kepada suatu kaum yang kufur setelah mereka beriman dan mengakui bahwa Rasul (Muhammad) itu benar dan bukti-bukti yang jelas telah sampai kepada mereka? Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang zalim. (Āli ‘Imrān/3:86).

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ نُقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ
الضَّالُّونَ ﴿٩٠﴾

Sesungguhnya orang-orang yang kafur setelah beriman, kemudian bertambah kekufurannya, tidak akan diterima tobatnya dan mereka itulah orang-orang sesat. (Ali 'Imrān/3:90)

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ
كَافِرِينَ ﴿١٠٠﴾

Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu mengikuti segolongan dari orang yang diberi Alkitab, niscaya mereka akan mengembalikan kamu menjadi orang-orang kafir setelah beriman. (Ali 'Imrān/3:100)

يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ
فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾

(Azab itu terjadi) pada hari ketika ada wajah yang putih berseri dan ada pula wajah yang hitam kusam. Adapun orang-orang yang berwajah hitam kusam (kepada mereka dikatakan), “Mengapa kamu kafir setelah beriman? Oleh karena itu, rasakanlah azab yang disebabkan kekafiranmu.” (Ali 'Imrān/3:106)

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرِ
لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴿١٣٧﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, lalu kafur, kemudian beriman (lagi), kemudian kafur (lagi), lalu bertambah kekufurannya, Allah tidak akan mengampuninya dan tidak (pula) menunjukkan kepadanya jalan (yang lurus). (al-Nisā'/4:137)

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ
شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٤٠﴾

Siapa yang kufur kepada Allah setelah beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa (mengucapkan kalimat kekufuran), sedangkan hatinya tetap tenang dengan keimanannya (dia tidak berdosa). Akan tetapi, siapa yang berlapang dada untuk (menerima) kekufuran, niscaya kemurkaan Allah menimpanya dan bagi mereka ada azab yang besar. (al-Nahl/16:106)

b. Konteks Sosio-Historis

Pada bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa, pemahaman yang hanya dikaitkan dengan teks saja tanpa adanya pertimbangan tentang yang lainnya akan melahirkan pemahaman yang tidak mendalam, dan lebih-lebih berkenaan dengan teks al-Qur'an yang lahir dari masa, tradisi, dan budaya yang berbeda dengan dunia pembaca. Al-Qur'an sebagai sebuah teks yang berbahasa Arab mengandung kaidah-kaidah bahasa dan kualitas sastra yang bisa dirujuk pada bahasa, tradisi, dan budaya Arab. Meskipun demikian, tentu masih terdapat banyak kebenaran yang tak terungkap di balik teks dan tradisi.

Penjelasan tersebut menandakan bahwa betapa pentingnya menggunakan pendekatan kontekstual guna melakukan pengembangan terhadap produk teks, terutama yang berhubungan dengan hukum dan interaksi sosial. Untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif tidak bisa hanya dengan memperhatikan teks semata, tapi juga perlu melihat dan memahami latar sosial pada saat al-Qur'an diturunkan dan adanya keterlibatan penafsir dalam melakukan penafsiran.

Pada periode Makkah, dakwah yang dilakukan Nabi Muhammad Saw. mendapatkan rintangan dan tekanan dari orang-orang kafir Quraisy. Berbagai usaha dan cara dilakukan oleh para pembesar Makkah untuk menghalangi dakwah Nabi. Usaha dan tekanan yang ditempuh para pembesar Makkah antara lain dengan menggunakan jalur diplomatik, bujukan, ejekan, menjelek-jelekkkan, mengajukan penawaran, menandingi al-Qur'an, dan kekerasan.¹⁷⁸

Jika para pembesar kafir Quraisy mendengar ada orang yang masuk Islam dari kalangan orang terpendang, mereka memberikan penawaran dan menjanjikan kekayaan dan jabatan kepadanya. Tapi, jika yang masuk Islam adalah orang-orang dari golongan lemah, mereka melakukan penyiksaan.¹⁷⁹ “Motif dari segala macam tekanan dan siksaan yang

¹⁷⁸ Shafiyurrahman al-Mubārakfūrī, *al-Rahiq al-Makhtūm: Baḥts fi al-Sīrah al-Nabawīyyah...* h. 90.

¹⁷⁹ Shafiyurrahman al-Mubārakfūrī, *al-Rahiq al-Makhtūm: Baḥts fi al-Sīrah al-Nabawīyyah...* h. 90-96.

dilancarkan oleh orang kafir Quraisy tidak lain adalah agar umat Islam keluar dari agama Islam (murtad)”¹⁸⁰.

Melihat tekanan, kekerasan, dan penyiksaan yang dilakukan kaum kafir Qurays semakin ganas, sementara Nabi tidak mampu memberikan perlindungan kepada umat Islam, beliau kemudian memerintahkan para sahabat untuk hijrah ke Habsyah (Etiopia) pada tahun kelima kenabian. Arahan dari Nabi agar hijrah ke Habsyah karena kawasan itu dipimpin oleh seorang raja yang adil, al-Najjāsī, meskipun ia beragama Nasrani. Hijrah ke Habsyah ini bukan tanpa rintangan. Orang-orang kafir Quraisy masih berupa untuk menghambat umat Islam, mereka mengutus ‘Abdullāh bin Rabī’ah dan ‘Amr bin al-‘Āsh (sebelum masuk Islam) untuk membujuk al-Najjāsī supaya menolak keberadaan para sahabat dan mengusir mereka dari sana. Namun, al-Najjāsī menolak utusan kaum kafir Quraisy. Para sahabat selanjutnya hidup di sana dengan tenang dan damai.¹⁸¹

Tekanan yang dilancarkan oleh orang-orang kafir Quraisy tidak hanya menasar para sahabat, akan tetapi juga menasar Nabi. Tekanan yang dilakukan kepada Nabi antara lain berupa ejekan kepada beliau dengan disebut sebagai orang gila, penyihir, dan penyair.¹⁸² Rumah Nabi dilempari kotoran, saat sujud di dekat Ka’bah mereka menuangkan kotoran unta ke badan Nabi.¹⁸³ Bahkan, ada yang berusaha membunuh beliau di dekat Ka’bah.¹⁸⁴

Puncaknya adalah mereka melakukan pemboikotan dan embargo ekonomi terhadap Bani Hasyim dan Bani Abdul Muththalib yang menjadi tempat perlindungan Nabi, kecuali Abū Lahab. Pemboikotan¹⁸⁵

¹⁸⁰ Hasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Tsaqāfī wa al-Ijtimā’ī: al-Dawlah al-‘Arabiyyah fi al-Syarq wa Mishr wa al-Maghrib wa al-Andalus* (1-132 H), Kairo: Maktabat al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1996, juz 1, h. 70.

¹⁸¹ Muḥammad Sa’id Ramadhān al-Būthī, *Fiqh al-Sīrah: Drāsāt Manhajīyyah ‘Ilmiyyah li Sīrat al-Mushthafā...* h. 137-140. Muḥammad Ḥusain Haikal, *Ḥayāt Muḥammad...* h. 139-1141.

¹⁸² Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, Jakarta: Logos, 1997, h. 20.

¹⁸³ Muḥammad Sa’id Ramadhān al-Būthī, *Fiqh al-Sīrah: Drāsāt Manhajīyyah ‘Ilmiyyah li Sīrat al-Mushthafā...* h. 117-118.

¹⁸⁴ Muḥammad Ḥusain Haikal, *Ḥayāt Muḥammad...* h. 134-135.

¹⁸⁵ Di antara bentuk pemboikotan yang dilakukan adalah: tidak akan melakukan perdamaian dan menerima perdamaian dari umat Islam, tidak melakukan transaksi jual beli dengan Bani Hasyim dan Bani Abdul Mutthalib, tidak berbicara dan menjenguk orang yang sakit, tidak mengantarkan orang meninggal dunia ke keburan, dan tidak melakukan pernikahan dengan keluarga Bani Hasyim dan Bani Abdul Muththalib.

tersebut terjadi mulai tahun ketujuh hingga kesepuluh kenabian.¹⁸⁶ Namun, segala cara dan upaya tersebut tidak pernah berhasil. Gangguan dan tekanan yang mereka lancarkan kepada Nabi tidak membuat beliau berhenti berdakwah.¹⁸⁷ Demikian juga tidak membuat para sahabat menjadi murtad.

Tekanan yang dilancarkan oleh orang-orang kafir Quraisy makin bertambah hebat Abū Thālib dan Siti Khadījah meninggal dunia pada tahun kesepuluh kenabian.¹⁸⁸ Pada tahun yang sama Nabi memutuskan untuk hijrah ke Thāif dengan harapan mereka menerima ajaran Islam. Namun, penduduk Thāif mencaci dan melempari Nabi. Kondisi ini hampir saja membuat Nabi putus asa.¹⁸⁹ Kemudian Nabi kembali ke Makkah. Pada tahun yang sama, untuk meneguhkan hati Nabi, beliau diisra dan dimikrajkan.¹⁹⁰ Penduduk Makkah dibuat gempar dengan berita tentang Isra dan Mikraj ini sehingga mereka melakukan provokasi dan propaganda untuk mendustakan Nabi.¹⁹¹

Pada musim haji, Nabi semakin aktif berdakwah kepada orang-orang yang datang ke Makkah. Namun, Abū Lahab tidak tinggal diam, ia melakukan provokasi terhadap mereka agar tidak mengikuti ajakan Nabi. Sebagian dari mereka ada yang menolak dengan kasar dan ada yang menolak dengan halus.¹⁹² Namun, pada musim-musim haji berikutnya, penduduk Madinah datang ke Makkah. Mereka bertemu dengan Nabi dan melakukan janji setia, yang kemudian dikenal dengan *Bai'at al-'Aqabah*.¹⁹³ Perjanjian ini terjadi dua kali.

Peristiwa tersebut segera sampai ke telinga orang-orang musyrik Makkah sehingga membuat mereka makin ganas dan melancarkan

¹⁸⁶ Muḥammad Sa'īd Ramadhān al-Būthī, *Fiqh al-Sīrah: Drāsāt Manhajīyyah 'Ilmiyyah li Sīrat al-Mushthafā...* h. 130-132.

¹⁸⁷ Shafīyyurrahman al-Mubārakfūrī, *al-Rahīq al-Makhtūm: Baḥts fi al-Sīrah al-Nabawīyyah...* h. 90-96.

¹⁸⁸ Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab...* h. 20.

¹⁸⁹ 'Imādudḍīn Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr, *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011, h. 1780179.

¹⁹⁰ Terjadi perbedaan pandangan tentang waktu peristiwa Isra dan Mikraj. Ada yang mengatakan pada tahun pertama, kelima, 27 Rajab kesepuluh, dan dua belas kenabian. Yang terakhir ini masih diperdebatkan. Ada yang mengatakan 16 bulan dan 12 bulan sebelum peristiwa Hijrah ke Madinah. Shafīyyurrahman al-Mubārakfūrī, *al-Rahīq al-Makhtūm: Baḥts fi al-Sīrah al-Nabawīyyah...* h. 135.

¹⁹¹ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Amzah, 2014, h. 67.

¹⁹² Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Tsaqāfī wa al-Ijtmā'ī. al-Dawlah al-'Arabiyyah fi al-Syarq wa Mishr wa al-Maghrib wa al-Andalus...* h. 78.

¹⁹³ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam...* h. 67.

penganiayaan. Tekanan dan penyiksaan kepada umat Islam terus dilancarkan. Kondisi tersebut membuat umat Islam tak berdaya dan mengadukan kondisi tersebut kepada Nabi, hingga beliau perintahkan mereka untuk Hijrah ke Madinah. Mereka berhijrah secara sembunyi, kecuali ‘Umar bin al-Khatthāb. Sedangkan Nabi menanggungkan keberangkatannya dengan maksud agar sebagai bentuk mengalihkan perhatian orang-orang kafir.¹⁹⁴

Mendengar umat Islam hijrah ke Madinah dan Nabi memiliki sahabat dari luar Makkah, para tokoh kafir Quraisy merasa khawatir jika Nabi berhijrah akan mengumpulkan kekuatan dan menyerang mereka. Para pembesar kafir Quraisy kemudian mengadakan rapat. Dalam rapat tersebut dihasilkan sebuah keputusan besar, yaitu bahwa “Nabi harus dibunuh”. Mendengar informasi dari Jibril tentang hasil rapat itu, Nabi segera bersiap-siap berhijrah ke Madinah.¹⁹⁵

Orang-orang kafir Quraisy kemudian mengepung rumah Nabi untuk mengeksekusi hasil keputusan rapat itu. Nabi mendapatkan perlindungan dari Allah dan lolos dari kepungan mereka. Nabi lalu Hijrah menuju ke Madinah ditemani Abū Bakr.¹⁹⁶ Orang-orang kafir Quraisy tidak tinggal diam, mereka mengumumkan sayembara bahwa siapa saja yang bisa menemukan dan menangkap Nabi dalam keadaan hidup atau mati, ia akan diberi hadiah seratus ekor unta.¹⁹⁷ Atas pertolongan Allah, Nabi selamat ditemani Abū Bakar tiba Madinah.¹⁹⁸

Setelah menetap di Madinah, Nabi mempersaudarakan sahabat Muhajirin dengan Ansar dan membangun negara Madinah. Lalu melakukan menjalin hubungan politik dengan internal penduduk Madinah dengan mengadakan nota kesepakan (*shahīfat al-madīnah*). Nabi berhasil membangun kesatuan masyarakat luas dan menjadi pimpinan mereka. Bahkan, beliau berhasil membangun negara dengan sistem politik baru dan berkarakter unik.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Thomas W. Arnold, *Sejarah Lengkap Penyebaran Islam di Dunia*, diterjemahkan oleh Muhammad Qowim dari judul *The Spread of Islam in the World: A History of Peaceful Preaching*, Yogyakarta: IRCoSoD, 2019, h. 54.

¹⁹⁵ Thomas W. Arnold, *Sejarah Lengkap Penyebaran Islam di Dunia...* h. 55.

¹⁹⁶ Muḥammad Sa’īd Ramadhān al-Būthī, *Fiqh al-Sīrah: Drāsāt Manhajīyyah ‘Ilmiyyah li Sīrat al-Mushthafā...* h. 189-199.

¹⁹⁷ Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Tsaqāfī wa al-Ijtimā’ī: al-Dawlah al-‘Arabiyyah fi al-Syarq wa Mishr wa al-Maghrib wa al-Andalus...* h. 84.

¹⁹⁸ Muḥammad Sa’īd Ramadhān al-Būthī, *Fiqh al-Sīrah: Drāsāt Manhajīyyah ‘Ilmiyyah li Sīrat al-Mushthafā...* h. 189-199.

¹⁹⁹ Thomas W. Arnold, *Sejarah Lengkap Penyebaran Islam di Dunia...* h. 67-68.

Meskipun umat Islam sudah hijrah dan menetap di Madinah, orang-orang kafir Makkah menunjukkan sikap permusuhan kepada umat Islam. Mereka tidak rela atas keberadaan Nabi dan para sahabat di Madinah karena hal itu menjadi ancaman bagi mereka. Bahkan, para pembesar mereka mengumumkan perang terhadap Nabi dan umat Islam di Madinah.

Para pembesar kafir Quraisy kemudian mengirimkan surat yang ditujukan kepada ‘Abdullāh bin Ubay dan para penyembah berhala dari kalangan Aus dan Khazraj. Surat tersebut berisi tentang kerjasama untuk mengusir dan memerangi umat Islam. Bahkan, bila tidak mau bekerjasama, mereka diancam akan diperangi. Kemudian Abdullāh bin Ubay dan para sekutunya berkumpul untuk memerangi Nabi dan umat Islam. Ketika berita tersebut sampai kepada Nabi, beliau datang menemui mereka dan berkata:”rupanya kalian telah mendapat ancaman dari kaum Quraisy, kalian benar-benar telah terpedaya oleh mereka, apakah kalian akan memerangi anak-anak dan saudara-saudara kalian sendiri?” Mendengar hali itu, lalu mereka bubar dan berpencar.²⁰⁰

Setelah orang-orang kafir Quraisy mengumumkan perang dengan umat Islam di Madinah, Allah menurunkan ayat yang berisi pesan bahwa Nabi dan para sahabat diberi izin untuk memerangi orang-orang kafir Makkah²⁰¹ karena umat Islam selalu terzalimi²⁰². Ayat tersebut merupakan ayat pertama tentang jihad.²⁰³ Tujuannya adalah untuk melakukan pembelaan²⁰⁴ diri umat Islam dari kezaliman yang dilakukan oleh orang-orang kafir Makkah. Sebagaimana firman Allah, yaitu:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ۖ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾

Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka dizalimi. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa membela mereka. (al-Hajj/22:39).

²⁰⁰ Alī Muḥammad al-Shallābī, *Ghazwāt al-Rasūl: Durūs ‘Ibar wa Fawāid...* h. 13-14.

²⁰¹ Alī Muḥammad al-Shallābī, *Ghazwāt al-Rasūl: Durūs ‘Ibar wa Fawāid...* h. 14-15.

²⁰² Abū al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl...* h. 161.

²⁰³ Muḥammad Sa’īd Ramadhān al-Būthī, *Fiqh al-Sīrah: Drāsāt Manhajīyyah ‘Ilmiyyah li Sīrat al-Mushthafā...* h. 182.

²⁰⁴ Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Tsaqāfī wa al-Ijtīmā’ī: al-Dawlah al-‘Arabiyyah fi al-Syarq wa Mishr wa al-Maghrib wa al-Andalus...* h. 89.

‘Abdullāh bin Ubay dan orang-orang munafik Madinah tidak tinggal diam. Mereka menyelip ke tengah-tengah umat Islam dan menghembuskan fitnah dan melakukan provokasi supaya timbul kebencian antara sahabat Muhajirin dan Ansar. Fitnah dan Provokasi juga mereka sebarkan kepada Suku Khazraj dan Aus dengan cara mengungkit permusuhan dan peperangan pada masa lalu yang terjadi antara kedua suku tersebut dengan maksud agar kedua suku tersebut kembali bermusuhan. Namun, umat Islam tidak terpengaruh oleh hasutan orang-orang munafik tersebut dan mengusir mereka dari masjid dan tidak mau lagi berkumpul dengan mereka.²⁰⁵

Pasca orang-orang kafir Quraisy mengumumkan perang dan berkonspirasi dengan orang-orang munafik dan orang-orang kafir Madinah, Nabi menghimbau umat Islam untuk selalu waspada dan tidak keluar sendiri pada malam hari. Mereka selalu pegang senjata ketika tidur karena khawatir atas keselamatan diri mereka. Bahkan, Nabi sendiri berharap ada dari kalangan sahabat yang menjaga beliau pada waktu malam. Nabi kemudian memerintahkan agar dilakukan sensus umat Islam. Sensus dilakukan hanya terhadap prajurit saja.

Hasil sensus tersebut menyatakan bahwa jumlah prajurit totalnya seribu lima ratus jiwa. Jumlah tersebut membuat mereka takjub dan berkata:”kenapa kita takut, sedangkan jumlah (prajurit) kita 1500 (seribu lima ratus)?!”. Setelah diketahui jumlah umat Islam yang cakap dalam berperang mencapai seribu lima ratus, dimulailah gerakan-gerakan militer. Nabi membentuk satuan militer (*al-sarāyā*).²⁰⁶ Pembentukan dan pengiriman detasemen militer bertujuan untuk menunjukkan kekuatan militer kepada musuh-musuh umat Islam, baik dari golongan munafik dan kafir Madinah maupun kalangan kafir Makkah. Demikian juga agar mereka tahu bahwa umat Islam siap berperang dalam setiap kondisi dan situasi.²⁰⁷

Pada tahun pertama Hijriyah ada tiga gerakan militer yang diutus oleh Nabi.²⁰⁸ *Pertama*, ke *Sayf al-Bahr* pada tanggal 1 Ramadan yang dipimpin oleh Hamzah bin ‘Abdu al-Muththalib bersama 30 (tiga puluh) sahabat Muhajirin. *Kedua*, ke *Rābigh* pada tanggal 1 Syawal yang dipimpin oleh ‘Ubaidah bin al-Hārīts bin ‘Abd al-Muththalib bersama 60

²⁰⁵ Muḥammad Husain Haikal, *Ḥayāt Muḥammad...* h. 217.

²⁰⁶ Alī Muḥammad al-Shallābī, *Ghazwāt al-Rasūl: Durūs ‘Ibar wa Fawāid...* h. 17-18.

²⁰⁷ Muḥammad Husain Haikal, *Ḥayāt Muḥammad...* h. 217.

²⁰⁸ Shafiyurrahman al-Mubārakfūrī, *al-Rahīq al-Makhtūm: Baḥts fi al-Sīrah al-Nabawiyah...* h. 185.

(enam puluh) kaum Muhajirin. *Ketiga*, ke *Kharrār* (dekat *Juhfah*) pada bulan Zulkaidah yang dipimpin oleh Sa'd bin Abī Waqqāsh bersama 20 (dua puluh) orang sahabat Muhajirin.

Pada tahun kedua Hijriyah ada lima gerakan militer.²⁰⁹ *Pertama*, ke Abwā' atau Waddān pada bulan Safar yang langsung dipimpin oleh Nabi bersama 70 (tujuh puluh orang) sahabat Muhajirin. *Kedua*, ke Buwāth pada bulan Rabiulawal yang juga dipimpin langsung oleh Nabi bersama 200 (dua ratus) sahabat. *Ketiga*, ke Safawan. Nabi langsung memimpin bersama 70 (tujuh puluh) sahabat. *Keempat*, ke Dzū al-'Usyairah pada bulan Jumadilawal-Jumadilakhir. Gerakan ini dipimpin langsung oleh Nabi bersama 150 (seratus lima puluh) atau 200 (dua ratus) sahabat. *Kelima*, ke Nakhlah pada bulan Jumadilakhir-Rajab yang dipimpin oleh 'Abdullāh bin Jashy bersama 12 (dua belas) sahabat Muhajirin. Satuan militer yang terakhir inilah yang menjadi sebab turun (*sabab al-nuzūl*) surat al-Baqarah/2:217.

Pengiriman detasemen militer yang dipimpin oleh 'Abdullāh bin Jahsy ini diberi tugas agar melakukan pengintaian terhadap orang-orang kafir Quraisy dan mengumpulkan informasi tentang mereka.²¹⁰ Ketika detasemen militer tersebut tiba di *Bathn Nakhlah*, mereka berjumpa dengan rombongan orang-orang kafir Quraisy yang sedang membawa dagangan, yaitu 'Amr bin al-Hadhramī, al-Hakam bin Kaisān, 'Utsmān bin 'Abdullāh bin al-Mughīrah, dan Naufal bin 'Abdullāh. Dalam peristiwa tersebut, Wāqid bin 'Abdullāh al-Tamīmī berhasil membunuh 'Amr bin al-Hadhramī dengan panahnya. Dia merupakan korban pertama yang mati dalam dari pihak orang-orang Kafir Makkah. Al-Hakam bin Kaisān dan 'Utsmān bin 'Abdullāh tertangkap dan dijadikan tawanan. Sedangkan Naufal bin 'Abdullāh berhasil melarikan diri. Satuan detasemen tersebut kemudian kembali ke Madinah membawa dua orang tawanan dan harta rampasan.²¹¹

Peristiwa tersebut dimanfaatkan oleh kaum musyrik Makkah untuk mengobarkan peperangan kepada Nabi dan umat Islam serta melakukan propaganda dan menebar isu bahwa Nabi dan Umat Islam telah melakukan pelanggaran dan menghalalkan pembunuhan, merampas kekayaan lawan, dan melakukan penyanderaan di bulan mulia (Rajab). Kesempatan ini juga dimanfaatkan oleh orang-orang Yahudi. Mereka

²⁰⁹ Shafiyyurrahman al-Mubārakfūrī, *al-Rahiq al-Makhtūm: Baḥts fi al-Sīrah al-Nabawiyah...* h. 185-186.

²¹⁰ Muḥammad Husain Haikal, *Ḥayāt Muḥammad...* h. 218.

²¹¹ Abū al-Ḥasan ibn 'Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn 'Alī al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl...* h. 36.

menyulut dan menebar fitnah dengan mengatakan bahwa perang telah terjadi antara umat Islam dan kaum kafir Quraisy Makkah dan tidak lagi bisa dihindari. Bahkan, perang juga telah berkobar antara umat Islam dan seluruh bangsa Arab sebagai balasan karena mereka telah merusak kehormatan bulan suci.²¹²

Tidak hanya itu. Bahkan, kaum Yahudi juga mengobarkan fitnah tersebut dengan menerjemahkan nama Wāqid dan ‘Amr bin al-Ḥadhramī: “واقد: وقدت الحرب, عمرو: عمرت الحرب, والحضرمي: حضرت الحرب” (Wāqid: perang telah tersulut, ‘Amr: perang telah berkobar, dan al-ḥadhramī: perang telah tercetus.)²¹³

Fitnah dan propaganda yang dilakukan oleh orang-orang kafir Quraisy dan kaum Yahudi tersebut nampaknya berhasil memengaruhi umat Islam sendiri. Setelah detasemen militer yang dipimpin oleh ‘Abdullāh bin Jahsy tersebut tiba di Madinah, mereka mendapatkan cercaan dan celaan dari kalangan umat Islam sendiri.²¹⁴ Bahkan, ketika mereka menyerahkan harta rampasan dan tawanan Nabi, beliau tidak membenarkan tindakan yang mereka lakukan²¹⁵ seraya berkata, “aku tidak perintahkan kalian berperang di bulan suci” (*mā amartukum bi qitāl fi al-syahr al-ḥarām*). Beliau juga tidak sudi mengambil sedikit pun dari harta rampasan itu.²¹⁶

Sikap Nabi tersebut membuat ‘Abdullāh bin Jahsy dan para anggota detasemen yang menyertainya merasa sangat bersalah, jatuh dalam kebinasaan, dan menjatuhkan nama baik Nabi karena tindakan yang telah mereka lakukan. Mereka berusaha untuk memberikan penjelasan kepada Nabi bahwa mereka tidak tahu persis tentang serangan yang lancarkan kepada ‘Amr bin al-Ḥadhrami, dilakukan di akhir bulan Jumadilakhir atau Rajab. Sebab, sore harinya mereka baru melihat hilal bulan Rajab. Saat itu juga, Allah menurunkan surat al-Baqarah/2:217.

Setelah ayat tersebut turun, Nabi menerima harta rampasan dan kedua tawanan yang dibawa oleh detasemen militer. Al-Ḥakam bin Kaisān dan ‘Utsmān bin ‘Abdullāh dijadikan tawanan dan tebusan hingga kedua Sa’ad bin Abī Waqqāsh dan ‘Utbah kembali dengan

²¹² Alī Muḥammad al-Shallābī, *Ghazwāt al-Rasūl: Durūs ‘Ibar wa Fawāid...* h. 22.

²¹³ Abū al-Ḥasan Ibn ‘Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn ‘Alī al-Wāḥidī, *Asbāb al-Nuzūl...* h. 36.

²¹⁴ Muḥammad Ḥusain Haikal, *Ḥayāt Muḥammad...* h. 218.

²¹⁵ Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad Saw.*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2018, cet. 2, h. 196.

²¹⁶ Muḥammad Ḥusain Haikal, *Ḥayāt Muḥammad...* h. 218.

selamat. Setelah keduanya tiba di Madinah, Nabi melepaskan kedua tawanan tersebut. Al-Hakam bin Kaisān masuk Islam lalu menetap di Madinah dan mati sebagai syahid dalam perang *Bi'r Ma'ūnah*.²¹⁷ Sedangkan 'Utsmān bin 'Abdullāh kembali ke Makkah dan mati tetap dalam keadaan kafir. Sementara Naufal bin 'Abdullāh mati terperosok ke dalam jurang pada perang Khandaq.²¹⁸

Ayat surat al-Baqarah/2:217 tersebut merupakan jawaban langsung dari Allah atas tuduhan orang-orang kafir Quraisy bahwa umat Islam, yang dalam hal ini dilakukan oleh detasemen yang pimpinan 'Abdullāh bin Jahsy, telah melakukan pelanggaran dan dosa besar karena melakukan perang dan pembunuhan di bulan suci. Ayat tersebut juga membongkar tindakan-tindakan dosa-dosa yang lebih besar (*al-fitnah*) yang selama ini mereka lancarkan kepada umat Islam dan berusaha mereka tutupi, yaitu ingkar kepada Allah, menghalangi-halangi orang dari jalan Allah (masuk Islam), menghalangi umat Islam memasuki *al-Masjid al-Harām*, mengusir umat Islam dari sekitarnya, dan melakukan penindasan dan penyiksaan terhadap umat Islam agar keluar dari agama Islam (murtad). Semua itu (*al-fitnah*) lebih besar dosanya dari melakukan pembunuhan ('Amr bin al-Hadhrāmī) yang dilakukan detasemen yang dipimpin oleh 'Abdullāh bin Jahsy (*wa al-fitnatu akbaru min al-qatl*).

Ayat tersebut juga berisi peringatan (*al-tahdzīr*) dan ancaman (*al-wa'id*) kepada umat Islam. Allah memberi peringatan kepada umat Islam agar selalu waspada. Sebab, orang-orang kafir Quraisy telah mengobarkan perang dan akan terus memerangi umat Islam supaya menjadi murtad (*wa lā yazālūna yuqātilūnakum hattā yaruddūkum 'an dīnikum in 'stathā'ū*). Allah juga memberi ancaman kepada siapa saja dari umat Islam yang keluar dari agama Islam (murtad) dan mati tetap dalam keadaan murtad (kafir), maka seluruh amal baik yang pernah dilakukannya menjadi sia-sia (batal). Di akhirat kelak masuk neraka dan kekal di dalamnya (*wa man yartadid minkum 'an dīnihī fa yamut wa huwa kāfir fa 'ulā'ika habithat a'māluhum fi al-dunyā wa al-ākhirah wa 'ulā'ika ashhab al-nār hum fihā khālidūna*).

Dari penjelasan di atas, baik dari pendekatan bahasa (*'ilm al-lughah*) dan konteksnya maupun pendekatan konteks sosio-historis menunjukkan bahwa surat al-Baqarah/2:217 tidak mengandung pesan tentang hukuman mati bagi pelaku *riddah*. Demikian pula ayat-ayat

²¹⁷ Terjadi pada tahun keempat Hijriyah. Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fi hady Khayr al-'Ibād...* h. 379-380.

²¹⁸ Abū al-Ḥasan ibn 'Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Wāhidī, *Asbāb al-Nuzūl...* h. 36-37.

lainnya yang berbicara tentang *riddah*, baik yang menggunakan diksi *al-irtidād* maupun *al-kufr ba'd al-īmān*.

Sedangkan penggunaan Hadis من بدل دينه فاقتلوه sebagai argumentasi bahwa pelaku *riddah* harus disanksi hukuman mati, perlu untuk dikritisi dan dianalisis redaksinya, baik dari perspektif bahasa dan konteksnya, maupun dari konteks sosio-historisnya. Dari perspektif sosio-historis, Hadis tersebut disabdakan dalam latar dan kondisi pada masa-masa perang. Demikian juga perlu dibandingkan dengan Hadis-hadis lainnya yang berbicara tentang orang murtad, yaitu:

... فَوَاللَّهِ مَا قَتَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطُّ ، إِلَّا فِي إِحْدَى ثَلَاثٍ
خِصَالٍ رَجُلٌ قَتَلَ بِحَرْبِهِ نَفْسَهُ فَقُتِلَ ، أَوْ رَجُلٌ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانٍ ، أَوْ رَجُلٌ
حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ²¹⁹

Demi Allah, Rasulullah Saw. tidak pernah memberi sanksi hukuman mati kecuali dalam tiga kasus; orang yang melakukan pembunuhan, orang yang melakukan zina muhsan, atau orang yang memerangi (hirābah) Allah dan Rasul-Nya dan keluar (murtad) dari Islam. (HR. Bukhārī dari Abū Qilābah dari Anas bin Mālik)

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ... لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ; يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا
اللَّهُ، وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ
لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ²²⁰

Tidak halal darah seorang muslim yang bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa aku adalah Utusan Allah, kecuali salah satu dari tiga orang: janda yang berzina, pembunuh orang dan orang yang meninggalkan agamanya berpisah dari jama'ah-kaum Muslimin . (HR. Abū Dāūd dari dari Masrūq dari ‘Abdullāh).

²¹⁹ Abū ‘Abdillāh Muhammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī*... Hadis No. 6390.

²²⁰ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2017, h. 684. Hadis No. 4352.

لَا يَحِلُّ قَتْلُ مُسْلِمٍ إِلَّا فِي إِحْدَى ثَلَاثِ حِصَالٍ: زَانَ مُحْصَنٌ فَيُرْجَمَ وَرَجُلٌ يَفْتُلُ
 مُسْلِمًا مُتَعَمِّدًا وَرَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ الْإِسْلَامِ فَيُحَارِبُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَيُقْتَلُ أَوْ يُصَلَبُ
 أَوْ يُنْفَى مِنَ الْأَرْضِ²²¹

Tidak halal membunuh seorang muslim kecuali salah satu dari tiga hal: Orang yang telah kawin yang berzina, ia dirajam; orang yang membunuh orang Islam dengan sengaja, ia dibunuh; dan orang yang keluar dari agama Islam lalu memerangi Allah dan Rasul-Nya, ia dibunuh atau disalib atau dibuang jauh dari negerinya. (HR. al-Nasā'ī dari 'Āisyah).

Dilihat dari perspektif bahasa, redaksi tiga Hadis tersebut di atas menggunakan *lafaz muqayyad*, yaitu *rajul hārab allāh wa rasūlah wa irtadda 'an al-islām, al-tārik li dīnih al-mufāriq li al-jamā'ah*, dan *rajul yakhruj min al-islām fa yuhārb allāh wa rasūlah*. Berbeda dengan Hadis *man baddal dīnahū fa uqtulūhu* yang menggunakan *lafaz mutlak*.

Jika ada dua *nash* atau lebih memiliki tema yang sama dan ada kesamaan hukum dan sebabnya, salah satu redaksi *nash* tersebut menggunakan lafaz mutlak dan yang lain menggunakan redaksi lafaz *muqayyad*, maka yang diberlakukan adalah redaksi yang menggunakan lafaz *muqayyad*. Sebab, yang dimaksud dari redaksi yang mutlak adalah redaksi yang *muqayyad* karena hukum dan sebabnya.²²²

Hadis *man baddala dīnahū* dan tiga Hadis lainnya berbicara tentang kesatuan tema, yaitu tentang hukum orang murtad. Hukum yang dimiliki Hadis-hadis adalah sama, yaitu orang murtad diberi sanksi hukuman mati. Demikian pula sebabnya adalah sama, yaitu karena keluar dari Islam. Dengan demikian yang diberlakukan adalah redaksi yang menggunakan lafaz *muqayyad*, yaitu orang murtad yang diberi sanksi hukuman mati adalah dia yang keluar dari Islam yang pergi meninggalkan umat Islam lalu bergabung dengan orang-orang kafir, memerangi Islam dan umat Islam, dan melakukan kejahatan-kejahatan lainnya. Bukan karena kemurtadaannya.

Jika yang diberlakukan adalah redaksi yang menggunakan lafaz yang *muthlaq*, bahwa siapa saja orang yang keluar dari agama Islam harus dibunuh murni disebabkan oleh kemurtadannya, seperti seorang

²²¹ Abū 'Abdirrahmān Ahmad ibn Syu'aib ibn 'Alī al-Khurāsānī al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*... h. 764. Hadis No.4752.

²²² Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Ushūl al-Fiqh*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1999, h. 207-208.

muslim atau muslimah yang mengonversi agamanya ke agama Kristen karena faktor pernikahan harus dibunuh, maka dapat melahirkan sikap mudah menghalalkan darah orang. Ini sangat berbahaya dan mengganggu stabilitas kehidupan umat beragama. Sebab, ketetapan hukum tersebut tersebut juga melahirkan kelompok eksremis karena meyakini sebagai bagian dari syariat Islam yang wajib dilaksanakan. Akibatnya, jika ada seorang muslim yang berbeda pandangan dengan mereka dan pandangan itu oleh mereka diyakini sebagai bagian dari bentuk *riddah*, maka orang tersebut bagi mereka hal darahnya dan wajib dibunuh.

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan dalam bab penutup ini merupakan jawaban dari rumusan masalah. Berdasarkan dari hasil penelitian dan pembahasan di bab-bab sebelumnya, maka disertasi ini menyimpulkan bahwa *riddah* dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* tidak masuk kategori kebebasan beragama. *Riddah* merupakan tindak pidana yang sanksinya sudah ditetapkan dalam nas (*jarīmat al-ḥudūd*). Sanksi bagi pelaku *riddah*, baik laki-laki maupun perempuan adalah hukuman mati. Hukuman mati bagi pelaku *riddah* tidak bertentangan dengan kebebasan beragama. Adapun pendekatan bahasa al-Qurthubī dalam menentukan hukum *riddah* adalah cenderung memaknai teks yang berstilistika *kalām khabarī* dengan *kalām insyā'ī* yang mengandung makna ancaman (*li al-tahdīd*). Demikian juga teks mengenai kebebasan beragama.

Disertasi ini juga menghasilkan beberapa temuan sebagai berikut:

1. Konsep humanisme Islam bercirikan teosentris, yaitu Tuhan (agama) dijadikan sebagai pusat realitas. Humanisme Islam tidak melepaskan relasi manusia dengan agama dan ajaran-ajaran agama dijadikan sebagai nilai (*value*), pembimbing dan penjaga manusia dalam upaya “memanusiakan manusia”. Sedangkan konsep humanisme Barat bercirikan antroposentris, yaitu menekankan nilai (*value*) dan martabat (*dignity*) manusia di atas segalanya. Manusia diposisikan

sebagai pusat realitas. Humanisme Barat memisahkan agama dari kehidupan sosial dan menafikan nilai-nilai spiritualitas serta cenderung kepada kebebasan tanpa batas.

2. Humanisme secara istilah berasal dari dunia Barat. Namun, secara substansi sudah ada dan diterapkan dalam kehidupan manusia sejak al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad. Humanisme di dunia Islam tidak dipengaruhi oleh humanisme di dunia Barat. Namun, sebaliknya humanisme di dunia Islam yang memengaruhi humanisme di dunia Barat. Sebab, Islam hadir dibawa oleh Nabi Muhammad sejak diturunkan al-Qur'an pada Tahun 610 M. Sedangkan dunia Barat masih berada dalam kegelapan (*Dark Age*) sejak runtuhnya kekaisaran Romawi pada tahun ke-5 (476 M.) hingga Renaisans tahun abad ke-14 (1350 M.).
3. Term *riddah* yang mengandung pengertian sebagai tindakan keluar dari Islam tidak terdapat dalam al-Qur'an, akan tetapi al-Qur'an menggunakan term *irtidād* (*wa man yartadid minkum 'an dīnihi*). Sebaliknya, term *riddah* dalam al-Qur'an digunakan untuk menunjuk kepada upaya dan tindakan untuk mengeluarkan umat Islam dari Islam yang dilakukan oleh orang-orang kafir, baik dari golongan yang telah keluar dari Islam (*murtadd*) maupun dari kalangan kafir asli (*walā yazālūna yuqātilūnakum ḥattā yaruddūkum 'an dīnikum*).
4. Penafsiran teks-teks agama dengan pendekatan bahasa dan konteks sosio-historisnya sangat berpengaruh dan signifikan dalam menentukan hukum. Sebab, teks tidak berdiri sendiri, melainkan memiliki relasi dengan konteks (*al-siyāq*) yang mengitarinya. Berdasarkan analisis pendekatan bahasa (*'ilm al-lughah*) dan konteks sosio-historisnya menunjukkan bahwa al-Qur'an menjamin kebebasan beragama. *Irtidād* masuk dalam kategori kebebasan beragama dan pelakunya (*murtadd*) tidak diberi sanksi di dunia kecuali diringi dengan tindak kejahatan seperti menjadi mata-mata musuh, melawan negara, dan memerangi umat Islam.
5. Ketetapan sanksi hukuman mati bagi *murtadd* yang tanpa pengecualian dan berlaku umum dapat menyuburkan pemikiran dan gerakan ekstremis sehingga mudah menghalalkan darah manusia. Misalnya, seorang muslim atau muslimah yang pindah ke agama Kristen karena pernikahan atau ekonomi diyakini harus dibunuh. Bahkan, jika ada yang berbeda pandangan yang diyakini sebagai *murtadd*, maka orang tersebut menjadi halal darahnya dan wajib dibunuh.

6. Tidak ada ayat yang menunjukkan bahwa orang yang melakukan tindakan keluar dari Islam disanksi dengan hukuman mati, baik yang menggunakan diksi *al-irtidād* maupun *al-kufr ba'd al-īmān*. Sedangkan hukuman mati dalam Hadis, yang menjadi *'illat* bukanlah *irtidād*, akan tetapi faktor lain yang mengirinya, yaitu seperti meninggalkan umat Islam, berkomplot dengan orang-orang kafir, berkhianat terhadap negara, memerangi umat Islam, dan melakukan kejahatan-kejahatan lainnya.

B. Saran

Penulis menyadari dalam penelitian ini terdapat banyak kekurangan. Oleh karena itu, penulis akan memberikan saran yang bersifat teoritis kepada akademisi agar melakukan penelitian selanjutnya supaya menjadi lebih baik. Selain itu, penulis juga akan memberikan saran yang bersifat praktis kepada kelompok keagamaan dan berbagai kelompok sosial sebagai berikut:

1. Saran teoritis bagi akademisi agar melakukan penelitian selanjutnya mengenai humanisme tentang persaudaraan, persamaan, keadilan, toleransi, dan solidaritas perspektif al-Qur'an dengan analisis pendekatan bahasa tanpa lepas dari konteks yang mengitari teks.
2. Saran praktis kepada para tokoh agama agar mengajarkan kemanusiaan dan toleransi dalam beragama kepada umat supaya terbentuk sikap saling menghormati antarumat beragama dengan tanpa mengorbankan prinsip sendiri.
3. Saran praktis kepada kelompok keagamaan (Islam) agar menghargai perbedaan pandangan dari kelompok muslim lain, tidak memaksakan pandangannya kepada muslim lain, tidak mudah menuduh muslim lain yang berbeda pandangan bahwa ia telah kafir atau murtad, dan tetap mempertahankan keimanannya.
4. Saran praktis kepada kelompok sosial supaya saling menghargai dan mengedepankan kemanusiaan karena semua manusia merupakan saudara sekemanusiaan.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- ‘Ātiq, ‘Abd al-‘Aziz. *‘Ilm al-Bayān*. Beirut: Dār al-Nahdlah al-‘Arabiyyah, 1985.
- ‘Āsyūr, Muhammad al-Thāhir ibn. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.
- ‘Abbās, ‘Abdullāh ibn. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2018.
- ‘Abbās, Fadhl Ḥasan. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn: Asāsiyyatuhu wa Ittijāhātuhu wa Manāhijuhu fī al-‘Ashr al-Hadīts*. Yordania: Dār al-nafāis, 2016.
- ‘Abduh, Muhammad. *Al-A’māl al-Kāmilah fī Tafsīr al-Qur’an. Taḥqīq* Muhammad ‘Imārah. Kairo: Dār al-Syurūq, 2009.
- ‘Ajībah, Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn. *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.
- ‘Alī, Muḥammad Ma’shūm ibn. *Al-Amṡilat al-Tashrīfiyyah li al-Madāris al-Salafiyyah al-Syāfi’iyyah*. Semarang: Maktabat al-‘Alawiyah, t.th.
- ‘Alwānī, Thāhā Jābir. *Lā Ikrāh fī al-Dīn: Isykāliyyat al-Riddah wa al-Murtaddīn min Shadr al-Islām ilā al-Yawm*. Kairo: al-Ma’had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī wa Maktabat al-Syurūq al-Duwaliyyah, 2006.
- ‘Ammādī, Abū al-Su’ūd Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Mushthafā. *Tafsīr Abī al-Su’ūd al-Musammā Irsyād al-‘Aql al-Salīm ilā*

- Mazāyā al-Qurʿān al-Karīm*. Beirut: Dār Ihyāʾ al-Turāts al-ʿArabī, t.th.
- ʿArabī, Abū Bakr Muḥammad Ibn ʿAbdullāh al-Maʾrūf bi ibn. *Aḥkām al-Qurʿān*. Taḥqīq Muḥammad Ibrāhīm al-Hifnāwī dan Ismāʿīl Muḥammad al-Syindīfī. Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2011.
- ʿAthiyyah, Abū Muhammad ʿAbd al-Haqq Ibn Ghālīb ibn. *Al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAzīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2001.
- ʿAwdah, ʿAbd al-Qādir. *Al-Tasyrīʾ al-Jināī al-Islāmī: Muqāranan bi al-Qānūn al-Wadhʿī*. Beirut: Dār al-Kātib al-ʿArabī, t.th.
- ʿImārah, Muhammad. *Nazhrah Jadīdah ilā al-Turāts*. t.tp.: Dār al-Qutaibah, 1988.
- ʿUmairī, Sulthān ibn ʿAbdurrahāmān. *Fadhāʾat al-Hurriyyah: Baḥṡ fi Mafhūm al-Hurriyyah fī al-Islām waJ Falsafatihā wa Abʿādiḥā wa Hudūthihā*. Kairo: al-Markaz al-ʿArabī li al-Dirāsāt al-Insāniyyah, 2013.
- ʿUmairīnī, Shālīh ibn ʿAlī. *Al-Riddah bayna al-Hadd wa al-Hurriyyah: Qirāʾah Naqdiyyah fī Kitāb Lā Ikrāh fī al-Dīn li Thāhā al-ʿAlwānī*. Riyādh: Dār al-Tadmuriyyah, 2013.
- Alūsī, Syihābuddīn Mahmūd Ibn ʿAbdullāh. *Rūh al-Maʾānī fī Tafsīr al-Qurʿān al-ʿAdzhīm wa al-Sabʿ al-Matsānī*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.
- Abdalla, Ulil Abshar. *Membakar Rumah Tuhan: Pergulatan Agama Privat dan Publik*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1999.
- Abdullah, M. Amin. “Humanisme Religius versus Humanisme Sekuler” dalam Hasan hanafi, *et.al. Islam dan Humanisme, Aktualisasi Islam di Tengah Humanisme Universal*. Yogyakarta: IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2007.
- , “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Membaca al-Qurʿan Bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKis, 2012.
- , *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- , “Humanisme Religius versus Humanisme Sekuler: Menuju Sebuah Humanisme Spiritual” dalam Seminar Internasional *Islam and Humanism* di IAIN Walisongo Semarang, 5-8 November Tahun 2000.
- , “Pengantar” dalam Sahiron Syamsuddin, *et.al. Hermeneutika al-Qurʿan Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.

- Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2011.
- Abrasyī, Muhammad ‘Athiyyah. *Dasar-dasar Pokok Pendidikan Islam*, diterjemahkan oleh Bustami A. Gani dan Johar Bahri dari judul *al-Tarbiyah al-Islāmiyyah*. Jakarta: Bulan Ibtang, 1993, cet. 8.
- Adisusilo, S. *Sejarah Pemikiran Barat*. Jakarta: Rajawali Press, 2013.
- Affani, Syukron. *Tafsir al-Qur’an dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2019.
- Albab, Ja’far Dak Al-Bab. “Taqdīm” dalam Muhammad Syahrūr. *Al-Kitāb waal-Qur’an: Qirā’ah Mu’āshirah*. Damaskus: al-Ahālī li al-Thibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1990.
- Alfandi, Haryanto. *Desain Pembelajaran yang Demokratis dan Humanis*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Ali, Ameer. *The Spirit of Islam: A History of the Evolution and Ideals of Islam wit al Life of the Prophet*. Delhi: Low Price Publication, 1995.
- Ali, Mahrus. *Dasar-Dasar Hukum Pidana*. Jakarta: Sinar Grafika, 2011.
- Almakin. “Apakah Tafsir Masih Mungkin?” dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.). *Studi al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*. Ciputat: PT. Pustaka Alvabet, 2019.
- Amīn, Ahmad. *Dhuhā al-Islām*. Mesir: Lajnah al-Ta’līf wa al-Nasyr, 1935.
- , *Fajr al-Islām*. Mesir: ‘Isā al-Bāb al-Halabī, 1972.
- Amīn, Ihsān. *Manhaj al-Naqd fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Hādī, 2007.
- Amin, Samsul Munir. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: AMZAH, 2014.
- Anshārī, ‘Amr ibn Qāsim ibn Muḥammad al-Mishrī. *Al-Mukarrar fī Mā Tawātara min al-Qirā’āt al-Sab’ wa Taharrara*. Surabaya: al-Haramain, t.th..
- Anshary, A. Hafiz. *Khilafah Fatimiyah*. Yogyakarta: Printing Cemerlang, 2014.
- Arif, Syaiful. *Humanisme Gusdur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Arnold, Thomas W.. *Sejarah Lengkap Penyebaran Islam di Dunia*, diterjemahkan oleh Muhammad Qowim dari judul *The Spread*

- of Islam in the World: A History of Peaceful Preaching.* Yogyakarta: IRCosoD, 2019.
- , *The Preaching of Islam.* London: Constable, 1913.
- Arthur, W.H.A. *et.al. Reading in Western Civilization.* Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Asfahānī, Abū al-Qāsim al-Husain ibn Muhammad ibn Mufadhhdhal al-Ma'ruf bi al-Rāghib. *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qur'ān.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013.
- Ashshofa, Burhan. *Metode Penelitian Hukum.* Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2004.
- Asy'arie, Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an.* Jakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992.
- Asybākh, Yūsuf. *Tārīkh al-Andalus fī 'Ahd al-Murābithīn wa al-Muwahhidīn,* diterjemahkan leh Muhammad Abdullāh 'Annān dari *Geschichte Spaniens und Portuga zur Zeit der Herrschaft de Almorawiden und Almohaden.* Kairo: al-Markaz al-Qawmī li al-Tarjamah, 2011.
- Azdī, Abū al-Hasan Muqātil Ibn Sulaimān Ibn Basyīr. *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaimān.* Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.
- Azra, Azyumardi. *Essai-essai Intelektual Muslim Pendidikan Indonesia.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Azwar, Saifuddin. *Metode Penelitian.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kemendikbud. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Edisi III. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Badr, 'Abdullāh Abū al-Su'ūd. *Tafsīr al-Shahābah.* Beirut: Dār Ibn Hazm, 2000.
- Baedhowi. *Humanisme Islam: Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Baghawī, Abū Muhammad al-Husain ibn Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzīl.* Qāhirah: al-Dār al-'Ālamiyyah li al-Nasyr wa al-Tajlīd, 2016.
- Bagus, Loren. *Kamus Filsafat.* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Bahy, Muhammad. *Islam dan Sekularisme: Antara Cita dan Kenyataan.* Solo: Ramadhani, 1988.
- Baidan, Nasruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia.* Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Baidhāwī, Abū Sa'īd 'Abdullāh ibn 'Umar ibn Muhammad al-Syīrāzī. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018.

- Bal'am, Miftāh al-Sanūsī. *Al-Qurthubī Hayātuhū wa Ātsāruhu al-‘Ilmiyyah wa Manhajuhu fī Tafsīr*. Benghazi: Jāmi’at Qaryunis, 1998.
- Bannā, Jamāl. *Hurriyyah fī al-Fikr wa al-I’tiqād fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1998.
- Barkatī, Muḥammad ‘Amī al-Ihsān. *Al-Ta’rīfāt al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Bāqī, Muḥammad Fu’ād ‘Abd. *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2018.
- Berkas, Niyazi. *Development of Secularism in Turkey*. Canada: McGill University Press, 1964.
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius, 1975.
- Besari, M. Sahari. *Teknologi Nusantara: 40 Abad Hambatan Inovasi*. Jakarta: Salemba, 2008.
- Biqā’ī, Ibrāhīm Ibn ‘Umar ibn Hasan al-Ribāth ibn ‘Alī ibn Abū Bakr. *Nazhm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.
- Boia, Lucian. *Forever Young: A Cultural History of Longevity*. Paris: Press Edition, 1998.
- Boisard, Marcel A.. *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh M. Rasjidi dari judul *L’ Humanisme De L’ Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Būthī, Muḥammad Sa’īd Ramadhān. *Fiqh al-Sīrah: Dirāsāt Manhajiyyah ‘Ilmiyyah li Sīrat al-Mushthafā*. Damaskus: Dār al-Fikr 1991.
- Buhairī, Sa’īd Hasan. *‘Ilm al-Nashsh: al-Mafāhīm wa al-Ittijāhāt*. Qāhirah: al-Syirkah al-Mishriyyah al-‘Ālamiyyah li al-Nasyr, 1997.
- Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Ismā’īl. *Shahīh al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Bunge, Mario. *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*. New York: Prometheus Book, 2000.
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta, 2007.
- Cook, William R. dan Roland B Herzman. *The Medieval Worldview*. Oxford University Press, 1983.
- Coplestone, Frederick. *A History of Philosophy*. New York: Image Book-Doubleday, 1993.
- D’Arcy. M. C. *History. Archaeologi and Christian Humanism*. New York: McGraw-Hill, 1964.
- Dāwud, Abū. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2017.

- Daqs, Kāmil Salāmah. *Āyā al-Jihād fi al-Qurʿān al-Karīm*. Kuwait, Dār al-Bayān, 1972.
- Darrāz, Muhammad ʿAbdullāh. *Al-Dīn: Buhūts Mumahhidah li Dirāsāt al-Adyān*. Kairo: t.p., 1952.
- Devies, Tony. *Humanism; Second Edition*. London: Routledge, 2008.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997.
- Dhaif, Syauqī. *Al-Balāghah: Tathawwur wa Tārīkh*. Mesir: Dār al-Maʿrifah, 1977.
- Djaya, Wahjudi. *Sejarah Eropa: dari Eropa Kuno Hingga Eropa Modern*. Yogyakarta: Ombak, 2020.
- Dzahabī, Muhammad Husain. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Al-Mamlakah al-ʿArabiyyah al-Suʿūdiyyah: Wazārat al-Syuʿūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Daʿwah wa al-Irsyād, 2010.
- Dzahabī, Syamsuddīn Muḥammad ibn Aḥmad. *Mizān al-ʾItidāl fī Naqd al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1995.
- Ekkehard, Martens-Herbert Schnädelbach Hrsg. *Philosophie. Ein Grundkurs*. Hamburg: Reinbek, 1985.
- Elwell, Walter (ed.). *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*, diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dari judul *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009. Cet. V.
- Esack, Farid. *Qurʿan, Liberation, and Pluralism; An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneword Publication, 1997.
- Fāris, Abū al-Husain Aḥmad ibn. *Maqāyis al-Lughah*. Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2008.
- Fadhal, Shalāh. *Balāghat al-Khithāb wa ʿIlm al-Nash*. Kuwait: ʿĀlam al-Maʿrifah, 1978.
- Farāhīdī, Al-Khafīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-ʿAin*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2003.
- Fariḥah, Anīs. *Nazhariyyāt fī al-Lughah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 1973.
- Faruqi, Ismail dan Lamya Faruqi. *Atlas Budaya Islam*, Bandung: Mizan, 1998.
- . *Islamisasi Pengetahuan*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari judul *Islamization of Knowledge*. Bandung: Pustaka, 1984.

- . *Tauhid*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dari judul *Tawhid: Its Implication for Thought and Life*. Bandung: Pustaka, 1988.
- Fukuyama, Francis. *The End Of History And The Last Man*. New York: Avon Books, 1992.
- Gassing, H. A. Qadir. *Fiqih Lingkungan: Telaah Kritis Tentang Penerapan Hukum Taklifi dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup*. Makasar: UIN Alauddin, 2005.
- Gellius, Aulus. *Notice Attice*, translate by J. C. Rolfe. Cambridge MA: Loeb Classical Library, 1967.
- Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad. “Al-Munqidz min al-Dhalāl” dalam *Majmū’at Rasāil al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 2017.
- . *Al-Mushtashfā fī Ushūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010.
- . *Al-Wasīth fī al-Manhaj*. Kairo: Maktabah Dār al-Salām, 1417 H.
- Ghazālī, Muhammad. *Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*. Kairo: Dār al-Syurūq, t.th.
- Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an*. Depok: KataKita, 2009.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, *et. al.* dari judul *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.
- Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality*. New York: State New York University Press, 1995.
- Hājī, Muhammad ‘Umar. *Mawsū’at al-Tafsīr Qabl ‘Ahd al-Tadwīn*. Damaskus: Dār al-Maktabī, 2007.
- Hāsyimī, Ahmad. *Jawāhir al-Balāghah fī al-Ma’ānī wa al-Bayān wa al-Badī’*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah, 1999.
- Habernas, Jürgen. *The Dialectic of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press, 2006.
- Haikal, Muḥammad Husain. *Ḥayāt Muḥammad*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Hale, John. *The Civilization of Europe in the Renaissance*. New York: New York Press, 1994.
- Halliday, M. A. K. dan Ruqaiya Hasan. *Bahasa, Konteks dan Teks: Aspek-aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotika Sosial*, diterjemahkan oleh Asruddin Barori Tou dari judul *Language, Context, and Text: Aspects of Language in a Social-Semiotic Perspective*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1994.

- Hamersma, Harry. *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia, 1986.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, t.th.
- Hanafī, Muchlis M., *et.al. Moderasi Islam: Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*. Ciputat: Ikatan Alumni al-Azhar dan Pusat Studi al-Qur'an, 2013.
- Hanafī, Hasan. *Method of Thematic Interpretation of the Quran*, dalam Stefan Wild (ed.) *The Quran as Text*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- , *Dirāsāt Falsafīyyah*. Qāhirah: Maktabat al-Anjilū al-Mishriyyah, 1987.
- , "Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan" dalam Kamdani (ed.). *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang dan Pustaka Pelajar, 2007.
- , *Method of Thematic Interpretation of the Quran* dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Edisi Revisi dan Perluasan. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Harahap, Syahrin. *Al-Quran dan Sekularisasi: Kajian Kritis terhadap Pemikiran Thaha Husein*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.
- Hardiman, F. Budi. *Hak-Hak Asasi Manusia; Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2012.
- , *Humanisme dan Sesudahnya: Meninjau Ulang Gagasan Besar tentang Manusia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012.
- Haryanto, Sindung. *Sosiologi Agama dari Klasik hingga Postmodern*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2015.
- Haryono, Dwi. *Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Abid al-Jabiri* dalam Kurdi, *et.al. Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Hasan, Hasan Ibrāhīm. *Tārīkh al-Islām al-Siyāsī wa al-Dīnī wa al-Tsaqāfī wa al-Ijtmā'ī: al-Dawlah al-'Arabiyyah fī al-Syarq wa Mishr wa al-Maghrib wa al-Andalus (1-132 H)*. Kairo: Maktabat al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1996.
- Hāsyim, 'Abdullāh ibn al-Husain ibn Thāhir ibn Muḥammad ibn. *Sullam al-Taufīq*. Surabaya: Maktabah Muḥammad ibn Syarīf, t.th.
- Hatsin, Abu. "Pengantar" dalam Kamdani (ed.). *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang dan Pustaka Pelajar, 2007.

- Hayyān, Muhammad Ibn Yūsuf Abū. *Al-Bahr al-Muhīth*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.
- Heinz Paetzold, *Der Mensch* dalam Martens Ekkhard-Herbert Schnädelbach, Hrsg. *Philosophie. Ein Grundkurs*. Hamburg: Reinbek, 1985.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hijāzī, Mahmūd Fahmī. *‘Ilm al-Lughah al-‘Arabiyyah*. Kuwait: Wikālat al-Mathbū’ah, 1973.
- Hisyām, Abū ‘Abdillāh Jamāluddīn Ibn Yūsuf Ibn Ahmad Ibn ‘Abdillāh ibn. *Mughnī al-Labīb ‘an Kutub al-A’ārib*. Kairo: Dār al-Thalā’, 2009.
- Hitti, Philip K.. *History of The Arab: From the Earliest Times to the Present*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Zaman, 2018.
- Holmes, George. *The Oxford History of Medieval Europe*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Horrison, Graham. *Theological Investigation*. Vol. IX. London: Loggman and Todd, 1972.
- Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge: The Beknap Press of Harvard University Press, 2002.
- Huda, Lalu Nurul Bayanil. *Kritik Studi al-Qur’an Nashr Hamid Abu Zayd*. Ponorogo: Center of Islamic and Occidental Studies CIOS, 2010.
- Hude, M. Darwis. *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Qur’an*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Huxley, Thomas Henry. *Agnosticism: The Popular Science Monthly*. New York: D. Appleton & Company, 1889.
- Ibrāhīm, Farīd dan Muhammad Mahmūd. *Al-Mukhtashar al-Mukhtār min Tafsir al-Sya’rāwī li al-Qur’ān al-‘Azhīm*. Kairo: Dār al-Rawdhah, 2009.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: TERAJU, 2003.
- , *Memahami Bahasa al-Qur’an: Refleksi atas Persoalan Linguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Imron, Ali. “Hermeneutika al-Qur’an Nashr Hāmid Abū Zayd” dalam Kurdi, *et.al. Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Inānī, Musthafā. *Al-Wasīth fī al-Adab al-‘Arabī wa Tārīkhuhū*. Mesir: Dār al-Ma’ārif, t.th.

- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Asyraf Publication, 1971.
- Irving, Thomas. *Falcon of Spain*. Lahore: M. Ashraf, 1980.
- Ismail, Faisal. *Islam, Doktrin, dan Isu-isu Kontemporer*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Iyāzī, Muhammad ‘Alī. *Al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wazārat al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1386 H.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Agus Fahri Husen, et.al. dari judul *God and The Man in Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1997.
- Jābiri, Muhammad ‘Ābid. *Fahm al-Qur’ān al-Hakīm: al-Tafsīr al-Wādliḥ Hasb Tartīb al-Nuzūl, al-Qism al-Awwal*. Maghrib: Dār al-Nasyr al-Mahgribiyyah, 2008.
- . *Al-Dimuqrāthiyyah wa Huqūq al-Insān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1997.
- . *Al-Turāts wa al-Hadātsah: Dirāsāt wa Munāqasyāt*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 1991.
- . *Nahnu wa al-Turāts: Qirā’āt Mu’āshirah fī Turātsinā al-Falsafī*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-‘Arabī, 1993.
- Jāhizh, Abū ‘Utsmān ‘Amr ibn Bahr. *Al-Bayān wa al-Tabyīn*, tahqīq Abdusalām Hārūn. Qāhirah: al-Khōnijī, 1985.
- . *Kitab al-Hayawān*. Tahqīq Abdussalām Hārūn. Qāhirah: al-Mushthafā al-Bābi al-Halabī wa Awlāduh, 1986.
- Jaeger, Werner. *Humanisme and Theology*. Milwaukee: Maarquette Univervisty Press, 1943.
- . *Paideai: The Ideal of Greek Culture*. Oxford : Oxford University Press, 1986.
- Jalaluddin. *Teologi Pendidikan*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.
- Jafil, ‘Abd al-Qādir ‘Abd. *Al-Tanawwu’āt al-Lugāwiyyah*. ‘Ammān Urdūn: Dār Syifā’ li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1997.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir Modern*, diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah dari Judul *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jawharī, Abū Nashr Ismā’īl Ibn Hammād. *Al-Shihāh Tāj al-Lughah wa Shihāh al-‘Arabiyyah*. Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2009.
- Jawzī, Abū al-Farj Jamāluddīn ‘Abdurruḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad. *Al-Maktabah al-Syāmilah*, versi 3. 28.

- Jawziyyah, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Qayyim. *Zād al-Ma’ād fī hady Khair al-‘Ibād*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2017.
- Jery, David dan Julia Jery. *The Harper Collins Dictionary of Sociology*. New York: Harper Collins Publisher, 1991.
- Jinnī, Ibn. *Al-Khashāish*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabiyyah, 1952.
- Johan Hendrik Meuleman (ed.). *Membaca al-Qur’an Bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKis, 2012.
- Jones, W.T.C. *A History of Western Philosophy, the Classical Mind*. Chicago: Harcourt Brace Jovanovich Publisher, 1970.
- Jufri, Ali. *Kemanusiaan Sebelum Keberagamaan*, diterjemahkan oleh Putera Nugroho dari judul *Al-Insāniyyah Qabl al-Tadayyun*. Jakarta: Noura Books, 2020.
- Jum’ah, ‘Alī. *Al-Bayān limā Yusyghil al-Adzhān*. Kairo: al-Muqatham li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2005.
- Jundī, Farīd ‘Abd al-‘Azīz. *Jāmi’ al-Ahkām al-Fiqhiyyah li al-Imām al-Qurthubī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Jurjānī, Alī ibn Muḥammad. *Mu’jam al-Ta’rīfāt*. Qāhirah: Dār al-Fadlīlah, t.th.
- Juzay, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn. Kuwait: Dār al-Dliyā’, 2013.
- Kāsānī, ‘Alā’ al-Dīn. *Badāi’ al-Shanāl’ fī Tartīb al-Syarāi’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1406 H.
- Kafawī, Abū al-Baqā’ Mūsā al-Ḥusaynī al-Qarīmī. *Al-Kulliyāt: Mu’jam fī al-Mushthalahāt wa al-Furūq al-Lughawiyah*. Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2014.
- Kahmad, Dadang. *Multikulturalisme Islam dan media*. Bandung: Pustaka Djati, 2013.
- , *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009.
- Kamdani (ed.). *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang dan Pustaka Pelajar, 2007.
- Karim, M. Abdul. *Islam di Asia Tengah: Sejarah Dinasti Mongol Islam*. Yogyakarta: Bagaskara, 2006.
- Karolina, *Pemikiran dan Peradaban Islam di Masa Pemerintahan Fatimiyah* dalam Badrian (ed.). *Sejarah Peradaban Islam*, Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2016.
- Kartodirdjo, Sartono. *Ungkapan-Ungkapan Filsafat Sejarah Barat dan Timur*. Jakarta: PT Gramedia, 1986.

- Katsīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*. Qāhirah: Dār Ibn al-Jawzī, 2009.
- , *Al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011.
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia. *KBBI V*. Aplikasi Luring Resmi Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, versi 0.5.1.
- Kerrigan, Michael. *Sejarah Gelap Para Kaisar Romawi-Dari Julius Caesar sampai Jatuhnya Roma*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2011.
- Kertanegara, Mulyadi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2003.
- Khaldūn, 'Abdurrahmān ibn Muhammad ibn. *Muqaddimah*, diterjemahkan oleh Masturi *et.al.*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011.
- Khalīl, Ahmad. *Dirāsāt fī Al-Qur'ān*. Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1972.
- Komaruddin Hidayat. "Arkoun dan Tradisi Heremenutika" dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.). *Membaca al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- Kristeller, Paul Oscar. *Renaissance Thought and Its Sources* in Michel Mooney (ed). New York: Columbia University Press, 1979.
- Kumlelo, Mujaid, *et.al. Fiqh Ham: Ortodoksi dan Liberalisme Hak Asasi Manusia dalam Islam*. Malang: Setara Press, 2015.
- Kurdi, *et.al. Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Lāsyīn, 'Abd al-Fatḥ. *Al-Ma'āni fī Dhaw' Asālib al-Qur'ān al-Karīm*. Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabi, 2003.
- Lajnah al-Qur'ān wa al-Sunnah fī al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūn al-Islāmiyyah. *Al-Muntakhab fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Kementerian Agama RI. *Tafsir Ringkas*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2016.
- , *Manusia dan Agama: Hubungan antarumat Beragama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Qur'an, 2008.
- , *Pendidikan, Pembangunan Karakter, dan Pengembangan Sumber Daya Manusia*. Jakarta: Lajnah Pentashihan al-Qur'an, 2010.

- Lamnah, “Sejarah Peradaban Islam di Masa Pemerintahan Mamluk” dalam Badrian (ed.). *Sejarah Peradaban Islam*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2016.
- Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press, 1997.
- Latief, Hilman dan Zezen Zainal Mutaqin (ed.). *Islam dan Urusan Kemanusiaan: Konflik, Perdamaian, dan Filantropi*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2015.
- Latief, Hilman. “Islam dan Urusan Kemanusiaan: Peta Wacana dan Perumusan Agenda Kerja” dalam Hilman Latief dan Zezen Zainal Mutaqin (ed.). *Islam dan Urusan Kemanusiaan: Konflik, Perdamaian, dan Filantropi*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2015.
- , *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritiks Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ press, 2003.
- Lubis, Amany Burhanuddin. “Dunia Islam Bagian Barat” dalam Taufik Abdullah, *et.al.* (Ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Khilafah*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2013.
- Lubis, Todung Mulya. *Bantuan Hukum dan Kemiskinan Struktural*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Ma’lūf, Luwais. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A’lām*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1992.
- Māwardī, Abū al-Hasan ‘Alī ibn Muhammad ibn Habīb. *Al-Nukat wa al-Uyūn*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.
- Machasin. “Konsep Manusia dalam Islam” dalam Kamdani (ed.). *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2007.
- Madjid, Nurcholis. *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemerdekaan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- , *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2010.
- , *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1989.
- , *Konsep Islam tentang Manusia dan Implikasinya terhadap Apresiasi Muslim Mengenai Hak-Hak Sipil dan Politik* dalam Kamdani (ed.). *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: IAIN Walisongo dan Pustaka Pelajar, 2007.

- , *Taqlid dan Ijtihad: Masalah Kontinuitas dan Kreativitas dalam Memahami Pesan Agama dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Maghluts, Ahmad, *et.al.* (Ed.). *Atlas Perang Salib: Uraian Lengkap Seputar Peristiwa Berdarah yang Belum Pernah Terungkap*. Jakarta: Almahira, 2009.
- Makdisi, George A. *Cita Humanisme Islam*, diterjemahkan oleh A. Syamsu Rizal & Nur Hidayah dari judul *The Rise of Humanism in Classical Islam and The Christian West*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Malik, Muhammad ibn. *Alfiah*. Surabaya: al-Haramain, t.th.
- Mangunharja, A. *Isme-Isme: dari A Sampai Z*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Manzhūr, Ibn. *Lisān al-‘Arab*. Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2013.
- Marāghī, Ahmad Mushthafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Syirkat Maktabat wa Mathba’at al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946.
- Mas’ud, Abdurrahman. *Menggagas Format Pendidikan Nondikotomik: Humanisme Religius sebagai Paradigma Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2007.
- Masdar, Umaruddin. *Agama Kolonial: Colonial Mindset dalam Pemikiran Islam Liberal*. Yogyakarta: Klik. R., 2003.
- Maudūdī, Abū al-A’lā. *Hak-Hak Asasi Manusia dalam Islam*, diterjemahkan oleh Bambang Iriana Djajaatmadja. Jakarta: Bumi Aksara, 2014.
- , *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, diterjemahkan oleh Asep Hikmat dari judul *The Islamic Law and Contitution*. Bandung: Mizan, 1998.
- Mawardi, *Hermeneutika Fazlur al-Qur’an Fazlur Rahman: Teori Double Movement dalam Kurdi, et.al. Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- McLean, George F. dan Patrick J. Aspell. *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*. Washington D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 1997.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur’an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil ‘Alamin*. Jakarta: Pustaka Oasis, 2017.
- , *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad Saw.* Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2018.
- Moeleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

- Molnar, Thomas. *Chirstian Humanism: a Critique of the Secular City an It's Ideology*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1979.
- Mu'ammarr, M. Arfan, *et.al. Studi Islam Perspektif Insider-Outsider*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012
- Mubārakfūrī, Shafiyyurahmān. *Al-Rahīq al-Makhtūm: Bahts fi al-Sīrah al-Nabawīyyah 'alā Shāhibihā Afdhal al-Shalāh wa al-Salām*. Mesir: Dār al-Wafā' li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 2010.
- Mubarak, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer Ala M. Syahrur*. Yogyakarta: eLSAQ Press dan TH-Pres, 2017.
- Mufidah, Imro'atul. "Hermeneutika al-Qur'an Muhammad Syahrur" dalam Kurdi, *et.al. Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Muhtasib, 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Ashr al-Rāhin*. Yordania: Maktabat al-Nahdlah al-Islāmiyyah, 1982.
- Mukhtazar. *Prosedur Penelitian Pendidikan*. Yogyakarta. t.tp.: Absolute Media, 2020.
- Mungin, M. Burhan. *Metodologi Penelitian Kuantitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik Serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Mursī, Akram Ridhā. *Al-Riddah wa al-Hurriyah al-Dīniyyah*. Manshūrah-Mesir: Dār al-Wafā' li al-Thibā' wa al-Nasyr, 2006.
- Mustaqim, Abdul. *Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- , *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- , *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: IDEA Press Yogyakarta, 2020
- , *Tafsir Feminis Versus Tafsir Patriarki*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- Muthahhari, Murtadha. *Manusia Seutuhnya: Studi Kritis Berbagai Pandangan Filosofis*, diterjemahkan oleh Abdilllah Hamid Ba'abud dari judul *Insone Komil*. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Nadwī, Abdullāh Abbās. *Tarjamat Ma'ānī al-Qur'ān*. Makkah: Rābithat al-'Ālam al-Islāmī, 1996.
- Nafsiah, Siti. *Prof Hembing Pemegang the Star of Asian Award*. Jakarta: Prestasi Insan Indonesia, 2000.

- Naisābūrī, Nizhāmuddīn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusain. *Tafsīr Gharāib al-Qur’ān wa Raghāib al-Furqān*, al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.
- Nasā’ī, Abū ‘Abdirrahḥmān Aḥmad ibn Syu’aib ibn ‘Alī al-Khurāsānī. *Thab’ah Jaḍidah Kāmilah fī Mujallad Wāḥid*. Beirut: Dār al-Kutub, 2009.
- Nasafī, ‘Abdullāh ibn Aḥmad ibn Mahmūd Ḥāfizhuddīn Abū al-Barakāt. *Madārik al-Tanzīl wa Haqāiq al-Ta’wīl*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Encounter of Man and Nature*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1968.
- , *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal untuk Kemanusiaan*. Bandung: Mizan, 2003.
- Nasution, Sakholid. *Pengantar Linguistik Bahasa Arab*. Sidoarjo: CV. Lisan Arabi, 2017.
- Nasution, Syamruddin. *Sejarah Perabadian Islam*. Pekanbaru-Riau: Yayasan Pusaka Riau, 2013.
- Nata, Abudin. *Sejarah Pendidikan Islam pada Periode Klasik dan Pertengahan*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004.
- Nawawī, Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Syaraf. *Raudhat al-Thālibīn*. Kairo: Dār al-Tawfiqiyyah li al-Thibā’ah, t.th.
- Norris, Pippa dan Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Nurdin, Ismail. *Metodologi Penelitian Sosial*. Surabaya: Media Sahabat Cendikia, 2019.
- Nuryatno, Agus. *Asghar Ali Engineer’s Views on Liberation Theology and Womens Issues in Islam*. Canada: Mc.Gill Montreal, 2000.
- Onians, R.B. *The Origin of European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Othman, Ali Isa. *Manusia Menurut Al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Bandung, 1985.
- Poeradisastra, S. I.. *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Peradaban Modern*. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1986.
- Prastowo, Andi. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Prioyo, Adi Eko. *The Spirit of Pluralisme: Menggali Nilai-nilai Kehidupan, Mencapai Kearifan*. Jakarta: PT Elexs Media Komputindo, 2005.

- Qāsimī, Muhammad Jamāluddīn. *Mahāsin al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.
- Qardhāwī, Yūsuf. *Al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.
- , *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'an al-'Azhīm*. Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2006.
- Qaththān, Mannā' Khalil. *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'an*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- , *Tafsīr Āyāt al-Ahkām*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.
- Qurthubī, Abū Abdillāh Muhammad ibn Ahmad al-Anshārī. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*. Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2010.
- , *Al-Tadzkirah fī Ahwāl al-Mawtā wa Umūr al-Ākhirah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Qusyairī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzan ibn 'Abd al-Mālik. *Lathāif al-Isyārāh*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.
- Quthb, Sayyid. *Fī Zhilāl al-Qur'an*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.
- Rāzī, Fakhruddīn. *Mafātih al-Ghaib*, Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2012.
- Raco, J. R.. *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad dari judul *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*. Bandung: Pustaka Salman ITB, 1985.
- , *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dan Ahmad Baiquni dari judul *Major Themes of the Qur'an*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017.
- Rahman, Musthafa. *Humanisasi Pendidikan Islam; Plus-Minus Sistem Pendidikan Pesantren*. Semarang: Walisongo Press, 2011.
- Raya, Ahmad Thib. *Rasionalitas Bahasa al-Qur'an*. Jakarta: Fikra, 2006.
- Reese, L. William. *Dictionary of Philosophy and Religion; Eastern and Western Thought*. New Jersey: Humanity Press, 1980.
- Ricour, Paul. *Hermeneutics and The Human Sciences*. New York: Cambridge University Press and Editions de la Maison des Sciences de'l Home, 1982.
- Ridhā, Rasyīd. *Tafsīr al-Manār*. Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.
- Romein, J. *Aera Eropa: Peradaban Eropa sebagai Penyimpangan dari Pola Umum*. Jakarta: Ganaco, 1956.

- Rukin. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Sulawesi Selatan: Yayasan Ahmar Cendikia Indonesia, 2019.
- Rusyd, Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtashid*. Tahqīq Shubhī Hasan Hallāq. Kairo: Maktabat Ibn Taymiyah, 1415 H.
- Sa'dī, 'Abdurrahmān ibn Nāshir. *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Iskandaria: Dār al-'Aqīdah, 2009.
- Sa'īd, Jawdat. *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abhāts fī al-Fikr al-Islāmī*. Damaskus: al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1997.
- Sābiq, al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Qāhirah: al-Fath li al-I'lām al-'Arabī, t.th.
- Sabt, Khālid 'Utsmān. *Qawā'd al-Tafsīr Jam'an wa Dirāsatan*. t.tp.: Dār Ibn 'Affān, t.th.
- Saeed, Abdulah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dari judul *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*. Bandung: Mizan, 2016.
- . *Interpreting the Qur'an: Toward Contemporary Approach*. London and Newyork: Routledge, 2006.
- Saefuddin, Didin. *Sejarah Politik Islam*, Depok: Serat Alam Media, 2017.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: TERAJU, 2002.
- Sahidah, Ahmad. *God, Man and Nature: Perspektif Toshihiko Izutsu tentang Relasi Tuhan, Manusia dan Alam dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- Salām, 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd. *Qawā'd al-Ahkām fī Mashālih al-Anān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2010.
- . *Tafsīr al-'Izz Ibn 'Abd al-Salām*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.
- Salim dan Syahrūm. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Konsep dan Aplikasi dalam Ilmu Sosial, Keagamaan dan Pendidikan*. Bandung: Citapustaka Media, 2012.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*. Depok: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2017.
- Salmān, Masyhūr Hasan Mahmūd. *Al-Imām al-Qurthubī Syaikh Aimmat al-Tafsīr*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.
- Samarqandī, Abū al-Laits Nashr ibn Muḥammad ibn Ahmad ibn Ibrāhīm. *Bahr al-'Ulūm*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.

- Samho, Bartolomeus, *et.al. Agama dan Kesadaran Kontemporer*. Yogyakarta: PT. Kanisius, 2019.
- Samho, Bartolomeus. *Humanisme Yunani Klasik dan Abad Pertengahan*. Yogyakarta: Jala Sutra, 2008.
- Sanad, Kailānī Hasan. *Dzu al-Rummah Syā'ir al-Thabī'ah wa al-Ḥubb*, Mesir: al-Hai'āt al-Mishriyyah al-‘Āmmah li Maktabāt, 1973.
- Sartre, Jeal Paul. *Eksistensialisme dan Humanisme*, diterjemahkan oleh Yudhi Murtanto dari judul *L'existentialisme est un Humanisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Saussure, Ferdinand de. *Pengantar Linguistik Umum*, diterjemahkan oleh Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988.
- Setiawan, Phil H. Mohamad Nur Kholis. “Nashr Hamid: Beberapa Pembacaan Terhadap Turats Arab” dalam Nashr Hamid Abu Zayd. *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyin. Jakarta: ICIP, 2004.
- Sewang, Anwar. *Sejarah Peradaban Islam*. Parepare: STAIN Parepare, 2017.
- Sha'īdī, ‘Abd al-Muta’āl. *Al-Ḥurriyyah al-Dīniyyah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Mishrī, 2012.
- Shābūnī, Muhammad ‘Alī. *Rawāi’ al-Bayān: Tafsīr Ayāt al-Ahkā min al-Qur’ān*. Qāhirah: al-Dār al-‘Ālamiyyah li al-Nasyr wa al-Tajfīd, 2015.
- , *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Jakarta: Dār al-Mawāhib al-Islāmīyyah, 2016.
- , *Shafwat al-Tafāsīr*. Kairo: Nāsyirū al-Qāhirah al-Ashdiqā’ li al-Thibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī, t.th.
- Shāfī, Maḥmūd. *Al-Jadwal fī I’rāb al-Qur’ān wa Sharfih wa Bayānih*. Al-Bāhits al-Qur’ānī, Versi: 12.0.
- Shāwī, Aḥmad ibn Aḥmad. *Hāsiyyat al-Shāwī ‘alā Tafsīr al-Jalālayn, Taḥqīq ‘Abdullāh al-Minsyāwī*. Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2011.
- Shallābī, ‘Alī Muḥammad. *Ghazwāt al-Rasūl: Durūs ‘Ibar wa Fawāid*. Kairo: Muassasat Iqrā’, 2007.
- , *Shalāhuddīn al-Ayyūbī wa Juhūduhū fī al-Qadlā’ ‘alā al-Dawlah al-Fāthimiyyah wa Tahrīr Bait al-Maqdis*. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2008.
- Shiddiqey, M. Hasbi. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Ibntang, 1993.

- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan, 1998.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsīr al-Mishbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keselarasan al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 2021.
- , *Kaidah Tafir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 2015.
- , *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2009.
- , *Toleransi: Ketuhanan, Kemanusiaan, dan Keberagamaan*. Ciputat: PT. Lentera Hati, 2022.
- , *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.
- Shinn, R. L. *New Directions in Theology Today*. Volume VI. *Man: The New Humanism*. Philadelphia: Westminster Press, 1955.
- Sibā'ī, Musthafā Husnī. *Khazanah Peradaban Islam*, diterjemahkan oleh Abdullah Zakiy al-Kaff dari judul *Min Rawā'i Hadhāratinā*. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Siregar, Lisda Hidayat. *Sejarah Peradaban Islam Klasik*. Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. Jakarta: SAS Foundation dan LTN PBNU, 2012.
- Sitohang, Kasdin. *Filsafat Manusia: Jendela Menyingkap Humanisme*. Yogyakarta: PT. Kanisius, 2018.
- Smith, Huston. *Agama-Agama Manusia*, diterjemahkan oleh Safroedin Bahar dari judul *The Religions of Man*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Smith, Rhona K. M., *et.al.* *Hukum Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Pusat Studi Hak Asasi Manusia Universitas Islam Indonesia, 2015.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. London: SPK, 1978.
- Soeparno. *Dasar-dasar Linguistik Umum*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Strawson, William. *The Cristian Approach to The Humanist*. London: Edinburg House Press, 1963.
- Sugiono. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Alfabeta, 2009.
- Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Islam Klasik*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Sunardi, ST.. "Membaca Qur'an Bersama Mohammed Arkoun" dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.). *Membaca al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2012.

- Supriyadi, Dedi. *Sejarah Peradaban Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Supriyadi. *Renaissance Islam*. Jakarta: PT Gramedia, 2015.
- Suseno, Frans Magnis. *Kuasa dan Moral*, Jakarta: PT. Gramedia, 1986.
- , “Humanisme Religius vs Humanisme Sekular” dalam Kamdani (ed.). *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: IAIN Walisongo Semarang dan Pustaka Pelajar, 2007.
- Suyūthī, Jalāluddīn ‘Abdurrahmān. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2006.
- Syāfi’ī, Muhammad ibn Idrīs. *Al-Risālah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Syāhīn, Taufīq Muhammad. *‘Ilm al-Lughah al-‘Āmm*. T.tp: Maktabah Wahbah, 1980.
- Syāthī’, ‘Ā’isyah ‘Abdurrahmān bint. *Maqāl fī al-Insān Dirāsah Qur’āniyyah*. Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1969.
- , *Al-Qur’ān wa al-Tafsīr al-‘Ashrī*. Mesir: Dār al-Ma’rifah, 1970.
- Syāthibī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī’ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Syah, Hidayat. *Filsafat Pendidikan Islam*. Pekanbaru: LP2S Indra Sakti, 2013.
- Syahrūr, Muhammad. *Al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āshirah*. Damaskus: al-Ahālī li al-Thibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1990.
- , *Nahw Ushūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: al-Ahālī li al-Tawzī’, t.th.
- Syaihī, al-Khāzin Abū al-Hasan ‘Alī ibn Muhammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Umar. *Lubā al-Ta’wīl fī Ma’anī al-Tanzīl*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.
- Syaltūt, Maḥmūd. *Al-Islām: al-‘Aqīdah wa al-Syarī’ah*. Mesir: Dār al-Syurūq, 2001, cet. 18.
- Syam, Firdaus. *Pemikiran Politik Barat*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2007.
- Syam, Nur. *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2005.
- Syamsuddin, Sahiron, et.al. *Pendekatan Ma’nā-Cum-Maghzā Atas al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir se-Indonesia dan Ladang Kata, 2020.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, Edisi Revisi dan Perluasan. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

- , "Metode Intratekstual Muhammad Syahrur" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- , "Metode Penafsiran dengan Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā" dalam Sahiron Syamsuddin, *et.al. Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir se-Indonesia dan Ladang Kata, 2020.
- Syari'ati, Ali. *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad dari judul *al-Insān, al-Islām wa Madāris al-Gharb*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- , *Manusia dan Islam*, diterjemahkan oleh Ashar RW dari judul *On the Sociology of Islam*. Yogyakarta: Cakrawangsa, 2017.
- Syawkānī, Muhammad ibn 'Alī ibn Muhammad. *Fath al-Qadīr*. Damaskus: Dār al-Wafā', 1994.
- Syinqīthī, Muḥammad al-Amīn. *Adhwā' al-Bayān*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3. 28.
- Syirkat al-Dār al-'Arabiyyah. *Al-I'rāb al-Muyassar*. Al-Bāhits al-Qur'anī, versi: 12.0.
- Taimiyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halīm ibn. *Iqtidhā' al-Shirāth al-Mustaqīm li Mukhālafat Ashhāb al-Jahīm*. Riyad: Maktabat Rusyd, t.th.
- Tarumingkeng, Rudy C. *Pengantar dalam J. R. Raco. Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010.
- Taufik, Zulfan. *Dialektika Islam dan Humanisme: Pembacaan Ali Shari'ati*. Ciputat: Onglam Books, 2015.
- Thabarī, Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Hadīts, 2010.
- Thahir, Ajjid. *Perkembangan Peradaban di Kawasan Dunia Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Thanthāwī, Muhammad al-Sayyid. *Al-Tafsīr al-Wasīth li al-Qur'ān al-Karīm*. Iskandaria, Mathba'at al-Sa'ādah, 1986.
- Thawīlah, 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Salām. *Atsar al-Lughah fī Ikhtilāf al-Mujtahidīn*. t. tp: Dār al-Salām, t.th.
- Thayyār, Musā'id ibn Sulaiman ibn Nāshir. *Al-Tafsīr al-Lughawī lil al-Qur'ān al-Karīm*. Riyad: Dār Ibn al-Jauzī, t.th.
- Thohir, Muhammad. *Sejarah Islam dari Andalus sampai Indus*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.

- Thomas, Hidyta Tjaya. *Humanisme dan Skolatisisme*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Thomson, Ahmad dan Muhammad 'Ata'ur Rahim. *Islam Andalusia: Sejarah Kebangkitan dan Keruntuhan*, diterjemahkan oleh Kampung Kreasi dari judul *Islam in Andalus*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 2002, cet. 2.
- Tirmidzī, Abū 'Isā Muhammad ibn 'Isā ibn Sawrah. *Sunan al-Tirmidzī. Thab'ah Jadīdah Kāmilah fī Mujallad Wāhid*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2016.
- Tjahyadi, Simon Petrus L. *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Tsa'ālabī, Abū Zayd 'Abdurrahmān Ibn Muhammad Ibn Makhluḥ. *Al-Jawāhir al-Hisān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Al-Maktabah al-Syāmilah, versi 3.28.
- Umam, Khatibul, *et.al. Pedoman Pengajaran Bahasa Arab pada Perguruan Tinggi IAIN*. Jakarta: Proyek Pengembangan Sistem Pendidikan Agama RI, 1975.
- Wāfi, 'Alī 'Abd al-Wāhid. *Al-Hurriyah fī al-Islām*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1968.
- Wāfi, 'Abd al-Wāhid. *Ilm al-Lughah*. Mesir: Maktabat Nahdhat Mishr, 1962.
- Wāhidī, Abū al-Hasan Ibn 'Alī ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn 'Alī. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011.
- Wahid, Abdul. "Ketakukan Laki-laki Pada Perempuan: Membaca Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd" dalam M. Arfan Mu'ammār, *et.al. Studi Islam Perspektif Insider-Outsider*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Wahid, Abdurrahman. *Tuhan Tak Perlu Dibela*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- Wignyoosebrotō, Soetandiyo. *Hukum, Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya*. Jakarta: Elsam, 2002.
- Wijaya, Aksin. *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Ya'qūb, Imīl Badī'. *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Khashāishuhā*. Beirut: Dār al-Tsaqāfah al-Islāmiyyah, 1982.

- Ya'qūb, Thāhir Mahmūd Muhammad. *Asbāb al-Khatha' fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta'shīliyyah*. Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Dār Ibn al-Jawzī, 1425 H.
- Yahtikawati, Yayan dan Dadan Rusmana. *Metodologi Tafsir al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Yudi, Bambang. *Kristal-kristal Ilmu Bahasa*. Surabaya: Airlangga Universiti Press, 1995.
- Yusuf, Kadar M. *Psikologi Qur'an*. Jakarta: Hamzah, 2019.
- Yusuf, M. Yunan. *Corak Pemikiran Tafsir al-Azhar: Sebuah Telaah atas Pemikiran Hamka dalam Teologi Islam*. Jakarta: Paramadina, 1990.
- Zabīdī, Muhammad al-Husainī. *Ithāf Sādat al-Muttaqīn*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Zalath, Al-Qahsbi Mahmūd. *Al-Qurthubī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*. Beirut: al-Markaz al-'Arabī li al-Tsaqāfah wa al-'Ulūm, t.th.
- Zamakhsyarī, Abū al-Qāsim Muhammad ibn 'Umar. *Al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Qāhirah: Dār al-Hadīts, 2012.
- Zarkasyī, Abū 'Abdillāh Muhammad Bahadur ibn 'Abdullāh. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011.
- Zarqānī, Muhammad 'Abd al-'Azhīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Kairo: Dār al-Hadīts, 2017.
- Zayd, Nashr Hāmid Abū. *Al-Imām al-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Idiyulūjiyyah al-Wasathiyyah*. Qāhirah: Maktabah Madbūfī, 1996.
- , *Al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr: Dlid al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurāfah*. Qāhirah: Dār al-Sinā' li al-Nasyr, 1995.
- , *Dawāir al-Khawf: Qirā'ah fī Khithāb al-Mar'ah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 2004.
- , *Ein Leben mit dem Islam: erzahlt von Navid Kermani*. Freiburg: Herder, 2001.
- , *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyin dari judul *Isyakāliyyat al-Qirā'ah wa Aliyyāt al-Ta'wīl*. Jakarta: ICIP, 2004.
- , *Kritik Wacana Agama*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin dari judul *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

- , *Teks Otoritas Kebenaran*, diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema dari judul *Al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqīqah*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- , *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin dari judul *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Zayd, Washfī 'Āsyūr Abū. *Metode Tafsir Maqāshidī: Memahami Pendekatan Baru Penafsiran al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ulya Fikriyati dari judul *Nahwa al-Tafsīr al-Maqāshidī li al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyyah li Manhaj Jadīd fi Tafsīr al-Qur'ān*. Jakarta: PT. Qaf Media Kreativa, 2020.
- Zein, Mahmūd Ahmad. *Ahammiyat al-Lughah al-'Arabiyyah fī Fahm al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Dubai: Dāirat al-Syu'un al-Islāmiyyah wa al-'Amal al-Khair, 2009.
- Zubaidah, Siti. *Sejarah Peradaban Islam*. Medan: Perdana Publishing, 2016.
- Zuhailī, Wahbah. *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2018.
- , *Al-Wajīz fī Ushūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Disertasi

- Afidah Wahyuni. "Humanime Waris dalam al-Qur'an." *Disertasi*. Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2016.
- Basman. "Humanism Islam: Studi Terhadap Pemikiran Ali Syari'ati," *Disertasi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kali Jaga, 2007.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life and Thought." *Dissertation*. Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, March 1973.
- Khudlairī, Abdullāh ibn 'Ali." Tafsīr al-Tābi'in: 'Ardl wa Dirāsah Muqāranah," *Risālah al-Duktūrah*. Al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah: Jāmi'at al-Imām ibn Su'ūd al-Islāmiyyah, t.th.

Jurnal

- Abdullah, Dudung. "Konsep Manusia dalam al-Qur'an: Telaah kritis tentang Makna dan Eksistensi," dalam *Jurnal al-daulah*, Vol. 6, No. 2, Desember Tahun 2017.
- Abdullah, M. Amin." al-Ta'wīl al'Ilmī: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci. "dalam *Jurnal al-Jāmi'ah*, Vol. 39, Number 2, July-December 2001.
- Abidin, Ahmad Zainal dan Eko Zulfikar, "Epistemologi Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān Karya al-Qurthubī," dalam *Jurnal Kalam*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2017.

- Ahmad Suaedy. "Islam, Identitas dan Minoritas di Asia Tenggara," dalam *Jurnal Kajian Wilayah*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2010.
- Amin, Husna. "Aktualisasi Humanisme Religius Menuju Humanisme Spiritual dalam Bingkai Filsafat Agama," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 1, April Tahun 2013.
- Aprison, Wedra. "Tauhid: Dasar Perumusan Epistemologi Pendidikan Masa Depan," dalam *Jurnal Educative: Journal of Educational Studies*, Vol 2, No 1, Januari - Juni 2017.
- Arkoun, Mohammed. "Exploratioan and Responses: New Perspectives of a Jewish-Christian-Muslim Dialogue," dalam *Journal of Ecumenical Studies*, Summer 1989.
- Aspandi. "Pembacaan Kontekstual Eksegesis dalam Teks Keagamaan." dalam *Jurnal al-‘Adalah: Jurnal Syariah dan Hukum Islam*, Vol. 2, No. 2, Juli Tahun 2017.
- Asy’ari, Hasyim. "Renaissans Eropa dan Transmisi Keilmuan Islam ke Eropa," dalam *Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2018.
- Attamimi, Munif Mahadi dan Muhammad Hariyadi. "Al-Qur’an Menjawab Tantangan Hak Asasi Manusia," dalam *Jurnal al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur’an*, Vol. 20, No. 1, Juni Tahun 2020.
- Azizah, Imroatul. "Sanksi *Riddah* Perspektif *Maqāshid al-Syarī’ah*," dalam *Jurnal al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 5, No. 2, Oktober Tahun 2015.
- Basith, Abdul. "Bahasa dan Ijtihad: Aspek Normatifitas Linguistik dalam Kitab Bidāyat al-Mujtahid Karya Ibnu Rusyd," dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2016.
- Dahlan, Abdul Aziz. "Agama dan Filsafat." dalam *Jurnal al-Ta’lim*, Edisi IX, September-Desember Tahun 2000.
- Dahlan, M. "Islam di Spanyol dan Sisilia," dalam *Jurnal Rihlah*, Vol. 4, No. 1, Tahun 2016.
- Dewi, Intan Sari. "Bahasa Arab dan Urgensinya dalam Memahami al-Qur’an," dalam *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 04, No. 01, Agustus Tahun 2016.
- El‘Abidah, Hunaida, *et.al.* "Problematika Bahasa al-Qur’an Sebagai Tantangan Worldview Islam," dalam *Jurnal Syaikhuna: Jurnal Pendidikan dan Pranata Islam STAI Syaichona Moh. Cholil Bangkalan*, Vol. 11, No. 2, Oktober Tahun 2020.

- Elkarimah, Mia Fitriah. "Sintagmatik-Paradigmatik Syahrur dalam Teks al-Qur'an," dalam *Jurnal Lingua*, Vol. 1, No. 2, Desember Tahun 2016.
- Fadhli, Yogi Zul. "Kedudukan Kelompok Minoritas dalam Perspektif HAM dan Perlindungan Hukumnya di Indonesia," dalam *jurnal Konstitusi*, Vol. 11, No. 2, Juni Tahun 2014.
- Faqih, Mutawakkil, *et.al.* "Hakikat Manusia dalam Tafsīr Maqāl fī al-Insān: Dirāsah Qur'āniyyah Karya Ibnt al-Syāthi'," dalam *Jurnal Diyā' al-Afkār*, Vol. 6, No. 1, Juni Tahun 2018.
- Faridah, Siti. "Kebebasan Beragama dan batasan Toleransinya," dalam *Jurnal Lex Scientia Law*, Vol. 2, No. 2, November Tahun 2018.
- Fermadi, Bayu. "Humanisme Sebagai Dasar Pembentukan Etika Religius; Dalam Perspektif Ibnu Athā'illah Al-Sakandarī," dalam *Jurnal Islam NUsantara*, Vol. 02 No. 01 Januari - Juni Tahun 2018.
- Firdaus. "Pendidikan Islam di Spanyol," dalam *Jurnal Ash-Shahabah*, Vol. 4, No. 1, Januari Tahun 2018.
- Gaffar, Abdul. "Manusia dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Jurnal Tafseer*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2016.
- Grendler, Paul F. "The Future of Sixteenth Century Studies: Renaissance and Reformation Scholarship in the Next Forty Years." *Sixteenth Century Journal Spring* 2009, Vol. 40 Issue 1.
- Hadi, Imam Anas. "Berdialog dengan Teks: Kajian Hermeneutik dengan Metode Bayani," dalam *Jurnal Inspirasi*, Vol. 4, No. 1, Januari-Juni, Tahun 2020.
- Haif, Abu. "Sejarah Perkembangan Peradaban Islam di Mesir," dalam *Jurnal Rihlah*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2015.
- Hakiki, Kiki Muhamad. "Politik Identitas Agama Lokal: Studi Kasus Aliran Kebatinan," dalam *Jurnal Analisis*, Volume XI, Nomor 1, Juni 2011.
- Hambali, Yoyo. "Sejarah Sosial dan Intelektual Masyarakat Muslim Spanyol Andalusia dan Kontribusinya bagi Peradaban Dunia," dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 3, No. 1, Januari Tahun 2016.
- Hasan, M. "Tujuan Penciptaan Manusia dan Fungsi Lembaga-Lembaga Pendidikan," dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 7, No. 7, April Tahun 2010.
- Helmiannoor. "Perkembangan Ilmu Pengetahuan di Mesir: Sistem dan Kelembagaan Pendidikan Islam di Masa Dinasti Fatimiyah," dalam *Jurnal Al-Risalah*, Vol. 13, No. 2, Tahun 2017.

- Hidayat, Hamdan. "Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an," dalam *Jurnal Al-Munir*, Vol. 2, No. 1, Juni Tahun 2020.
- Hidayat, Rahmat. "Konsep Manusia dalam al-Qur'an," dalam *Jurnal Almufida*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember Tahun 2017.
- Hukmiah dan Masri Saad. "Al-Qur'an antara Teks dan Konteks," dalam *Jurnal Dirasat Islamiah: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2020.
- Hutabarat, Binsar Antoni. "Ambiguitas Diferensiasi Agama dan Negara di Indonesia," dalam *Jurnal Societas Dei*, Vol. 5, No. 1, April Tahun 2018.
- Ibn Smith, Abdur Rahman. "Rekonstruksi Makna Murtad dan Implikasi Hukumnya," dalam *Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. 22, No. 2, Oktober Tahun 2012.
- Ibrahim, Sulaiman. "Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana dalam Metode Tafsir al-Qur'an." *Jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 1, Juni Tahun 2014.
- Ihsan, Muhammad. "Pendidikan Islam dan Modernitas dit Timur Tengah: Studi Kasus Mesir," dalam *Jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 4, No. 2, Tahun 2007.
- Imanuddin, Muhammad. "Pembacaan Teks-teks Agama," dalam *Jurnal El-Hikam*, Vol. 3, No. 1, Januari-Juli, Tahun 2010.
- In'amuzzahidin, Muh. "Konsep Kebebasan dalam Islam," dalam *Jurnal al-Taqaddum*, Vol. 7, No. 2, November Tahun 2015.
- Islamiyah. "Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an: Studi Terminologi al-Basyar, al-Insan dan an-Nas," dalam *Jurnal Rusydiah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No. 1, Juni Tahun 2020.
- Jamaluddin. "Sekularisme: Ajaran dan Pengaruhnya dalam Dunia Pendidikan," dalam *Jurnal Mudarrisuna*, Volume 3, Nomor 2, Juli – Desember Tahun 2013.
- Khazinah, Siti. "Hakikat Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat," dalam *Jurnal Ilmiah Didaktika*, Vol. 8, No. 2, Februari Tahun 2013.
- Kholis, Nur. "Humanisme Sebagai Filsafat Hukum Islam," dalam *Jurnal Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam*, Vol. 1, No. 1, Januari-Juni Tahun 2014.
- Kristi, Elizabeth, *et.al.* "Hakikat Manusia dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Jurnal Risalah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam*, Vol. 8, No. 1, Maret Tahun 2022.

- Kultsum, Ummi. "Tafsir Fiqhiy: Potret Pemikiran al-Jashshāsh dalam Ahkām al-Qur'an," dalam *Jurnal Refleksi*, Vol. 6, No. 3, Tahun 2004.
- Machasin. "Islam; Pembentukan dan Perkembangannya," dalam *Jurnal Dialektika Peradaban Islam*, Vol. 1, Juli Tahun 2003.
- Madung, Otto Gusti. "Martabat Manusia Sebagai Basis Etis Masyarakat Multikultural," dalam *Jurnal Dirkursus*, Vol. 11, No. 2, Oktober Tahun 2012.
- Mahdī, Hānī' Muḥammad. "Al-Ta'addudīyyah fi' Shaḥīfah al-Madīnah: Namūdzej li Usus al-Ta'āyusy al-Salmī fi al-Mujtama' al-Wāhid," dalam *Majallat Kulliyat al-Ādāb li al-Insāniyyāt wa al-'Ulūm al-Ijtīmā'īyyah*, Vol. 12, No. 1, Januari Tahun 2020.
- Mahmudah, Nur. "Al-Qur'an Sebagai Sumber Tafsir dalam Pemikiran Muhammad Syahrur," dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol 8, No. 2, Desember Tahun 2014.
- Mannan, Audah. "Transformasi Nilai-Nilai Tauhid dalam Perkembangan Sains dan Teknologi," dalam *Jurnal Aqidah*, Vol. IV No. 2 Thn. 2018.
- Masduki. "Humanisme Sekuler versus Humanisme Religius: Kajian tentang Landasan Filosofis dan Upaya Menemukan Alternatif Melalui Pemikiran Seyyed Hossen Nasr," dalam *Jurnal Toleransi*, Vol. 3, No. 1, Januari-Juni Tahun 2011.
- Masruri, M. Hadi. "Membaca Geliat Pendidikan dan Keilmuan di Spanyol Islam Tahun 756-1494 M.," dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 4, No. 1, Jauli-Desember Tahun 2017.
- Masyhuri. "Merajut Sejarah Perkembangan Tafsir Masa Klasik: Sejarah Tafsir dari Abad Pertama Sampai Abad Ketiga Hijriyah," dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 1, No. 2, Desember Tahun 2014.
- Maulana. "Perkembangan Tafsir Timur Tengah Zaman Nabi Sampai Kontemporer," dalam *Jurnal Ilmiah Falsafah Jurnal Kajian Filsafat, Teologi dan Humaniora*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2021.
- Misrah. "Kebebasan Beragama dalam Perspektif Hadis," dalam *Jurnal Miqot*, Vol. 26, No. 2, Juli-Desember Tahun 2010.
- Moqsith, Abd. "Tafsir Atas Hukum Murtad dalam Islam," dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. 13, No. 2, Juli Tahun 2013.
- Mu'afa, Abdullah. "Pendekatan Linguistik dalam Penafsiran al-Qur'an: Upaya Menjernihkan Konsep Linguistik sebagai Teori dan Metode," dalam *Jurnal Islamic Review*, Vol. I, No. 2 Oktober Tahun 2012.

- Muhaimin. "Asghar Ali Engineer dan Reformulasi Makna Tauhid, "dalam *Jurnal Aqidah-Tauhid*, Vol. IV, No. 1, Tahun 2018.
- Muhlasin. "Konsep Manusia dalam Perspektif al-Qur'an, "dalam *Jurnal Idarotuna*, Vol. 1, No. 2, April Tahun 2019.
- Muid, Abdul. "Humanisme Sufistik Syekh Yusuf al-Makasari, "dalam *Jurnal Tasawuf*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2012.
- Mujiono. "Manusia Berkualitas Menurut al-Qur'an, "dalam *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 7, No. 2, Desember Tahun 2013.
- Mustaqim, Abdul. "Tafsir Linguistik: Studi atas Tafsir Ma'anil Quran Karya al-Farra', "dalam *Jurnal QOF*, Vol. 3 No. 1 Januari Tahun 2019.
- Muthoharoh, Miftakhul. "Wajah Pendidikan Islam di Spanyol, "dalam *Jurnal Tasyri'*, Vol. 25, No. 2, Oktober 2018.
- Mutmainnah, Iin. "Pidana Mati Terhadap Pelaku Kejahatan Berat dan Menyengsarakan, "dalam *Jurnal al-Qadhāu*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2015.
- Muzairi. "Pokok-Pokok Pikiran dalam Manifesto Humanisme Religius Kajian dari Perspektif Sosiologi Agama, "dalam *Jurnal Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial*, Vol. 10, No. 1, Januari-Juni Tahun 2016.
- Muzammil, Shofiyullah. "Deisme: dari Edward Herbert sampai David Humes" dalam *Jurnal Tajdid*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni Tahun 2015.
- Nashir, Haedar. "Sekularisme Politik dan Fundamentalisme Agama: Ketegangan Kreatif Hubungan Agama dan Politik," dalam *Jurnal UNISIA* No. 45, Vol. 15, Ferbruari Tahun 2002.
- Nur, Abdullah. "Dinasti Mamalik di Mesir, "dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2005.
- Nurmadiyah. "Manusia dan Agama, "dalam *Jurnal Pendais*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2019.
- Nurmani dan Isryadunnas. "Rekonstruksi Tafsir al-Qur'an Kontemporer: Studi Analisa Sumber dan Metode Tafsir, "dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 22, No. 1, Tahun 2022.
- Ridwan, MK. "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisme Penafsiran dalam Wacana Quranic Studies, "dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2017.
- Ridwan, MK. "Tradisi Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Qur'anic Studies, "dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 1, Juni Tahun 2017.

- Rifai, Muhammad. "Penetapan Pidana Mati dalam Perspektif Hukum Islam dan *International Covenant on Civil and Political Right* (ICCPR), "dalam *Jurnal al-Mazāhib*, Vol. 2, No. 2, Desember Tahun 2014.
- Rizal, Syamsul. "Melacak Terminologi Manusia dalam al-Qur'an, "dalam *Jurnal At-Tibyan*, Vol. 2, No. 2, Desember Tahun 2017.
- Rosana, Ellya. "Agama dan Sekularisasi Pada Masyarakat Modern, "dalam *Jurnal Al-Adyan*, Volume 13, No. 1, Januari-Juni, Tahun 2018.
- Roswati Nurdin. "Manusia dalam Sorotan al-Qur'an: Suatu Tinjauan Tafsir Tematik, "dalam *Jurnal Tahkim*, Vol. 9, No. 1, Juni Tahun 2013.
- Rouf, Abdul. "al-Qur'an dalam Sejarah: Diskursus Seputar Sejarah Penafsiran al-Qur'an, "dalam *Jurnal Mumtaz*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2017.
- Saifullah. "Renaissance dan Humanisme sebagai Jembatan Lahirnya Filsafat Modern, "dalam *Jurnal Ushuluddin* Vol. 22 No. 2 Juli Tahun 2014.
- Sholeh, Moh. Jufriyadi. "Tafsir al-Qurthubi: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangannya, "dalam *Jurnal Reflektika*, Vol. 13, No. 1, Januari-Juni Tahun 2018.
- Siregar, Jainal Abidin. "Sejarah Sosial Universitas al-Azhar: Gagasan Tentang Konstruksi Lembaga Pendidikan islam, "dalam *Jurnal Idrak*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2020.
- Sodikin. "Hukum dan Hak Kebebasan Beragama, "dalam *Jurnal Cita Hukum*, Vol. 1, No. 2, Desember Tahun 2013.
- Solikhin, Ahmad. "Islam, Negara, dan Perlindungan Hak-Hak Islam Minoritas, "dalam *Journal of Governance*, Vol. 1, No. 2, Desember Tahun 2016.
- Suaidah, Idah. "History of Tafsir Development, "dalam *Jurnal Al-Asma: Journal of Islamic Education*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2021.
- Sukyadi, Didi. "Dampak Pemikiran Saussure Bagi Perkembangan Linguistik dan Disiplin Ilmu Lainnya, "dalam *Jurnal Parole*, Vol. 3, No. 2, Oktober Tahun 2013.
- Sumasniar, Eva. "Tauhid dalam Pemikiran Ismail Raji Al-Faruqi dan Implementasinya dalam Humanisme Islam, "dalam *Jurnal Ilmu Agama : Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*, Vol. 21, No 2, Tahun, 2020.
- Suprihatin. "Manusia dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadits, "dalam *Jurnal An-Nahdhah*, Vol. 12, No. 1, Januari-Juni Tahun 2018.

- Supsiadji, Mateus Rudi. "Humanisme Sekular dalam Ifigenia di Semenanjung Tauris Karya J. V. Goethe," dalam *Jurnal Parafrase*, Vol.13 No.01 Februari 2013.
- Surasman, Ootong. "Karakter Negatif Manusia dalam al-Qur'an," dalam *Jurnal al-Burhan: Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya al-Qur'an*, Vol. 1, No. 1, Juni Tahun 2021.
- Syafrijal. "Tafsir Lughawi," *Jurnal al-Ta'lim*, Vol. 1, No. 5, Juli, Tahun 2013.
- Tambak, Syahraini. "Eksistensi Pendidikan Islam al-Azhar: Sejarah Sosial Kelembagaan al-Azhar dan Pengaruhnya terhadap Kemajuan Pendidikan Islam Era Modernisasi di Mesir," dalam *Jurnal al-Thariqah*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2016.
- Untung, Syamsul Hadi. "Sikap Islam terhadap Minoritas Non-Muslim," dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 12, No. 1, Maret Tahun 2014.
- Utami, Kartika Nur. "Kebebasan Beragama dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Jurnal Kalimah: Jurna Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 16, No. 1, Maret Tahun 2018.
- Wathani, Syamsul. "Paradigma Sintesis Tafsir Teks al-Qur'an: Menimbang Hermeneutika Pemaknaan Teks Jorge J.E Gracia Sebagai Teori Penafsiran al-Qur'an," dalam *Jurnal of Qur''ān and Hadīth Studies*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2016.
- Widayat, Prabowo Adi. "Humanisme Spiritual: Konseptualisasi dan Performansi Melalui Pendidikan Islam," dalam *Jurnal Tarbiyah: Jurnal Ilmiah Pendidikan*, Volume 02, No. 01, Juni Tahun 2018.
- Yusuf, Kadar M. "Pengaruh Bahasa Terhadap Perbedaan Pendapat Para Imam Mujtahid dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Hukum," dalam *Jurnal Miqot*, Vol. XXXVI, No. 1, Januari-Juni Tahun 2012.
- Yusuf, Mundzirin. "Peradaban Dinasti Mamluk di Mesir," dalam *Jurnal Thaqafiyat*, Vol. 16, No. 2, Tahun 2015.
- Zahro, Aminatuz. "Manusia dalam Perspektif al-Qur'an," dalam *Jurnal Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2017.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. "Akar Kebudayaan Barat," dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 11, No. 2, September Tahun 2013.
- Zulaiha, Eni. "Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma, dan Standar Validitasnya," dalam *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, No. 2, Vol. 1. Tahun 2017.

Zulfikar, Eko. "Epistemologi Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān Karya al-Qurṭubī," dalam *Jurnal Kalam* Vol. 11 No. 2 Desember Tahun 2017.

Website

Abdul, Moh. Rivaldi. "Islam Mengutamakan Kemanusiaan." 16 Desember 2019, dalam <https://ibtimes.id/islam-mengutamakan-kemanusiaan/>. Diakses pada Jum'at, 12 Februari 2021.

Aulia Adam. "Jejak Agama Tertua: Zoroastrianisme." 25 April 2017, dalam <https://tirto.id/jejak-agama-tertua-zoroastrianisme-cnml>. Diakses pada Selasa, 9 Februari 2021.

Biografi Euripides, dalam <https://www.greelane.com/id/sastra/sejarah--budaya/euripides-greek-writer-119747/>. Diakses pada tanggal 3 Januari 2021.

Damang. "Humanisme dan Para Kritikusnya," dalam <http://www.damang.web.id/2011/05/humanisme-dan-para-kritikusnya.html>. Diakses pada Ahad, 31 Januari 2021.

Dawam Rahardjo dan Prinsip Kebebasan Beragama, dalam https://www.bbc.com/indonesia/laporan_khusus/2014/02/140227_tokoh_dawam_rahardjo. Diakses pada hari Senin, 21 September 2020.

Fagaza, Imam Yassir. "Human Dignity in Islamic Tradition," dalam <https://aboutislam.net/shariah/contemporary-issues/human-dignity-in-islamic-tradition/>. Diakses pada Kamis, 27 Oktober 2022.

Fitri, Fidelia dan Mochamad Nasrul Chotib. "Claudius Ptolemy." 6 November 2013, dalam <https://www.merdeka.com/clauidius-ptolemy/profil/> diakses pada Kamis, 20 Januari 2022.

Hanafī, Muchlis. "Moderasi Beragama Efektif Bila Al-Qur'an Dipahami Komprehensif," dalam <https://lajnah.kemenag.go.id/berita/muchlis-hanafi-moderasi-beragama-efektif-bila-al-qur-an-dipahami-secara-komprehensif>. Diakses pada Jum'at, 2 Desember 2022.

Komaruddin Hidayat. "Agama untuk Kemanusiaan." Jum'at 22 Februari 2008. <https://news.okezone.com/read/2008/02/22/58/85722/agama-untuk-kemanusiaan>. Diakses pada Jum'at, 12 Februari 2021.

Muhammad, Fikri. "Mengenal Zoroastrianisme, Agama Monoteistik Pertama di Dunia," dalam <https://nationalgeographic.grid.id/read/132196422/mengenal-zoroastrianisme-agama-monoteistik-pertama-di-dunia?page=2>. Diakses pada Selasa, 9 Februari 2021.

- Nawawi, Abd. Muid. "Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan dalam al-Qur'an," Minggu, 13 September 2020, 11.30, dalam <https://akurat.co/kebebasan-beragama-dan-berkeyakinan-dalam-al-quran>. Diakses pada hari Senin, 21 September 2020.
- Paat, Yustinus Prastis. "Agama-agama Harus Bertemu Pada Titik Kemanusiaan," dalam <https://www.beritasatu.com/nasional/304342/agama-agama-harus-bertemu-pada-titik-kemanusiaan>. Diakses pada Jum'at 12 Februari 2021.
- Setiawan, Samhis. "Renaissance," <https://www.gurupendidikan.co.id/renaissance/>. Diakses pada Ahad, 31 Januari 2021.
- Sophocles, dalam <https://en.wikipedia.org/wiki/Sophocles>. Diakses pada tanggal 3 Januari 2021.
- Sumanto al-Qurtubi, "Fenomena Pemurtadan dan Kelompok Islam Radikal," dalam <https://www.dw.com/id/fenomena-pemurtadan-dan-kelompok-islam-radikal/a-39736365>. Diakses pada tanggal 10 Desember 2020.
- Suryarandika, M. Rizky dan Agung Sasongko, "Fustat Ibu Kota Islam Pertamadi Mesir," <https://ihram.republika.co.id/berita/qx42lh313/alfustat-ibu-kota-islam-pertama-di-mesir>. Ahad, 1 Agustus 2021. Diakses pada Senin, 11 Juli 2022.
- Syalaby, Achmad. "Soal Temuan Dua Juta Muslim Murtad," dalam <https://khazanah.republika.co.id/berita/o64z4x394/soal-temuan-dua-juta-muslim-murtad-begini-kata-kemenag>. 24 April 2016. Diakses pada tanggal 22 Desember 2020.
- Warner, Jaeger. "Paedia Cita-Cita Budaya Yunani," dalam <https://en.wikipedia.org/wiki/Paideia>. Diakses pada tanggal 26 Oktober 2020.
- Wijaya, Johan Kusuma. "Eudaimonia atau Eudaimonic," dalam <https://www.dictio.id/t/apa-yang-dimaksud-dengan-eudaimonia-atau-eudaimonic/> / 8312 / 3. Diakses pada tanggal 26 Oktober 2020.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama Lengkap : Abd. Jalil
Tempat/Tgl Lahir : Sampang, 25 Desember 1983
Alamat Rumah : Jl. Logistik, RT/008/04, Koja, Jakarta Utara
Email : salman1283@gmail.com/abd.jalil@uinjkt.ac.id
HP : 089637978162/087880934485

Riwayat Pendidikan:

1. MI Miftahul Huda Marparan Sresch Sampang Madura Tahun 1996
2. MTs al-Mas'udiyah Pramian Taman Sresch Sampang Madura Tahun 1999
3. MA al-Mas'udiyah Pramian Taman Sresch Sampang Madura Tahun 2002
4. S-1 Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora UIN Jakarta Tahun 2008
5. S-2 Pemikiran Islam Universitas Islam Jakarta Tahun 2016
6. S-3 Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta 2023

Riwayat Pekerjaan:

1. Dosen Tetap Prodi Pendidikan Agama Islam di STAI PTDII Jakarta 2016 s/d sekarang
2. Dosen Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora UIN Jakarta 2018 s/d sekarang
3. Dosen Pendidikan Dasar Ulama MUI Kota Administrasi Jakarta Utara 2021 s/d sekarang

Riwayat Organisasi:

1. Wakil Ketua RMI PCNU Jakarta Utara Tahun 2019 s/d sekarang
2. Pengurus MUI Provinsi DKI Jakarta Bidang Dakwah Tahun 2018 s/d sekarang
3. Pengurus MUI Kota Administrasi Jakarta Utara Tahun 2020 s/d sekarang

Daftar Karya Ilmiah:

1. *Atsar al-Shūfī fi Ba'dh al-A'māl al-Ghinā'iyyah li Dānī Aḥmad Dewa* 19
2. Poligami dalam Perspektif Muhammad Abduh
3. Analisis Pendekatan Bahasa dalam Menentukan Hukum *Riddah* dalam Tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* Karya al-Qurthubī

HUMANISME DALAM TAFSIR AL-JA

ORIGINALITY REPORT

16%

SIMILARITY INDEX

15%

INTERNET SOURCES

7%

PUBLICATIONS

6%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	4%
2	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	3%
3	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	2%
4	fliphtml5.com Internet Source	1%
5	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	1%
6	archive.org Internet Source	1%
7	Submitted to State Islamic University of Alauddin Makassar Student Paper	<1%
8	doku.pub Internet Source	<1%
9	rahmadkhairul.files.wordpress.com Internet Source	<1%