

**ANALISI SISTEM KASTA DALAM ISLAM: KOMPARASI
TAFSIR *AL-KABÎR* DAN *AL-KASYSYÂF***

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua
Untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
Didik Rawandi
NIM: 202510072

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M/1446 H.

ABSTRAK

Didik Rawadi: Analisis Konsep Kasta dalam Islam: Studi Komparasi Tafsir *al-Kabīr* dan *al-Kasysyāf*

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis konsep hierarki sosial yang didasarkan pada nasab dalam perspektif Islam, dengan fokus pada penafsiran az-Zamakhshari dan Fakhruddin al-Razi. Kedua mufasir besar ini dikenal karena pandangan mereka yang mendalam terhadap tafsir Al-Qur'an, khususnya mengenai ayat-ayat yang menyinggung tentang kemuliaan dan kesetaraan manusia. Ayat-ayat yang dijadikan objek penelitian meliputi QS al-Hujurât/49:13, QS as-Syûra/42:23. Studi ini menggunakan metode studi kepustakaan dengan pendekatan kualitatif deskriptif, berupaya menggali pandangan masing-masing mufasir terhadap sistem sosial berdasarkan nasab.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Fakhruddin al-Râzi dan az-Zamakhshari sepakat bahwa Islam menolak segala bentuk hierarki sosial yang didasarkan pada *asy-Syaraf adz-Dzâti*. Menurut ar-Râzi, keunggulan seseorang tidaklah diukur dari *asy-Syaraf adz-Dzâti*, melainkan dari ketakwaannya kepada Allah. Hanya saja pada QS as-Syûra/42:23, az-Zamakhshari lebih cenderung memuliakan golongan tertentu, yaitu Ahlul Bait. Tentu ini sejatinya adalah anjuran. Namun Az-Zamakhshari menukilkan hadis-hadis yang bermasalah baik dari segi kevalidan matan ataupun makna kandungannya, yang mana hal ini tidak sesuai dengan prinsip beliau sendiri tentang kesetaraan pada QS al-Hujurât/49:13 dan pendapat Fakhruddin ar-Râzi pada QS as-Syûra/42:23. Sampai beliau menyindir bahwa hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Az-Zamakhshari hanya ditemukan di dalam kitab beliau.

Selain itu, penelitian ini juga mengungkap bagaimana sistem kasta dan pemikiran tentang kemuliaan *asy-Syaraf adz-Dzâti* bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dalam Islam. Baik al-Razi maupun az-Zamakhshari menekankan bahwa kesetaraan merupakan aspek fundamental dalam Islam, di mana hak dan martabat manusia tidak boleh direndahkan oleh status kelahiran. Keduanya melihat bahwa pemahaman yang salah tentang *asy-Syaraf adz-Dzâti* bisa menjadi alat untuk melanggengkan ketidakadilan sosial, yang bertentangan dengan ajaran Islam yang mengedepankan keadilan dan persamaan hak bagi seluruh umat manusia.

Kesimpulan dari penelitian ini menegaskan bahwa Islam adalah agama yang menekankan kesetaraan, di mana kemuliaan manusia diukur dari ketakwaannya, bukan dari asal-usul atau status sosialnya.

Kata Kunci: Solidaritas Sosial, Hierarki Sosial, *asy-Syaraf adz-Dzâti*

ABSTRACT

Didik Rawandi: A Comparative Study of Tafsir al-Kabīr and al-Kasysyāf

This research aims to analyze the concept of social hierarchy based on lineage in the Islamic perspective, focusing on the interpretations of az-Zamakhsyari and Fakhruddin al-Razi. These two renowned exegetes are known for their profound views on the Qur'anic interpretation, especially regarding verses that address the dignity and equality of humanity. The verses studied include QS al-Hujurât/49:13, QS as-Syura/42:23, and QS al-Ahzab/33:33. This study employs a literature review method with a descriptive qualitative approach, seeking to explore each scholar's view on the social system based on lineage.

The results of the research show that az-Zamakhsyari and Fakhruddin al-Râzi agree that Islam rejects all forms of social hierarchy based on *ash-Syaraf adz-Dzāti*. According to ar-Râzi, a person's superiority is not measured by *ash-Syaraf adz-Dzāti*, but by his devotion to Allah. It's just that in QS as-Syura/42:23, az-Zamakhsyari tends to glorify certain groups, namely the Ahlul Bait. Of course, this is actually a recommendation. However, Az-Zamakhsyari cited hadiths that were problematic both in terms of the validity of the material and the meaning of the content, which was not in accordance with his own principle of equality in QS al-Hujurât/49:13 and Fakhruddin ar-Râzi's opinion in QS as- Shura/42:23. Until he quipped that the hadiths narrated by Az-Zamakhsyari were only found in his book.

Furthermore, this study reveals how the caste system and the concept of *asy-Syaraf adz-Dzāti* are contrary to the principles of justice in Islam. Both al-Razi and az-Zamakhsyari emphasize that equality is a fundamental aspect of Islam, where human rights and dignity should not be undermined by birth status. They argue that a misunderstanding of *asy-Syaraf adz-Dzāti* can be used as a tool to perpetuate social injustice, which contradicts Islamic teachings that prioritize justice and equal rights for all humanity.

This research is expected to contribute to expanding the understanding of the issues surrounding caste and *asy-Syaraf adz-Dzāti* in Islam, especially for scholars and readers interested in Qur'anic exegesis and Islamic thought. The conclusion of this study affirms that Islam is a religion that emphasizes equality, where the dignity of humans is measured by their piety, not by their lineage or social status.

Keywords: Social Solidarity, Social Hierarchy, *asy-Syaraf adz-Dzāti*

خلاصة

ديديك راوندي،: دراسة مقارنة بين التفسير الكبير والكشاف
يهدف هذا البحث إلى تحليل مفهوم الطبقات الاجتماعية على أساس
النسب من منظور إسلامي، مركّزاً على تفسير الزمخشري وفخر الدين
الرازي. وهذان المفسران العظيمان معروفان بأرائهما الرائعة في تفسير
القرآن، خاصة فيما يتعلق بالآيات التي تمس كرامة النَّاس والمساواة فيما بينهم.
ألا وهي سورة الحجرات: 13 وَ سورة الشورى: 23 التي هما الموضوعتان
للبحث هنا. تستخدم هذه الدراسة منهج دراسة مراجعة الأدبيات مع المنهج
الوصفي النوعي، في محاولة اكتشاف آراء كل من المفسرين حول النظام
الاجتماعي القائم على النسب.

وتظهر نتائج البحث أن الزمخشري وفخر الدين الرازي متفقان على
أن الإسلام يرفض كل أشكال الطبقات الاجتماعية المبنية على الشرف الذاتي.
وبحسب رأي الرازي، فإن تفوق الإنسان لا يقاس الشرف الذاتي، بل
بالتقوى. إلا أن الزمخشري في تفسيره لسورة الشورى: 23، يميل إلى تمجيد
فرقة معينة، ألا وهي أهل البيت. وبطبيعة الحال، هذه في الواقع أوصى به
الإسلام، إلا أن الزمخشري أورد أحاديث فيها إشكالية من حيث صحة المتن
ومعنى المضمون، وهو ما لا يتفق مع مبدأ المساواة الخاص به في سورة
الحجرات / في 49:13 ورأي الرازي في سورة الشورى/42:23. حتى
قال معرّضاً له إن أحاديث الزمخشري لم توجد في غير كتابه من كتب
الحديث.

وبصرف النظر عن ذلك، يكشف هذا البحث أيضاً كيف يتعارض
النظام الطبقي المبني على الشرف الذاتي مع مبادئ العدالة في الإسلام. و.
ويرى كل من الفخر والزمخشري أن الفهم الخاطئ الشرف الذاتي يمكن أن
يكون أداة لوقوع الظلم في المجتمع.

وخاتمة هذا البحث تؤكد أن الإسلام دين يؤكد على المساواة، حيث
يقاس مجد الإنسان بتقواه، وليس بأصله أو مكانته الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: التضامن الاجتماعي، التسلسل الهرمي
الاجتماعي، السيراف الذرا

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan dibawah ini

Nama : Didik Rawandi
Nomor Induk Mahasiswa : 202510072
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Kasta dalam Islam: Komparasi *Tafsir Tafsir Al-Karyandy* dan *Al-Kabir*

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 24 Desember 2024
Yang membuat pernyataan



Didik Rawandi

TANDA PERSETUJUAN TESIS

**KASTA DALAM ISLAM:
KOMPARASI *TAFSIR AL-KASYSYÁF* DAN *AL-KABÍR***

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun oleh
Didik Rawandi
NIM: 202510072

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

Jakarta, 24 Desember 2024

Menyetujui,

Pembimbing I



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

Pembimbing II



Dr. Kerwanto, M.Ud.

Mengetahui
Ketua Program Studi



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

TANDA PENGESAHAN TESIS

KASTA DALAM ISLAM: KOMPARASI *TAFSIR AL-KASYSYĀF* DAN *TAFSIR AL-KABĪR*

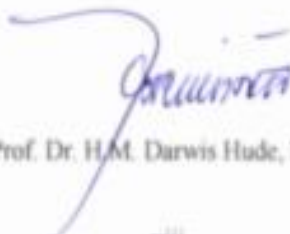
Disusun Oleh:

Nama : Didik Rawandi
Nomor Induk Mahasiswa : 202510072
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
Kamis 9 Januari 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji II	
4	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta 27 Februari 2025
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
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	<u>h</u>	ط	Th	و	W
خ	kh	ظ	Zh	ئ	H
د	d	ع	‘	ء	A
ذ	dz	غ	G	ى	Y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya ر ب ditulis rabba
- b. Vokal panjang (mad): fathah (baris di atas) ditulis â atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya القارعت ditulis dengan al-qâri‘ah, المساكين ditulis dengan al-masâkîn, المفلحون ditulis al-muflihûn.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti huruf qamariyah ditulis al, misalnya: الكافرون ditulis al-kâfirûn. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf syamsiyah, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya الرجال ditulis ar-rijâl, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi al-qamariyah ditulis al-rijâl. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.

Ta‘marbûthah (ة), apabila terletak diakhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya البقرة ditulis al-baqarah. Bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya ; زكاة المال zakât al-mâl, atau ditulis سورة النسي surât an-Nisâ’. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya saja: وهو خير الرازيقین ditulis wa huwa khair ar-râziqî

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji bagi Allah, yang telah memberikan hidayah serta taufiq kepada para hamba-Nya dalam melakukan amal shaleh. Selawat berserta salam senantiasa tercurahkan kepada junjungan segenap alam semesta, baginda Nabi Muhammad -shallallahua alaihi wa sallam-, beserta dengan seluruh dengan sahabat dan keluarganya, sampai hari kiamat.

Selanjutnya penulis dengan penuh kesadaran memahami bahwa dalam menuliskan tesis ini, banyak sekali rintangan dan tantangan yang harus dihadapi. Dengan rahmat Allah, beserta dengan bimbingan para guru-guru yang mulia di PTIQ, begitupula pihak-pihak yang telah membantu serta mendukung dalam penelitian ini, maka penulis ingin mengucapkan rasa hormat dan terima kasih yang tak terhingga, kepada:

1. Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A. sebagai Rektor Universitas PTIQ Jakarta
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta
3. Dr. H. Abd. Muid N., M.A. sebagai Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta
4. Dosen pembimbing I Dr. H. Abd. Muid N., M.A. dan dosen pembimbing II Dr. Kerwanto, M.Ud.
5. Kepala perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta
6. Segenap Civitas Akademia Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan support dan arahan serta kemudahan dalam penyelesaian tesisi ini
7. Kepada kedua orang tua yang mulia, almarhum bapak Tarmudi dan ibu
8. Istri tercinta yang selalu menjadi motivasi dalam hidup, Istiqomah

9. Putra-putri tercinta, yang menjadi penghibur lara dalam setiap kesulitan dan pembakar semangat untuk menjadi lebih baik, Ahmad Habibi, Khairunnisa dan Adhila Dini Salamah
10. Para guru dan teman-teman seperjuangan S2 Universitas PTIQ Jakarta yang telah menjadi penyemangat dalam menyelesaikan tesis ini
11. Teman-teman di PT. Jtek dan SBI yang selalu menjadi pendamping dalam setiap langkah

Doa yang tulus dari lubuk hati yang paling dalam, serta ungkapan syukur yang tidak terhingga kepada mereka semua. Semoga Allah melimpahkan segala kebaikan di dunia dan akhirat. Dengan *wasilah* mereka semua, maka tesis ini bisa diselesaikan dengan baik.

Tidaklupa pula untuk penulis katakan, bahwa tesis ini tidak luput dari kekurangan. Penulis hanya berusaha untuk menjadi yang terbaik. Selebihnya manusia tempat kesalahan dan dosa. Oleh karena itu, besar harapan penulis agar kiranya tesis ini mendapatkan masukan serta saran agar dapat menjadi yang lebih baik dari sebelumnya. Semoga penulis dapat terus mengembangkan penelitian ilmiah ini.

Akhir kalimat, mudah-mudahan tesis ini bisa bermanfaat untuk segenap kaum muslimin di manapun berada, dan menjadi sebab bagi penulis serta seluruh handai taulan dalam mendapatkan keridhaan Allah. Amien.

Jakarta, 18 Desember 2024

Didik Rawandi

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I Pendahuluan	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	13
C. Pembatasan Masalah dan Perumusan Masalah.....	14
D. Tujuan Penelitian	15
E. Manfaat Penelitian	15
F. Kerangka Teori	16
G. Tinjauan Pustaka.....	17
H. Metode Penelitian	29
1. Jenis Penelitian.....	29
2. Pemilihan Objek Penelitian.....	30
3. Sumber Data.....	30
4. Teknik Analisis Data.....	30
5. Teknik Pengumpulan Data.....	31
I. Jadwal Penelitian.....	31
J. Sistematika Penulisan	31
K. Daftar Pustaka.....	33
BAB II WACANA SEPUTAR KASTA DALAM ISLAM	35

A. Definisi Kasta	35
B. Sejarah dan Motif Adanya Kasta	38
C. Pembagian Kasta	45
D. Motif dan Tujuan yang Mendorong Adanya Pengkastaan Manusia.....	50
E. Kasta Sosial dan Kesetaraan Manusia Menurut Ulama Islam	52
BAB III EPISTIMOLOGI TAFSIR AZ-ZAMAKHSYARI DAN FAKHRUDDIN AR-RÂZÎ.....	57
A. Biografi Az-Zamakhshari	57
B. Profil Tafsir Al-Kasasyâf	62
C. Corak dan Metodologi Tafsir Al-Kasasyâf	65
D. Penafsiran Ayat-Ayat Sosiologis dalam Tafsir al-Kabîr dan Tafsir Al-Kasasyâf	69
E. Biografi Ar-Râzî	73
F. Profil Mafâtîḥ Al-Gaîb	77
G. Corak dan Metodologi Tafsir Mafâtîḥ Al-Gaîb	80
BAB IV PENAFSIRAN AZ ZAMAKHSYARI DAN FAKHRUDDIN AR- RÂZÎ TERHADAP KASTA	83
A. Kesetaraan dan Penafian Kasta.....	83
B. Potensi Terjadinya Kasta dalam Islam	118
C. Analisis Komparatif Penafsiran ar-Râzî dan az-Zamakhshari.....	138
D. Kasta di Dalam Khazanah Islam Berdasarkan as-Syaraf (الشرف)	140
BAB V PENUTUP	157
A. Kesimpulan	157
B. Saran	161
DAFTAR PUSTAKA	163
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Allah SWT menghendaki adanya rahmat yang diturunkan kepada makhlukNya, dengan diutusnya seorang Rasul, ketika pada saat itu dunia dalam keadaan gelap gulita, tenggelam dalam ke-jahiliah. Walaupun beberapa bagian di dunia telah dipenuhi dengan peradaban dan kebudayaan yang sangat maju dan luhur pada saat itu, namun ada satu sisi yang menjadi kekurangan mereka. Muhammad Sa'id Ramadhân al-Bûthi menjelaskan di dalam bukunya, *Fiqh as-Sîrah an-Nabawiyyah Ma'a Mûjâz Li Târîkh Khifalah ar-Rasyîdah*:

هَذَا وَيَنْبَغِي أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ الْقَدَرَ الْمَشْتَرَكَ الَّذِي أَوْقَعَ هَذِهِ الْأُمَمَ الْمُخْتَلِفَةَ وَقَعَتْ فِيهِ أَنْجَالٌ وَاضْطِرَابٌ وَشَقَاءٌ، إِنَّمَا هُوَ الْحَضَارَةُ وَالْمَدَنِيَّةُ اللَّتَانِ تَقُومَانِ عَلَى أُسَاسٍ مِنَ الْقِيَمِ الْمَادِيَّةِ وَحَدَهَا دُونَ أَنْ يَكُونَ ثَمَّةَ مَثَلٍ أَعْلَى يَقُودُ هَذِهِ الْحَضَارَةَ وَالْمَدَنِيَّةُ فِي سَبِيلِهَا الْمُسْتَقِيمِ الصَّحِيحِ

Pahamilah ini hendaknya kita ketahui bahwa benang merah yang membuat berbagai umat pada masa itu terjatuh ke dalam lubang kerusakan, penderitaan serta kesemrawutan, hal itu karena tidak lain adalah peradaban dan kebudayaan yang berdiri diatas dasar

*materialism saja, tanpa adanya role model yang bisa membimbing dua hal itu kepada jalannya yang lurus.*¹

Muhammad Sa'id Ramadhân al-Bûthi menegaskan bahwa adanya kerusakan yang terjadi pada zaman pra diutusnya Nabi Muhammad SAW, karena pada waktu itu dunia tidak mempunyai sesuatu yang ideal sebagai *role model* bagi segenap manusia, yang bisa membimbing mereka dalam kehidupan dunia mereka dan tuntunan dalam kebudayaan serta peradaban. Role model yang mengajarkan arti kehidupan. Sehingga kebudayaan dan peradaban yang maju sekalipun pada saat itu, tidak bisa membuat manusia membawa kepada kebaikan. Berdasarkan hal ini, al-Bûthi memberikan gambaran terkait situasi dunia pra diutusnya Nabi Muhammad SAW. Hal itu bukanlah perkara yang sulit untuk diterima, karena jika buku-buku sejarah pada masa pra diutusnya Nabi Muhammad SAW, ditelaah dengan seksama, khususnya di jazirah Arab, maka akan banyak sekali ditemukan hal-hal yang persis dikatakan oleh al-Bûthi, yaitu maraknya kesengsaraan dan semrawutnya kehidupan yang dialami manusia.

Keadaan alam semesta pada saat itu yang gelap gulita, dengan segala dinamikanya yang tidak bisa membuat manusia menuju kepada pengetahuan tentang hakikat kehidupan, di saat yang bersamaan diutusnya Nabi Muhammad SAW, yang ditujukan untuk menghapuskan segala bentuk kegelisahan manusia pada saat itu. At-Thabâri di dalam tafsirnya menjelaskan makna mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju cahaya.

لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ : لِيَهْدِيَهُمْ بِهِ مِنْ ظُلُمَاتِ الضَّلَالَةِ
وَالْكَفْرِ ، إِلَى نُورِ الْإِيمَانِ وَضِيَائِهِ ، وَتَبْصُرُ بِهِ أَهْلُ الْجَهْلِ وَالْعَمَى
سُبُلَ الرَّشَادِ وَالْهُدَى

*Agar engkau (Muhammad) memberikan mereka petunjuk dengannya (yaitu al-Quran), agar mereka keluar dari kegelapan berupa kesesatan dan kekufuran, kepada cahaya berupa keimanan dan sinarnya, sehingga engkau memberikan pengetahuan dengan kitab itu, kepada orang-orang yang tidak tau, tentang jalan petunjuk serta hidayah.*²

Al-Qurthubi menambahkan:

¹ Muhammad Sa'id Ramadhân al-Bûthi, *Fiqh as-Sîrah an-Nabawiyyah Ma'a Mûjâz Li Târîkh Khifalah ar-Rasyîdah*, Beirut: Dâr el-Fikr, 1991, hal. 45.

² Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr at-Thabâri, *Jâmi' al-Bayân An Ta'wîl al-Qurân*, Beirut: Dâr el-Fikri, t.th, juz. 13, hal. 234.

مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ أَيِ مِنْ ظُلُمَاتِ الْكُفْرِ وَالضَّلَالَةِ وَالْجَهْلِ إِلَى نُورِ
الْإِيمَانِ وَالْعِلْمِ

*Minazzulumati ilannur, maksudnya adalah dari kegelapan berupa kekafiran dan kesesatan serta kebodohan, kepada cahaya iman dan ilmu.*³

Jika seorang ingin mengetahui apa yang dimaksud dengan kesesatan dan kekufuran, yang menjadi sebab bagi segenap manusia menjadi hal yang membuatnya terjatuh di dalam kesengsaraan dan kerusakan, maka jalannya adalah dengan mengetahui karakteristik akhlak di zaman jahiliah, yang tertulis di dalam sirah *an-nabawiyyah* serta kitab-kitab hadis. Di antara hadis yang menggambarkan tentang akhlak manusia di masa jahiliah:

أَرْبَعٌ فِي أُمَّتِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ ، لَا يَتَرَكُونَهُنَّ : الْفَخْرُ فِي الْأَحْسَابِ ،
وَالطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ ، وَ الْإِسْتِسْقَاءُ بِالنُّجُومِ ، وَ النَّيَاحَةُ⁴

Ada empat perkara pada umatku, yang termasuk daripada perkara jahiliah, yang mereka tidak bisa meninggalkannya: berbangga pada nama baik leluhur, mencela nasab orang lain, meminta hujan dengan bintang serta meratap orang yang meninggal. (HR. Muslim).

Nabi Muhammad SAW menegaskan bahwa sikap berbangga terhadap leluhur yang dimaksudkan untuk merasa superior dan meraih hak privilese merupakan adat istiadat jahiliah. Pada saat itu, dunia dipenuhi dengan kebudayaan yang digambarkan hadis di atas. Jika demikian, maka sudah seharusnya seorang muslim menjauhi sifat tersebut. Sifat membanggakan leluhur dengan maksud mengangkat diri menjadi superior diatas yang lain serta mendapatkan hal privilese, telah diprediksi oleh Nabi Muhammad SAW tidak akan pernah sirna dari umat beliau, sekalipun beliau mengingkarinya. Sikap ini dalam tubuh umat Islam kerap kali menjadi masalah besar. Tidak bisa dipungkiri, bahwa pernah terjadi di masa khilafah Umar Bin Khattab, ketika kaum muslimin berhasil menaklukan Mesir. Suatu masalah yang sangat sensitif dan rasis di zaman beliau terjadi, yang disebabkan karena adanya unsur berbangga dengan leluhur dan nasab keturunan, untuk merasa superior dan mendapatkan hal privilese.

³ Abu Abdillah Muhammad Bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jami` Li Ahkamil Qur'an*, Beirut: Dâr Ihyait Turats al-Arabi, cet. 1, 1985, juz. 9, hal. 382.

⁴ Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahîh Muslim*, Kairo: Mathba'ah 'Îsâ al-Halabi, 1955, cet. 2, juz. 2, hal. 644. No. 934.

Khalifah Umar Bin Khattab menjadikan Amr Bin Ash sebagai Gubernur Mesir. Terjadi pada waktu itu perlombaan balapan kuda antara anak dari Amr Bin Ash, yang bernama Muhammad, dengan salah seorang orang Mesir. Ia kalah dari orang Mesir dalam perlombaan itu. Kemudian Muhammad Bin Amr Bin Ash pun memukulnya seraya mengatakan: “aku adalah *ibnul akramin* (anak dari orang-orang yang paling mulia!).” Muhammad Bin Amr Bin Ash memukul orang Mesir itu di hadapan khalayak ramai. Orang Mesir itupun mengadukan perihalnya kepada Umar Bin Khattab, selaku khalifah kaum muslimin pada waktu itu. Beliau pun memanggil Amr Bin Ash beserta anaknya untuk datang ke Madinah menghadapnya. Setelah semuanya sampai di Madinah, Umar Bin Khattab memanggil orang Mesir yang merasa dizalimi. Beliau pun memerintahkan orang Mesir itu untuk memukul Muhammad Bin Amr Bin Ash. Setelah itu, Umar Bin Khattab mengatakan kepada Amr Bin Ash:

يَا عَمْرُو مَتَى اسْتَعْبَدْتُمُ النَّاسَ وَقَدْ وَلَدْتَهُمْ أُمَّهَاتُهُمْ أَحْرَارًا؟ فَجَعَلَ عَمْرُو
يَعْتَذِرُ إِلَيْهِ وَيَقُولُ: إِنِّي لَمْ أَشْعُرْ بِهَذَا

*Wahai Amr! Sejak kapan engkau memperbudak manusia, sedangkan ibu-ibu mereka telah melahirkan mereka dalam keadaan merdeka?!. Amr Bin Ash pun meminta maaf kepada Umar Bin Khattab, seraya berkata kepadanya: sesungguhnya aku tidak merasa sampai sejauh ini akibatnya.*⁵

Dalam kepemimpinannya, Umar Bin Khattab, selaku penerus Rasulullah SAW, selalu berpegang teguh terhadap kesamarataan manusia tanpa memandang ras ataupun warna kulit. Semuanya di hadapan syariat Islam mempunyai hak dan kewajiban yang sama tanpa adanya privilese. Seorang sejarawan mengatakan tentang kepemimpinan Umar Bin Khattab di Mesir:

وَكَانَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ يَخْشَى مُرَاقَبَةَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَيَعْلَمُ مَدَى
جَرِصِهِ عَلَى إِقَامَةِ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ، وَعَلَى إِقَامَةِ الْحُدُودِ الشَّرْعِيَّةِ،
فَكَانَ يُبْذَلُ جُهْدُهُ حَتَّى لَا يَصِلَ إِلَى عُمَرَ مِنَ الْأَخْبَارِ إِلَّا مَا يَسْرُهُ

Dahulu Amr Bin Ash mengalami rasa ketakutan dalam memimpin, karena Umar Bin Khattab terus mengawasi kepemimpinannya. Amr Bin Ash mengetahui, perhatian Umar Bin Khattab yang sangat besar untuk tegaknya keadilan di antara manusia, serta tegaknya had-had

⁵ Syihâb ad-Dîn Muhammad Bin Ahmad al-Isybihi, *al-Mustathraf Fî Kulli Fanni al-Mustazhraf*, Beirut: Dâr Alam al-Kitab, 1419 H, cet.1, hal. 118.

*syariat (tanpa pandang bulu). Sampai Amr Bin Ash berusaha agar berita yang sampai kepadanya hanyalah yang membuatnya senang.*⁶

Salah satu bukti lagi, bahwa di masa Umar Bin Khattab tidak ada privilese bagi seseorang di hadapan syariat Islam, adalah kisah anak beliau, Abdurrahman, dan seorang Mesir yang tidak sengaja menenggak minuman keras, sehingga keduanya mabuk. Kemudian keduanya mendatangi Amr Bin Ash untuk diberlakukan had bagi orang yang mabuk. Namun beliau menolak serta mengusirnya. Abdurrahman pun mengancamnya untuk memberitahukan kepada Umar Bin Khattab. Kemudian Amr Bin Ash pun menghukum keduanya dengan menyambut nya di hadapan manusia dan memotong rambutnya di rumahnya. Teguran pun datang dari Umar Bin Khattab, bahwa apa yang diperbuatnya menyelisihi ketetapan hukum beliau. Beliau pun mengatakan:

Abdurrahman itu hanyalah rakyat biasa di antara rakyat-rakyatmu. Engkau seharusnya berbuat sama seperti orang muslim lainnya. Akan tetapi kamu malah mengatakan: (Ia) adalah anaknya amirul mukminin. Sungguh engkau tahu, bahwa tidak ada negosiasi bagiku bagi seorang manusia manapun, pada hak Allah yang wajib baginya untuk ditegakan!⁷

Kisah diatas setidaknya memberikan gambaran kepada para pembaca, bahwa pernah terjadi kezaliman dan rasisme di zaman Khulafaur Rasyidin, yang disebabkan oleh rasa bangga terhadap leluhur, nasab keturunan dan kesukuan serta upaya besar Umar Bin Khattab terhadap kesamarataan manusia di hadapan syariat Islam. Muhammad Bin Amr Bin Ash, tidak menerima dirinya kalah dari orang Mesir, kemudian ia mengumpatnya. Kisah di atas juga menunjukkan bahwa sifat rasisme dan meminta privilese dalam Islam atas dasar nasab keturunan dan kesukuan tidak ada.

Muhammad Bin Amr Bin Ash merasa mempunyai kasta yang lebih tinggi dari orang Mesir, sehingga tidak pantas untuk ia mendapatkan kekalahan. Begitupula Abdurrahman Bin Umar Bin Khattab, yang sadar bahwa dirinya hanyalah rakyat, tidak ada privilese sama sekali baginya. Kasta yang dirasa tinggi oleh Muhammad Bin Amr Bin Ash adalah bahwa ia adalah anak seorang pemimpin yang bersuku Quraisy. Terjadilah kezaliman dengan hal itu, yang dihapuskan kemudian oleh Umar Bin Khattab. Di sisi, Abdurrahman Bin Umar Bin Khattab menunjukkan teladan bahwa semua orang di

⁶ Abdul Aziz Bin Ibrahim al-Umari, *al-Wilayatu Alal Buldan Fi Ashril Khulafaur Rasyidin*, Riyadh: Dâr Isybilia, 1421 H, cet. 1, hal. 109.

⁷ Abdul Aziz Bin Ibrahim al-Umari, *al-Wilayatu Alal Buldan Fi Ashril Khulafaur Rasyidin*, hal. 109.

mata Allah sama. Tindakan Umar Bin Khattab mempunyai beberapa makna yang sangat bagus:

- 1) Umar Bin Khattab memandang bahwa tindakan yang dilakukan Muhammad Bin Amr Bin Ash adalah salah satu bentuk tindakan perbudakan.
- 2) Umar Bin Khattab menganggap tindakan perbudakan karena disebabkan oleh rasa bangga terhadap leluhur dan nasab keturunan, merupakan perkara penting yang harus segera dihapuskan dari tubuh umat Islam.
- 3) Semua manusia di mata syariat Islam adalah sama rata.

Sebelum Umar Bin Khattab menegur Amr Bin Ash beserta anaknya, Nabi Muhammad SAW, telah lebih dahulu memperingatkan kaum muslimin untuk meninggalkan adat-istiadat zaman jahiliah. Beliau menyampaikan pesan yang sangat mendalam pada saat haji wada:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ! إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عِبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ ، وَتَعَاظَمَهَا بِأَبَائِهَا⁸

Wahai manusia! Sesungguhnya Allah SWT telah melenyapkan dari kalian kebudayaan jahiliah dan berbangga-banggannya mereka terhadap leluhur mereka. (HR. Tirmidzi)

Al-Mubarakfuri di dalam syarahnya terhadap sunan at-Tirmidzi mengatakan, “maksud ubbiyatal jahiliah adalah merasa superior, merasa adigung dan sombong terhadap leluhur.”⁹

Kisah dan hadis diatas, sudah sangat cukup menunjukkan kepada umat Islam tentang bahayanya sikap membanggakan leluhur/nasab keturunan, yang ditujukan untuk merasa superior diatas yang lainnya serta meminta hak privilese. Sikap itu bisa berakibat terhadap tindakan

⁸ Diriwayatkan pada *Kutub as-Sittah* dengan lafaz yang berbeda. Pada At-Tirmidzi: Bab *Wa Min Surat al-Hujurat*, No. 3270, diriwayatkan dengan lafaz berikut:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَجْرٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ، عَنْ ابْنِ عُمرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ، فَقَالَ: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عِبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَعَاظَمَهَا بِأَبَائِهَا، فَالْأَناسُ رَجُلَانِ: بَرٌّ تَقَى كَرِيمٌ عَلَى اللَّهِ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ هَيْنَ عَلَى اللَّهِ، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ، وَخَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مِنْ تُرَابٍ "، قَالَ اللَّهُ: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ [الحجرات: 13] }

Hadis ini dihukumi *Gharib* oleh At-Tirmidzi dan dihukumi *Dha'if* oleh Yahyâ ibn Ma'in. Lihat: Muhamâd ibn 'Isâ at-Tirmidzî, *Sunan at-Tirmidzî*, Kairo: Mushtâfa Halabi, jilid 5, no. 3270, 1975, hal. 389.

⁹ Muhammad Bin Abdirrahman Bin Abdir Rahim al-Mubarakfuri, *Tuhfatul Ahwadzi Syarhu Sunan at-Tirmidzi*, Beirut: Dârul Kutubi Ilmiah, t.th, juz. 9, hal. 110.

yang tidak berperikemanusiaan, seperti yang dijelaskan dalam kisah Umar Bin Khattab, yaitu berupa perbudakan manusia.

Hal yang sangat ironis, ketika ditemukan dalam realita umat Islam, khususnya di Indonesia, kejadian yang semisal dengan kisah Umar Bin Khattab diatas. Ketika ada segolongan yang mengklaim diri sebagai keturunan Nabi SAW, yang secara zahirnya meminta privilege di tengah masyarakat, bahkan lebih dari itu, sampai menjurus kepada perbudakan dan feodalisme yang dibungkus dengan doktrin-doktrin tertentu, yang seakan bersumber dari agama Islam. Seperti yang disampaikan oleh akun VIVA.CO.ID¹⁰. Hal diatas adalah satu dari banyak tindakan yang lainnya. Banyak tindakan dari para keturunan Nabi SAW, yang menampilkan sikap bahwa mereka melebihi derajat daripada lainnya.

Ibnu Hajar al-Haitsami mengingatkan di dalam *Kitab as-Shawaiqul Muhriqah* terkait nasab keturunan Nabi SAW:

يَنْبَغِي لِكُلِّ أَحَدٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ غَيْرَةٌ عَلَى هَذَا النَّسَبِ الشَّرِيفِ وَضَبْطُهُ
حَتَّى لَا يَنْتَسِبَ إِلَيْهِ -ﷺ- أَحَدٌ إِلَّا بِحَقٍّ

*Seyogyanya bagi setiap orang (muslim), mempunyai rasa ghirah (cemburu) terhadap nasab yang mulia ini, serta menelitinya kembali, sehingga tidak ada yang bernasab kepada Nabi SAW, kecuali dengan benar”.*¹¹

Pernyataan Ibnu Hajar al-Haitsami di atas menjadi dorongan bagi sebagian umat Islam untuk meneliti kembali keabsahan para pendaku keturunan Nabi SAW, namun telah gagal membawa nama baik beliau. Penulis tidak menyinggung terkait dengan pembahasan nasab/keturunan tertentu. Titik fokus penulis adalah pada konsekuensi buruk yang ditimbulkan dari sikap mereka yang sudah dijelaskan diatas, berupa perbudakan, feodalisme yang dibungkus dengan doktrin-doktrin seakan-akan bersumber dari agama Islam, serta berujung kepada pengkastaan manusia. Bagaimana tidak? Diantara hal yang berkonsekuensi kepada perbudakan dan feodalisme adalah pernyataan-

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=yPqNrZvPqU8>. Diakses pada 27 November 2021

¹¹ Syihabuddin Ahmad Bin Hajar al-Haitsami, *as-Shawaiq al-Muhriqah Fî ar-Rad ‘alâ Ahli al-Bida’ Wa az-Zandaqah*, al-Manshurah: Maktabah Fayyadh Lit Tijarah Wan Nasyr, 2008, cet.1, hal. 78.

pernyataan yang bersumber dari banyak oknum, bahwa satu *syarif*¹² yang bodoh lebih mulia daripada tujuh puluh orang yang alim.¹³

Hemat penulis, pernyataan ini sangat berpotensi untuk terjadinya suatu tindakan seperti di zaman Umar Bin Khattab. Dengan begitu, penulis melihat bahwa perlu adanya peninjauan dan pengkajian ulang, tentang keabsahan tindakan dan statement mereka dari sudut pandang Islam, dengan merujuk kepada tafsiran beberapa ayat yang berkaitan dengan hal tersebut. Ayat yang menjadi objek penelitian adalah Surat al-Hujurât/49: 13 dan Surat as-Syûrâ/42: 23 dengan merujuk kepada dua tafsir besar, yang mewakili dua sekte dari umat Islam, Asyariah & Muktaizilah, yaitu:

1. *Tafsir Mafâtiḥul Ghaib*, Karya Fakhruddin ar-Râzî.
2. *Tafsir Al-Kasyasyâf*, Karya az-Zamakhshari.

Perlu adanya peninjauan dan pengkajian ulang, karena pernyataan bahwa tindakan mereka yang meminta privilese serta pernyataan satu habib bodoh lebih mulia dari tujuh puluh kyai alim, didasari dengan adanya keyakinan tentang kemuliaan *dzâtiy* (الشرف الذاتي) bagi manusia, yang berkonsekuensi melahirkan adanya kasta dalam umat Islam.¹⁴ Konsekuensi berupa adanya kasta, yang dipahami dari pernyataan itu, lahir karena adanya paradigma yang terbentuk di tengah masyarakat bahwa keturunan *syarif* mempunyai keunggulan di atas keturunan biasa secara mutlak.

Di antara yang mencantumkan tentang kemuliaan *dzâtiy* adalah Kitab karya Zein Bin Sumaith, yang dinamakan dengan *al-Manhaj as-Sawi fi Ushul Tharîqah Sadah Bani 'Alawi*. Beliau mengutip dari pendahulunya. Berikut redaksinya:

وَقَدْ وَقَفْتُ عَلَى نَقْلِ مَعْرُوفٍ إِلَى سَيِّدِي الْعَارِفِ بِاللَّهِ -تَعَالَى- السَّيِّدِ وَجْهِهِ الدِّينِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُصْطَفَى الْعَيْدُرُوسِ بَاعْلَوِيٍّ -قُدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ- يَتَضَمَّنُ صُورَةَ مُنَاطَرَةٍ بَيْنَ الْقَائِلِ بِتَفْضِيلِ شَرَفِ النَّسَبِ وَالْقَائِلِ بِتَفْضِيلِ شَرَفِ الْعِلْمِ، وَمِنْ جُمْلَتِهَا بِتَفْضِيلِ شَرَفِ النَّسَبِ أَوْرَدُ عَلَى الْقَائِلِ عِلْضِي شَرَفَ الْعِلْمِ أَنَّهُ إِذَا جُنَّ الشَّرِيفُ هَلْ يُسَمَّى شَرِيفًا أَمْ لَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ يُسَمَّى شَرِيفًا، قَالَ: فَالْعَالِمُ إِذَا جُنَّ لَا يُسَمَّى عَالِمًا، فَحِينَئِذٍ قَامَتِ الْحُجَّةُ وَاتَّضَحَ الْفَرْقُ بَيْنَ الشَّرَفِ الذَّاتِيِّ وَالْعَرْضِيِّ،

¹² Syarif adalah gelar bagi orang yang mempunyai garis keturunan kepada Ali Bin Abi Thalib, suami dari Fathimah Binti Rasulullah -shallallahu alaihi wa sallam-. Lihat: Nawawi al-Jawi, *Uqudul Lujain Fi Huquqiz Zaujain*, Kairo: Maktabah Halabi, 1950, hal. 25.

¹³ Zein Bin Ibrahim Bin Sumaith, *al-Manhaj as-Sawi fi Ushul Tharîqah Sâdah Al Ba'alawi*, Hadramaut: Dârul Ilmi Wad Da'wah, 2005, cet. 1, hal. 284.

¹⁴ Zein Bin Ibrahim Bin Sumaith, *al-Manhaj as-Sawi fi Ushul Tharîqah Sâdah Al Ba'alawi*, hal. 284.

وَهَذَا الْخِلَافُ مَعَ فَرَضٍ أَنَّ الشَّرَفَ الذَّاتِيَّ عَارٌ عَنِ الْعَرَضِيِّ، وَالْكُلُّ فَضْلُ اللَّهِ. انتهى".

Aku telah meneliti dari penukilan yang disandarkan kepada Sayyidi al-Arif Billah - taala-, as-Sayyid Wajihuddin Abdurrahman Bin Musthafa al-Aydrus Ba'alawi - qaddasallah ruhahu-, yang mengandung adanya perdebatan antara orang yang mengunggulkan kasta dan orang yang mengunggulkan kemuliaan ilmu. Secara garis besar ada bantahana terhadap orang yang mengunggulkan kemuliaan ilmu, bahwa jika dia gila, makai a tidak lagi disebut sebagai orang yang alim (berilmu). Dari sini, hujjah telah kuat dan jelas perbedaan antara kemuliaan dzatiy dan aradhi. Perbedaan ini sejatinya berlaku, jika pada kondisi kemuliaan dzatiy tidak disertai dengan kemuliaan aradhi. Semuanya adalah anugerah Allah.¹⁵

Di dalam ilmu Mantiq, pernyataan itu disebut dengan *al-Qadhiyah* (القضية). Atsiruddin al-Abahri mendefinisikan *al-Qadhiyah*:

قَوْلٌ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لِقَائِهِ صَادِقٌ أَوْ كَاذِبٌ

Perkataan yang bisa dikatakan bagi orang yang mengatakannya, sebagai orang yang benar ataupun salah.¹⁶

Pada dasarnya setiap pernyataan itu mengandung kemungkinan benar ataupun salah. Ini merupakan kaidah yang dinyatakan di dalam ilmu Mantiq dan disepakati oleh semua ahlinya. Dengan demikian, setiap pernyataan bisa diteliti perihal kebenaran ataupun kesalahannya tanpa terkecuali, jika suatu pernyataan dilihat dengan murni tanpa adanya pertimbangan hal lain yang berkaitan dengan pernyataan tersebut, seperti pembicaraanya ataupun yang lainnya. Boleh jadi suatu pernyataan mengandung kebenaran mutlak, jika ditinjau dari sudut pandang pembicaraanya, yang diyakini sebagai orang yang tidak mungkin berbohong. Berdasarkan kaidah ini, pernyataan sebagian oknum pendaku keturunan Nabi SAW, yang bersumber dari Kitab *al-Manhaj as-Sawi* bisa diteliti tentang kebakasaannya. Penelitian terhadap suatu pernyataan adalah hal biasa dalam dinamika ilmiah.

Di samping itu, pernyataan yang telah dicantumkan di atas, mempunyai makna yang jelas tentang adanya kemuliaan mutlak bagi seorang yang mempunyai ketersambungan nasab kepada Rasulullah SAW, yang mana kemuliaan tersebut bersifat *dzâtiy*, alias statis tidak bisa berubah. Perkara ini mempunyai arti, bahwa orang yang tidak memiliki kemuliaan *dzâiatiy* tersebut (nasab), tidak mempunyai kesempatan untuk berlomba menjadi orang yang lebih mulia, karena

¹⁵ Zein Bin Ibrahim Bin Sumaith, *al-Manhaj as-Sawi fî Ushûl Tharîqah Sâdah Al Ba'alawi*, hal. 284.

¹⁶ Ismail Bin Musthafa al-Kilimbawi, *Syarhu Isaghuji Fil Mantiq*, Beirut: Dârul Kutubil Ilmiah, 1971, cet. 1, hal. 97.

bagaimanapun ia berusaha akan tetap menjadi strata bawah, yang tidak bisa mempunyai kemuliaan bisa yang mengungguli orang yang mempunyai kemuliaan *dzâtiy* (nasab).

Fakhruddin ar-Râzî di dalam *Tafsir al-Kabîr* mengatakan tentang tafsir Surat al-Hujurât/49: 13,

وَفِي هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّكَ عَلَى أَنَّ التَّقْوَى هِيَ الْمَرَاعَى عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى
وَعِنْدَ رَسُولِهِ دُونَ الْحَسَبِ وَالنَّسَبِ

Pada ayat ini, ada makna yang menunjukkan bahwa ketakwaan adalah hal yang diperhatikan disisi Allah SWT, serta RasulNya, bukan nama baik orang tua ataupun nasab.¹⁷

Hal serupa disebutkan pula oleh al-Alusi:

تَعْلِيلٌ لِلنَّهْيِ عَنِ التَّفَاخُرِ بِالْأَنْسَابِ الْمُسْتَقَادِ مِنَ الْكَلَامِ بِطَرِيقِ
الاسْتِثْنَاءِ الْحَقِيقِيِّ كَأَنَّهُ قِيلَ: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْأَرْفَعُ مَنَزَلَةً
لَدَيْهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْآخِرَةِ وَالْدُّنْيَا هُوَ الْأَتْقَى فَإِنْ فَاخَرْتُمْ فَقَاخِرُوا
بِالتَّقْوَى

(Kalimat *inna akramakum indallahi atqakum*) adalah alasan untuk larangan untuk saling berbangga dengan nasab keturunan, yang hal tersebut diambil dari kalimat ini dengan permulaan yang hakiki. Seakan dikatakan oleh seseorang, sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah dan paling tinggi kedudukannya di sisi-Nya di akhirat, adalah yang paling bertakwa. Seandainya kalian ingin berbangga-banggan maka hendak kita berbangga-banggaan dalam takwa¹⁸.

Pemaparan Fakhruddin ar-Râzî berpendapat bahwa selain daripada ketakwaan, tidaklah bisa membuat seorang bisa menjadi mulia di hadapan Allah SWT dan RasulNya. Ditegaskan oleh beliau bahkan nama baik orang tua ataupun nasab keturunan tidaklah jua menjadi penentu kemuliaan. Pendapat yang sama diaminikan pula oleh az-Zamakhsyari. Namun di sisi lain, az-Zamakhsyari mengutarakan di dalam Kitabnya, *al-Kasysyâf*, pada Surat as-Syûrâ/42: 23, beberapa hadis-hadis yang sangat mendorong kaum muslimin untuk cinta terhadap keturunan Nabi SAW. Ini bukanlah masalah bagi umat Islam, bahkan anjuran yang kuat. Masalah timbul ketika beberapa hadis yang dinukilkan oleh az-Zamakhsyari mengandung potensi dijadikan

¹⁷ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 298.

¹⁸ Mahmud Syihabuddin Abus Tsana al-Alusi, *Tafsirul Alusi*, Dâr Ihyait Turatsil Arabi, t.th, t.tp, juz. 26, hal. 162.

sebagai pijakan untuk terjadinya pengkastaan dengan dalih cinta kepada keturunan beliau SAW. Di antaranya:

عَنِ الثَّعْلَبِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حُرِّمَتْ الْجَنَّةُ عَلَى مَنْ ظَلَمَ أَهْلَ بَيْتِي وَأَذَانِي فِي عَثْرَتِي. وَمَنْ اصْطَنَعَ صَنِيعَةً إِلَى أَحَدٍ مِنْ وَلَدِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَلَمْ يُجَازِهِ عَلَيْهَا فَأَنَا أُجَازِيهِ عَلَيْهَا غَدًا إِذَا لَقِيتُنِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ¹⁹

Diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda: telah aku haramkan syurga atas orang yang menzalimi ahli baitku dan menyakitiku pada keluargaku. Siapa yang berbuat sesuatu kebaikan kepada salah seorang daripada anak cucu Abdil Muthalib, kemudian ia belum sempat membalas kebaikan itu, maka aku yang akan balas kebaikannya kelak, ketika ia bertemu denganku di hari kiamat.

Hadis di atas semakin diperkuat dengan hadis yang ada di dalam kitab *al-Masyraur Rawi*, yang berbunyi:

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حُبُّ آلِ مُحَمَّدٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ، وَمَنْ مَاتَ عَلَيْهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ

Rasulullah SAW, bersabda: mencintai keluarga Muhammad itu lebih baik daripada ibadah satu tahun. Siapa yang mencintainya, maka niscaya ia akan masuk ke surga.²⁰

Hal tersebut, yang menjadi fokus penulis adalah ketika hadis yang mendorong akan hal tersebut dijadikan sebagai barang dagangan untuk meraih privilese di tengah masyarakat.

Hadis di atas mengandung dorongan kepada umat Islam untuk berkhidmat kepada keturunan Nabi SAW. Tidak berhenti sampai disitu, bahkan jika ada interaksi dengan keturunan beliau, berupa tindakan yang mengharuskan ada timbal balik, seperti jual beli dan lain-lain, akan dibalas langsung oleh beliau kelak di akhirat. Artinya, redaksi hadis ini menunjukkan betapa mulianya keturunan beliau, sampai harus beliau langsung yang membalas segala jasa terhadap

¹⁹ Muhammad Bin Yusuf as-Shalihi as-Syami, *Subulul Huda War Rasyad Fi Sirati Khairil Ibad*, Beirut: Diriwayatkan oleh ats-Tsa'labi dalam Tafsirnya dan dihukumi sebagai hadits *maudhû'* oleh muhaqqiq Sholâh Bautsmân. Lihat: Abû Ishâq Ahmad Bin Ibrâhim ats-Tsa'labi, *al-Kasyfu 'wa al-Bayân 'an Tafsir al-Qur'an*, ed. Sholâh Bautsman dkk, Jeddah: Dâr at-Tafsir, 2015, jilid 23, hal. 356.

²⁰ Muhammad Bin Abi Bakr as-Syalli Ba'alawi, *al-Masyraur Rawi Fi Manaqibis Sadatil Kiram Al Abi Alawi*, t.tp, 1983, juz. 2, hal. 62.

orang yang berkhidmat terhadap keturunan beliau, sedangkan orang yang berkhidmat itu belum mendapatkan balasan khidmat di dunia.

Ini seakan az-Zamakhshari menetapkan ada yang namanya *as-syaraf ad-dzâtiy*, seperti pada penukilan Zein Bin Smith. Secara zahir teks hadis, bertentangan dengan tafsiran beliau sendiri terhadap Surat al-Hujurât/49: 13 begitupula terhadap tafsiran Fakhruddin ar-Râzî, yang menyatakan bahwa manusia semuanya sama di hadapan Allah SWT. Dari sini harus diadakan perbandingan antara Fakhruddin ar-Râzî dan az-Zamakhshari terhadap dua ayat: Surat al-Hujurât/49: 13 dan Surat as-Syûrâ/42: 23, untuk kemudian diterapkan pada penukilan Zein Bin Smith tentang *as-syaraf ad-dzâtiy*.

Penulis katakan perlu adanya perbandingan terhadap dua *mufasssir* di atas, karena keduanya mewakili dua khazanah besar Islam, yang mempunyai sumbangsih luar biasa, yaitu: Asyariah dan Muktaizilah. Begitupula penulis harus bandingkan dengan penukilan Zein Bin Smith, karena untuk memastikan apakah yang dinukilkan oleh beliau diaminkan oleh salah satu dua peninggalan khazanah Islam atautkah tidak?. Di sisi lain, jika di aminkan apa yang di nukilkan oleh Zein Bin Smith, maka terciptalah dengan hal tersebut, sistem kasta seperti dalam masyarakat Hindu, dalam tubuh umat Islam, yang didasari oleh nasab keturunan, bersifat statis sampai hari kiamat, tidak menerima persaingan, serta terjadinya peristiwa seperti pada zaman Umar Bin Khabat, yang dikisahkan di atas. Peradaban manusia hanya dipegang oleh satu keluarga secara khusus.

Kasta sebagaimana dalam jurnal yang ditulis oleh Marthinus Ngabalin:

Isilah kasta berasal dari bahasa Latin: *castus* yang berarti utama, suci, tak bernoda, murni, sopan, terhormat. Kemudian kata *castus* di dalam bahasa Portugis berubah menjadi *casta* yang berarti keturunan, ras. Kemungkinan pengertian kasta menurut bahasa Portugis ini kemudian dipakai oleh orang Barat untuk membedakan atau menggolongkan kelompok-kelompok sosial yang ada di India.²¹

Kelompok-kelompok yang terjadi di tengah masyarakat sosial di India, mempunyai tingkatan hak bagi tiap kelompok. Beberapa tingkatan masyarakat sosial di India, sebagaimana dalam jurnal yang ditulis oleh Raudhatul Ulum:

²¹ Marthinus Ngabalin, "Sistem Kasta: Kajian Teologi Sosial Terhadap Praktek Pelaksanaan Kasta Di Kepulauan Kei Kabupaten Maluku Tenggara", dalam *Jurnal Kenosis* Vol. 1 No. 2 Desember Tahun 2015, hal. 149.

Institusi khas India yang terkenal adalah sistem kasta, di mana faktor keturunan menentukan kelas sosial seseorang. Institusi ini dikembangkan dari kebiasaan bangsa Arya awal dalam membagi orang sesuai dengan pekerjaan yang mereka lakukan. Sistem asli meliputi empat kasta, yaitu Brahmana, kasta tertinggi, adalah pendeta; Ksatria adalah tentara dan pemimpin pemerintahan; Waisya adalah pedagang dan petani; dan Sudra adalah pengrajin dan buruh. Kelompok kelima, Dalit (yang berarti tertindas), berkembang sebagai kelompok rentan setelah empat kasta arus besar. Mereka disebut *untouchables* atau tak tersentuh. Ini karena mereka berada di luar batas-batas kasta, atau orang buangan.²²

Kelompok terakhir, tidak mempunyai hak-hak kebebasan sebagaimana kasta tertinggi diantara mereka. Jika dicermati lebih mendalam, pembagian kasta tersebut merujuk kepada keyakinan akan kemuliaan *dzâtiy*, alias keunggulan mutlak yang bersifat statis, sebagaimana yang telah dinukilkan di dalam kitab karya Zein Bin Smith. Keyakinan tentang mutlaknya kemuliaan seseorang karena didasari nasab keturunan, juga berkonsekuensi terjadinya feodalisme dalam menjalankan agama Islam, yang pada dasarnya diturunkan sebagai agama yang penuh dengan kasih sayang terhadap alam semesta, serta mempunyai konsep *tawâzun* dan keadilan.

Di luar itu semua, pengelompokan bagi manusia adalah hal yang fitrah. Tidak terkecuali, Islampun mengelompokkan manusia ke dalam banyak kelompok. Titik permasalahannya adalah jika pengelompokan itu didasari atas dasar kemuliaan *dzâtiy* (nasab), yang kemudian dinisbatkan hal tersebut kepada Islam. Oleh karena itu penulis ingin mengkaji ulang terkait pengkastaan manusia, sesuai dengan pembagian kemuliaan manusia yang telah dinukilkan oleh Zein Bin Smith, yaitu *as-Syaraf ad-Dzâti* (الشرف الذاتي) dan *as-Syaraf al-Aradhi* (الشرف العرضي).

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian pada latar belakang masalah dapat diidentifikasi masalah sebagai berikut:

1. Pernyataan dari oknum pendaku keturunan Nabi SAW, yang menimbulkan kasta sosial atau kasta bertentangan dengan prinsip kesetaraan dalam Islam.

²² Raudhatul Ulum, "Institusi Minoritas Dan Struktur Sosial di India", dalam *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 17 No.1 Januari-Juni Tahun 2018, hal. 16.

2. Penggunaan kisah karamah oleh beberapa pihak untuk meraih hak istimewa berpotensi menciptakan hierarki sosial yang tidak adil.
3. Keyakinan tentang kasta yang statis menciptakan sistem kasta, di mana orang tanpa nasab mulia dianggap tidak bisa mencapai kemuliaan lebih tinggi.
4. Sebagian literatur yang menegaskan kemuliaan *dzâtiy* berkontribusi pada terbentuknya sistem kasta dalam masyarakat Islam.
5. Terdapat konflik antara pandangan yang mengunggulkan ilmu pengetahuan sebagai sumber kemuliaan dan pandangan yang mengutamakan kasta.
6. Keyakinan tentang kasta berpotensi melahirkan feodalisme dalam umat Islam, yang bertentangan dengan prinsip keadilan.
7. Tafsir klasik perlu dikaji ulang untuk memastikan tidak mendukung kasta sosial yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.
8. Umat Islam modern ditantang untuk mempertahankan Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi kesetaraan tanpa diskriminasi berdasarkan nasab.
9. Pengaruh sistem kasta Hindu pada umat Islam perlu diwaspadai agar tidak merusak konsep kesetaraan dalam Islam.

C. Pembatasan Masalah

Penelitian ini dibatasi pada analisis kritis mengenai eksistensi kasta dalam Islam yang dianalisis dari ayat-ayat yang mengindikasikan adanya keutamaan seorang manusia atas orang lain dan dampaknya terhadap kasta sosial dalam masyarakat Islam. Fokus utama penelitian ini adalah mengevaluasi bagaimana keyakinan tentang kasta yang statis dan penggunaan kisah karamah berkontribusi pada terbentuknya hierarki sosial yang tidak adil dalam masyarakat Islam. Ini yang disebut dengan *al-Hudûd al-Maudhuiah*²³.

Penelitian ini juga akan mengkaji peran tafsir-tafsir klasik dalam memperkuat atau menentang pandangan-pandangan tersebut, dengan mempertimbangkan relevansi tafsir dalam konteks sosial modern. Untuk mendapatkan hasil yang lebih komprehensif, penulis membatasi penelitian ini pada tiga ayat: Surat al-Hujurât/49: 13 dan as-Syûrâ /42: 23. Dua ayat tersebut menggambarkan adanya konflik ilmiah antara pandangan yang mengakui adanya kasta sosial dalam

²³ Muhammad Sarhan Ali al-Mahmudi, *Manahijul Bahsil Ilmi*, Shan`a: Darul Kutub, cet. 3, 2019, hal. 105

Islam yang menggunakan diantaranya dengan dua ayat pertama. Dan juga pandangan yang menyatakan kesetaraan manusia, sekaligus menafikkan adanya kasta sosial dalam Islam. Makna pada ayat tersebut akan dikaji lewat interpretasi Fakhruddin ar-Râzî dalam *at-Tafsîr al-Kabîr* dan Az-Zamakhshari dalam *Tafsir al-Kasysyâf*.

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan pembatasan masalah di atas, rumusan masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pernyataan dan keyakinan yang mengunggulkan kasta di atas ilmu pengetahuan berkontribusi pada terciptanya kasta yang tidak adil?
2. Bagaimana interpretasi Fakhruddin ar-Râzî dan al-Zamakhshari terhadap ayat-ayat yang mengindikasikan adanya kasta dalam masyarakat dan perannya dalam mendukung atau menentang konsep kasta, serta dampaknya terhadap prinsip keadilan dan kesetaraan dalam Islam?

E. Tujuan Penelitian

Untuk menakar apakah suatu penelitian itu berhasil atau tidak? Hal itu bisa terjawab dengan melihat tujuan pembahsannya. Apakah tujuannya berhasil diteliti atau tidak? ²⁴. Berikut adalah tujuan penelitian berdasarkan rumusan masalah terbaru:

1. Menganalisis bagaimana pernyataan dan keyakinan yang mengunggulkan kasta di atas ilmu pengetahuan berkontribusi pada terciptanya kasta sosial yang tidak adil dalam masyarakat Islam.
2. Mengkaji interpretasi Fakhruddin ar-Râzî dan al-Zamakhshari terhadap ayat-ayat yang mengindikasikan adanya kasta dalam masyarakat, serta peran interpretasi tersebut dalam mendukung atau menentang konsep kasta yang statis.
3. Menilai dampak interpretasi Fakhruddin ar-Râzî dan al-Zamakhshari terhadap prinsip keadilan dan kesetaraan dalam Islam, terutama dalam konteks kasta.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki berbagai manfaat yang dapat dilihat dari segi sosial, ilmiah, dan personal. Setiap manfaat tersebut

²⁴ Muhammad Sarhan Ali al-Mahmudi, *Manahijul Bahsil Ilmi*, hal. 102.

berkontribusi pada pengembangan pengetahuan, peningkatan kesadaran masyarakat, serta pengayaan pengalaman pribadi peneliti. Ada beberapa kegunaan suatu penelitian, diantaranya: penelitian murni, terapan, aksi, kebijakan dan evaluasi²⁵. Macam penelitian ini adalah murni, yang ditujukan secara garis besar untuk menanamkan suatu teori. Adapun penjelasan lebih rinci mengenai manfaat-manfaat tersebut:

1. Manfaat Sosial

Dari segi sosial, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan dalam menciptakan masyarakat yang lebih adil dan egaliter. Dengan mengkaji isu kasta yang didasarkan pada nasab, penelitian ini bertujuan untuk mengubah cara pandang masyarakat tentang pentingnya keadilan dan kesetaraan dalam Islam.

- a. Peningkatan Kesadaran Masyarakat: Penelitian ini bertujuan untuk meningkatkan kesadaran masyarakat tentang bahaya yang ditimbulkan oleh keyakinan yang mengunggulkan kasta di atas ilmu pengetahuan, terutama dalam menciptakan hierarki sosial yang tidak adil.
- b. Pemahaman Kritis terhadap Tradisi Keagamaan: Melalui penelitian ini, diharapkan masyarakat akan memiliki pemahaman yang lebih kritis terhadap tradisi keagamaan yang selama ini mungkin dianggap sebagai bagian dari ajaran Islam, khususnya yang terkait dengan kasta dan hierarki sosial.
- c. Peningkatan Keterlibatan dalam Diskusi Sosial-Agama: Penelitian ini juga bertujuan untuk mendorong diskusi yang lebih terbuka di kalangan masyarakat tentang hubungan antara nasab, ilmu pengetahuan, dan keadilan sosial dalam Islam, yang diharapkan dapat menghasilkan pendekatan yang lebih inklusif.

2. Manfaat Ilmiah

Dari segi ilmiah, penelitian ini bertujuan untuk memperkaya literatur akademik dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an dan studi sosial Islam. Penelitian ini juga diharapkan dapat mengembangkan pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan studi agama dengan ilmu sosial modern.

- a. Kontribusi pada Kajian Tafsir Al-Qur'an: Penelitian ini akan memberikan kontribusi baru pada Kajian Tafsir Al-Qur'an, khususnya mengenai bagaimana interpretasi Fakhruddin ar-

²⁵ Syafrida Hafni Sahir, *Metodologi Penelitian*, Bojonegoro: PENERBIT KBM INDONESIA, cet. 1, 2021, hal. 3

Râzî dan al-Zamakhshari terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan kasta sosial dapat dipahami dalam konteks keadilan dan kesetaraan.

- b. Pengembangan Pendekatan Interdisipliner: Penelitian ini akan mengembangkan pendekatan interdisipliner dalam studi Islam dengan mengintegrasikan konsep keadilan sosial dan ilmu pengetahuan modern ke dalam analisis tafsir.
 - c. Evaluasi Kritik Terhadap Tafsir Klasik: Penelitian ini juga bertujuan untuk mengevaluasi kritik terhadap tafsir klasik yang mendukung atau menentang konsep kasta, serta menilai relevansinya dalam konteks modern.
3. Manfaat Personal
- Dari segi personal, penelitian ini akan memberikan manfaat yang signifikan bagi peneliti dalam hal pengembangan pengetahuan dan keterampilan akademik. Penelitian ini juga akan memperkaya pengalaman pribadi peneliti dalam mengkaji isu-isu sosial dari perspektif keagamaan.
- a. Peningkatan Pemahaman Akademik: Penelitian ini akan memperdalam pemahaman peneliti tentang Tafsir Al-Qur'an dan bagaimana interpretasi terhadap ayat-ayat tertentu dapat mempengaruhi pandangan sosial dan prinsip keadilan dalam Islam.
 - b. Pengembangan Keterampilan Analisis Kritis: Penelitian ini juga akan mengasah keterampilan analisis kritis peneliti dalam menilai dan menginterpretasikan teks-teks keagamaan dalam konteks sosial.
 - c. Kontribusi terhadap Disiplin Akademik: Penelitian ini memberi peneliti kesempatan untuk berkontribusi secara signifikan dalam disiplin akademik dengan menghasilkan karya yang dapat digunakan sebagai referensi bagi peneliti lain.

G. Tinjauan Pustaka

Disebabkan karena penelitian ilmiah antara satu dengan yang lainnya saling melengkapi, maka dalam suatu penelitian dibutuhkan penyebutan tinjauan pustaka²⁶. Adapun tinjauan pustaka penulis:

1. Nurul Husna, "Kasta Dalam Hukum Pidana Islam (Tinjauan dalam Al-Qur'an dan Hadis)", dalam *Legalite: Jurnal*

²⁶ Muhammad Sarhan Ali al-Mahmudi, *Manahijul Bahsil Ilmi*, hal. 105.

Perundang Undangan dan Hukum Pidana Islam, Vol. III No. 01 Januari - Juni Tahun 2018M/1439H.

Jurnal "Kasta dalam Hukum Pidana Islam (Tinjauan dalam Al-Qur'an dan Hadis)" secara komprehensif membahas penolakan Islam terhadap konsep kasta, terutama dalam penerapan hukum pidana. Penulis menguraikan bahwa Islam, melalui ajaran Al-Qur'an dan Hadis, menegaskan pentingnya kesetaraan di hadapan hukum, yang berarti semua orang harus diperlakukan sama tanpa memandang status sosial atau kasta. Jurnal ini mengutip ahli hukum Islam terkenal, Ibnu Qudamah, yang dengan tegas menyatakan bahwa "dalam penerapan hukum pidana, Islam tidak membedakan antara bangsawan dan rakyat biasa; keadilan harus ditegakkan untuk semua lapisan masyarakat." Kutipan ini mencerminkan esensi utama dari prinsip keadilan dalam Islam, di mana tidak ada individu yang diperlakukan lebih istimewa daripada yang lain di hadapan hukum.

Sebagai ilustrasi, jurnal ini menyoroti penerapan hukum qisâs²⁷, sebuah konsep dalam hukum pidana Islam yang mengatur tentang balasan setimpal, khususnya dalam kasus pembunuhan. Penulis menjelaskan bahwa penerapan qisâs dalam Islam adalah contoh nyata dari bagaimana hukum diterapkan secara adil dan merata, tanpa memandang latar belakang sosial pelaku atau korban. Hal ini didukung oleh ayat-ayat Al-Qur'an, seperti al-Baqarah/2: 178, yang menegaskan bahwa qisâs wajib diterapkan secara adil, menunjukkan bahwa hukum Islam dirancang untuk menjaga kesetaraan dan keadilan dalam masyarakat.

Lebih lanjut, jurnal ini memberikan analisis mendalam tentang ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis yang mendukung prinsip keadilan sosial dan menolak diskriminasi berdasarkan kasta. Penulis mencatat bahwa Islam mengakui pentingnya menegakkan keadilan sosial sebagai fondasi dari sistem hukum yang adil. Hal ini sejalan dengan pandangan ahli hukum Islam lainnya, seperti Al-Ghazali, yang berpendapat bahwa "keadilan adalah inti dari ajaran Islam, dan segala bentuk diskriminasi sosial bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar agama." Jurnal ini juga menyoroti pentingnya interpretasi yang adil dan

²⁷ Qisas adalah suatu hukuman yang serupa dengan perbuatan pelakunya. Lihat: *Al-Fiqhul Manhaji Ala Madzhabil Imam as-Syafii*, Musthafa al-Khin & Musthafa al-Bigha, Damaskus: Darul Qalam, cet. 4, 1992, jilid. 8, hal. 35.

seimbang dari teks-teks agama untuk memastikan bahwa hukum Islam tetap relevan dan adil dalam penerapannya.

Kelebihan jurnal ini terletak pada analisis normatif yang kuat, yang menegaskan bahwa Islam secara tegas menolak konsep kasta dan segala bentuk diskriminasi sosial. Jurnal ini juga berhasil mengintegrasikan pandangan ahli hukum Islam dengan analisis tekstual yang mendalam, memberikan gambaran yang jelas tentang bagaimana prinsip-prinsip keadilan sosial diimplementasikan dalam hukum pidana Islam. Pendekatan ini memberikan landasan yang kokoh bagi argumen bahwa hukum Islam dirancang untuk memastikan keadilan dan kesetaraan bagi semua orang.

Namun, jurnal ini memiliki kekurangan dalam pengaitan dengan konteks modern. Meskipun analisis teks-teks klasiknya sangat kuat, jurnal ini kurang membahas bagaimana prinsip-prinsip keadilan sosial Islam dapat diterapkan dalam masyarakat kontemporer yang lebih kompleks dan beragam. Jurnal ini juga tidak memberikan cukup contoh tentang bagaimana hukum Islam dapat diadaptasi untuk menghadapi tantangan-tantangan sosial modern, seperti ketimpangan ekonomi atau diskriminasi berbasis kelas sosial.

Dalam kaitannya dengan penelitian penulis, jurnal ini memberikan perspektif yang relevan dan mendalam, meskipun dengan fokus yang berbeda. Penelitian penulis berfokus pada analisis Tafsir Fakhruddin ar-Râzî dan al-Zamakhshari tentang kasta sosial berdasarkan nasab, sementara jurnal ini membahas penerapan hukum pidana dalam konteks penolakan kasta. Kedua karya ini saling melengkapi dalam penekanan pada pentingnya keadilan sosial dalam Islam. Prinsip-prinsip yang disoroti dalam jurnal ini dapat digunakan untuk memperkuat argumen dalam penelitian penulis, terutama dalam membahas bagaimana Tafsir Klasik dapat mendukung atau menentang konsep hierarki sosial.

Selain itu, jurnal ini juga dapat memberikan kerangka kerja untuk menilai relevansi Tafsir-tafsir Klasik dalam konteks modern. Dengan menggabungkan analisis dari jurnal ini dengan pendekatan tafsir dalam penelitian penulis, penulis dapat mengembangkan argumen yang lebih kuat tentang pentingnya kesetaraan dan keadilan dalam Islam, baik dalam penerapan hukum pidana maupun dalam interpretasi teks-teks suci. Jurnal ini juga menyoroti kebutuhan untuk terus mengevaluasi dan

mengadaptasi ajaran Islam agar tetap relevan dan adil dalam menghadapi tantangan sosial di era modern.

2. Ali Imran, “Kasta Sosial Masyarakat dan Pengaruhnya Terhadap Pembinaan Masyarakat Islam”, dalam *Jurnal Hikmah*, Vol. VIII No. 01 Januari Tahun 2014, hal. 15-29.

Jurnal yang ini mengkaji realitas sosial yang ada dalam masyarakat Islam, khususnya terkait dengan kasta sosial. Kasta sosial diartikan sebagai pengelompokan masyarakat ke dalam kelas-kelas sosial yang berbeda, berdasarkan faktor-faktor seperti kepemilikan harta, status, dan posisi. Fenomena ini dipandang oleh penulis sebagai masalah yang serius dalam masyarakat Islam, karena bertentangan dengan ajaran Islam yang mengedepankan kesetaraan dan keadilan sosial. Penulis menjelaskan bahwa penilaian terhadap individu yang didasarkan pada kekayaan dan status sosial cenderung mengabaikan nilai-nilai moral dan ketaatan beragama, yang seharusnya menjadi ukuran utama dalam menilai seseorang dalam Islam.

Lebih lanjut, jurnal ini menekankan bahwa kasta sosial tidak hanya merusak prinsip-prinsip dasar Islam, tetapi juga menghambat perkembangan harmonis masyarakat Islam. Penulis menunjukkan bahwa kasta sosial dapat memicu persaingan yang tidak sehat, perpecahan dalam masyarakat, dan ketidakadilan sosial. Semua ini berdampak negatif pada persatuan umat Islam dan mengganggu upaya untuk membangun masyarakat yang adil dan sejahtera. Oleh karena itu, penulis mengajukan argumen bahwa kasta sosial harus diminimalkan dalam rangka menciptakan masyarakat Islam yang lebih egaliter.

Dalam menganalisis fenomena ini, penulis menggunakan pendekatan yang kritis terhadap realitas sosial yang terjadi, mengaitkannya dengan ajaran-ajaran Islam yang menekankan pentingnya keadilan dan kesetaraan. Jurnal ini memberikan penjelasan yang mendalam mengenai dampak negatif dari kasta sosial, seperti munculnya ketidaksetaraan sosial yang semakin lebar dan hilangnya solidaritas antaranggota masyarakat. Penulis juga menyoroti bahwa kasta sosial dapat menghalangi individu-individu tertentu untuk mencapai potensi maksimal mereka, hanya karena mereka berasal dari kelas sosial yang dianggap rendah.

Kelebihan jurnal ini terletak pada kemampuannya untuk mengangkat isu kasta sosial sebagai tantangan besar yang harus dihadapi oleh umat Islam. Penulis berhasil menggambarkan dengan jelas bagaimana kasta sosial bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang mengajarkan bahwa semua manusia memiliki kedudukan yang sama di mata Tuhan. Selain itu, jurnal ini juga memberikan analisis yang komprehensif tentang bagaimana kasta sosial dapat menghambat upaya pembangunan masyarakat yang adil dan makmur.

Namun, jurnal ini juga memiliki beberapa kekurangan. Salah satunya adalah kurangnya pembahasan tentang solusi praktis untuk mengatasi kasta sosial di masyarakat Islam. Meskipun penulis berhasil mengidentifikasi dan mengkritik fenomena ini, jurnal ini tidak memberikan panduan yang jelas tentang bagaimana prinsip-prinsip Islam dapat diimplementasikan untuk mengurangi kasta sosial dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, jurnal ini juga kurang memberikan contoh konkret dari masyarakat atau komunitas tertentu yang telah berhasil mengatasi masalah kasta sosial.

Dalam kaitannya dengan penelitian penulis, jurnal ini menawarkan wawasan yang relevan dan dapat memperkuat analisis yang dilakukan dalam penelitian tersebut. Penelitian penulis yang berfokus pada analisis tafsir klasik terhadap kasta sosial berdasarkan nasab dapat memanfaatkan temuan jurnal ini untuk menekankan bahwa kasta sosial, dalam bentuk apa pun, adalah sebuah tantangan yang harus diatasi untuk mencapai keadilan sosial dalam masyarakat Islam. Dengan mengintegrasikan pandangan jurnal ini, penelitian penulis dapat memperkuat argumen bahwa ajaran Islam harus diterapkan secara komprehensif untuk meminimalkan kasta sosial dan mempromosikan kesetaraan di antara semua anggota masyarakat.

Penelitian penulis juga dapat menambahkan nilai dengan mengkaji bagaimana tafsir klasik dapat memberikan landasan teologis untuk mengatasi kasta sosial, sebagaimana disarankan dalam jurnal ini. Dengan menggabungkan analisis dari jurnal ini dengan penelitian penulis, akan ada peluang untuk mengembangkan argumen yang lebih kuat dan lebih komprehensif mengenai relevansi tafsir klasik dalam menciptakan masyarakat Islam yang lebih adil dan egaliter, serta bagaimana prinsip-prinsip ini dapat diadaptasi dan diterapkan dalam konteks sosial modern.

Secara keseluruhan, jurnal ini memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pemahaman tentang kasta sosial dalam masyarakat Islam, meskipun masih ada ruang untuk eksplorasi lebih lanjut, terutama dalam hal implementasi praktis dari solusi yang diajukan. Penelitian penulis dapat memperkaya diskusi ini dengan menambahkan perspektif tafsir klasik dan mengembangkan strategi yang lebih spesifik untuk mengatasi masalah kasta sosial di masyarakat Islam masa kini.

3. Syamsuriah, “Kasta Sosial Dalam Islam: Tinjauan Terhadap Status Sosial Dalam Keluarga Dan Masyarakat,” dalam *Jurnal Al-Mishbâh*, Vol 11 No.2 Juli-Desember Tahun 2015.

Jurnal ini mengeksplorasi kasta sosial dalam Islam, dengan fokus pada konsep bahwa ketaatan kepada Allah SWT (taqwa) adalah satu-satunya penentu sejati status seseorang di hadapan-Nya. Ini menggarisbawahi bahwa dalam Islam, perbedaan sosial, meskipun diakui, tidak seharusnya menjadi dasar diskriminasi atau ketidakadilan. Penulis menyoroti bagaimana berbagai masyarakat Islam telah mengembangkan bentuk-bentuk kasta sosial yang bervariasi, tergantung pada tradisi, adat, dan norma lokal, yang kadang-kadang bertentangan dengan prinsip dasar Islam tentang kesetaraan.

Jurnal ini memberikan penjelasan mendalam tentang bagaimana kasta sosial telah ada sejak awal peradaban manusia dan terus berkembang, dipengaruhi oleh faktor-faktor seperti harta, status, dan posisi dalam masyarakat. Di dalam Islam, penekanan utama tetap pada keadilan dan ketaatan kepada Allah SWT, yang seharusnya menjadi dasar penilaian atas seseorang, bukan sekedar status sosial atau materi yang dimiliki. Hal ini menunjukkan bagaimana Islam mencoba menyeimbangkan antara realitas sosial yang ada dengan ajaran-ajaran agama yang mengedepankan kesetaraan.

Salah satu poin penting yang dibahas dalam jurnal ini adalah bagaimana Al-Qur'an mengakui adanya kaum yang memiliki kedudukan mulia di bumi karena ketaatan mereka kepada Allah SWT. Meskipun ini menunjukkan adanya bentuk kasta, penulis menekankan bahwa perbedaan ini tidak boleh menyebabkan ketidakadilan atau diskriminasi sosial. Sebaliknya, kasta sosial harus dikelola dengan memperhatikan prinsip keadilan yang diajarkan dalam Islam, dimana setiap

individu dihargai berdasarkan ketaatan dan kontribusinya terhadap masyarakat.

Namun, jurnal ini juga menunjukkan bahwa dalam praktiknya, kasta sosial dalam masyarakat Islam kadang-kadang berakar pada adat dan tradisi lokal yang mungkin bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan Islam. Penulis menyoroti bahwa meskipun Islam menekankan kesetaraan, realitas sosial sering kali menunjukkan adanya perbedaan status yang diakui dan bahkan diperkuat oleh struktur sosial dan politik. Hal ini menimbulkan tantangan dalam penerapan ajaran Islam yang sejati, di mana keadilan dan kesetaraan harus ditegakkan tanpa pandang bulu.

Analisis jurnal ini memberikan perspektif yang kaya tentang bagaimana kasta sosial dipahami dan diimplementasikan dalam masyarakat Islam. Meskipun kasta diakui, Islam tetap menekankan bahwa ketaatan kepada Allah adalah standar utama yang harus dipegang. Jurnal ini juga memberikan pandangan kritis tentang bagaimana realitas sosial kadang-kadang menyimpang dari ajaran agama, yang menyebabkan ketidakadilan dan perpecahan dalam masyarakat.

Di antara kekurangan jurnal ini adalah kurangnya eksplorasi mengenai bagaimana kasta sosial dalam masyarakat Islam dapat diatasi atau diintegrasikan dengan lebih baik dalam konteks modern. Meskipun jurnal ini memberikan analisis teoritis yang kuat, ia tidak menawarkan banyak solusi praktis atau strategi untuk mengelola kasta sosial dalam masyarakat yang kompleks dan beragam. Hal ini menunjukkan adanya celah dalam pemahaman tentang bagaimana ajaran Islam dapat diterapkan dalam realitas sosial yang semakin global dan dinamis.

Dalam kaitannya dengan penelitian penulis, jurnal ini menawarkan banyak wawasan yang relevan, terutama dalam hal bagaimana kasta sosial dipahami dalam Islam dan bagaimana hal ini dapat berpengaruh terhadap prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan. Penelitian penulis, yang berfokus pada analisis tafsir klasik tentang kasta sosial berdasarkan nasab, dapat memperkaya diskusi ini dengan menambahkan perspektif tafsir yang lebih spesifik. Dengan menggabungkan pandangan dari jurnal ini, penelitian penulis dapat menunjukkan bagaimana tafsir klasik Islam dapat digunakan untuk memperkuat prinsip-prinsip keadilan dan mengatasi ketidakadilan yang mungkin timbul dari kasta sosial.

Selain itu, penelitian penulis dapat menambahkan nilai dengan mengkaji bagaimana tafsir klasik dapat memberikan landasan teologis untuk menghadapi tantangan kasta sosial di era modern. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya akan memperkaya pemahaman tentang kasta sosial dalam Islam tetapi juga menawarkan panduan praktis tentang bagaimana ajaran Islam dapat diterapkan untuk menciptakan masyarakat yang lebih adil dan sejahtera.

Secara keseluruhan, jurnal ini memberikan kontribusi penting dalam memahami bagaimana kasta sosial diperlakukan dalam Islam, namun masih banyak ruang untuk eksplorasi lebih lanjut, terutama dalam hal bagaimana prinsip-prinsip Islam dapat diterapkan dalam konteks sosial modern yang lebih kompleks. Penelitian penulis memiliki potensi besar untuk memperkaya diskusi ini dengan menambahkan perspektif tafsir klasik dan mengembangkan strategi yang lebih spesifik untuk mengatasi masalah kasta sosial dalam masyarakat Islam masa kini. Dengan integrasi yang tepat, penelitian ini dapat memberikan wawasan yang lebih mendalam dan solusi yang lebih praktis untuk memastikan bahwa prinsip-prinsip Islam tentang kesetaraan dan keadilan dapat diterapkan secara efektif dalam dunia yang terus berubah.

4. Salmen al-Abdelli, "Nizhâm al-Thabaqât fî al-Mujtama' al-Hindûsî fî Dhou'î 'Ilmi al-Antrûfulûjiyâ: Kitâb al-Hind lî al-Bîrûnî Munqhalîqan Ma'rifiyyan," dalam *Majalah al-Antropologi*, Vol. IV No. 08 Tahun 2018.

Majalah ini mengkaji kasta sosial dalam masyarakat, menyoroti bagaimana masyarakat terstruktur dalam kelas-kelas sosial berdasarkan faktor ekonomi, sosial, dan budaya. Abdelli menekankan bahwa kasta sosial tidak hanya mencerminkan perbedaan kekayaan dan status, tetapi juga bagaimana norma sosial dan hukum memperkuat hierarki ini. Majalah ini juga mengaitkan kasta dengan agama, khususnya bagaimana perbedaan status sosial di masyarakat dapat dipengaruhi oleh interpretasi agama dan tradisi historis. Abdelli menjelaskan bahwa kasta sosial telah menjadi bagian integral dari dinamika sosial sejak zaman dahulu, dan dampaknya masih terasa dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat modern.

Kelebihan majalah ini adalah analisisnya yang komprehensif, menghubungkan kasta sosial dengan berbagai

aspek kehidupan seperti ekonomi, budaya, dan agama. Abdelli berhasil menunjukkan bagaimana kasta sosial mempengaruhi hubungan kekuasaan dan menciptakan ketidaksetaraan dalam masyarakat. Penelitian ini menggunakan berbagai sumber historis dan sosiologis untuk mendukung argumen yang diajukan, memberikan landasan teoretis yang kuat untuk diskusi mengenai kasta sosial.

Namun, majalah ini memiliki kekurangan dalam hal aplikabilitas praktis. Meskipun analisis teoritisnya kuat, majalah ini kurang membahas strategi atau solusi praktis untuk mengatasi masalah kasta sosial dalam konteks masyarakat modern. Abdelli lebih fokus pada aspek teoretis, sehingga kurang memberikan contoh konkret atau studi kasus yang dapat menunjukkan bagaimana kasta sosial dapat diatasi atau diminimalkan.

Dalam kaitannya dengan penelitian ini, majalah ini sangat relevan karena menyoroti bagaimana kasta sosial, baik dalam konteks agama maupun sosial, mempengaruhi struktur masyarakat. Penelitian saya yang berfokus pada analisis tafsir klasik tentang kasta sosial berdasarkan nasab dapat menggunakan temuan Abdelli untuk memperkuat argumen bahwa kasta sosial adalah tantangan yang harus diatasi untuk mencapai keadilan sosial dalam masyarakat Islam. Temuan-temuan dalam majalah ini dapat membantu penulis untuk mengembangkan argumen yang lebih kuat tentang bagaimana tafsir klasik dapat digunakan untuk menciptakan masyarakat yang lebih adil dan egaliter, terutama dalam konteks sosial modern yang semakin kompleks.

Dengan mengintegrasikan analisis dari majalah ini, penelitian ini dapat memberikan kontribusi yang lebih mendalam terhadap diskusi tentang relevansi tafsir klasik dalam menangani isu-isu kasta sosial dalam masyarakat Islam. Pendekatan teoritis yang digunakan Abdelli juga dapat memberikan kerangka kerja yang solid untuk mengembangkan strategi yang lebih konkret dan aplikatif dalam menghadapi tantangan kasta sosial di era modern.

5. Anwar , “Ini Kan Bukan Bali: Interaksi Antar-Kasta Masyarakat Transmigran di Desa Kertoraharjo, Kabupaten Luwu Timur, Sulawesi Selatan,” dalam *Jurnal Etnosia*, Vol. 1 No. 2 Desember Tahun 2016.

Jurnal ini membahas perubahan interaksi antar-kasta di kalangan masyarakat Bali yang bermigrasi ke Desa Kertoraharjo. Penelitian ini mengungkapkan bahwa perpindahan geografis dari Bali ke Sulawesi Selatan mempengaruhi praktik-praktik sosial terkait kasta. Penulis menemukan bahwa norma-norma kasta yang kuat di Bali mengalami pelonggaran di lingkungan baru, terutama dalam konteks interaksi sosial sehari-hari. Misalnya, di Kertoraharjo, bahasa Bali Kasar menjadi dominan, dan nama-nama yang menunjukkan identitas kasta dihindari, terutama oleh kelompok 'Sudra Kaya' untuk menghilangkan identitas kasta mereka. Namun, dalam konteks ritual keagamaan, norma-norma kasta masih dipertahankan untuk menghindari karma, menunjukkan bahwa perubahan kasta lebih signifikan dalam interaksi horizontal (antar-manusia) daripada dalam interaksi vertikal (antara manusia dan Tuhan).

Kelebihan jurnal ini adalah analisisnya yang mendalam mengenai perubahan sosial dalam konteks perpindahan masyarakat, yang menunjukkan bagaimana identitas dan norma dapat berubah tergantung pada lingkungan baru. Jurnal ini memberikan wawasan yang penting tentang adaptasi sosial dan bagaimana masyarakat Bali yang bermigrasi mengelola identitas kasta mereka di luar Bali. Selain itu, penggunaan bahasa sebagai alat untuk memudahkan perbedaan kasta menjadi poin penting dalam jurnal ini, menunjukkan bagaimana bahasa dapat menjadi sarana adaptasi sosial.

Namun, jurnal ini juga memiliki kekurangan, terutama dalam kurangnya eksplorasi tentang bagaimana perubahan ini mempengaruhi generasi muda Bali di Kertoraharjo dan apakah norma-norma kasta yang longgar ini akan bertahan atau berubah lebih lanjut di masa depan. Jurnal ini juga tidak cukup mendalami dampak ekonomi dari perubahan kasta ini, terutama bagaimana status 'Sudra Kaya' mempengaruhi dinamika kekuasaan dan pengaruh di desa.

Dalam kaitannya dengan penelitian ini, jurnal ini menawarkan perspektif yang relevan tentang bagaimana kasta sosial dapat berubah ketika komunitas dipindahkan ke lingkungan baru. Penelitian ini dapat digunakan untuk memperkuat argumen bahwa tafsir klasik mengenai kasta sosial berdasarkan nasab perlu diperiksa ulang dalam konteks modern, di mana perpindahan dan perubahan sosial dapat menyebabkan pelonggaran norma-norma tradisional. Jurnal ini juga

membantu menunjukkan bahwa adaptasi sosial dan perubahan identitas di lingkungan baru dapat menantang konsep-konsep tradisional tentang kasta, yang relevan dengan analisis saya mengenai relevansi tafsir klasik dalam masyarakat Islam modern.

Penelitian ini dapat mengambil pelajaran dari bagaimana komunitas Bali di Kertoraharjo mengelola perubahan norma kasta dan menggunakan temuan ini untuk mengeksplorasi bagaimana ajaran Islam dapat diterapkan untuk menghadapi perubahan sosial yang serupa dalam konteks globalisasi dan migrasi. Integrasi perspektif dari jurnal ini dengan penelitian saya akan memungkinkan saya untuk mengembangkan argumen yang lebih komprehensif tentang bagaimana prinsip-prinsip Islam dapat digunakan untuk mempromosikan kesetaraan dan keadilan sosial dalam dunia yang terus berubah.

6. Marthinus Ngabalin, “Sistem Kasta: Kajian Teologi Sosial Terhadap Praktek Pelaksanaan Kasta di Kepulauan Kei Kabupaten Maluku Tenggara”, dalam *Jurnal Kenosis*, Vol. 1 No. 2 Desember Tahun 2015.

Jurnal ini membahas sistem kasta yang telah menjadi bagian integral dari kehidupan masyarakat di Kepulauan Kei, Maluku Tenggara. Sistem ini membagi masyarakat ke dalam tiga kasta utama: Mel-mel (kasta atas), Ren-ren (kasta menengah), dan Iri-iri (kasta bawah). Marthinus Ngabalin mengkaji bagaimana sistem kasta ini tidak hanya mempengaruhi struktur sosial tetapi juga mempengaruhi praktik keagamaan dan kehidupan sehari-hari. Contohnya, dalam upacara keagamaan dan pemilihan pemimpin desa, kasta Mel-mel selalu menempati posisi terdepan, sementara kasta Iri-iri sering kali diperlakukan dengan diskriminasi. Ngabalin juga menyoroti bahwa sistem kasta ini telah menciptakan segregasi dalam masyarakat, dengan kasta yang lebih rendah sering kali harus tunduk pada aturan yang ditetapkan oleh kasta yang lebih tinggi.

Kelebihan jurnal ini terletak pada pendekatan komprehensifnya, yang menggabungkan analisis sosial dan teologi untuk memahami bagaimana sistem kasta mempengaruhi kehidupan masyarakat Kei. Penulis juga berhasil menggambarkan realitas sosial yang dihadapi oleh

masyarakat kasta rendah, yang tetap menerima posisi mereka meskipun sering kali diperlakukan secara tidak adil.

Namun, jurnal ini memiliki kekurangan dalam hal kurangnya pembahasan tentang bagaimana sistem kasta ini dapat diubah atau diatasi dalam konteks modern. Meskipun penulis menggambarkan dampak negatif dari sistem kasta ini, ia tidak memberikan solusi konkret untuk mengatasi ketidakadilan yang dihadapi oleh kasta rendah. Selain itu, jurnal ini lebih fokus pada deskripsi kondisi yang ada daripada menawarkan analisis yang lebih kritis atau alternatif solusi.

Dalam kaitannya dengan penelitian, jurnal ini memberikan wawasan penting tentang bagaimana kasta sosial berdasarkan kasta berfungsi dalam masyarakat yang diatur oleh norma-norma tradisional. Penelitian ini berfokus pada analisis tafsir klasik tentang kasta sosial berdasarkan nasab dapat memanfaatkan temuan dalam jurnal ini untuk menunjukkan bagaimana struktur sosial yang kaku dapat menyebabkan ketidakadilan yang signifikan. Selain itu, integrasi dari analisis ini dapat membantu memperkuat argumen penulis bahwa konsep kasta sosial dalam Islam harus dievaluasi ulang agar lebih sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan dan kesetaraan yang diajarkan dalam Al-Qur'an dan Hadis.

7. Madhusudan Subedi, "Some Theoretical Considerations on Caste", dalam *Dhaulagiri Journal of Sociology and Anthropology*, Vol. 7 Tahun 2013.

Jurnal ini mengkaji perubahan perspektif dalam memahami sistem kasta, khususnya dalam konteks sosial dan politik di Nepal. Subedi menjelaskan bahwa kasta sebagai sistem kasta sosial pernah menjadi sistem yang mendalam di masa lalu, tetapi kini telah berubah menjadi instrumen untuk mobilisasi ekonomi dan politik. Subedi menggambarkan bahwa persepsi tentang kasta telah beralih dari hierarki ritual dan diskriminasi sosial menjadi alat untuk mencapai keuntungan ekonomi dan politik. Jurnal ini juga membahas bagaimana sistem jajmani, yang pernah menjadi bagian integral dari hubungan kasta, kini mulai pudar seiring dengan perubahan dalam pekerjaan dan cara hidup. Penulis juga menekankan pentingnya analisis teoritis terhadap sistem kasta, termasuk perdebatan tentang apakah kasta merupakan fenomena unik atau hanya salah satu bentuk kasta sosial yang lebih umum.

Kelebihan jurnal ini terletak pada pendekatannya yang mendalam dan teoritis terhadap perubahan dalam sistem kasta, dengan memberikan penjelasan yang jelas tentang bagaimana kasta telah berkembang dari sistem ritual menjadi alat politik dan ekonomi. Kekurangan jurnal ini terdapat dalam hal kurangnya contoh konkret atau studi kasus yang mendalam tentang bagaimana perubahan ini mempengaruhi masyarakat tertentu di Nepal atau di tempat lain. Penulis lebih fokus pada perdebatan teoritis dan kurang memberikan analisis empiris tentang dampak sosial dan budaya dari perubahan sistem kasta.

Jurnal ini menawarkan perspektif yang relevan tentang bagaimana kasta sosial dapat berkembang dan berubah seiring dengan waktu dan konteks sosial yang berbeda. Penelitian penulis yang berfokus pada analisis tafsir klasik tentang kasta sosial berdasarkan nasab dapat memanfaatkan temuan ini untuk mengeksplorasi bagaimana tafsir tersebut dapat diterapkan dalam konteks modern di mana perubahan sosial dan politik dapat menyebabkan pergeseran dalam norma-norma tradisional.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*library research*)²⁸, mengingat fokus pada analisis teks dan data yang bersumber dari literatur yang ada. Penelitian ini akan mengeksplorasi sumber-sumber tertulis, termasuk buku, jurnal ilmiah, dan artikel yang membahas konsep kasta sosial dalam Tafsir Islam Klasik, khususnya dalam karya Fakhruddin ar-Râzî dan Imam az-Zamakhshari. Meskipun berbasis pada studi kepustakaan, penelitian ini tetap mempertimbangkan relevansi data empiris dari kajian kontemporer, yang berfungsi untuk memperkaya pemahaman tentang penerapan tafsir dalam konteks sosial modern. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk mempertimbangkan berbagai aspek dalam penafsiran, termasuk bagaimana perubahan sosial dan budaya memengaruhi tafsir dan penerapannya dalam kehidupan sehari-hari.

²⁸ Penelitian kepustakaan merupakan suatu studi yang digunakan dalam mengumpulkan informasi dan data dengan bantuan berbagai macam material yang ada di perpustakaan seperti dokumen, buku, majalah, kisah-kisah sejarah, dsb (Mardalis: 1999). Lihat: Milya Sari, "Penelitian Kepustakaan (Library Research) dalam Penelitian Pendidikan IPA", dalam *NATURAL SCIENCE: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA*, vol. 6, 2020, hal. 42.

2. Objek Penelitian

Objek penelitian ini berpusat pada analisis ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kasta sosial berdasarkan nasab, serta interpretasi dari dua mufassir utama, Fakhruddin ar-Râzî dalam *Tafsir Mafâtîh al-Ghaib* dan Imam az-Zamakhshari dalam *Tafsir Al-Kasysyâf*. Fokus utama adalah pada bagaimana kedua mufassir ini memahami dan menerapkan konsep kasta sosial dalam tafsir mereka, serta dampak penafsiran ini terhadap pandangan sosial dalam komunitas Islam.

3. Sumber Data

Suatu penelitian secara garis besar sumbernya terbagi ke dalam dua bagian: utama (*dharûriah*) dan sekunder²⁹. Sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua kategori:

- a. Sumber Data Primer: Sumber utama yang digunakan adalah *Tafsir Mafâtîh al-Ghaib* karya Fakhruddin ar-Râzî dan *Tafsir Al-Kasysyâf* karya Imam az-Zamakhshari. Kedua tafsir ini akan menjadi dasar utama dalam menganalisis bagaimana kasta sosial dipahami dalam konteks tafsir klasik.
- b. Sumber Data Sekunder: Sumber sekunder meliputi berbagai literatur yang berkaitan dengan tema penelitian ini, termasuk buku, artikel, dan jurnal yang membahas tafsir klasik, kasta sosial dalam Islam, serta konteks historis dan sosial yang memengaruhi interpretasi kedua mufassir tersebut.

4. Teknik Analisis Data

Penelitian ini menggunakan metode analisis deskriptif-komparatif untuk mengkaji dan membandingkan penafsiran kedua mufassir terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan kasta sosial. Metode ini melibatkan deskripsi terperinci tentang konsep kasta sosial dalam tafsir klasik (*turâts*)³⁰, diikuti oleh perbandingan sistematis antara pandangan ar-Râzî dan az-Zamakhshari. Analisis ini tidak hanya bertujuan untuk menggambarkan perbedaan dan persamaan dalam interpretasi

²⁹ Rahim Yunus al-Ghazawi, *Muqadimah Fi Manhajil Bahsil Ilmi*, Baghdad: Dar Dajlah, 2007, hal. 52

³⁰ *At-Tharîq Ilal Turâtsil Islami muqaddimât ma'rifiyah wa madâkhil manhajiah*, Ali Jum`ah, Kairo: Maktabah Mashir, 2009, cet. 4, hal. 21

mereka tetapi juga untuk memahami implikasi sosial dan teologis dari penafsiran ini dalam konteks kehidupan umat Islam.

5. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dilakukan melalui metode dokumentasi, yang melibatkan pemeriksaan mendalam terhadap berbagai dokumen tertulis, baik yang bersifat primer maupun sekunder. Metode ini memungkinkan peneliti untuk mengumpulkan informasi historis dan kontemporer yang berkaitan dengan tafsir, kasta sosial, dan penerapannya dalam konteks modern. Dalam penelitian ini, dokumen-dokumen yang menjadi fokus utama termasuk naskah-naskah tafsir klasik, serta literatur yang mendukung analisis kritis terhadap konsep kasta sosial dalam Islam.

I. Sistematika Penulisan

Bab I: Pendahuluan menguraikan dasar-dasar penelitian. Pada Latar Belakang Masalah, penulis menjelaskan konteks, urgensi, dan alasan pemilihan tema penelitian. Selanjutnya, bagian Identifikasi Masalah menguraikan permasalahan yang akan diteliti secara lebih spesifik, sedangkan Pembatasan Masalah menetapkan batasan-batasan untuk memfokuskan penelitian. Rumusan Masalah memaparkan pertanyaan-pertanyaan penelitian yang akan dijawab. Tujuan Penelitian menjelaskan tujuan yang ingin dicapai, sementara Manfaat Penelitian menguraikan kontribusi penelitian terhadap ilmu pengetahuan dan masyarakat. Tinjauan Pustaka menyajikan ringkasan literatur terkait dengan topik penelitian, dan Metode Penelitian menjelaskan pendekatan serta langkah-langkah yang akan digunakan. Akhirnya, Sistematika Penulisan memberikan gambaran umum mengenai struktur penelitian ini.

Bab II: Analisis Konsep Kasta membahas secara mendalam mengenai konsep kasta. Bagian ini dimulai dengan Definisi Kasta, memberikan pemahaman dasar tentang konsep kasta. Selanjutnya, Sejarah dan Motif Adanya Kasta di India menguraikan sejarah dan perkembangan sistem kasta di India, meliputi subbagian seperti permulaan adanya kasta, keadaan kasta pada masa penaklukan Islam, masa penjajahan Inggris, dan perkembangan kasta di era modern. Pembagian Kasta menjelaskan berbagai bentuk kasta di masyarakat, termasuk kasta dalam masyarakat

Hindu di India dan Bali, kasta Dalit, kasta Muslim di India, serta pengaruh sistem kasta pada masyarakat Indonesia selama penjajahan Belanda. Bagian ini diakhiri dengan penjelasan mengenai Motif dan Tujuan Adanya Kasta.

Bab III: Sketsa Biografi Fakhruddin ar-Râzî dan az-Zamakhshari memberikan tinjauan biografis serta metodologis dari kedua tokoh tafsir tersebut. Dimulai dengan Biografi Fakhruddin ar-Râzî, diikuti oleh profil *Tafsir al-Kabîr*, serta corak dan metodologi tafsir tersebut. Bagian ini juga menganalisis aspek sosial dalam *Tafsir al-Kabîr*. Selanjutnya, Biografi az-Zamakhshari mencakup profil *Tafsir Al-Kasyâf*, penjelasan mengenai corak dan metodologinya, serta analisis aspek sosial dalam *Tafsir Al-Kasyâf*.

Bab IV: Penafsiran Fakhruddin ar-Râzî dan az-Zamakhshari terhadap Ayat-Ayat Kesetaraan Manusia dan Kasta Sosial mengkaji interpretasi kedua mufassir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan kasta dan kesetaraan manusia. Dimulai dengan Interpretasi ar-Râzî Terhadap Ayat Kasta Sosial, yang membahas tafsiran Fakhruddin ar-Râzî mengenai ayat-ayat seperti Surat al-Ahzâb/33: 33 dan Surat as-Syûrâ/42: 23. Selanjutnya, Interpretasi ar-Râzî terhadap Ayat-Ayat Kesetaraan Manusia mengkaji pandangan ar-Râzî terhadap Surat al-Hujurât/49: 13, yang berbicara tentang kesetaraan manusia. Kemudian, Interpretasi az-Zamakhshari Terhadap Ayat Kasta Sosial memaparkan penafsiran az-Zamakhshari mengenai ayat-ayat yang sama, yaitu Surat al-Ahzâb/33: 33 dan Surat as-Syûrâ/42: 23. Interpretasi az-Zamakhshari terhadap Ayat-Ayat Kesetaraan Manusia mengkaji tafsir az-Zamakhshari pada Surat al-Hujurât/49: 13. Bagian ini diakhiri dengan Analisis Komparatif Penafsiran ar-Râzî dan az-Zamakhshari, yang membandingkan pandangan kedua mufassir mengenai konsep kasta dan kesetaraan manusia dalam perspektif Al-Qur'an, serta mengidentifikasi kesamaan dan perbedaan dalam interpretasi mereka. Penulis punya menyebutkan konsekuensi dari pendapat yang mengaminkan tentang adanya *as-syaraf ad-dzâtiy* dan perbandingannya dengan *as-syaraf al-aradhi*.

Bab V: Kesimpulan dan Saran merupakan bagian penutup dari penelitian ini. Pada Kesimpulan, penulis menyajikan ringkasan temuan utama dari penelitian, menjelaskan jawaban atas rumusan masalah, dan memberikan pemahaman akhir mengenai perbedaan dan persamaan dalam penafsiran ar-Râzî dan az-Zamakhshari. Saran mencakup rekomendasi untuk

penelitian lebih lanjut atau aplikasi praktis dari temuan penelitian, serta saran untuk perbaikan dalam studi-studi terkait di masa depan.

BAB II

WACANA SEPUTAR KASTA DALAM ISLAM

A. Definisi Kasta

Penulis akan memberikan pemaparan konsep kasta dari beberapa sudut pandang:

1. Marthinus Ngabalin

Istilah kasta berasal dari bahasa Latin: *castus* yang berarti utama, suci, tak bernoda, murni, sopan, terhormat. Kemudian kata *castus* di dalam bahasa Portugis berubah menjadi *casta* yang berarti keturunan, ras. Kemungkinan pengertian *casta* menurut bahasa Portugis ini kemudian dipakai oleh orang Barat untuk membedakan atau menggolongkan kelompok-kelompok sosial yang ada di India.¹

2. Jurnal yang ditulis oleh Madhusudan Subedi:

Caste may be defined as a small and named group of persons characterized by endogamy, hereditary membership, and a specific style of life which sometimes includes the pursuit by tradition of a particular occupation and usually associated with a more or less distinct ritual status in a hierarchical system.² Kasta bisa didefinisikan sebagai suatu kumpulan kecil bagi kaum yang terdiri dari banyak individu yang dicirikan dari endogami, keanggotaan turun-temurun, dan gaya hidup tertentu yang terkadang mencakup pengejaran pekerjaan tertentu lebih berbeda dalam sistem hierarki.

¹ Marthinus Ngabalin, "Sistem Kasta: Kajian Teologi Sosial Terhadap Praktek Pelaksanaan Kasta di Kepulauan Kei Kabupaten Maluku Tenggara", dalam *Jurnal Kenosis*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2015, hal. 149.

² Madhusudan Subedi, "Some Theoretical Considerations on Caste", dalam *Jurnal Dhauragiri Journal of Sociology and Anthropology*, Vol. 7 Tahun 2013, hal. 52.

3. Jurnal yang ditulis oleh Anwar:

Bagi orang Bali kasta adalah sebuah system yang erat kaitannya dengan Hinduisme dengan seluruh perangkatnya dan dianggap sebagai sesuatu yang berkaitan dengan pemberian Tuhan oleh penganutnya, dipandang sebagai sesuatu yang terwariskan serta sulit berubah.³

4. Dalam majalah Antropologi:

مجموعة من الناس تربطها روابط اقتصادية أو دينية أو تربوية أو أسرية

*Sekelompok manusia yang berada dalam suatu ikatan yang mengikat mereka, dengan ikatan ekonomi, keagamaan, pendidikan ataupun keluarga.*⁴

Dari perbandingan keempat definisi di atas, definisi pertama dan keempat secara tersuratnya menyatakan bahwa kasta dengan kultur agama Hindu, khususnya yang ada di India. Definisi kedua dan keempat mengandung makna yang lebih luas, sehingga tidak hanya merujuk kepada agama Hindu saja. Ada beberapa poin yang bisa diambil dari keseluruhan definisi di atas:

Kasta adalah pembeda antara suatu kelompok manusia dengan yang lainnya. Dari perbandingan definisi di atas, setidaknya kasta bisa diidentifikasi dengan beberapa poin berikut:

- a. Kasta erat kaitannya dengan agama Hindu.
- b. Kasta adalah tingkatan masyarakat yang sulit untuk dirubah atau bisa dikatakan sebagai perkara yang statis.
- c. Kelompok manusia yang mempunyai kasta memiliki hierarki.
- d. Kasta tingkatan masyarakat yang bisa diwarisi secara turun temurun.
- e. Ada beberapa hal yang bisa mempengaruhi adanya kasta, diantaranya agama, ekonomi, pendidikan, gaya hidup (adat istiadat) ataupun keluarga (suku dan ras).

Poin-poin di atas jika ditelaah lebih mendalam, maka akan mengindikasikan bahwa sejatinya seluruh tatanan masyarakat di dunia bisa dipastikan mempunyai sistem kasta. Hal ini berdasarkan pemahaman, bahwa salah satu dari poin di atas, bisa ditemukan di dalam berbagai tatanan masyarakat. Artinya, sistem kasta pada dasarnya adalah

³ Anwar, "Ini Kan Bukan Bali": Interaksi Antar-Kasta Masyarakat Transmigran di Desa Kertoraharjo, Kabupaten Luwu Timur, Sulawesi Selatan", dalam *Jurnal Etnosia*, Vol. 01 No. 02 Tahun 2016, hal. 1.

⁴ Salman al-Abdali, "Nidzam at-Tabaqat Fil Mujtamail Hindusi Fi Dhaui Ilmil Antrubulujia: Kitab al-Hind Lil Biruni Munthalaqan Ma'rifiyah", dalam *Majalah Antropologi*, Vol. 4 No 8 Tahun 2018, hal. 1.

fitrah alami bagi manusia sebagai makhluk sosial dan tidak bisa dipungkiri.

Dalam jurnal yang ditulis oleh I Putu dan Ida Bagus dinyatakan perihal pengkastaan di masyarakat Bali:

Dalam kehidupan masyarakat Bali, kasta memiliki peran sebagai penggerak kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Misalnya, kaum Tri Wangsa memegang peran penting yakni: kasta Brahmana sebagai penggerak di bidang kerohanian, kasta Ksatria sebagai penggerak di bidang pemerintahan, dan kasta Waisya sebagai penggerak di bidang ekonomi perdagangan. Apabila keempat catur wangsa dapat mewujudkan hal tersebut maka akan tercipta hubungan yang harmoni. Hubungan tersebut diibaratkan sebuah roda bundar yang akan terus berputar tanpa henti, jika tak ada penghalangnya.⁵

Bagi masyarakat Bali, tanpa adanya kasta maka kehidupan tidak akan berjalan. Teks di atas adalah pernyataan tegas bahwa kasta merupakan fitrah bagi manusia. Hanya saja penulisnya masih menspesifikasikannya pada masyarakat yang ada di pulau Bali. Lebih luas lagi adalah dengan adanya pernyataan yang diutarakan oleh Salman al-Abdali:

وَيُعْتَبَرُ التَّدْرُجُ الطَّبَقِيّ ظَاهِرَةً شَائِعَةً وَعَامَّةً فِي كُلِّ الْمُجْتَمَعَاتِ قَدِيمِهَا وَحَدِيثِهَا إِذْ لَا يُوجَدُ مُجْتَمَعٌ غَيْرُ طَبَقِيٍّ أَوْ غَيْرُ مُتَدَرِّجٍ عَلَى الْإِطْلَاقِ، كَمَا لَا يُمَكِّنُ التَّسْلِيمُ تَمَامًا بِأَنَّ كُلَّ الْمُجْتَمَعَاتِ تَتَضَمَّنُ نَسَقًا وَاحِدًا مُحَدَّدًا مِنَ الْمَرَاتِبِ وَالْمُكَافَاتِ

*Hierarki kasta adalah realita yang tersebar yang umum, di setiap tatanan masyarakat, baik yang klasik ataupun modern. Tidak ada suatu tatanan masyarakat yang tidak mengenal sistem hirearki kasta secara mutlak. Sebagaimana tidak mungkin untuk bisa diterima secara keseluruhan, bahwa seluruh tatanan masyarakat itu memiliki satu sistem tertentu dalam tingkatannya.*⁶

Dengan merujuk kepada sejarah di masa lalu, tidak ada satupun tatanan masyarakat yang tidak mempunyai hirearki dalam menjalankan kehidupan sosialnya. Baik tatanan masyarakat sebelum Islam atau

⁵ I Putu Ari Putra Maulana dan Ida Bagus Gede Dharma Putra, “Metafora Konseptual Kasta Dalam Masyarakat Bali: Kajian Linguistik Kognitif”, dalam *Jurnal PRASI: Jurnal Bahasa, Seni, dan Pengajarannya*, Vol. 2 No. 02 Tahun 2021, hal. 94.

⁶ Salman al-Abdali, “Nizhâm at-Tabaqât Fî al-Mujtama’ al-Hindûsi Fî Dhau’ al-’Ilmi al-Antrubûlûjîa: Kitâb al-Hind Li al-Bîrûni Munthalaqan Ma’rifiah”, dalam *Majalah Antropologi*, Vol.4 No 8 Tahun 2018, hal. 1.

setelahnya. Di era modern pun, tatanan masyarakat Indonesi dan seluruh negara di dunia, tidak ada yang terlepas dari system hierarki tingkatan masyarakat (kasta). Sebagaimana sebelum paragraf ini telah penulis singgung, bahwa jika diartikan lebih luas, sejatinya kasta adalah fitrah bagi setiap tatanan masyarakat. Tidak ada tatanan masyarakat kecuali mempunyai kasta.

Berdasarkan hal di atas maka tidaklah menjadi masalah jika suatu tatanan masyarakat mempunyai system kasta yang menjadi hierarki dalam kehidupannya, karena hal tersebut merupakan fitrah bagi manusia dalam bermasyarakat. Masalah bukan terletak pada pengkastaan, akan tetapi masalah lahir dari hal lain yang melatarbelakanginya serta konsekuensi yang ditimbulkannya, yang menyebabkan kemudharatan bagi individu secara khusus atau masyarakat secara umum. Dengan demikian, maka definisi yang ada pada Majalah Antropologi, yang dituliskan oleh Salman al-Abdali, lebih tepat untuk dijadikan pegangan.

B. Sejarah dan Motif Adanya Kasta

1. Permulaan Adanya Kasta di India

Pada sub-bab kali ini, pembahasan awal bermulanya kasta difokuskan pada sejarah di India, sebagai acuan yang paling terkenal dalam menerapkan system kasta dari negeri lainnya. Sistem kasta di India sudah berjalan semenjak ribuan tahun yang lalu. Dalam jurnal yang berjudul *Historical Perspective Of Caste Sistem In India*, yang berbunyi:

The beginning of the caste framework in India isn't completely known, but castes appear to have begun more than 2,000 a long time back. Beneath this framework, which is related with Hinduism, individuals were categorized by their occupations. Although initially caste depended upon a person's work, it before long got to be genetic. Awal mula sistem kasta di India tidak sepenuhnya diketahui, tetapi tampaknya sistem kasta telah dimulai lebih dari 2.000 tahun yang lalu. Berdasarkan sistem ini, yang terkait dengan agama Hindu, orang-orang dikategorikan berdasarkan pekerjaan mereka. Meskipun awalnya kasta bergantung pada pekerjaan seseorang, sistem ini segera menjadi bersifat genetik.⁷

Hanya saja, hal itu bisa diperkirakan mulainya, dengan merujuk ke beberapa literasi klasik India sebelum masehi, yang menggambarkan keadaan masyarakat pada saat itu. A.A Macdonel mengatakan dengan sedikit lebih spesifik:

⁷ Babali Gawade, A R Kulkarni, MS Prashanth and Kailash Khanna, "Historical Perspective Of Caste System In India", dalam *Jurnal International Research Journal of Management Sociology & Humanity (IRJMSH)*, Vol. 9 No. 8 Tahun 2018, hal. 177.

We are, on the contrary, able to trace the historical development of the system back to its source from the evidence furnished by the ancient literature of India, beginning certainly not later than 1300 B. C. This literary evidence may be divided, sufficiently for our present purposes, into three periods (Sebaliknya, kita dapat melacak perkembangan historis sistem ini hingga ke sumbernya dari bukti yang diberikan oleh literatur kuno India, yang dimulai paling lambat pada tahun 1300 SM. Bukti literatur ini dapat dibagi, cukup untuk tujuan kita saat ini, menjadi tiga periode).⁸

Jika dihitung dari 1300 SM sampai saat ini, dimana masih terjadi pengkastaan manusia di India, maka sistem kasta sudah berjalan selama 3300 tahun di India. Orang-orang telah berhasil diberikan pangkat dalam kehidupannya, yang dengannya nasib dalam kehidupan sudah ditentukan sejak seorang belum lahir serta bersifat statis. Dengan demikian, peradaban manusia akan dikuasai oleh segelintir golongan. Ini akan menutup pintu untuk terjadinya silih berganti dalam kehidupan, yang mana hal ini hampir sama dengan sistem monopoli. Harus pula diketahui, bahwa sistem kasta tidak hanya terjadi di negeri India pada zaman dahulu, namun di berbagai wilayah yang berlaku sistem kerajaan. Seorang filosof dan sejarawan muslim, Abu ar-Rayhan Muhammad Bin Ahmad al-Biruni (wafat 1084) memaparkan bahwa raja-raja pada masa dahulu, menerapkan sistem kasta. Beliau mengatakan:

وَقَدْ كَانَ الْمُلُوكُ الْقَدَمَاءُ الْمَغْنِيُّونَ بِصِنَاعَتِهِمْ يَصْرِفُونَ مُعْظَمَ اهْتِمَامِهِمْ إِلَى تَصْنِيفِ النَّاسِ طَبَقَاتٍ وَمَرَاتِبٍ يَحْفَظُونَهَا عَنِ التَّمَارُجِ وَالتَّنَازُجِ وَيَحْظَرُونَ الْإِخْتِلَاطَ عَلَيْهِمْ بِسَبَبِهَا، وَيُلْزِمُونَ كُلَّ طَبَقَةٍ مَا إِلَيْهَا عَمَلٍ أَوْ صِنَاعَةٍ وَحِرْفَةٍ وَلَا يُرَخِّصُونَ لِأَحَدٍ فِي تَجَاوُزِ رُتْبَتِهِ وَيُعَاقِبُونَ مَنْ لَمْ يَكْتَفِ بِطَبَقَتِهِ

Raja-raja terdahulu, yang mereka berfokus pada pekerjaan mereka (sebagai raja), menggunakan sebagian besar tenaga dan waktunya untuk mengelompokkan manusia menjadi beberapa kasta dan tingkatan. Mereka menjaga hal itu jangan sampai ada percampuran dan pembauran antara satu sama yang lainnya. Lebih dari itu bahkan mereka sampai melarangnya. Mereka pula mengharuskan setiap kasta untuk tetap pada satu pekerjaan, kerajinan serta keahlian, serta tidak memberikan kesempatan bagi seorangpun untuk mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dari mereka, dan tidak segan-segan untuk menghukum orang yang tidak mencukupkan diri pada kastanya.⁹

⁸ A.A. Macdonel, "The Early History of Caste", dalam *Jurnal Oxford University Pers.* Vol. 19 No. 2 Tahun 1914, hal. 230.

⁹ Abu ar-Rayhân Muhammad Ibn Ahmad al-Bîrûni, *Tahqîq Mâ Li al-Hindi Min Maqûlah al-Maqbûlatin Fî al-'Aqli Aw Mardzûlah*, Beirut: Alam Al-Kitab, 1983, cet.2, hal. 12.

Al-Biruni telah mengaskan bahwa raja selain di negeri India pada zaman dahulu, menggunakan sistem kasta karena menginginkan agar kekuasaannya tetap langgeng. Tidak bisa dilepaskan antara kasta dengan politik kekuasaan, sebagaimana yang nanti akan penulis paparkan pada sub-bab selanjutnya. Masuknya agama Budha membebaskan kasta.

2. Kasta di Masa Penaklukan Islam di India

Islam sebagai agama yang membawa misi kasih sayang kepada semesta, sudah bisa dipastikan bahwa Islam menghargai hak-hak kemanusiaan. Sistem yang menginjak kehormatan manusia sudah pasti tertolak. Sistem kasta yang dianut oleh masyarakat di India, sudah melekat kuat pada mereka dalam jangka kurun waktu yang sangat panjang, yang menjadikan mereka sangat sulit untuk melepaskannya. Kedatangan Islam mempengaruhi masyarakat India dalam hal kasta. Islam ketika pertama kali masuk ke India, dimulai sejak Abad ke-7, dibawah perintah kekhalifahan Umar Bin Khatab kemudian Usman Bin Affan, namun hanya pada batas wilayah Sind¹⁰.

Adapun selanjutnya, estafet dakwah dilanjutkan dari para pedagang Arab yang marak datang untuk menjalin hubungan perdagangan di India semenjak abad ke-8 dan semakin menguat ketika masuk masa kesulthanan Ghaznawi dan seterusnya. Penyebab adanya perdangan adalah terbukanya para penguasa Hindu. Disebutkan oleh Muray T.Tius, *“One very important factor in the establishment of Muslim settlements on the western coast of India was the encouragement to trade given by the Hindu rulers* (Salah satu faktor yang sangat penting dalam berdirinya pemukiman Muslim di pantai barat India adalah dorongan perdagangan yang diberikan oleh penguasa Hindu)”.¹¹ Sepanjang perjalanan masuknya ke India, bisa dipastikan adanya pertukaran budaya antara masyarakat Hindu di India dengan pedagang Arab muslim.

Ketika Islam berkuasa, terjadi pembagian kelompok dalam masyarakat muslim di India.¹² Sebagian peneliti, diantaranya Khalid Anis Ansari dan Caroline Suransky, menggolongkan pembagian kelas yang terjadi di masyarakat muslim pada kala itu sebagai kasta sebagaimana halnya dalam Hindu. Mereka tidak membedakan antara kasta yang ada di dalam Hindu dengan yang dilakukan oleh

¹⁰ Murray T. Titus, PH.D., D.D., *The Religious Quest Of India*, t.tp, t.th, hal. 38.

¹¹ Murray T. Titus, PH.D., D.D., *The Religious Quest Of India*, hal. 38.

¹² Imtiaz Ahmad, “Is There Caste Among Muslims In India?”, dalam *Jurnal The Eastern Anthropologist*, Vol. 68 No.1 Tahun 2015, hal. 2.

penguasa Islam pada saat itu, yang pada dasarnya tidak ada kaitan dengan ajaran Islam secara mendasar. Pada saat itu masyarakat dibagi menjadi tiga golongan. Penulis akan mencoba memaparkan di sub-bab selanjutnya dan menjelaskan perbedaan antara Hindu dengan Islam.

Kedua peneliti itu telah lupa, bahwa Islam telah memberikan pengaruh baik bagi masyarakat India secara garis besar. Islam menjadi jalan untuk melarikan diri dari kenafas hidup yang dialami oleh orang India pada saat masuk. Islam datang dengan wajah damai. Semua itu atas dasar kesungguhan para pendakwah dalam menyebarkan agama Islam di tengah masyarakat India. Adapun pengelompokan yang didasari oleh politik, sebagaimana yang akan dipaparkan pada pembahasan selanjutnya, perkara itu tidak didasari oleh kehendak para khalifah yang dilatarbelakangi oleh budaya dan adat yang mereka bawa, tidak ada kaitan dengan agama Islam. Penulis akan memaparkan alasan bahwa perkara mengenai tingkatan manusia yang diperbuat oleh khalifah ketika Islam masuk ke India, bukan didasari oleh agama Islam. Hal ini disebutkan di dalam *The Religious Quest Of India*:

So repeatedly that it is not easy for the casual reader of history to realize that its followers ever employed any other method. While India, in common with other conquered countries, furnishes innumerable examples of the employment of military and political power to secure conversions, as we have observed in the preceding chapter, we are now to consider the evidences of peaceful penetration, and the results of the patient missionary endeavours of itinerant preachers and traders. We shall also need to consider the effect of the democratic social system of Islam, with its strong appeal to the down-trodden millions of the depressed classes of Hindus. In fact, there seems to be ample reason for believing that a relatively larger proportion of the present Muslim population of India can be regarded as the result of methods of peaceful penetration than can be associated with the harsher methods of the Muslim conquerors (*Kisah penyebaran Islam yang dikenal dengan menggunakan pedang, telah diceritakan berulang kali sehingga tidak mudah bagi pembaca sejarah untuk menyadari bahwa para pengikutnya pernah menggunakan metode lain. Sementara India, seperti halnya negara-negara taklukan lainnya, memberikan banyak contoh penggunaan kekuatan militer dan politik untuk mengamankan perpindahan agama, seperti yang telah kita amati dalam bab sebelumnya, kita sekarang harus mempertimbangkan bukti-bukti penetrasi damai, dan hasil-hasil usaha misionaris (Islam) yang sabar dari para pendakwah dan pedagang keliling. Kita juga perlu mempertimbangkan pengaruh sistem sosial Islam yang demokratis, dengan daya tariknya yang kuat bagi jutaan orang Hindu yang tertindas dari kelas-kelas tertindas. Bahkan, tampaknya ada banyak alasan untuk*

*percaya bahwa sebagian besar penduduk muslim India saat ini dapat dianggap sebagai hasil dari metode penetrasi damai daripada yang dapat dikaitkan dengan metode-metode yang lebih keras dari para penakluk muslim).*¹³

Satu paragraph di atas, yang ditulis oleh seorang misionaris, sudah cukup untuk menjelaskan tentang jasa para pendakwah dan keagungan agama yang dibawanya di tengah masyarakat India, yang justru dengan kedatangan para pendakwah, menjadi solusi terbaru untuk masyarakat India. Masyarakat Hindu yang sudah masuk Islam, masih ada yang terperangkap dalam kungkungan kasta. Tidak lain hal ini karena kasta telah mandarah daging bagi masyarakat India selama ribuan tahun sebelum Islam datang sebagai pembebas. Hal ini akan semakin jelas, pada sub-bab selanjutnya, pada ucapan al-Biruni tentang motif adanya kasta yang diciptakan di India secara khusus dan di semua tempat secara umum.

3. Kasta di Masa Penjajahan Inggris

Pada masa masuk dan berkuasanya Islam, kasta sepenuhnya belum terhapuskan, karena kekekatannya pada orang India tentang kasta telah mengakar di dalam diri mereka selama ribuan tahun. Disebutkan di dalam jurnal yang ditulis oleh Khalid Anis Ansari and Caroline Suransky:

The historical record suggests that until the nineteenth century, social identities in India were fuzzier, and religion had not trumped other identities such as caste, sect, region, language, and so on (Pandey 1997). However, this image of Indian society began to alter with the deepening of British colonization and the mapping of India through the orientalist religious lens aided by native pan-religion elite collaborators. (Catatan sejarah menunjukkan bahwa hingga abad kesembilan belas, identitas sosial di India lebih kabur, dan agama belum mengalahkan identitas lain seperti kasta, sekte, wilayah, bahasa, dan sebagainya (Pandey 1997). Namun, citra masyarakat India ini mulai berubah seiring dengan semakin dalamnya penjajahan Inggris dan pemetaan India melalui lensa keagamaan orientalis yang dibantu oleh kolaborator elit pan-agama asli).¹⁴

Pada abad ke-19 pun, ternyata belum sepenuhnya India telah bebas dari kasta. Ini berate bahwa Inggris pun dengan super powernya, belum bisa menghapuskan secara keseluruhan. Di lain sisi, seorang peneliti harus mengakui bahwa pada masa penjajahan Inggris,

¹³ Murray T. Titus, PH.D., D.D., *The Religious Quest Of India*, hal. 36.

¹⁴ Khalid Anis Ansari dan Caroline Suransky, "Pluralization Challenges to Religion as a Social Imaginary: Anti-Caste Contestations of the Muslim Quota in India", dalam *Jurnal Religions*. Vol. 14 No. 742 Tahun 1994, hal. 2.

iklimi social di India berubah secara signifikan. Inggris membawa aturan pemerintahan baru yang mereka bawa, yang kemudian mereka terapkan dalam kehidupan di India. Kolonialisme selalu identik dengan perbudakan dari pihak kolonial dengan adidayanya. Dengan sistem pemerintahan kolonial itu India memasuki era baru, setelah sebelumnya masih berlaku system kasta yang diwajibkan oleh para raja dan ketua suku. Dalam buku *Caste In Modern India*, Inggris digambarkan bak pahlawan besar yang mengeluarkan masyarakat India dari jeratan kasta. Inggris dicitrakan oleh sebagian peneliti sebagai pahlawan besar, bahkan disebutkan di dalam salah satu penelitian mereka, bahwa “*British Rule freed the jinn from the bottle* (Hukum Inggris telah membebaskan Jin dari dalam botol).¹⁵ Ungkapan tersebut juga mempunyai konsekuensi pahit bahwa penjajahanlah yang mampu menyapu bersih adanya kasta di India. Penulis melihat, bahwa opini yang diberikan untuk Inggris terhadap India nampaknya terlalu *overated/mubalaghah*. Realita yang ada sampai detik ini, kasta di India belum sepenuhnya terhapuskan. Kondisi pada masa Islam berkuasa masih lebih baik dibandingkan Inggris, karena Islam tidak membawa kolonialisme.

4. Kasta di Indonesia di Masa Penjajahan Pemerintahan Hindia-Belanda dan Pasca Kemerdekaan

Ada baiknya penulis sebutkan perihal kasta di masa penjajahan Hindia - Belanda di Indonesia untuk data penguat, bagaimana sistem pengkastaan terjadi di beberapa wilayah selain India dan sebagai penguatan bahwa setiap penjajahan pasti membawa kasta bagi masyarakat yang terjajah. Disebutkan di dalam Kompas:

Zaman Hindia-Belanda telah menciptakan lanskap sosial yang kompleks, ditandai dengan terbaginya masyarakat Nusantara ke dalam tiga kelas sosial utama. Hierarki ini mencerminkan penjajahan yang kuat dan pengaruh berbagai kelompok etnik dalam masyarakat kolonial. Berikut ini tiga kelas sosial pada masa penjajahan Belanda:

- a) Kelas atas yang terdiri dari orang-orang Eropa
- b) Kelas menengah yang meliputi orang-orang timur asing seperti Cina, Arab, dan India.
- c) Kelas bawah yang terdiri dari orang-orang pribumi Indonesia asli.

Sistem ini memengaruhi dinamika sosial dalam zaman Hindia-Belanda.¹⁶

¹⁵M. N Srinivas, *Caste In India Modern And Other Essays*, New York: Asia Public House, 1962, hal. 16.

¹⁶ Artikel ini telah tayang di Kompas.com dengan judul "3 Kelas Sosial pada Zaman Hindia-Belanda", Klik untuk baca:

Indonesia di masa pasca kemerdekaan, secara umum tak mengenal sistem kasta seperti yang ada di masyarakat India dari zaman dahulu. Namun, ada hal yang penulis lihat, sangat berpotensi untuk menjadikan masyarakat Indonesia mempunyai sistem perkastaan seperti di India. Kasta bersifat statis dan tidak bisa berubah. Hal yang penulis maksudkan adalah nasab keturunan. Sebagian golongan kaum muslimin, khususnya di Indonesia, menuntut berlakunya hak privilese untuk mereka, karena didasari oleh doktrin agama dengan tafsiran mereka. Hal ini menjadikan mereka wajib untuk dimuliakan sebarangpun dosa dan salah yang pernah dilakukannya. Mereka meyakini bahwa darah yang mereka bawa bisa menghapuskan segala kekurangan dan menjadikan mereka superior dari yang lainnya¹⁷.

5. Kasta di Masa Modern

Secara etimologis term modern berasal dari bahasa Latin “*moderna*” yang berarti sekarang, baru, atau saat ini. Atas dasar itu, manusia dikatakan modern sejauh kekinian menjadi pola kesadarannya.¹⁸ Era modern identic dengan kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan. Di masa kemajuan keduanya, realita kasta di India ternyata juga belum sepenuhnya hilang. Pencarian penulis tentang kasta di beberapa media social, memberikan gambaran bahwa masyarakat India masih belum lepas secara penuh dari jeratan kasta. Media *npr.org* memosting kisah seorang anak yang lahir dari satu suku yang paling dikucilkan di India, yaitu suku dalit.¹⁹

Ia menceritakan perjalanan hidupnya yang pahit secara mendetail dalam buku yang ia sebarluaskan, yang berjudul *Coming Out As Dalit: A Memoir of Surviving India's Caste System*. Ini menunjukkan bahwa masyarakat India, belum benar-benar telah merdeka dari system kasta. Jika dikatakan, bahwa “*British Rule freed the jinn from the bottle*”, ini adalah ungkapan yang sangat hiperbola, *overated* untuk menilai Inggris yang notabenenya adalah penjajah bagi India. Hal ini bukan berate tidak ada perkembangan terkait kasta

https://www.kompas.com/stori/read/2023/08/21/110000979/3-kelas-sosial-pada-zaman-hindia-belanda#google_vignette. Diakses pada 21 Oktober 2023.

¹⁷ https://www.youtube.com/shorts/4Xho_quqR9w. Diakses pada 21 September 2020

¹⁸ Zulkarnaini, “Dakwah Islam Di Era Modern”, *Jurnal Risalah*, Vol. 26 No. 3 Tahun 2015, hal. 151-158.

¹⁹ <https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2024/03/10/1237079092/q-a-yashica-dutt-on-her-life-as-part-of-an-oppressed-caste-in-coming-out-as-dalit>, diakses pada 10 Maret 2024.

di India. Seorang peneliti di India, Rajwinder Kaur, menulis dalam jurnalnya:

Today, caste has become more relaxed relationship. There is more food sharing between castes and overeat in local restaurants where castes are less likely to be differentiated. One of the biggest changes that have taken place in India is the commercial business among men (and women later on). Earlier, most men didn't back down from the occupation associated with their caste, such as blacksmithing and potter making. Saat ini, kasta telah menjadi hubungan yang lebih longgar. Ada lebih banyak pembagian makanan antar kasta dan makan berlebihan di restoran lokal di mana kasta cenderung tidak dibedakan. Salah satu perubahan terbesar yang telah terjadi di India adalah bisnis komersial di antara para pria (dan wanita di kemudian hari). Sebelumnya, sebagian besar pria tidak mundur dari pekerjaan yang terkait dengan kasta mereka, seperti pandai besi dan pembuat tembikar.²⁰

Di satu sisi, kalimat di atas bisa membuat senang hati para aktivis dan pejuang HAM, namun di sisi lain, malah sebaliknya. Kalimat di atas menyiratkan, bahwa masyarakat India di masa modern sekarang ini, dimana IPTEK telah melampaui batas jauh ke luar angkasa dan melintasi galaksi, mereka belum terlepas sepenuhnya dari kungkungan neraka kasta. Entah apa yang akan membuat masyarakat India akan menjadi manusia merdeka seutuhnya, yang mana mereka telah dipenjara dalam neraka, berupa labirin kasta, semenjak ribuan tahun sebelum Nabi Isa AS dilahirkan sampai saat ini. Seandainya saja masyarakat India tidak dirampas kehidupannya oleh kasta, boleh jadi India lah yang akan menjadi negara terkuat di muka bumi sekarang ini karena sumber daya manusianya yang hebat. Tak perlu difikirkan lebih mendalam untuk mengatakan, bahwa system kasta di India adalah aturan kehidupan yang mencabik-cabik, bahkan melenyapkan nilai kemanusiaan bagi setiap manusia.

C. Pembagian Kasta

1. Kasta Masyarakat Hindu di India

Masyarakat India dibagi ke dalam beberapa kasta semenjak ribuan tahun lamanya. Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, bahwa gerakan Budha, masuknya Islam, penjajahan Inggris serta modernisasi belum cukup kuat untuk mencabut kasta dari dalam dada masyarakat India secara keseluruhan. Kasta yang dianut oleh masyarakat India

²⁰ Rajwinder Kaur, "Caste System In Modern India", dalam *Jurnal Ijfans International Journal Of Food And Nutritional Sciences*, Vol. 11 No. 8 Tahun 2022, hal. 5.

mempunyai hierarki kedudukan mereka dalam kehidupan. Berikut gambarannya:²¹

Gambar piramida melambangkan kedudukan dari setiap kasta. Paling tertingginya adalah brahmana, diikuti oleh ksatria, kemudian vaishya dan terakhir adalah shudra. Varna dalam bahasa sansekerta berate warna/*colour*. *Varna* dimaksudkan sebagai tingkatan kasta dalam istilah Hindu²². Terkadang varna berbeda makna dari kasta dan terkadang digunakan dalam satu arti. Diantara perbedaannya adalah sebagaimana yang disebutkan dalam salah satu jurnal:

However, M.N. Srinivas thinks the caste system is complex and should not be identified with the varna system. The distinction between Caste and Varna is that a caste is a local group, whereas varna refers to a general identity of the larger social group in Indian society. There are only four varnas, but there are over three thousand castes. Similarly, there is no mobility in the caste system, whereas the varna system is mobile (Namun, M.N. Srinivas berpendapat bahwa sistem kasta itu rumit dan tidak boleh disamakan dengan sistem varna. Perbedaan antara Kasta :dan Varna adalah bahwa kasta adalah kelompok lokal, sedangkan varna merujuk pada identitas umum kelompok sosial yang lebih besar dalam masyarakat India. Hanya ada empat varna, tetapi kasta ada lebih dari tiga ribu. Demikian pula, **tidak ada mobilitas dalam sistem kasta**, sedangkan sistem varna bersifat mobile. Setiap umat Hindu diatur oleh Svadharma (tugas masing-masing) dalam varna yang diklasifikasikan, yang berarti setiap orang harus mengikuti kode moral dan tugas umum sesuai dengan sifat mereka. Orang-orang diatur oleh sistem empat varna (empat kelas sosial) dan empat Ashrama (empat tahap kehidupan).²³

VARNA SYSTEM



²¹ Rajwinder Kaur, "Caste System In Modern India", dalam *Jurnal Ijfans International Journal Of Food And Nutritional Sciences*, Vol. 11 No. 8 Tahun 2022, hal. 3.

²² <https://www.britannica.com/topic/varna-Hinduism>, terakhir update 10 Agustus 2024.

²³ Anil Kumar, Mahnaz Ajaz & Prashant Tripathi, "Varna - Jāti Interconnection: Revisiting Indian Caste System", dalam *Jurnal American International Journal of Research in Humanities, Arts and Social Sciences*, Vol. 15 No. 200 Tahun 2015, hal. 4.

Paragraf di atas telah menyatakan bahwa warna dengan artian kasta yang ada di India, mempunyai ciri khas tersendiri, yaitu orang-orang yang ada di dalam kastanya masing-masing, harus menjalankan tugasnya, yang dengan demikian ia tidak bisa mempunyai kasta lain walaupun dengan berusaha. Artian setiap kasta yang dibawa oleh manusia berdasarkan awal penciptaannya, menurut, dijelaskan dalam *Jurnal Varna - Jâti Interconnection*:

According to the Rig Veda (the ancient Hindu book), the religious theories describe the primal man, Purush devastated himself to make human society and the different pieces of his body made the four different Varnas. The Brahmins emerged from his head, they are considered the intelligent and the most powerful Varna due to their wisdom and education, which they represent the brain. The Kashatriyas emerged from his hands, they are considered the warrior caste, which they represent strength. The Vaishyas emerged from his thighs, they are considered the farmers and merchants and the Shudras emerged from his feet, they are considered the labourers and servants. Another religious theory says that the Varnas were formed from the body organs from the Brahma, in Hinduism, who are the creator of the world. (Menurut Rig Veda (kitab Hindu kuno), teori-teori keagamaan menggambarkan manusia purba, Purush menghancurkan dirinya sendiri untuk menciptakan masyarakat manusia dan berbagai bagian tubuhnya membentuk empat Varna yang berbeda. Para Brahmana muncul dari kepalanya, mereka dianggap sebagai Varna yang cerdas dan paling kuat karena kebijaksanaan dan pendidikan mereka, yang mereka wakili sebagai otak. Para Ksatriya muncul dari tangannya, mereka dianggap sebagai kasta prajurit, yang mereka wakili sebagai kekuatan. Para Waisya muncul dari pahanya, mereka dianggap sebagai petani dan pedagang dan para Shudra muncul dari kakinya, mereka dianggap sebagai pekerja dan pelayan. Teori keagamaan lain mengatakan bahwa Varna terbentuk dari organ-organ tubuh Brahma, dalam agama Hindu, yang merupakan pencipta dunia).²⁴

Narasi yang difahami dari paragraph di atas adalah adanya unsur kemuliaan *dzâtiy* (الشرف الذاتي) diantara manusia dan diwariskan turun temurun. Kaki sekalipun pada dasarnya tidak mengandung makna kehinaan, namun jika diartikan sebagai pekerja dan pelayan untuk yang diciptakan dari kepala dan tangannya, tanpa adanya hubungan pekerjaan, maka ini menunjukan rendahnya derajat. Hal ini juga bersifat pakem,

²⁴ Rajwinder Kaur, "Caste System In Modern India", dalam *Jurnal Ijfans International Journal Of Food And Nutritional Sciences*, Vol. 11 No. 8 Tahun 2022, hal. 4.

seperti yang disebutkan di atas. Dengan begitu, setiap kasta akan selalu statis sampai kapanpun. Dengan begitu, Indulata Prasad mengatakan, “*Caste is a fixed, closed system that ensures that those placed lowest in the hierarchy have little opportunity to alter their lived realities*” (Kasta adalah sistem yang tetap dan tertutup yang *memastikan*) bahwa mereka yang berada di posisi terendah dalam hierarki memiliki sedikit peluang untuk mengubah realitas hidup mereka).²⁵

2. Kasta Masyarakat Hindu di Bali

Kasta disebut dalam lisan orang Bali dengan kata “catur warna/catur jati”. Orang Bali tidak menyebut diri mereka mempunyai kasta sebagaimana masyarakat di India. Mereka menyebut pengklasifikasian masyarakat dengan sebutan “catur wangsa”. Ariyoga I Nyoman membedakan antara kasta dengan catur wangsa:

Pengertian dan hakikat antara Catur Warna dan Catur Wangsa ada perbedaan. Catur Warna pembagian pelapisan masyarakat yang berdasarkan bakat, watak, keahlian dan profesinya. Tetapi Catur Wangsa adalah pelapisan masyarakat berdasarkan keturunan dan keahliannya. Keturunan seorang Brahmana (Brahmana Wangsa) belum tentu ia seorang Brahmana Warna. Artinya bila seorang ayah adalah ahli agama dan belum tentu berwatak Brahmana, anak keturunannya belum tentu juga ahli agama dan belum tentu berwatak Brahmana.²⁶

Dengan singkat bisa dikatakan, bahwa catur wangsa masih memberikan kesempatan kepada orang pada kastanya untuk merubahnya, jika dia mempunyai keahlian yang sesuai pada kasta di luar dari kastanya.

3. Kasta Dalit

Apabila diperhatikan pada gambar pyramida di halaman sebelum ini, maka ada satu nama yang tertinggal, namun masih merupakan suatu kasta di India, yaitu Dalit. Indulata Prasad mendeskripsikan tentang mereka:

Hindu scriptures define four broad caste varnas in descending order of importance: Brahmins, Kshatriyas, Vaishyas, and Shudras. They

²⁵ Indulata Prasa, “Towards Dalit Ecologies”, dalam *Jurnal Environment and Society: Advances in Research*, Vol. 98 No. 120 Tahun 2022, hal. 2.

²⁶ I Nyoman Ariyoga, “Konsep Ajaran Catur Warna Dalam Lontar Candra Bhairawa”, dalam *Jurnal Maha Widya Duta*, Vol. 7 No. 11 Tahun 2023, hal. 5.

also describe a fifth category of outcastes, the “ati-Shudra,” later known as “untouchables.” Constituting the lower labor classes in Hindu economies, Shudras and ati-Shudras (i.e., Dalits) were both ordained “to subserve the ends of high Caste. (Kitab suci Hindu mendefinisikan empat kasta warna secara luas dalam urutan kepentingan yang menurun: Brahmana, Ksatria, Waisya, dan Sudra. Mereka juga menggambarkan kategori kelima dari orang buangan, “ati-Shudra,” yang kemudian dikenal sebagai “kaum tak tersentuh.” Sebagai kelas pekerja rendah dalam ekonomi Hindu, Shudra dan ati-Shudra (alias Dalit) sama-sama ditahbiskan untuk melayani tujuan-tujuan kasta tinggi Hindu).²⁷

Dalit merupakan cerminan dari puncak kekejaman aturan yang telah diimani selama ribuan tahun. Dalit bisa pula disebut sebagai kaum yang paling kotor diantara yang lainnya.

4. Kasta Muslim di India

Penulis telah singgung di sub bab sebelum ini, bahwa sebagian peneliti menyatakan bahwa dalam masyarakat muslim di India terjadi pula system kasta. Kasta muslim di India pada masa kerajaan Islam dibagi menjadi beberapa tingkatan:

- a. *Asyrâf*, yaitu mereka yang mempunyai nasab syarif atau yang masuk Islam dari kasta tinggi agama Hindu.
- b. *Ajlâf*, mereka adalah orang yang masuk Islam setelah sebelumnya ada pada kasta Syudra.
- c. *Ardzal*, mereka yang pindah agama dari asal sebelum sebagai kaum Dalit.
- d. *Adivasi*, mereka yang masuk Islam dari suku pedalaman.²⁸

Bagi para peneliti yang telah mempelajari literatur Islam, maka akan menemukan bahwa pembagian tersebut tidak tercantum dalam sumber pengambilan hukum Islam, yang meliputi: Al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa pembagian tersebut adalah hasil dari otoritas para sulthan yang berkuasa, bukan merupakan akidah dan perintah agama.

²⁷ Indulata Prasa, “Towards Dalit Ecologies”, dalam *Jurnal Environment and Society: Advances in Research*, Vol. 98 No. 120 Tahun 2022, hal. 2.

²⁸ Khalid Anis Ansari dan Caroline Suransky, "Pluralization Challenges to Religion as a Social Imaginary: Anti-Caste Contestations of the Muslim Quota in India", dalam *Jurnal Religions*, Vol. 14 No. 742 Tahun 2023, hal. 2.

Adapun pengkastaan pada pemeluk agama Kristen di India, penulis tidak menyinggung, karena dengan status orang Inggris ke India sebagai penjajah, kemudian misionaris Kristen dibawa oleh mereka, maka sudah bisa dipastikan dengan bentuk penjajahan itu adalah kasta. Karena pihak yang menjajah akan mengutamakan dirinya dan para anteknya daripada pribumi. Jikalau pembagian kelas oleh para sutlhan Islam di atas dikatakan sebagai Kasta, maka Inggris dengan penjajahan dan misi agama yang dibawanya, adalah kasta dengan mode kolonial.

D. Motif dan Tujuan yang Mendorong Adanya Pengkastaan Manusia

Mempelajari sejarah system kasta di India adalah hal yang sangat menarik untuk dibicarakan. A.A Macdonel mengatakan, *"The subject of caste is one of the deepest interest because it deals with a social organization which, being exclusively and essentially Indian, has been the chief characteristic of the civilization of India for more than 2500 years, and has marked off Indian civilization from that of the rest of the world as unique"* (Subjek kasta merupakan salah satu subjek yang paling menarik karena membahas tentang organisasi sosial yang, secara eksklusif dan hakikatnya merupakan milik India, telah menjadi karakteristik utama peradaban India selama lebih dari 2500 tahun, dan telah menandai peradaban India dari peradaban dunia lainnya sebagai sesuatu yang unik)²⁹.

Menariknya pembahasan tentang kasta, salah satunya dengan dilihat dari sudut pandang konsekuensi yang ditimbulkan dari adanya kasta, berupa nasib orang-orang yang mendapatkan kasta. Pernyataan A. A. Macdonel di atas, apabila dipandang dari segi *mafhum*-nya, yang berpegangan kepada *dalalah iltizamiah*, artinya bahwa sistem kasta erat kaitannya dengan politik di India selama ribuan tahun yang lalu. Hal ini karena beliau mengatakan di atas, *"...has been the chief characteristic of the civilization of India"* (kasta telah menjadi karakteristik utama peradaban India)²⁹. Beliau menyatakan kasta di India, erat kaitannya dengan peradaban yang terjadi disana.

Peradaban (*civilitazion*) di dalam Oxford Dictionary didefinsikan, *"a state of human society that is very developed and*

²⁹ A.A. Macdonel, "The Early History of Caste", dalam *Jurnal Oxford University Pers.* Vol. 19 No. 2 Tahun 1914, hal. 230.

organized (suatu kelompok manusia yang maju dan terorganisir)”³⁰. Kemajuan dan terorganisirnya kelompok manusia tidak akan terwujud tanpa adanya pemerintahan yang mengatur. Pemerintahan (*government*) sebagaimana dalam Oxford Dictionary diartikan, “*the group of people who are responsible for controlling a country or a state* (sekelompok orang yang bertanggung jawab untuk mengendalikan suatu negara atau negara bagian)”³¹. Mustahil ada kelompok masyarakat yang maju, tanpa ada pihak yang mengendalikannya. Dengan begitu, system kasta di India, erat kaitannya dengan pemerintahannya. Kemudian pemerintahan erat kaitannya dengan politik. Ketika dikatakan bahwa kasta di India erat kaitannya dengan peradaban, sedangkan peradaban erat kaitannya dengan pemerintahan, dan pemerintahan erat kaitannya dengan politik, maka kasta di India erat kaitannya dengan politik.

Pernyataan senada juga diaminikan oleh Al-Biruni. Beliau mengisyaratkan dalam bukunya ketika beliau sedang menjelaskan sebab adanya system kasta di India. Beliau katakan:

كُلُّ أَمْرٍ صَدَرَ مِنْ مُسْتَهْتَرٍ طَبْعًا بِالسِّيَاسَةِ، مُسْتَحَقٌّ بِفَضْلِهِ وَقُوَّتِهِ لِلرَّئَاسَةِ، ثَابِتُ الرَّأْيِ وَالْعَزِيمَةِ، مُعَانٍ بِدَوْلَةٍ فِي الْأَخْلَافِ بِتَرْكِهْمُ الْخِلَافَ بِالْأَسْلَافِ، فَقَدْ تَأَكَّدَ ذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَ مَأْمُورٍ بِهِ تَأَكَّدَ الْجِبَالِ الرَّوَاسِي، وَبَقِيَ فِيهِمْ مُطَاعًا فِي الْأَعْقَابِ عَلَى مُرُورِ الْأَيَّامِ الْأَحْقَابِ ثُمَّ إِنْ اسْتَنْدَ ذَلِكَ إِلَى جَانِبٍ مِنْ جَوَانِبِ مِلَّةٍ فَقَدْ تَوَافَى التَّوَأْمَانِ وَكَمَلَ الْأَمْرُ بِاجْتِمَاعِ الْمُلْكِ وَالِدِّينِ وَلَيْسَ وَرَاءَ الْكَمَالِ غَايَةٌ تُقْصَدُ

Segala sesuatu yang lahir dari perkara yang membuat candu secara alamiahnya, dan lahir karena disebabkan adanya (dorongan) politik (untuk berkuasa), maka sesuatu itu dengan kekuatannya akan mencapai kepada tampuk kepemimpinan. Sesuatu itu menjadi opini yang kuat, disokong oleh negara di tengah orang-orang yang ada pada saat itu, mereka tidak akan mempertimbangkan orang-orang yang mempunyai pandangan bagus. Sesuatu itu akan menjadi lebih kuat seperti kokohnya gunung-gunung yang tinggi. Sesuatu itu akan tetap ditaati oleh generasi penerus dalam kurun waktu yang sangat lama. Jika sesuatu itu ditambahkan dengan segi keagamaan, telah bertemulah dua saudara kembar dan telah menjadi sempurna, dengan berkumpulnya kekuasaan dan agama. Tidak ada lagi sesuatu yang dituju diluar kesempurnaan.³²

³⁰ <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/civilization?q=civilization> . Diakses pada 8 Desember 2024.

³¹ <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/government?q=government> . Diakses pada 8 Desember 2024.

³² Abu ar-Rayhan Muhammad Bin Ahmad al-Biruni, *Tahqiqu Maa Lil Hindi Min Maqulatin Maqbulatin Fil Aqli Aw Mardzulah*, Beirut: Alam Al-Kitab, 1983, cet.2, hal. 12.

Al-Biruni dalam kalimatnya, “كُلُّ أَمْرِ صدر من مستهتر طبعاً بالسياسة” mengisyaratkan dua hal:

- a. Sistem kasta adalah perkara yang tidak sesuai dengan peri kemanusiaan secara alamiahnya. Ini diambil dari kata مستهتر, yang artinya memnbuat candu, sehingga orang tidak bisa berfikir
- b. Sistem kasta pada dasarnya didasari dengan keinginan politik suatu golongan. Ini diambil dari kata بالسياسة

Ungkapan al-Biruni kedudukannya telah memastikan dalam penelitiannya, bahwa system kasta erat kaitannya dengan politik di India. Senada dengan ungkapan A.A. Macdonal, hanya saja al-Biruni sudah jauh lebih dahulu meneliti serta mengungkapkannya. Dari dua penelitian di atas menunjukkan jelas tentang motif dan tujuan dari adanya kasta, khususnya yang ada di India, yaitu untuk menuju kepada suatu tatanan masyarakat yang diinginkan oleh sekelompok kaum.

E. Kasta Sosial dan Kesetaraan Manusia Menurut Ulama Islam

Islam sejak awal kelahirannya membawa pesan yang tegas mengenai kesetaraan manusia, di mana seluruh umat manusia, terlepas dari ras, suku, atau status sosial, diciptakan setara di hadapan Allah SWT. Prinsip ini dinyatakan dalam Al-Qur'an, khususnya dalam Surat al-Hujurât/49: 13, yang menyatakan bahwa Allah SWT menciptakan manusia berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar mereka saling mengenal, bukan untuk menilai superioritas atau inferioritas di antara mereka. Ajaran ini menjadi landasan penting dalam ajaran Islam mengenai keadilan sosial dan kesetaraan, yang menolak segala bentuk diskriminasi berbasis kelahiran, ras, atau status sosial.

Dalam konteks budaya yang mengadopsi sistem kasta, seperti di India, ajaran Islam yang menekankan kesetaraan manusia secara tegas menjadi kritik terhadap hierarki sosial yang kaku. Sistem kasta yang ada di India membagi masyarakat menjadi empat kelompok utama berdasarkan kelahiran, dengan kelompok Dalit atau "yang tak tersentuh" berada di bagian paling bawah. Sistem ini telah memainkan peran besar dalam menentukan status sosial dan hak-hak politik serta ekonomi seseorang.³³ Islam, di sisi lain, menolak konsep kasta ini dan menegaskan bahwa manusia hanya

³³ Anil Sharma, *The Caste System in India: Historical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 2017, t.th. 15.

dapat dinilai berdasarkan amal dan ketakwaannya kepada Allah, bukan oleh status sosial atau kekayaan.

Imam al-Ghazali, seorang ulama terkemuka dalam tradisi Islam, secara khusus mengkritik mereka yang memperlakukan orang lain berdasarkan status sosial atau kekayaan. Dalam karyanya *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*, ia menjelaskan bahwa kekayaan dan status sosial hanyalah sementara dan tidak memiliki relevansi dalam kehidupan akhirat.³⁴ Bagi al-Ghazali, satu-satunya hal yang membedakan manusia di hadapan Allah SWT adalah tingkat ketakwaannya.³⁵ Kritik ini diarahkan pada kecenderungan manusia untuk membentuk hierarki sosial yang didasarkan pada kekayaan atau kekuasaan, dan al-Ghazali menekankan bahwa seorang Muslim sejati harus memandang semua manusia dengan rasa hormat dan keadilan. Hal ini mencerminkan pandangan normatif Islam tentang keadilan sosial, di mana al-Ghazali berfokus pada moralitas individu dan kewajiban sosial untuk menciptakan masyarakat yang adil dan egaliter.³⁶

Namun, pendekatan Ibnu Khaldun terhadap kesetaraan manusia memberikan pandangan yang berbeda dan lebih sosiologis. Dalam karyanya yang terkenal, *Muqaddimah*, Ibnu Khaldun berpendapat bahwa masyarakat cenderung secara alami membentuk hierarki sosial sebagai hasil dari perkembangan peradaban.³⁷ Meskipun Ibnu Khaldun mengakui adanya stratifikasi sosial, ia menegaskan bahwa Islam tidak membenarkan diskriminasi yang didasarkan pada kelahiran atau status sosial.³⁸ Solidaritas sosial (*asabiyyah*), menurutnya, merupakan faktor penting dalam menjaga kohesi masyarakat, namun hal ini tidak boleh dijadikan alasan untuk memperkuat ketidakadilan atau ketidaksetaraan sosial.³⁹ Ibnu Khaldun melihat bahwa perbedaan peran sosial adalah sesuatu yang tidak bisa dihindari dalam masyarakat yang kompleks, tetapi tetap harus dijaga agar tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan Islam.⁴⁰

³⁴ Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*, Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2015, Juz. 4, hal. 256.

³⁵ Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*, hal. 256.

³⁶ Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*, Juz. 4, hal. 258.

³⁷ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Princeton: Princeton University Press, 1987, hal. 120.

³⁸ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, hal. 120.

³⁹ Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah*, Princeton: Princeton University Press, 1967, hal. 135.

⁴⁰ Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah*, hal. 135.

Pandangan Ibnu Khaldun ini menampilkan pemahaman yang lebih pragmatis tentang bagaimana kesetaraan dapat diimplementasikan dalam masyarakat yang berkembang. Berbeda dengan al-Ghazali yang lebih idealis, Ibnu Khaldun menyadari bahwa stratifikasi sosial mungkin terjadi sebagai bagian dari proses sosial, namun ia tetap menekankan bahwa prinsip keadilan Islam harus menjadi landasan utama dalam menentukan nilai sosial seseorang.⁴¹ Perbandingan antara al-Ghazali dan Ibnu Khaldun mengungkapkan perbedaan penting dalam pendekatan mereka terhadap konsep kesetaraan: al-Ghazali lebih menekankan aspek moral dan spiritual, sementara Ibnu Khaldun mengakui realitas sosial yang lebih kompleks dan berusaha menempatkan prinsip kesetaraan dalam kerangka sosial yang lebih luas.

Jika kita melangkah ke abad ke-13, pandangan Ibnu Taimiyyah menawarkan pendekatan yang lebih tegas dan berfokus pada penerapan syariah dalam memastikan keadilan sosial. Dalam *Majmu' al-Fatawa*, Ibnu Taimiyyah menyatakan bahwa negara Islam harus bertanggung jawab dalam menghapuskan segala bentuk ketidakadilan sosial, termasuk stratifikasi yang tidak berdasarkan ketakwaan.⁴² Pandangan ini memberikan perspektif politik yang jelas, di mana Ibnu Taimiyyah menekankan bahwa syariah harus menjadi landasan setiap keputusan sosial dan politik.⁴³ Pandangannya ini menunjukkan bahwa kesetaraan bukan hanya masalah moral, tetapi juga merupakan tanggung jawab negara untuk menegakkan keadilan melalui hukum-hukum Islam.

Ibnu Taimiah menolak pandangan bahwa stratifikasi sosial dapat diterima sebagai bagian dari alamiah perkembangan masyarakat, seperti yang diyakini oleh Ibnu Khaldun. Bagi Ibnu Taimiyyah, segala bentuk stratifikasi yang tidak didasarkan pada ketakwaan adalah bentuk penindasan yang harus dihapuskan.⁴⁴ Ini memperlihatkan bagaimana Ibnu Taimiyyah melihat syariah sebagai untuk mengatur kehidupan sosial dan politik secara adil.

Pada abad modern, ulama seperti Yusuf al-Qardhâwî dan Sayyid Quthb menambahkan dimensi baru dalam wacana tentang kesetaraan manusia dalam Islam. Yusuf al-Qardhâwî dalam fatwa-fatwanya sering kali menyoroti isu-isu stratifikasi sosial, terutama di wilayah Asia Selatan, di mana sistem kasta masih memainkan

⁴¹ Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah*, hal. 135.

⁴² Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1980, t.th. juz, 4, hal. 120.

⁴³ Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, juz. 4, hal. 120.

⁴⁴ Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, juz. 4, hal. 120.

peran penting.⁴⁵ Al-Qardhâwi menekankan bahwa Islam datang untuk membebaskan manusia dari segala bentuk penindasan sosial, termasuk yang dihasilkan oleh sistem kasta.⁴⁶ Menurutnya, tidak ada tempat dalam Islam untuk hierarki sosial yang didasarkan pada kelahiran atau kekayaan, dan ia menyerukan penerapan syariah sebagai cara untuk memastikan kesetaraan dan keadilan bagi semua.⁴⁷

Namun, Sayyid Quthb membawa pendekatan yang lebih radikal dalam memahami kesetaraan manusia dalam Islam. Dalam karyanya *Social Justice in Islam*, Quthb menekankan bahwa Islam bukan hanya agama yang menekankan kesetaraan spiritual, tetapi juga merupakan alat untuk mengubah tatanan sosial yang tidak adil.⁴⁸ Quthb melihat bahwa sistem sosial modern, termasuk kapitalisme dan imperialisme, menciptakan ketidakadilan yang sistematis, dan oleh karena itu ia menyerukan revolusi total untuk menggantikan sistem-sistem tersebut dengan tatanan Islam yang lebih adil.⁴⁹ Pandangan ini memperlihatkan bagaimana Quthb tidak hanya menolak stratifikasi berbasis kasta, tetapi juga menolak seluruh sistem sosial modern yang ia anggap bertentangan dengan ajaran keadilan Islam.⁵⁰

Perbandingan antara al-Qardhâwi dan Quthb memperlihatkan dua pendekatan berbeda terhadap penerapan prinsip kesetaraan dalam Islam. Jika al-Qardhâwi lebih moderat dalam menyerukan reformasi sosial melalui penerapan syariah secara gradual, Quthb menekankan perlunya perubahan revolusioner untuk menciptakan tatanan sosial yang benar-benar adil.⁵¹ Meskipun kedua ulama ini sepakat bahwa kesetaraan manusia adalah prinsip yang fundamental dalam Islam, mereka berbeda dalam cara pandang mereka mengenai bagaimana prinsip ini seharusnya diterapkan di masyarakat.⁵²

Dengan menggabungkan pandangan dari berbagai ulama ini, terlihat bahwa kesetaraan manusia dalam Islam dipahami sebagai prinsip yang universal dan fundamental. Namun, penerapannya

45 Yusuf al-Qardhâwi, *Fatâwâ Mu'âshirah*, Kairo: Dar al-Shorouk, 2002, t.th. hal. 45.

46 Yusuf al-Qardhâwi, *Fatâwâ Mu'âshirah*, hal. 45.

47 Yusuf al-Qardhâwi, *Fatâwâ Mu'âshirah*, hal. 45.

48 Sayyid Quthb, *Social Justice in Islam*, Leicester: Islamic Foundation, 2005, t.th. hal. 128.

49 Sayyid Quthb, *Social Justice in Islam*, hal. 128.

50 Sayyid Quthb, *Social Justice in Islam*, hal. 130.

51 Sayyid Quthb, *Social Justice in Islam*, hal. 130.

52 Yusuf al-Qardhâwi, *Fatâwâ Mu'âshirah*, hal. 65.

sangat bervariasi tergantung pada konteks sosial, politik, dan ekonomi yang dihadapi oleh setiap ulama. Al-Ghazali lebih menekankan pentingnya moralitas individu dalam menciptakan masyarakat yang adil, sementara Ibnu Khaldun melihat kesetaraan dari perspektif yang lebih pragmatis, dengan mempertimbangkan realitas sosial yang ada. Ibnu Taimiah memberikan pandangan yang lebih tegas tentang peran syariah dalam menegakkan keadilan sosial, dan ulama-ulama modern seperti Yusuf al-Qardhâwi dan Sayyid Quthb membawa pandangan mereka ke dalam konteks tantangan-tantangan kontemporer, termasuk perlawanan terhadap sistem kasta dan ketidakadilan yang dihasilkan dari sistem sosial modern.

Kesetaraan manusia dalam ajaran Islam tetap menjadi isu penting dan terus relevan, terutama dalam menghadapi sistem sosial yang cenderung menindas dan mendiskriminasi. Sebagai agama yang menekankan pada keadilan, Islam menawarkan alternatif yang egaliter bagi masyarakat yang terstruktur secara hierarkis. Dalam menghadapi tantangan seperti sistem kasta di India, Islam memberikan landasan moral dan hukum untuk menciptakan masyarakat yang lebih adil dan sejahtera, di mana semua manusia diperlakukan sama di hadapan Allah SWT dan tidak ada yang lebih mulia kecuali yang paling bertakwa.⁵³ Karena bisa dikatakan bahwa sistem penjajahan Hindia-Belanda, yang mengkastakan rakyat Indoneisa, khususnya yang muslim, ke dalam tingkatan yang paling rendah.

⁵³ Yusuf al-Qardhâwi, *Fatâwâ Mu'âshirah*, hal. 65.

BAB III

EPISTIMOLOGI TAFSIR AZ-ZAMAKHSYARI DAN FAKHRUDDIN AR-RÂZI

A. Biografi Az-Zamakhshari

Az-Zamakhshari, yang dikenal dengan nama lengkap Abu Al-Qasim Mahmud ibn 'Umar ibn Muhammad ibn 'Umar Al-Khawarizmi, adalah salah satu tokoh intelektual besar dalam tradisi Islam. Nama lengkapnya sering ditulis dengan variasi yang berbeda, tergantung pada apakah nama kakek dan nama ayah dari kakeknya dicantumkan atau tidak, serta penggunaan nasab Al-Khawarizmi atau Az-Zamakhshari. Dalam karya tafsirnya yang terkenal, *Al-Kasysyaf*, ia mencantumkan namanya sebagai Abu Al-Qasim Mahmud ibn 'Umar ibn Muhammad Az-Zamakhshari.¹ Gelar "*Jarullah*," yang bermakna "Tetangga Allah," diberikan kepadanya karena ia lama bermukim di Makkah Al-Mukarramah, sebuah kota yang memiliki kedudukan sangat penting dalam tradisi Islam.²

Az-Zamakhshari lahir pada hari Rabu, 27 Rajab 467 H (18 Maret 1075 M) di desa Zamakhshar, yang terletak di wilayah Khawarizmi.³

¹ Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, hal. 429.

² Ahmad Muhammad al-Huffy, *Al-Zamakhshari*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1966, hal. 79.

³ Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993, Jilid 5, hal. 231.

Wilayah ini, pada masa kelahirannya, adalah bagian dari Kekaisaran Persia, yang pada saat itu merupakan salah satu kekuatan politik dan budaya terbesar di dunia. Az-Zamakhshari dilahirkan dari keluarga yang miskin, tetapi sangat taat beragama.⁴ Ayahnya adalah seorang alim yang dihormati di kampung halamannya, dan sejak kecil, Az-Zamakhshari sudah dibesarkan dalam lingkungan yang sangat religius. Pendidikan awalnya berfokus pada membaca, menulis, dan menghafal Al-Qur'an, yang semuanya diajarkan oleh ayahnya sendiri. Lingkungan keluarganya yang sangat religius dan penuh kasih sayang ini memberikan dasar yang kuat bagi perkembangan intelektual Az-Zamakhshari di kemudian hari.

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di desanya, Az-Zamakhshari melanjutkan pendidikannya ke Khawarizmi,⁵ sebuah pusat pendidikan yang sangat penting pada masa itu. Di Khawarizmi, ia mulai memperdalam ilmunya di bawah bimbingan sejumlah ulama terkenal. Kecintaannya yang mendalam terhadap ilmu pengetahuan dan budaya mendorongnya untuk mempelajari berbagai disiplin ilmu, mulai dari ilmu agama hingga ilmu bahasa dan sastra. Salah satu ciri khas dari pendidikan Az-Zamakhshari adalah ketekunannya dalam mempelajari berbagai ilmu pengetahuan secara mendalam, sebuah karakteristik yang nantinya akan tercermin dalam karya-karyanya.

Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya, Az-Zamakhshari melanjutkan studinya di Bukhara, sebuah kota yang pada masa itu dikenal sebagai pusat pendidikan dan kebudayaan terkemuka di dunia Islam, khususnya di bawah kekuasaan dinasti Samanid. Di Bukhara, ia mempelajari berbagai disiplin ilmu, termasuk ilmu agama, bahasa, dan sastra, di bawah bimbingan sejumlah ulama besar. Pengembaraannya dalam mencari ilmu tidak hanya terbatas di Bukhara, tetapi juga membawanya ke berbagai tempat lain, termasuk Khurasan dan Isfahan, di mana ia berinteraksi dengan para ulama dan cendekiawan terkemuka pada masanya. Karena kegigihannya dalam menuntut ilmu, Az-Zamakhshari memilih untuk membujang sepanjang hidupnya, mengabdikan seluruh waktunya untuk belajar dan mengajar.

Kehidupan Az-Zamakhshari tidak dapat dipisahkan dari konteks sejarah dan sosial yang melingkupinya. Ia hidup pada masa pemerintahan Bani Abbasiyah, yang pada saat itu mengalami berbagai gejolak dan perpecahan. Pemerintahan Bani Abbasiyah, yang pada awalnya merupakan kekuatan besar dalam dunia Islam, mulai

⁴ Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: PT. Ciputat Press, 2005, hal. 103.

⁵ Muhammad Nashuha, *Pemikiran Teologi Az-Zamakhshari Dalam Tafsir al-Kasasyaff*, Laporan Penelitian Individu, Semarang: Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, 2011, hal. 58.

kehilangan kendali nyata atas wilayah-wilayahnya, dengan kekuasaan sebenarnya berpindah ke tangan para amir Al-Umara' dan dinasti-dinasti lokal seperti Bani Saljuk. Khalifah Bani Abbasiyah, yang dulunya memiliki kekuasaan politik yang signifikan, pada masa Az-Zamakhsyari hanya menjadi simbol tanpa wewenang nyata.

Pada masa hidupnya, Bani Abbasiyah mencapai puncak kejayaannya di bawah tujuh khalifah: Al-Mahdi, Al-Hadi, Harun Al-Rasyid, Al-Ma'mun, Al-Mu'tasim, Al-Wasiq, dan Al-Mutawakkil.⁶ Pada masa-masa ini, dunia Islam mengalami perkembangan pesat dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk dalam kesejahteraan sosial, kesehatan, pendidikan, ilmu pengetahuan, budaya, dan sastra.⁷ Namun, setelah masa kejayaan ini, pemerintahan Bani Abbasiyah mulai mengalami disintegrasi, terutama dengan masuknya elemen Turki ke dalam struktur kekuasaan. Orang-orang Turki mengambil alih kendali pemerintahan, sementara khalifah Bani Abbasiyah hanya menjadi simbol tanpa kekuasaan nyata.

Pada periode berikutnya, kekuasaan Bani Abbasiyah jatuh ke tangan Bani Buwaihi, yang bermadzhab Syi'ah, sebelum akhirnya digantikan oleh Bani Saljuk di bawah pimpinan Thugruk Bek.⁸ Masa ini menandai awal periode baru dalam sejarah Islam, di mana Bani Saljuk mengembalikan sebagian dari wibawa khalifah, terutama dalam bidang keagamaan. Pada masa ini, pusat pemerintahan berpindah dari Baghdad ke Naisabur dan kemudian ke Ray, di mana Bani Saljuk berhasil menaklukkan kerajaan-kerajaan kecil yang sebelumnya memisahkan diri.

Dalam kekuasaan Bani Saljuk, ilmu pengetahuan dan agama mengalami kemajuan pesat. Universitas-universitas besar seperti Universitas Nizhamiyah dan Madrasah Hanafiyah di Baghdad didirikan, yang menjadi pusat pembelajaran dan penyebaran ilmu. Pada kondisi sosio-politik seperti inilah Az-Zamakhsyari tumbuh dan berkembang. Kondisi ini memberikan latar belakang yang penting bagi perkembangan intelektualnya, yang kemudian dikenal sebagai salah satu cendekiawan besar dalam tradisi Islam.⁹

Kehidupan intelektual Az-Zamakhsyari penuh dengan pencarian ilmu. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di desanya, ia melanjutkan studinya di Bukhara, yang pada masa itu adalah salah satu pusat pendidikan terkemuka di dunia Islam, di bawah kekuasaan dinasti

⁶ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003, hal. 145.

⁷ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, hal. 56.

⁸ Moh. Matsna, *Orientasi Semantik Az-Zamakhsyari*, hal. 35.

⁹ Muhammad Nashuha, *Pemikiran Teologi Az-Zamakhsyari Dalam Tafsir al-Kasysyâf*, hal. 62.

Samanid. Di Bukhara, Az-Zamakhshari melanjutkan studi agama dan bahasa, menunjukkan kecintaannya yang mendalam terhadap ilmu pengetahuan. Pengembaraannya mencari ilmu membawanya ke berbagai tempat, dan karena itu ia memilih untuk membujang sepanjang hidupnya.

Setelah wafatnya ayahnya, Az-Zamakhshari kembali ke kampung halamannya selama masa pemerintahan Mu'ayyid ad-Daulah. Di kalangan ulama, ia dikenal sebagai seorang yang sangat luas ilmunya dan ahli dalam berdiskusi.¹⁰ Kemampuan debatannya yang luar biasa membuatnya mampu mematahkan argumen lawan-lawan diskusinya dengan bukti-bukti yang kuat, menjadikannya salah satu imam Mukhtalif yang sangat dihormati. Ia juga dikenal sebagai seorang tokoh yang mewakili kecenderungan rasional dalam berpikir,¹¹ sebuah ciri khas dari aliran Mukhtalif.¹²

Selain menjadi ahli dalam teologi, Az-Zamakhshari juga dikenal sebagai ahli bahasa dan sastra Arab. Sejak kecil, ia sudah menunjukkan kecintaan terhadap bahasa Arab dan kebudayaan, yang kemudian membawanya berguru kepada banyak ulama besar pada masanya. Salah satu guru besarnya di bidang sastra adalah Abu Al-Hasan ibn Al-Mudhaffar Al-Naisaburi. Di bidang hadis, ia belajar dari Abu Mansur Nasr Al-Harisi, Abu Sa'ad Al-Syaqafi, dan Abu Al-Khatib ibn Abi Bathr Al-Bukhara. Di bidang fiqh dan hadis, ia belajar dari Abu Abdillah ibn Ali Al-Damighani dan di bidang bahasa dan sastra di Perguruan Tinggi Nidhamiyah.¹³

Ilmu yang diperoleh Az-Zamakhshari dari para gurunya kemudian ia kembangkan dan ajarkan kepada murid-muridnya. Dalam beberapa kasus, orang-orang yang pernah menjadi gurunya justru kemudian menjadi muridnya, sebuah fenomena yang menunjukkan keunggulan intelektualnya. Misalnya, Al-Sayyid Abu Al-Hasan Ali ibn Isa ibn Hamzah Al-Hasani, seorang tokoh terkemuka di Makkah,¹⁴ yang awalnya adalah guru Az-Zamakhshari, kemudian menjadi muridnya. Hal ini menunjukkan betapa tingginya penghargaan para ulama terhadap Az-Zamakhshari. Az-Zamakhshari mendapatkan sambutan yang cukup

¹⁰ Ali Hasan al-'Aridi, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Bandung: Raja Grafindo Persada, 1994, hal. 28.

¹¹ Ali Hasan al-'Aridi, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, 28.

¹² Mahmud Ayyub, *Al-Qur'an dan Para Penafsirnya*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hal. 10.

¹³ Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, hal. 30.

¹⁴ Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf 'an Haqa'iq al-Tanzil wa 'Uyun 'an Aqawil fi Wujuh al-Takwil*, Kairo: Maktabah al-Abikah, t.th, Juz. 4, hal. 31.

hangat dari gurunya tersebut, hingga Asy-Syarif Abu al-Hasan membangun sebuah rumah untuk az-Zamakhshari di sekitar Ajyad.¹⁵

Selain berguru kepada ulama-ulama besar, Az-Zamakhshari juga menunjukkan ketekunan dalam membaca dan menelaah berbagai karya ulama terdahulu. Kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan tidak hanya diwujudkan melalui pengajaran, tetapi juga melalui penulisan. Az-Zamakhshari adalah seorang ulama yang sangat produktif, dengan lebih dari lima puluh judul buku dalam berbagai bidang ilmu yang dihasilkannya. Beberapa karyanya telah diterbitkan dan dicetak ulang berkali-kali, sementara yang lainnya masih tersimpan di perpustakaan-perpustakaan besar.

Karya paling terkenal dari Az-Zamakhshari adalah *Tafsir Al-Kasysyâf*, sebuah karya tafsir yang merepresentasikan pandangan teologi Muktazilah. Namun, karya ini juga mengandung pandangan yang kadang-kadang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Muktazilah. Misalnya, dalam menafsirkan Surat an-Nisâ/5: 150, Az-Zamakhshari mengkritik orang-orang yang mencari jalan tengah antara keimanan dan kekafiran, yang bertentangan dengan prinsip *Al-manzilah bayn Al-manzilatain* dari Muktazilah. Pandangannya ini menunjukkan bahwa Az-Zamakhshari memiliki pandangan teologis yang kompleks dan tidak sepenuhnya sejalan dengan prinsip-prinsip yang dipegang oleh Muktazilah.

Selain *Tafsir Al-Kasysyaf*, Az-Zamakhshari juga menulis sejumlah karya lainnya yang mencerminkan kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan, terutama dalam bidang bahasa dan sastra Arab. Beberapa karya lainnya yang terkenal dari Az-Zamakhshari meliputi *Al-Faiq fi Gharib Al-Hadist*, *Al-Jibal wa Al-Amkinah*, *Muqaddimah Al-Adab*, *Syaqa'iq Al-Nu'man fi Haqaiq Al-Nu'man*, dan *Nasaih Al-Kibar*.¹⁶ Karya-karya ini menunjukkan kedalaman ilmu Az-Zamakhshari dalam berbagai bidang dan komitmennya terhadap paham Muktazilah.

Meskipun dikenal sebagai penganut Muktazilah, beberapa pandangan Az-Zamakhshari, terutama yang terdapat dalam kitab *Al-Maqamat*, menunjukkan adanya pengaruh transendental yang lebih kental daripada yang biasa ditemukan dalam rasionalisme ketat Muktazilah. Dalam *Al-Maqamat*, Az-Zamakhshari menekankan penyerahan diri dan ketergantungan kepada rahmat dan pertolongan Allah SWT, yang tampak dalam ungkapan-ungkapannya mengenai kehidupan akhirat. Sikap ini menunjukkan adanya kedalaman

¹⁵ Az-Zamakhshari, *Rabî' al-Abrâr wa Nushûsh al-Akhyâr*, Beirut: Muassasah al-A'lamî, 1412 H, hal. 10.

¹⁶ Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf 'an Haqa'iq al-Tanzil wa 'Uyun 'an Aqawil fi Wujuh al-Takwil*, Juz. 4, hal. 15-17.

religiusitas yang mungkin tidak sepenuhnya sejalan dengan paham Muktazilah, yang cenderung menekankan keesaan dan keadilan Tuhan dengan cara yang lebih rasional dan logis.

Sebagai seorang ulama yang sangat produktif, Az-Zamakhshari meninggalkan warisan intelektual yang sangat kaya. Karyanya tidak hanya memberikan kontribusi yang signifikan terhadap perkembangan ilmu tafsir, tetapi juga mempengaruhi perkembangan ilmu bahasa dan sastra Arab. *Tafsir Al-Kasysyâf* menjadi salah satu karya tafsir paling berpengaruh dalam tradisi Islam, digunakan oleh banyak ulama dan cendekiawan sebagai referensi utama dalam studi tafsir Al-Qur'an.

Namun, kontribusi Az-Zamakhshari tidak terbatas pada bidang tafsir saja. Sebagai seorang ahli bahasa, ia juga memberikan kontribusi besar dalam pengembangan ilmu bahasa Arab. Karya-karyanya dalam bidang ini, seperti *Asâs Al-Balâghah* dan *Al-Mufasssal*, menjadi referensi penting dalam studi bahasa Arab dan digunakan oleh para sarjana hingga hari ini. Selain itu, keterlibatannya dalam teologi Muktazilah menunjukkan komitmennya terhadap rasionalisme dan keadilan Tuhan, meskipun ia juga menunjukkan keterbukaan terhadap pandangan-pandangan teologis lainnya yang lebih transendental.

Warisan intelektual Az-Zamakhshari terus dihormati dan dipelajari hingga hari ini. Karyanya menjadi bagian integral dari kurikulum pendidikan Islam di banyak lembaga pendidikan tinggi di seluruh dunia. Ia tidak hanya diakui sebagai salah satu ulama besar dalam sejarah Islam, tetapi juga sebagai seorang cendekiawan yang berhasil menggabungkan tradisi intelektual dengan dedikasi religius yang mendalam.

Sebagai kesimpulan, Az-Zamakhshari adalah seorang tokoh intelektual yang meninggalkan jejak mendalam dalam berbagai bidang ilmu. Meskipun ia adalah seorang penganut Muktazilah, pandangan teologisnya yang kompleks menunjukkan bahwa ia adalah seorang pemikir yang independen dan terbuka terhadap berbagai pandangan. Warisan intelektualnya terus menjadi sumber inspirasi bagi para cendekiawan dan ulama, dan karyanya terus dipelajari dan dihargai hingga hari ini.

B. Profil *Tafsir Al-Kasysyâf*

Setelah selesai membahas Biografi Az-Zamakhshari dan menyampaikan karya-karya akademiknya, pada bagian berikut penulis akan memaparkan tentang kitab *Tafsir Al-Kasysyâf*, yang menjadi fokus utama penelitian ini. Pembahasan ini mencakup latar belakang penulisan, sumber-sumber rujukan, metode penafsiran, corak penafsiran, sistematika penulisan, serta karakteristik *Tafsir Al-Kasysyâf*. Penjelasan

ini tidak bermaksud menyajikan informasi yang sempurna dan lengkap. Pada dasarnya, penulis hanya menguraikan garis besar dan poin-poin utama yang dianggap penting, yang sebagian mungkin sudah dibahas oleh penulis lain dan sebagian lagi belum.

Segala sesuatu yang ada di dunia ini pasti memiliki latar belakang dan sejarah masing-masing, karena pada dasarnya tidak ada yang terlepas dari sejarah, baik sejarah itu menonjol maupun tidak. Hal ini juga berlaku untuk karya tulis seorang intelektual, terutama karya yang dianggap monumental. Demikian pula dengan penulisan kitab *Tafsir Al-Kasysyâf* yang disusun oleh Az-Zamakhsyari, tentu memiliki latar belakang dan sejarah tersendiri. Kitab yang ditulis oleh Az-Zamakhsyari ini berjudul lengkap *Al-Kasysyâf An Haqa'iq Al-Tanzîl wa 'Uyun Al-Aqawil fi Wujuh Al-Takwil*. Kitab tafsir ini disusun oleh Az-Zamakhsyari selama 30 bulan, dimulai pada tahun 526 H ketika ia berada di Mekah, dan selesai pada hari Senin 23 Rabi'ul Akhir 528 H.

Az-Zamakhsyari menjelaskan bahwa waktu yang dibutuhkan untuk menyusun kitab *Tafsir Al-Kasysyâf* sama dengan masa kekhalifahan Abu Bakar Al-Siddiq.¹⁷ Ada beberapa faktor yang mendorong dan mempengaruhi Az-Zamakhsyari untuk menulis kitab ini. Di antara faktor-faktor tersebut adalah:

1. Sekelompok kaum Muktazilah menginginkan adanya kitab tafsir yang ditulis oleh Az-Zamakhsyari sebagai referensi dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, agar mereka dapat memahaminya dengan lebih jelas. Atas permintaan tersebut, Az-Zamakhsyari mulai menyusun sebuah kitab tafsir, dan kepada mereka yang meminta, ia mendiktekan fawatih Al-suwar serta beberapa pembahasan mengenai hakikat-hakikat surah Al-Baqarah.¹⁸
2. Setelah tiba di Mekah, Az-Zamakhsyari diberitahu bahwa penguasa Makkah, Ibn Wahhas, berkeinginan mengunjunginya di Khawarizm untuk memperoleh karya tersebut.¹⁹ Hal ini memotivasi Az-Zamakhsyari untuk mulai menulis tafsirnya, meskipun dalam bentuk yang lebih sederhana dan ringkas dibandingkan dengan yang sebelumnya ia diktekan. Dari cerita yang disampaikan oleh Az-Zamakhsyari, terlihat bahwa penafsirannya mendapatkan sambutan yang sangat baik di

¹⁷ Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqa'iqi al-Tanzill wa 'Uyun al-Aqawil fi al-Wujuh al-Takwil*, Juz. 4, hal. 98.

¹⁸ Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqa'iqi al-Tanzill wa 'Uyun al-Aqawil fi al-Wujuh al-Takwil*, Juz. 4, hal. 97.

¹⁹ Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqa'iqi al-Tanzill wa 'Uyun al-Aqawil fi al-Wujuh al-Takwil*, Juz. 4, hal. 98.

berbagai wilayah. Ketika ia kembali ke Mekah untuk kedua kalinya, banyak tokoh yang menyatakan keinginan mereka untuk memperoleh karyanya tersebut.

Dalam memperkaya pengetahuan yang dituangkan dalam tulisan, seorang mufassir tidak dapat terlepas dari pengaruh karya-karya akademik ulama lain. Begitu pula Az-Zamakhshari, yang menghasilkan karya monumental ini dengan merujuk pada berbagai buku referensi. Az-Zamakhshari, dalam menyusun *Tafsir Al-Kasasyâf*, merujuk pada berbagai sumber yang mencerminkan kedalaman ilmunya dan kekayaan literatur yang tersedia pada masanya. Di antara sumber-sumber tersebut adalah *Tafsir Mujahid*, *Tafsir Amr Bin Ash Bin 'Ubaid Al-Mu'tazili*, dan *Tafsir Abu Bakr Al-Mu'tazili*. Ia juga merujuk pada *Tafsir Al-Zajjaz*, *Tafsir Al-Rumani*, serta tafsir yang disusun oleh Ali ibn Abi Thalib dan Ja'far Al-Sadiq. Tidak ketinggalan, tafsir kelompok Jabariyah dan Khawarij turut menjadi rujukan. Dalam menafsirkan Al-Qur'an, Az-Zamakhshari seringkali menggunakan hadis sebagai sumber, dan meskipun ia mengacu pada banyak kitab hadis, yang disebutkan secara jelas adalah kitab Sahih Muslim, di mana ia sering menggunakan istilah "*fi al-Hadîts*". Selain itu, ia juga menggunakan berbagai mushaf, seperti Mushaf Abdullah ibn Mas'ud, Mushaf Harits ibn Suwaid, dan Mushaf Ubay ibn Ka'ab, serta mushaf-mushaf ulama dari Hijaz dan Syam.

Selain dari sumber-sumber tafsir dan mushaf, Az-Zamakhshari juga merujuk pada sejumlah karya penting dalam bidang linguistik dan sastra. Di antaranya adalah Kitab *Al-Nahwi* karya Sibawaihi, *Islah Al-Manthiq* karya Ibn Al-Sikkit, *Al-Kamil* karya Al-Mubarrad, dan *Al-Mutammim* karya Abdullah ibn Dusturiyah. Ia juga mengutip dari karya-karya besar lainnya seperti *Al-Hujjah* dan *Al-Halabiyyat* karya Abi Ali Al-Farisi, *Al-Tamam* dan *Al-Muhtasib* karya Ibn Al-Jinni, serta *Al-Tibyan* karya Abu Al-Fath Al-Hamdani. Di samping itu, karya-karya sastra seperti *Al-Hayaran* karya Al-Jahiz, *Hamasah* karya Abu Tamam, dan *Istaghfir* serta *Istaghfiri* karya Abu Al-'Abd Al-Mu'arri juga menjadi bagian dari sumber yang dipergunakan oleh Az-Zamakhshari dalam penulisan tafsir monumental ini. Paragraf ini menyatukan sumber-sumber rujukan tersebut dalam satu rangkaian yang komprehensif, menunjukkan bagaimana Az-Zamakhshari menyusun tafsirnya dengan memadukan berbagai referensi dari disiplin ilmu yang beragam.

C. Corak dan Metodologi *Tafsir Al-Kasysyâf*

Dalam kajian ilmu tafsir, terdapat empat metode utama yang sering digunakan oleh para mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu metode *tahlîlî*, *ijmali*, *maudhu'i*, dan *muqaran*.²⁰ Metode *tahlîlî* adalah metode yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara terperinci berdasarkan urutan ayat dalam mushaf, sehingga setiap ayat dianalisis dari berbagai sudut pandang, baik dari segi bahasa, *asbâbun nuzûl*, hukum, maupun teologi. Metode *ijmali*, sebaliknya, menyajikan penafsiran dalam bentuk ringkasan dan memberikan penjelasan yang lebih global. Metode *maudhu'i* adalah penafsiran berdasarkan tema tertentu yang dibahas secara menyeluruh dalam beberapa ayat atau Surat yang berkaitan. Sedangkan metode *muqaran* adalah metode perbandingan, di mana mufassir membandingkan berbagai penafsiran dari para ulama yang berbeda atau dari kitab tafsir yang berbeda.

Jika ditinjau dari struktur dan susunan penafsirannya, *Tafsir al-Kasysyâf* karya Az-Zamakhshari menggunakan metode *tahlîlî*. Hal ini terlihat dari cara Az-Zamakhshari menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara urut berdasarkan susunan dalam mushaf Utsmani. Meskipun tidak semua aspek dari setiap ayat dijelaskan secara rinci, penafsirannya tetap mengikuti pola *tahlîlî*, di mana setiap ayat dibahas sesuai urutannya dalam mushaf, dimulai dari surah Al-Fatihah hingga Surat an-Nâs. Dengan demikian, tafsir ini memberikan pemahaman yang mendalam dan sistematis terhadap teks Al-Qur'an, sesuai dengan konteks dan urutan ayat.

Selain itu, *Tafsir Al-Kasysyâf* juga dikenal dengan berbagai corak penafsiran yang mencerminkan keahlian Az-Zamakhshari dalam berbagai disiplin ilmu. Secara umum, *Tafsir Al-Qur'an* dapat memiliki corak-corak yang berbeda, seperti corak *lughawi* (bahasa), *fiqhi* (hukum), *ilmi* (sains), *falsafi* (filosofi), *tasawuf* (spiritualitas), dan *ijtima'i* (sosial).²¹ Dalam kasus *Tafsir Al-Kasysyâf*, corak yang paling dominan adalah corak *lughawi*,

²⁰ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012, hal. 171. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2013, hal. 378.

²¹ Afifuddin Dimiyati, *Ilmu al-Tafsir Ushulih wa Manahijih*, Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi, 2016, hal. 81. Lihat juga, Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Qurash Shihab*, Solo: Angkasa Solo, 2011, hal. 65.

yang berfokus pada analisis kebahasaan dan keindahan retorika Al-Qur'an.

Az-Zamakhshari, sebagai seorang ahli gramatika Arab dan balaghah, sangat menekankan aspek keindahan bahasa Al-Qur'an dalam tafsirnya. Tafsirnya sangat kaya dengan analisis bahasa dan retorika, yang menjelaskan keindahan struktur kalimat dan pilihan kata dalam Al-Qur'an. Salah satu contoh yang mencolok adalah penafsirannya terhadap Surat ar-Râd/13: 12-13, di mana ia menguraikan makna dan implikasi dari setiap kata dan ungkapan dalam ayat tersebut. Penafsiran ini menunjukkan betapa mendalamnya pemahaman Az-Zamakhshari terhadap bahasa Arab dan bagaimana ia mampu mengungkap keindahan yang tersembunyi dalam teks Al-Qur'an.

Namun, Tafsir *Kasysyâf* juga memiliki corak teologis yang kuat, khususnya yang beraliran Mu'tazilah. Az-Zamakhshari adalah salah satu tokoh terkemuka dalam aliran ini, yang menekankan pentingnya akal dalam memahami teks agama dan menolak beberapa konsep teologis yang dianut oleh aliran Sunni tradisional. Dalam tafsirnya, Az-Zamakhshari sering kali memasukkan pandangan-pandangan Mu'tazilah, terutama dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah dan konsep ketuhanan. Misalnya, dalam penafsirannya terhadap at-Thahâ/20: 5, Az-Zamakhshari menafsirkan istilah "*istawa*" (bersemayam) dengan makna yang lebih metaforis, sesuai dengan pandangan Mu'tazilah yang menolak pemahaman antropomorfis terhadap sifat-sifat Allah.²²

Manhaj atau metode yang ditempuh oleh Az-Zamakhshari dalam menyusun tafsirnya dapat dilihat dari muqaddimah Tafsir *al-Kasysyâf*. Dalam bagian pendahuluan ini, Az-Zamakhshari menjelaskan tujuan penulisan kitab tafsirnya dan pentingnya ilmu tafsir dalam kehidupan umat Islam. Ia juga menetapkan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mufassir, termasuk keahlian dalam bahasa Arab, pengetahuan mendalam tentang Al-Qur'an dan hadis, serta kemampuan untuk memahami dan menginterpretasikan hukum-hukum syari'ah.

Az-Zamakhshari memulai penafsirannya dengan menjelaskan arti kosa kata yang terdapat dalam ayat, kemudian memberikan penjelasan makna secara global, serta menambahkan munasabah atau keterkaitan antar ayat jika

²² Az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'an Haqa'iqi al-Tanzill wa 'Uyun al-Aqawil fi al-Wujuh al-Takwil*, Juz. 5, hal. 312.

diperlukan. Ia juga sering mengutip syair-syair Arab kuno untuk memperkuat penafsirannya, menunjukkan bagaimana pemahaman terhadap bahasa Arab klasik sangat penting dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Salah satu karakteristik khas dari *Tafsir Al-Kasysyâf* adalah kecenderungan Az-Zamakhshari untuk lebih mengandalkan akal dan analisis logis daripada sumber-sumber tradisional seperti hadis-hadis ma'tsur (yang diriwayatkan secara otentik). Meskipun ia tidak sepenuhnya mengabaikan hadis, penafsirannya sering kali diwarnai oleh latar belakang teologinya yang rasionalis. Sebagai contoh, dalam menafsirkan Surat al-Qiyâmah/75: 22-23, yang berbicara tentang "*wajah-wajah yang berseri-seri memandang Tuhan mereka*", Az-Zamakhshari mentakwilkan kata "*memandang*" (*nazirah*) sebagai "*berharap*" (*raja'*), untuk menyesuaikan dengan keyakinan Muktaẓilah bahwa Allah tidak dapat dilihat secara fisik di akhirat.²³

Pendekatan teologis ini, tentu saja, menimbulkan kontroversi di kalangan ulama Sunni, yang sebagian besar menganut pandangan bahwa Allah SWT dapat dilihat di akhirat oleh orang-orang beriman. *Tafsir Al-Kasysyâf* sering kali dipandang dengan kecurigaan oleh ulama Sunni karena kecenderungannya yang kuat terhadap pandangan Mu'tazilah. Namun, tidak dapat disangkal bahwa *Tafsir Al-Kasysyâf* juga memiliki pengaruh besar dalam tradisi tafsir Al-Qur'an, terutama dalam hal pendekatan kebahasaan dan retorika.

Tafsir Al-Kasysyâf, meskipun kontroversial, diakui oleh banyak ulama sebagai salah satu tafsir paling penting dalam sejarah Islam. Pengaruhnya dapat dilihat dalam karya-karya tafsir selanjutnya, baik dari kalangan Sunni maupun non-Sunni. Misalnya, Ibnu Khaldun, dalam karyanya yang terkenal Muqaddimah, menyebut *Tafsir Al-Kasysyâf* sebagai salah satu tafsir terbaik yang menggunakan pendekatan kaidah bahasa *i'râb* dan *balaghah*. Demikian pula, Haydar Al-Harawi memuji *Tafsir Al-Kasysyâf* sebagai karya yang bernilai tinggi dan sulit ditandingi oleh tafsir lainnya.²⁴

Di sisi lain, banyak pula ulama yang mengkritik *Tafsir Al-Kasysyâf*, terutama karena pandangan teologis Az-Zamakhshari yang dianggap menyimpang dari ajaran Ahlus Sunnah. Kitab-

²³ Sirajuddin Abbas, *I'tiqad Ahlu Sunnah Wa al-Jama'ah*, Jakarta: CV. Putaka Tarbiyah, 2006, hal. 219.

²⁴ Muhammad Husain al-Zahabî, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz 2, hal. 440.

kitab seperti *al-Ibânât an Usûl al-Diyânât* karya Abu Al-Ḥasan Ali ibn Ismail Al-Asyari dan *Târîkh Al-Firqah Al-Islamiah* karya Ali Mustafa Al-Ghurabi mengkritik Tafsir *Al-Kasysyâf* karena kecenderungannya yang kuat terhadap pandangan Muktazilah. Selain itu, Al-Dzahabi dalam karyanya juga menyebutkan sejumlah penyimpangan yang terdapat dalam *Tafsir Al-Kasysyâf*.

Terlepas dari kritik tersebut, *Tafsir Al-Kasysyâf* tetap menjadi rujukan penting dalam studi Al-Qur'an dan tafsir. Banyak ulama, termasuk di kalangan Ahlus Sunnah, yang merujuk kepada *Tafsir Al-Kasysyâf* dalam kajian-kajian mereka. Karya ini diakui karena keunggulannya dalam mengungkap rahasia balaghah Al-Qur'an, aspek-aspek kemukjizatannya, dan kedalaman makna dari setiap lafaz.²⁵ Muhammad Zuhaili, seorang sarjana kontemporer, menyebut *Tafsir Al-Kasysyâf* sebagai kitab tafsir pertama yang berhasil mengungkap aspek-aspek balaghah Al-Qur'an secara mendalam, menjadikannya sebagai referensi penting bagi mereka yang ingin memahami keindahan dan kekuatan retorika Al-Qur'an.

Selain itu, *Tafsir Al-Kasysyâf* juga dihargai karena terhindar dari kisah-kisah *Israiliyyat*, yang sering kali merusak keaslian penafsiran. Az-Zamakhshari sangat berhati-hati dalam menyaring sumber-sumber yang ia gunakan, memastikan bahwa tafsirnya bersih dari elemen-elemen yang tidak otentik. Gaya penulisannya yang lugas dan tidak bertele-tele juga membuat tafsir ini mudah diakses oleh pembaca, baik yang awam maupun yang sudah memiliki pengetahuan mendalam tentang Al-Qur'an.

Metode dialogis yang sering digunakan Az-Zamakhshari dalam tafsirnya juga merupakan salah satu keistimewaan *Tafsir Al-Kasysyâf*. Az-Zamakhshari sering kali mengajak pembaca untuk berpikir kritis dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan hipotetis, kemudian memberikan jawaban yang logis dan rasional. Ini menunjukkan bahwa *Tafsir Al-Kasysyâf* bukan hanya sekadar tafsir, tetapi juga sebuah karya intelektual yang mendorong pembaca untuk berpikir dan merenung lebih dalam tentang makna dan pesan Al-Qur'an.

Dalam kesimpulannya, *Tafsir Al-Kasysyâf* merupakan karya tafsir yang sangat komprehensif dan memiliki pengaruh besar dalam tradisi *Tafsir Al-Qur'an*. Meskipun dipengaruhi oleh pandangan teologis Mu'tazilah, keunggulan tafsir ini dalam hal

²⁵ Abdu al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir wa al-Maudhu'iyah Dirasat Manhajiyah Maudu'iyah*, t.tp, t.th, hal. 41.

pendekatan kebahasaan dan analisis retorika menjadikannya sebagai salah satu rujukan utama dalam studi Al-Qur'an. Keistimewaan *Tafsir Al-Kasysyâf* dalam mengungkap keindahan bahasa Al-Qur'an, serta keterhindarannya dari kisah-kisah Israiliyyat dan pendekatannya yang dialogis, membuatnya tetap relevan dan dihargai hingga hari ini, baik di kalangan akademisi maupun ulama. Kritik yang diterima *Tafsir Al-Kasysyâf* tidak mengurangi nilai ilmiah dan kontribusinya dalam dunia tafsir, melainkan menunjukkan betapa pentingnya karya ini dalam perkembangan ilmu tafsir di dunia Islam.

D. Penafsiran Ayat-Ayat Sosiologis dalam *Tafsir al-Kabîr* dan *Tafsir Al-Kasysyâf*

Pada pembahasan ini penulis akan menganalisis penafsiran Fakhruddin ar-Râzî dan az-Zamakhshari terhadap ayat-ayat yang membicarakan masalah sosial. Kedua tafsir di atas, walaupun lebih dikenal dengan corak teologi atau bahasa bagi *al-Kasysyâf*, tetapi untuk sebagian ulama dua tafsir ini juga memiliki corak sosiologis, salah satunya adalah yang disampaikan Afifuddin²⁶ dan ulama-ulama lainnya. Untuk membuktikan relevansi kedua mufasir terhadap isu yang dibahas pada penelitian ini, penulis memandang perlu adanya analisis terhadap penafsiran ayat-ayat yang bercorak sosial pada kedua tafsir di atas.

a. Rekonsiliasi

Rekonsiliasi sendiri berasal dari bahasa Inggris *reconcile* yang bermakna *make people become friends again after an argument*, secara sederhana *reconciliation* bermakna perdamaian atau perukunan kembali.²⁷ Rekonsiliasi adalah perbuatan memulihkan pada keadaan semula atau perbuatan memperbaharui seperti semula.²⁸ Al-Qur'an sendiri membiarkan beberapa macam rekonsiliasi, diantaranya: rekonsiliasi akidah dan ibadah, rekonsiliasi akhlak, rekonsiliasi kemasyarakatan, rekonsiliasi politik dan hukum pemerintahan dan lain-lain.²⁹

²⁶ Afifuddin Dimiyati, *‘Ilmu al-Tafsir Ushulih wa Manahijih*, Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi, 2016, hal. 8.

²⁷ Oxford University, *Oxford Learner's Dictionary*, New York: Oxford University Press, 2000, hal. 358.

²⁸ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta : Balai Pustaka, 1991, hal. 289.

²⁹ Muhammad Patri Arifin, "Rekonsiliasi dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 11 N0. 1 Januari-Juni Tahun 2015, hal. 125-130.

Di antara ayat yang membicarakan rekonsiliasi sosial adalah Surat al-Hujurât/49: 9-10,

وَإِنْ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَضَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ فَاصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Jika ada dua golongan orang-orang mukmin bertikai, damaikanlah keduanya. Jika salah satu dari keduanya berbuat aniaya terhadap (golongan) yang lain, perangilah (golongan) yang berbuat aniaya itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), damaikanlah keduanya dengan adil. Bersikaplah adil! Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bersikap adil. 10. Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah kedua saudaramu (yang bertikai) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu dirahmati.

Ayat ini menurut az-Zamakhshari diturunkan kepada sebagian kaum Anshar yang bertikai setelah keledai Rasulullah SAW mengencingi jalanan mereka dan mereka mengeluhkan bau dari keledai Rasul. Mendengar hal tersebut sebagian kaum Anshar membela Rasulullah SAW, hingga selanjutnya terjadi pertikaian yang cukup sengit di antara mereka.³⁰

Az-Zamakhshari menekankan, dalam menghadapi pemberontak, yang harus diutamakan adalah melakukan rekonsiliasi dengan menjelaskan kebenaran, memberikan nasihat, mengadakan dialog, serta menjawab tuduhan dari pihak yang berkonflik.³¹ Apa yang disampaikan az-Zamakhshari serupa dengan teori rekonsiliasi yang dikembangkan oleh Desmond Tutu. Menurut Tutu, rekonsiliasi berfokus kepada dialog pengampunan dan pemulihan hubungan sosial.³²

Sementara ar-Râzî lebih menekankan akan kewajiban rekonsiliasi yang diberatkan kepada setiap individu. Ia menambahkan saat terjadinya konflik, akan banyak fitnah yang

³⁰ Az-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqa'iqi al-Tanzill wa 'Uyun al-Aqawil fi al-Wujuh al-Takwil*, Juz. 4, hal. 312.

³¹ Az-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqa'iqi al-Tanzill wa 'Uyun al-Aqawil fi al-Wujuh al-Takwil*, Juz. 4, hal. 312.

³² Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness*. New York: Double Day, 1999, hal. 55-70.

tersebar, jika tidak ada kesadaran dari setiap individu untuk melakukan rekonsiliasi, maka konflik tersebut akan membesar dan berakhir dengan peperangan hebat. John Lederach juga memiliki pandangan yang hampir sama dengan ar-Râzî, ia juga menekankan peran masyarakat dari berbagai lapisan untuk mencapai kedamaian.³³

Di akhir ayat sembilan, Allah SWT memerintahkan kepada manusia untuk melakukan rekonsiliasi dengan adil. Jika membutuhkan ganti rugi, atau adanya kerusakan maka harus dilaksanakan. Menurut ar-Râzî rekonsiliasi konflik tanpa keadilan dan pemnuhan hak kedua belah pihak akan melahirkan konflik baru nantinya.³⁴

Selanjutnya pada ayat sepuluh, Allah SWT mengingatkan kepada umat muslim bahwasanya mereka hakekatnya bersaudara, karena persaudaraan yang diikat tali agama seperti persaudaraan yang diikat tali nasab.³⁵ Ayat ini juga ditutup dengan perintah untuk bertakwa, tidak seperti perintah rekonsiliasi pada ayat sebelumnya. Menurut Ar-Râzî adanya perbedaan narasi pada kedua ayat, karena ayat pertama membicarakan tentang konflik yang dapat menyebabkan peperangan di antara dua kelompok muslim, dimana hal ini sangat dihindari oleh siapa pun. Berbeda dengan ayat setelahnya yang lebih membicarakan konflik individu, yang dari konflik tersebut beberapa orang mengharapkan terjadinya pertikaian yang semakin besar, untuk itu Allah memperingatkan manusia agar tidak berharap terjadi pertikaian antara dua orang muslim³⁶.

2. Konsep Individu dan Masyarakat dalam Al-Qur'an

Dalam perspektif sosiologi, manusia adalah suatu individu yang merupakan kesatuan antara aspek jasmani dan rohani. Kemudian, sekumpulan individu-individu tersebut membentuk satu komunitas dan kelompok masyarakat.³⁷ Dalam konteks bermasyarakat manusia adalah makhluk sosial yang memiliki relasi dengan sesamanya.³⁸

³³ John Paul Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation In Divided Societies*, Washington: United States Institute of Peace Press, 1997, hal. 15-30.

³⁴ Ar-Râzî, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, Juz 26, hal. 108.

³⁵ Ar-Râzî, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, Juz 26, hal. 108.

³⁶ Ar-Râzî, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, Juz 26, hal. 109.

³⁷ Amin Nurdin dkk, *Sosiologi Al-Qur'an: Agama dan Masyarakat dalam Islam*, Ciputat, LP2M UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015, hal. 90.

³⁸ Soerjono Soekanto: *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, t.th, hal. 93.

Al-Qur'an sendiri membicarakan relasi manusia dalam masyarakat dan beragama. Relasi manusia dapat dibagi menjadi dua: hubungan vertikal atau yang dikenal dengan istilah *hablum minallah* dan relasi horizontal atau yang dikenal dengan istilah *hablumminannas*. Al-Qur'an menekankan dalam hubungannya dengan Tuhan harus berimplikasi terhadap masyarakat. Salah satu ayat yang membicarakan ini adalah Surat al-Mâ'ûn (107: 4-7,

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ

Celakalah orang-orang yang melaksanakan salat, (yaitu) yang lalai terhadap salatnya, yang berbuat riya, dan enggan (memberi) bantuan.

Kata *al-Mâ'ûn* pada ayat ini menunjukkan tegasnya Al-Qur'an dalam menekankan implikasi kesalehan seorang muslim terhadap masyarakatnya. Fakhruddin ar-Râzî menjelaskan bahwa pada surah ini terdapat ancaman kepada tiga golongan: *Pertama*, Lalai dari sholat. *Kedua*, Melakukan Riya. *Ketiga*, enggan memberi *al-Mâ'ûn*.³⁹

Adapun makna dari kalimat *al-Mâ'ûn*, ar-Râzî menyebutkan beberapa kemungkinan:⁴⁰

- a. Maksud dari kalimat ini adalah zakat, pendapat ini dinisbatkan kepada Abu Bakar.
- b. Mayoritas mufassir menjelaskan bahwa maknanya adalah segala sesuatu yang biasanya seorang tidak akan enggan untuk memberi dan biasa diminta oleh siapa pun baik dari golongan kaya atau miskin.
- c. al-Firra mengatakan bahwa maknanya adalah air.
- d. Ketaatan yang sempurna.

Dari empat pendapat ini ar-Râzî melakukan kombinasi dan mengatakan bahwa yang paling benar adalah segala ketaatan yang ringan dilakukan. Maka semua jawaban dicakup oleh pendapat ini, karena memberikan air atau makanan hakikatnya adalah sebuah ketaatan. Dan ketaatan tersebut berimplikasi terhadap masyarakat

Az-Zamakhshari juga menegaskan urgensi memberi hal-hal kecil tersebut. Ia mengatakan dalam keadaan tertentu, seorang yang enggan memberi hal sepele seperti air atau makanan pokok dapat berdosa, yaitu dalam keadaan darurat. Namun secara umum,

³⁹ Al-Râzî, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, Jilid 32, hal. 304.

⁴⁰ Al-Râzî, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, Jilid 32, hal. 305.

enggan memberikan hal-hal sepele tersebut bertentangan dengan moral yang baik.⁴¹

Ar-Râzî dan az-Zamakhshari sepakat bahwa hubungan dengan sesama manusia juga memiliki dampak yang besar dalam kehidupan seorang muslim. Ia tidak hanya memiliki tanggung jawab untuk sholat dengan baik dan khusyu, namun ia juga bertanggung jawab memelihara masyarakat sekitar.

Dengan ini terealisasi dua teori sosiologi. Sosiologi secara umum memandang bahwa komunitas dibangun oleh adanya kepentingan bersama atau *a community of interest* dan kebutuhan bersama atau *need of interest*. Sementara sosiologi Islam adanya kebutuhan bersama sebagai pondasi merealisasikan hubungan yang baik dengan Allah SWT.⁴² Dua konsep tersebut dapat direalisasikan dengan melaksanakan ibadah sesuai tuntunan dan ikhlas hanya kepada Allah SWT, serta memiliki kepedulian sosial dengan membantu sesama khususnya dalam kebutuhan pokok yang mudah untuk diberikan.

E. Biografi Ar-Râzî

Fakhruddin ar-Râzî adalah salah satu tokoh intelektual paling berpengaruh dalam sejarah Islam. Kecerdasannya yang luar biasa dan kontribusinya yang luas terhadap berbagai disiplin ilmu menjadikannya sebagai sosok ulama yang sangat dihormati. Ada dua versi pendapat yang terkenal mengenai kelahiran dan wafatnya Fakhruddin ar-Râzî. *Pertama*, Fakhruddîn ar-Râzî dikatakan lahir di kota Ray, yang merupakan bagian dari wilayah negara Dailan dan dekat dengan kota Khurasan, pada tanggal 25 Ramadhan 543 H/1149 M, dan meninggal di daerah Herat pada tahun 608 H/1210 M,⁴³ tepatnya pada hari Senin, 1 Syawwal/Idul Fitri.⁴⁴ *Kedua*, ada pendapat lain yang menyebutkan bahwa ar-Râzî lahir pada tahun 544 H/1150 M.⁴⁵ ar-Râzî adalah keturunan dari Khalifah Pertama umat Islam, Abu Bakar Al-Siddîq, yang berasal dari suku Quraisy.⁴⁶

⁴¹ Az-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqa'iqi al-Tanzill wa 'Uyun al-Aqawil fi al-Wujuh al-Takwil*, jilid 4, hal. 806.

⁴² Amin Nurdin dkk, *Sosiologi Al-Qur'an: Agama dan Masyarakat dalam Islam*, hal. 95.

⁴³ Fakhruddîn Al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-fikr, 1990, juz 1, hal. 3.

⁴⁴ Aswardi, *Konsep Syifa' dalam al-Qur'an*, Sidoarjo: Dwiputra Pustaka Jaya, 2015, hal. 41.

⁴⁵ Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, juz 1, hal. 290.

⁴⁶ Muhammad al-Hilawi, *Mereka Bertanya Tentang Islam*, Jakarta: Gema Insani, 1998, hal. 16.

Sejak kecil, ar-Râzî telah menunjukkan kecenderungan yang kuat terhadap ilmu pengetahuan. Didikan dari ayahnya, Dhiya' Al-Din Umar ibn Husain, yang juga seorang ulama terkenal, memainkan peran penting dalam pembentukan fondasi intelektual ar-Râzî.⁴⁷ Ayahnya, yang dikenal sebagai Khatib Al-Rayy,⁴⁸ adalah seorang penganut teologi Asyariyah dan mazhab Syafi'i,⁴⁹ serta sangat dihormati oleh masyarakat setempat. Di bawah bimbingan ayahnya, ar-Râzî mulai mempelajari berbagai disiplin ilmu, termasuk ilmu falak, sastra Arab, dan kimia. Kemudian, ia memperluas pengetahuannya ke bidang filsafat dan kedokteran, yang menjadikannya terkenal sebagai seorang sarjana dalam bidang-bidang tersebut.⁵⁰

Dalam diskursus tafsir Al-Qur'an, ar-Râzî dikenal sebagai seorang ulama yang selalu menggunakan metode penafsiran yang mendalam dan otoritatif. Kemampuannya dalam menafsirkan teks-teks Al-Qur'an menunjukkan kecerdasan dan wawasan yang luar biasa, yang membuatnya cepat diakui sebagai seorang ahli dalam bidang ini. Tafsirnya yang paling terkenal adalah *Mafâtiḥ Al-Ghaib*, yang juga dikenal sebagai *at-Tafsîr Al-Kabîr*. Tafsir ini tidak hanya mencakup penjelasan rinci tentang ayat-ayat Al-Qur'an tetapi juga memperkenalkan analisis filosofis dan teologis yang mendalam. Karya ini menjadi rujukan utama dalam kajian tafsir Al-Qur'an dan menunjukkan perpaduan yang unik antara ilmu tafsir, teologi, dan filsafat.

Ar-Râzî juga dikenal sebagai seorang ulama yang aktif dalam dialog intelektual dengan berbagai aliran pemikiran di dunia Islam, termasuk Muktazilah dan Karramiyah.⁵¹ Dialog-dialog ini sering kali bertujuan untuk membela pandangan teologi Asyariyah dan mazhab fikih Syafi'iah. Salah satu kontribusi penting ar-Râzî dalam bidang teologi adalah pengembangannya terhadap konsep-konsep kalam (teologi Islam) yang integratif, di mana ia berhasil menggabungkan kalam dengan ilmu-ilmu lain seperti etika, filsafat, dan tasawuf. Pandangan-pandangan teologisnya ini dituangkan dalam berbagai karyanya, seperti *Asâs Al-Taqdîs* dan

⁴⁷ Al-Râzî, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, juz 13, hal. 211.

⁴⁸ Al-Imam al-Subkhi dalam kitabnya menyebutkan bahwa Ziya' al-Din Umar merupakan seorang faqih, *Ushul al-Mutakallim, Mutasawwif, Muhaddits*, dan sastrawan. Karyanya dalam kajian aqidah adalah *Ghayah al-Maram fi ilm Kalam*. Lihat lebih lanjut: M. Salih al-Zarkan, Fakhrudîn Ar-Râzî, *al-Rauh al-Kalamiyah wa al-Falasafiyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal.17.

⁴⁹ Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirub*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, juz 1, hal 290.

⁵⁰ Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam dan Penerapannya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 110.

⁵¹ Harun Nasution, *et.al, Ensiklopedia Islam*, Jakarta: Djambatan, 1992, hal. 807.

Lawâmi' Al-Bayyinât, yang hingga kini masih menjadi rujukan penting dalam studi teologi Islam.

Dalam pengembangan teori-teorinya, ar-Râzî sangat dipengaruhi oleh pemikiran para ulama besar sebelumnya, seperti Al-Ghazali dan Ibn Sina. Ia mengembangkan konsep "*al-talâzum Al-aqlî*," yang menekankan pentingnya akal budi dalam mencapai pengetahuan yang pasti (*al-Ilm Al-yaqînî*). Teori ini menjelaskan bahwa manusia pada awalnya dilahirkan tanpa pengetahuan, tetapi melalui proses pembelajaran yang dimulai dari pengalaman pancaindra, manusia mampu mengembangkan pengetahuan yang lebih tinggi. Pandangan ini juga menekankan bahwa setiap pencapaian intelektual bergantung pada pencapaian sebelumnya, sehingga tradisi taklid tanpa upaya intelektual dianggap akan menghambat proses penalaran.

Selain dalam bidang teologi dan filsafat, ar-Râzî juga memberikan kontribusi signifikan dalam bidang fiqh dan ushul fiqh. Karya-karyanya dalam bidang ini, seperti *Mahsûl fî Usûl Al-Fiqih* dan *Al-Ma'âlim fî Al-Fiqih*, menunjukkan kedalaman pemahamannya terhadap prinsip-prinsip hukum Islam. Ia juga menulis berbagai karya dalam bidang teknologi, termasuk *Muhassal Afkâr Al-Mutaqaddimîn wa Al-Mutâkhirîn* yang membahas perkembangan pemikiran para ulama dan filsuf dalam berbagai disiplin ilmu.

Perjalanan ilmiah ar-Râzî tidak hanya terbatas pada Persia dan sekitarnya.⁵² Ia juga melakukan perjalanan ke wilayah-wilayah lain di dunia Islam, seperti Bukhara, Samarkand, Gazual, dan India,⁵³ untuk menimba ilmu dan berdiskusi dengan para ulama dan intelektual di sana. Meskipun ia sering berpindah-pindah, ar-Râzî tetap setia pada misi utamanya untuk mencari dan menyebarkan ilmu. Perjalanannya ini tidak hanya memperkaya wawasannya tetapi juga memperluas jaringan intelektualnya, yang terdiri dari murid-murid dan kolega dari berbagai wilayah.

Murid-murid ar-Râzî yang datang dari berbagai penjuru dunia mencerminkan pengaruh besar yang dimilikinya sebagai seorang ulama dan guru. Beberapa di antara murid-muridnya yang terkenal termasuk Qutb Al-Din Al-Misr, Syihab Al-Din Al-Naisaburi, dan putranya sendiri, Abu Bakr. Para murid ini tidak hanya menerima ilmu dari ar-Râzî tetapi juga melanjutkan tradisi keilmuan yang diwariskannya, menyebarkan ajaran-ajarannya ke berbagai penjuru dunia Islam⁵⁴.

⁵² Harun Nasution, *et.al, Ensiklopedia Islam*, hal. 810.

⁵³ Ar-Râzî, *Tafsir Mafatih al-Ghaib*, hal. iii.

⁵⁴ Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, juz 4 Kairo: al-Nahdah al-Misriyyah, 1948, hal. 249- 250.

Selain mengajar dan menulis, ar-Râzi juga aktif berkontribusi dalam bidang politik dan sosial. Ia sering berinteraksi dengan para penguasa dan tokoh politik pada zamannya, menjalin hubungan yang saling menguntungkan untuk mendukung penyebaran ilmu pengetahuan.⁵⁵ Hal ini juga tercermin dalam karya-karyanya yang mencakup berbagai aspek kehidupan, mulai dari etika, hukum, hingga politik.

Karya-karya ar-Râzi, yang mencapai lebih dari 200 judul, mencakup berbagai disiplin ilmu, termasuk tafsir, sejarah, fiqih, ushul fiqih, teknologi, bahasa, retorika, tasawuf, dan filsafat. Sistematika yang rapi dalam penyusunan karya-karyanya membuatnya mudah dipahami oleh pembaca, dan hal ini menjadikan karya-karyanya sangat dicari oleh para ulama dan intelektual di seluruh dunia. Malik Abdul Halim Mahmud dan Sayyid Husain mencatat bahwa karya-karya ar-Râzi tidak hanya penting bagi perkembangan ilmu pengetahuan pada masanya,⁵⁶ tetapi juga tetap relevan dan menjadi rujukan utama hingga hari ini.

Teologi ar-Râzi dikenal karena pendekatannya yang komprehensif dan integratif. Ia menggabungkan kalam dengan ilmu-ilmu lainnya, menjadikan teologinya tidak hanya sebagai suatu sistem pemikiran yang tertutup tetapi juga sebagai alat untuk memahami dan menjelaskan berbagai fenomena alam dan sosial.⁵⁷ Dalam *Asrâr Al-Tanzîl*, misalnya, ar-Râzi menggabungkan teologi dengan etika,⁵⁸ sementara dalam *Lawâmi' Al-Bayyinât*, ia menggabungkan kalam dengan tasawuf. Pendekatan ini menunjukkan betapa luasnya wawasan ar-Râzi dan betapa pentingnya peran akal dalam mencapai pengetahuan yang pasti.

Dalam kajian epistemologi, ar-Râzi menjelaskan bahwa pengetahuan diperoleh melalui proses yang bertahap, dimulai dari pengalaman pancaindra hingga mencapai pengetahuan intelektual yang lebih tinggi. Ia menekankan bahwa akal memiliki keterbatasan, tetapi dengan bantuan wahyu dan pengetahuan yang diturunkan, manusia dapat mencapai pemahaman yang lebih mendalam tentang Tuhan dan alam semesta. Pandangan ini sangat dipengaruhi oleh tradisi intelektual yang diwariskan oleh para ulama besar sebelumnya, tetapi ar-Râzi berhasil

⁵⁵ Aswadi, *Konsep Syifa' dalam al-Qur'an*, hal. 38.

⁵⁶ Mani' 'Abd al-Halim Mahmud, *Manahij al-Mufasssirin*, Mesir: Dâr al-Kitab al-Misri, 1978, hal. 145.

⁵⁷ Menurut laporan Ibn Khadun, metode kalam dan filsafat Ar-Râzi menjadi rujukan utama bagi ulama sesudahnya. Terlepas dari pihak yang kurang setuju atau bahkan menolak, Ar-Râzi diakui sebagai innovator metode baru yang dinamai metode mutakhir. Lihat Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, Beirut: Dâr al-'Audah, t.t, juz.1, hal. 369.

⁵⁸ Fakhruddîn Ar-Râzi, *Asrar al-Tanzil*, Alexandrina: Dar al-Muslim, t.th, hal. 138-142.

mengembangkan dan memperluasnya dengan pendekatan-pendekatan baru yang lebih integratif.⁵⁹

Pandangan teologi ar-Râzî juga mencakup diskusi mendalam tentang sifat-sifat Tuhan dan tindakan manusia. Ia menggunakan prinsip-prinsip logika untuk membuktikan keberadaan Tuhan, dengan menggabungkan bukti-bukti yang bersifat *naqli* (diturunkan) dan *aqli* (intelektual).⁶⁰ Pendekatannya yang menggabungkan teologi dan filsafat menjadikannya sebagai salah satu pemikir paling orisinal dalam tradisi Islam, yang mampu melampaui batas-batas geografis, etnis, dan bahasa dalam pengaruh intelektualnya.

Secara keseluruhan, Fakhruddin ar-Râzî adalah sosok ulama yang luar biasa dengan warisan intelektual yang sangat kaya. Karya-karyanya tidak hanya mencerminkan kedalaman ilmunya tetapi juga visinya yang luas tentang peran ilmu pengetahuan dalam kehidupan manusia. Dengan pengaruh yang luas dan kontribusi yang signifikan dalam berbagai bidang ilmu, ar-Râzî tetap menjadi salah satu tokoh terpenting dalam sejarah intelektual Islam.

F. Profil *Mafâtîh Al-Gaîb*

At-Tafsîr Al-Kabîr, yang sering juga disebut sebagai *Mafâtîh Al-Gaîb*, adalah salah satu karya tafsir yang paling terkenal dari Fakhruddin ar-Râzî. Namun, ketika meneliti secara mendalam kitab ini, tidak ditemukan penjelasan yang jelas mengenai asal-usul penamaan *At-Tafsîr Al-Kabîr* dalam teks itu sendiri. Bahkan, dalam mukadimahnyanya, ar-Râzî tidak menyebutkan secara eksplisit nama kitab ini, yang merupakan sesuatu yang biasanya dilakukan oleh penulis kitab tafsir lainnya.

Berbagai ulama biografi memberikan pandangan yang berbeda mengenai penamaan dan isi dari kitab ini. Al-Dawudi, misalnya, menyatakan bahwa kitab ini ditulis dalam 12 jilid dan dikenal dengan nama *Fath Al-Ghaib* atau *At-Tafsîr Al-Kabîr*.⁶¹ Pendapat ini sejalan dengan pandangan Siddiq Hasan, yang menyebutkan bahwa kitab *Tafsîr*

⁵⁹ Ar-Râzî mempertanyakan kemungkinan mendapatkan definisi nyata (*real definition*) dan khususnya, menyingkap esensi (*acquisition of its essences*) dari benda-benda yang kompleks (*complex sensible things*). Dalam kajian alam, ia juga mengajukan sebuah pernyataan apakah "*al-'Alamin*" dipahami sebagai *intracosmically* atau *extracosmically*? Lihat: Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâḥih al-Ghaib*, Jilid I, hal. 14 dan 17.

⁶⁰ Fakhruddin Ar-Râzî, *Syarh 'Uyun al-Hikmah*, Teheran: Muassasah al-Shadiq, 1415 H, hal. 16-19. Lihat juga karya lainnya: *Al-Matalib al-'Ahiyat* yang merupakan karya independen Fakhruddin Ar-Râzî yang tersusun dalam sembilan jilid. Setiap jilid mewakili sebuah pembahasan besar dalam kajian teologi. Fakhruddin ar-Râzî, *al-Matalib al-'Ahiyat* Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabiyah, 1987, hal. 20.

⁶¹ Mani' Abd al-Halim, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 320.

Al-Kabîr karya Fakhruddin Muhammad bin Umar Al-Razi, yang wafat pada tahun 606 H, dikenal juga dengan sebutan *Mafâtîhul Gaib*.⁶²

Namun, terdapat perdebatan mengenai otentisitas keseluruhan isi kitab ini. Beberapa ulama berpendapat bahwa kitab tafsir ini mungkin bukan karya utuh dari ar-Râzî, karena diduga beliau belum sempat menyelesaikan penafsiran seluruh 30 juz dari Al-Qur'an. Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat mengenai batasan ayat-ayat yang berhasil ditafsirkan oleh ar-Râzî sendiri. Ada yang berpendapat bahwa ar-Râzî hanya menyelesaikan tafsirnya hingga surah Al-Anbiya, sementara pendapat lain menyebutkan hingga surah al-Waqi'ah. Ada juga yang mengatakan bahwa ar-Râzî menyelesaikan tafsirnya sampai surah Al-Bayyinah,⁶³ dengan merujuk pada ayat 5 dari surah tersebut yang pernah dikutip oleh ar-Râzî.

Sengkarut perdebatan ini memicu penelitian lebih lanjut oleh Al-'Umari, yang berkesimpulan bahwa Fakhruddin ar-Râzî sebenarnya telah menyelesaikan penulisan tafsir untuk 30 juz Al-Qur'an. Namun, akibat kekacauan yang melanda kota Khawarizm, termasuk serangan oleh bangsa Tatar 11 tahun setelah wafatnya ar-Râzî, satu juz dari kitab tersebut hilang. Kekurangan ini kemudian dilengkapi oleh Syihab Al-Din Al-Kuby (w. 639 H/1241 M), yang menambahkan bagian yang hilang tersebut.⁶⁴

Fakhruddin ar-Râzî sendiri adalah seorang ulama yang menguasai berbagai disiplin ilmu, baik ilmu-ilmu *naqli* maupun *aqli*. Popularitasnya tersebar luas ke seluruh penjuru dunia Islam, dan karyanya sangat dihargai oleh para ulama dan ilmuwan. *Tafsîr Al-Kabîr* adalah salah satu karyanya yang paling penting, terdiri dari delapan jilid besar, yang secara keseluruhan berisi tafsir atas ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan urutan mushaf Utsmani.

Menurut Muhammad Husain Al-Dzahabi, kitab tafsir yang ditulis oleh ar-Râzî ini sangat dihargai oleh para ulama, karena memiliki ciri khas yang tidak ditemukan dalam kitab-kitab tafsir lainnya. Kitab ini memuat pembahasan yang luas dan mendalam tentang berbagai ilmu pengetahuan, selain dari tafsir itu sendiri. Namun, proses penulisan kitab ini juga menjadi sumber perdebatan di kalangan ulama. Mayoritas ulama berpendapat bahwa ar-Râzî tidak sempat menyelesaikan penulisan *at-Tafsîr Al-Kabîr* secara sempurna.

Ada beberapa pendapat yang berbeda mengenai sejauh mana ar-Râzî menyelesaikan tafsirnya:

⁶² Al-Dawudi, *Kasyîf al-Zuhun*, hal. 112.

⁶³ Siddiq Hasan, *Abjad Al-'Ulum*, hal. 318.

⁶⁴ Abd Mu'im al-Namîr, *Ilmu At-Tafsîr*, Kairo: Dâr Kutub al-Misri, cet 1, 1985, hal.

1. Sebagian ulama menyatakan bahwa ar-Râzî menyelesaikan tafsirnya hingga Surat al-Anbiya. Pendapat ini didukung oleh catatan kaki dalam kitab *Kasfu Al-Zhunûn* yang mengutip dari syarah kitab *Sifa'* karya Sihab Al-Din Al-Khawbi.
2. Pendapat lain mengatakan bahwa ar-Râzî menulis tafsirnya hanya hingga Surat al-Wâqî'ah, yang diperkuat oleh fakta bahwa ia sering mengutip ayat 24 dari surah tersebut dalam penafsirannya.
3. Ada juga yang berpendapat bahwa ar-Râzî menyelesaikan tafsirnya hingga Surat al-Bayyinah, berdasarkan penjelasannya tentang orang yang menyembah Allah SWT dengan ikhlas saat menafsirkan ayat 5 dari Surat al-Bayyinah.

Mengenai siapa yang menyempurnakan penulisan *Tafsîr Al-Kabîr*, terdapat dua pendapat utama. *Pertama*, menurut Ibn Hajar Al-'Asqalani dalam karyanya *Durar Al-Kâminah fil Ayân*, yang melanjutkan penulisan kitab ini adalah Ahmad ibn Muhammad Bin Abi Hazmi Makki Najm Al-Din Al-Makhzumi Al-Qamuli (w. 727 H). *Kedua*, menurut penyusun *Kitab Kasfu Al-Zhunûn*, penyempurnaan kitab ini dilakukan melalui kerjasama antara Najm Al-Dîn Al-Qamuli dan Sihab Al-Din Al-Khawbi.⁶⁵

Dalam menangani perdebatan tentang batasan dan siapa yang melanjutkan penulisan *at-Tafsîr al-Kabîr*, Manna' Khalil Al-Qaththan menyatakan bahwa meskipun ada perbedaan pendapat, pembaca tidak akan menemukan perbedaan metode atau alur pembahasan dalam penulisannya. Ini menunjukkan bahwa kitab tersebut memiliki konsistensi yang tinggi, sehingga sulit untuk membedakan mana bagian yang ditulis oleh ar-Râzî sendiri dan mana yang merupakan penyempurnaan oleh ulama lain.

Dengan demikian, *Tafsîr Al-Kabîr* tidak hanya menjadi salah satu karya tafsir paling berpengaruh dalam sejarah Islam, tetapi juga menjadi simbol dari kekayaan intelektual dan kedalaman pemikiran Fakhruddin ar-Râzî. Karya ini mencerminkan pandangan ar-Râzî tentang pentingnya pengetahuan yang luas dan mendalam dalam memahami teks-teks agama, serta perpaduan yang harmonis antara tradisi tafsir dengan ilmu-ilmu lainnya, seperti filsafat, logika, dan etika.

G. Corak dan Metodologi *Tafsir Mafâtîh Al-Gaîb*

Seorang *mufasssir* dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an tentu didasarkan pada keahlian dan penguasaan ilmu yang dimilikinya. Hal ini dikenal sebagai Pendekatan Penafsiran (*Ittijâh Al-Tafsîr*), yaitu

⁶⁵ Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, hal. 206.

serangkaian prinsip dan dasar-dasar pemikiran yang terkait dengan cara pandang tertentu dan diarahkan pada tujuan spesifik.⁶⁶ Tujuan ini sangat penting sebagai pedoman dalam penafsiran, sehingga tidak mungkin seorang mufassir mengabaikan perangkat-perangkat ilmu yang dibutuhkan dalam setiap tafsirannya.

Dalam konteks Tafsîr karya Fakhruddin ar-Râzî, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, ia adalah seorang intelektual yang menguasai hampir semua cabang ilmu pengetahuan yang berkembang di dunia Islam pada masanya. Penguasaan ilmu yang luas ini sangat memengaruhi cara ar-Râzî menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, di mana ia selalu melengkapi tafsirannya dengan penjelasan dari berbagai cabang ilmu pengetahuan yang ia kuasai secara mendalam. Tujuannya adalah untuk mengungkap rahasia-rahasia yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Jika dilihat dari pendekatan metode yang digunakan dalam *at-Tafsîr al-Kabîr*, tampak jelas bahwa kitab ini lebih condong pada pengelompokan tafsir bi Al-Dirayah (*bi Al-Ra'yi*). Al-Imâm Al-Zarqani dalam kitabnya *Manahil Al-'Irfan fi 'Ulum Al-Qur'an* menilai tafsir ini sebagai tafsir bi Al-Ra'yi Al-Mahmud.⁶⁷ Hal ini terbukti dari cara ar-Râzî menafsirkan ayat serta argumen yang ia kembangkan dalam tafsirannya yang banyak menggunakan dalil-dalil rasional (*aqliyah*).⁶⁸ Tafsir ini telah populer di kalangan ulama karena pembahasannya yang sangat berbeda dengan kitab-kitab tafsir lainnya.⁶⁹ Ibn Hayyan menyatakan bahwa ar-Râzî dalam tafsirnya mengumpulkan banyak persoalan yang luas, yang tidak selalu diperlukan dalam ilmu tafsir. Oleh karena itu, beberapa ulama berpendapat bahwa dalam tafsir ar-Râzî ada segala sesuatu kecuali tafsir itu sendiri.⁷⁰

Dilihat dari corak penafsirannya, ar-Râzî dalam *at-Tafsîr al-Kabîr* lebih menonjolkan corak ilmiah (*Ittijâh al-Ilm*) dan sastra (*al-Ittijâh Al-Adabi*). Ini dapat dilihat dari banyaknya teori-teori ilmu pengetahuan modern serta analisis kebahasaan yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dari segi metode penafsirannya, *Tafsîr Al-Kabîr* menggunakan metode tahlîlî, di mana penafsiran diuraikan sesuai dengan urutan ayat per ayat dalam Al-Qur'an, Surat per Surat, dimulai dari al-

⁶⁶ Muhammad Ibrahim Syarif, *al-Ittijâh al-Tajdid fi Tafsir Al-Qur'an al-Karim fi Mishr*, Kairo: Dar al-Turats, 1983, hal. 68.

⁶⁷ Al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, juz 2, hal. 96.

⁶⁸ Dengan demikian tafsir bi al-Riwayat dpat dikelompokkan menjadi tiga yaitu *Tafsir Al-Qur'an* dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan sunnah, Al-Qur'an dengan *Qaul* (ucapan) sahabat. Lihat lebih lanjut Miftah Farid dan Agus Syihabuddin, *Al-Qur'an Sumber Hukum Islam yang Pertama*, Bandung: Pustaka, 1989, hal. 274.

⁶⁹ Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, hal. 293.

⁷⁰ Husain al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, hal. 296.

Fatihah hingga Surat an-Nâs. Namun, meskipun ar-Râzî menggunakan metode ini, ia juga terlihat berusaha mengumpulkan ayat-ayat yang sejenis untuk membahas persoalan tertentu. Selain itu, ar-Râzî menekankan pembahasan arti kosa kata, susunan redaksi, serta mengungkapkan pendapat para ahli kebahasaan.

Dari uraian sebelumnya mengenai *Tafsîr Al-Kabîr*, dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya para ulama bersepakat bahwa ar-Râzî belum menyelesaikan tafsirnya. Namun, jika diperhatikan dengan cermat, hampir tidak ditemukan ketidaksesuaian dalam metode dan alur pembahasan di dalamnya, yang menunjukkan adanya metode dan cara penyajian yang konsisten dari awal hingga akhir kitab. Hal ini merujuk pada beberapa orang yang mungkin telah menyelesaikan tafsir yang besar ini.

Kriteria yang diterapkan ar-Râzî dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an pada tafsirnya dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Ar-Râzî memberikan perhatian besar pada penjelasan hubungan antara satu ayat dengan ayat lainnya, serta hubungan antara satu surat dengan surat berikutnya. Terkadang, ia tidak hanya mengutarakan satu hubungan, tetapi lebih dari satu, dan penafsirannya sering kali mencakup berbagai permasalahan.
2. Ar-Râzî menyajikan argumen yang luas dalam penafsirannya. Sebagian dari pembahasan yang panjang ini membuat kitabnya tampak seperti kitab filsafat dan matematika atau ilmu-ilmu eksak. Sehingga ada yang berpendapat, seperti yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa dalam tafsir ar-Râzî terdapat segalanya kecuali tafsir itu sendiri. Namun demikian, meskipun ar-Râzî banyak membahas masalah-masalah kalam dan tinjauan terhadap alam, ia tetap berbicara tentang tafsir Al-Qur'an.
3. Ar-Râzî dengan tegas menentang pandangan Muktazilah dan selalu berusaha membantahnya dengan segala kemampuannya. Oleh karena itu, ia tidak pernah melewatkan kesempatan untuk memberikan bantahan terhadap Muktazilah, kemudian menyerang pendapat-pendapat mereka dan mengungkapkan kelemahan-kelemahannya. Meski kadang bantahannya tidak selalu memuaskan, ia juga menyoroti mazhab-mazhab fikih dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dengan tujuan untuk menguatkan pendapat-pendapat Syafi'i karena ia bermadzhab Syafi'i.
4. Ar-Râzî sering kali mengkritisi pandangan ulama yang berbeda dengannya, terutama pandangan Muktazilah. Dalam mengkritik, ar-Râzî selalu mengemukakan terlebih dahulu pandangan ulama-ulama tersebut untuk kemudian dikritisi dengan

mengajukan argumen-argumen yang relevan dengan persoalan yang dibahas.

5. Keahlian ar-Râzî dalam ilmu kedokteran juga berpengaruh pada tafsirnya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Ia sering memasukkan kajian ilmu kedokterannya ke dalam kitab tafsirnya, sehingga seolah-olah tafsirnya menjadi ilmiah dan pembahasannya melebar ke berbagai bidang. Hal ini tidak lepas dari keahliannya yang luas dalam berbagai disiplin ilmu.
6. Ar-Râzî tidak begitu memberi perhatian besar terhadap hadis Nabi, terbukti dari karya-karyanya, baik tafsir maupun ilmu kalam, yang sangat jarang mengaitkan dengan hadis. Ia hanya membahas hadis secara sekilas dan tidak mendalam, baik dari segi sanad maupun matan.
7. Ar-Râzî tidak pernah melewati persoalan-persoalan yang diperselisihkan oleh para ulama dan kemudian mengaitkannya dengan ayat yang ditafsirkannya. Dengan kajian seperti ini, ar-Râzî tampaknya bermaksud untuk mengungkap makna-makna yang sebenarnya dikehendaki oleh syariat.
8. Ar-Râzî juga cenderung membahas masalah-masalah ushul dan kebahasaan, ilmu nahwu, dan balaghah secara mendalam. Namun, ia tidak berlebihan dalam hal ini, seperti yang dilakukannya dalam membahas masalah-masalah yang berkaitan dengan ilmu alam. Kesimpulannya, kitab tafsir *Tafsîr Al-Kabîr* ini banyak beredar di kalangan ahli ilmu pengetahuan, dan juga banyak ditemukan aspek-aspek kebahasaan yang jika dikaji lebih dalam akan mengungkapkan lebih banyak hal.

BAB IV

PENAFSIRAN AZ ZAMAKHSHARI DAN FAKHRUDDIN AR-RÂZÎ TERHADAP KASTA

A. Kesetaraan dan Penafian Kasta

Secara garis besar, Rasulullah -*shallallahu alahi wa sallam*-, telah bersabda:

النَّاسُ بَنُو آدَمَ ، وَآدَمُ خُلِقَ مِنْ تَرَابٍ

*Manusia itu adalah anak cucu Adam, sedangkan Adam itu diciptakan dari tanah.*¹ (HR. Tirmidzi)

Al-Mubarakfuri berkata:

Makna hadisnya adalah tidaklah layak, bagi orang yang asal muasal nya itu dari tanah, untuk bersikap semena-mena, atau maknanya adalah jika asal muasal itu dari satu orang, maka semuanya adalah saudara tidak ada segi untuk menyombongkan diri, karena semua perkara bagi manusia itu hakikatnya adalah bersifat pemberian bukan asal muasal dari dirinya. Sebaik-baik balasan itu diperuntukan orang-orang yang bertakwa, sedangkan hal itu dirahasiakan. Rasa cemas lebih Utama bagi orang yang ingin menempuh menuju Allah daripada ia sibuk dengan urusan seperti ini².

¹ Muhammad Bin Isa Bin at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Beirut: Darul Kutubil Ilmiyah, t.th, juz. 5, hal. 690. No. 3955

² Muhammad Bin Abdirrahman Bin Abdirrahim al-Mubarakfuri, *Tuhfatul Ahwadzi*, Beirut: Darul Kutubil Ilmiyah, t.th, juz. 10, hal. 316, No. 3955

Penjelasan daripada al-Mubarakfuri sejatinya sudah cukup untuk dikatakan sebagai *hujjah*, bahwa Islam tidaklah mengenal kasta. Namun terkadang umat Islam membutuhkan saksi dari kitab *turats*³ yang menguatkan pendapat ulama kontemporer. Berikut penulis paparkan dua pendapat ulama besar:

1. Tafsiran Az-Zamakhshari

Penulis akan paparkan pendapat beliau dari Az-Zamakhshari menjelaskan dari al-Hujurât/49: 13:

بِأَيِّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

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.

Berikut beberapa segi pembahasannya:

a. Kata *من ذكر وأنتى*

Beliau memaparkan:

من ذكرٍ وأُنْثَىٰ مِنْ آدَمَ وَحَوَّاءَ. وَقِيلَ: خَلَقْنَا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مِنْ أَبِي وَأُمٍّ، فَمَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا وَهُوَ يُدَلِّي بِمِثْلِ مَا يُدَلِّي بِهِ الْآخَرُ سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ، فَلَا وَجْهَ لِلتَّفَاخُرِ وَالتَّقَاضُلِ فِي النَّسَبِ.⁴

Dari (*dzakar wa untsa*) maksudnya dari Adam dan Hawa. Dikatakan bahwa maknanya adalah setiap individu dari kalian diciptakan dari ayah dan ibu. Tidak ada seorangpun dari kalian kecuali ia mempunyai sambungan dengan orang lain, secara sama. Tidak ada celah untuk bisa saling berbangga dan mengunggulkan kemuliaan dalam hal nasab.

Az-Zamakhshari melihat bahwa letak kesamaan setiap manusia dengan yang lainnya adalah dilihat dari segi sama-sama mempunyai ketersambungan dengan orang lain dan

³ Turats adalah khazanah peninggalan Islam baik secara lisan ataupun tulisan, yang umuarnya terhitung sudah seratus tahun lalu. (Lihat: *At-Tharîq Ilal Turâtsil Islami muqaddimât ma`rifiah wa madâkhil manhajiah*, Ali Jum`ah, Kairo: Maktabah Mashir, 2009, cet. 4, hal. 21).

⁴ Abul Qasim Mahmud Ibn Amr Ibn Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'An Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, jilid: 4, Beirut: Dârul Kitabil Arabiy, 1407 H, hal. 375.

berujung kepada satu orang, yaitu Adam dan Hawa. Jika dicermati, maka bisa dipahami bahwa Az-Zamakhshari tidak menegaskan bahwa ada hal lain juga yang tidak boleh dibanggakan oleh manusia seperti harta ataupun jabatan, sebagaimana Fakhruddin ar-Râzî telah menyebutkannya. Hal senanda dengan pernyataan Az-Zamakhshari, ulama yang sepakat dengannya dalam hal teologi:

مِنْ آدَمَ وَحَوَّاءَ وَمِنْ أَبِي وَأُمِّ فَالْكُلُّ سَوَاءٌ فِي ذَلِكَ فَلَا وَجْهَ
لِلتَّفَاخُرِ بِالنَّسَبِ⁵

Dari Adam dan Hawa, dan dari bapak dan ibu. Semuanya dalam hal ini adalah sama, maka tidak ada celah untuk saling berbangga dalam hal nasab.

Abu Ubaidah tidak menafsirkan *dzakar wa untsâ* dengan menggunakan pilihan, berupa kata “aw (atau)”, sehingga beliau menggabungkan sekaligus makna yang terkandung dari kata tersebut.

b. Makna kata *لتعارفوا*

Az-Zamakhshari memaparkan beberap *qiraât* yang *shahîhah* dalam kalimat diatas, yang mempunyai mengandung arti yang khusus dari *qiraât* lainnya.

وَقُرِئَ: لَتَتَعَارَفُوا، وَلَتَعَارَفُوا بِالْإِدْغَامِ. وَلَتَعْرِفُوا، أَيِ لَتَعْلَمُوا
كَيْفَ تَتَنَاسَبُونَ. وَلَتَتَعَرَّفُوا وَالْمَعْنَى: أَنَّ الْحِكْمَةَ الَّتِي مِنْ
أَجْلِهَا رَتَّبْتُمْ عَلَى شُعُوبٍ وَقَبَائِلٍ هِيَ أَنْ يَعْرِفَ بَعْضُ نَسَبِ
بَعْضٍ، فَلَا يَعْزِي إِلَى غَيْرِ آبَائِهِ، لَا أَنْ تَتَفَاخَرُوا بِالْآبَاءِ
وَالْأَجْدَادِ، وَتَدْعُوا التَّفَاوُتَ وَالتَّفَاضُلَ فِي الْأَنْسَابِ⁶

Kalimat diatas dibaca “li tataarafuu”, begitupula dibaca “li taarafu”, artinya agar kalian tau bagaimana kalian saling bernasab. Dibaca menjadi tujuann kalian dibuat beberapa bangsa dan suku adalah agar kalian saling mengenal nasab yang lain, maka tidak boleh untuk bersandar (secara keturunan) kepada yang bukan bapak bagi seseorang, begitupula tidak boleh untuk kalian saling berbangga-banggaan denganpara ayah serta kakek kalian, begitupula

⁵ Abul Qasim Mahmud Ibn Amr Ibn Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'An Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, jilid: 4, hal. 374.

⁶ Abul Qasim Mahmud Ibn Amr Ibn Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'An Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, jilid: 4, hal. 374.

mengajak kepada pengkasataan dan pengunggulan dalam hal nasab.

Pada kalimat diatas, az-Zamakhshari menyingkap makna yang tersirat dari ayat:

- 1) Karena tujuan daripada diciptakannya banyak suku bangsa sehingga manusia itu mempunyai nasab keturunan adalah untuk saling mengenal satu sama lain, maka hal ini berate tidak boleh ada percampuran nasab.

Sesuai hadis:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
مَنْ انْتَسَبَ إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ أَوْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوْلَاهِ فَعَلَيْهِ
لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

*Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, beliau berkata, Rasulullah SAW bersabda: Sesiapa yang bernasab kepada selain ayahnya, ataupun menjadi tuan bagi selain hambanya, maka ia akan mendapatkan laknat Allah SWT, malaikat serta seluruh manusia.*⁷

Hadis serupa:

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ
أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ. متفقٌ عليه.⁸

Dari Sa'd Bin Abi Waqqash -radhiyallahu anhu-, bahwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam-, bersabda: siapa yang bernasab bukan pada ayah kandungnya, sedangkan ia tau, maka syurga baginya haram.

- 2) Tidak adanya kesemrawutan dalam nasab, boleh jadi menjadikan sebagian golongan memahami sebagai alasan untuk berbangga dengan yang lainnya, sehingga terciptalah kasta dalam hal nasab keturunan. Sangkaan tersebut dibantah oleh Az-Zamakhshari dengan beliau katakan لا أن تتفاخروا الخ, bahwa tidak bercampurnya

⁷ Abul Qasim Mahmud Ibn Amr Ibn Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'An Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, jilid: 4, hal. 374.

⁸ Abu Zakaria Muhyiddin Yahya Bin Syaraf an-Nawawi, *Riyadhus Shalihin*, Beirut: Muassasatur Risalah, 1998, juz. 2, hal. 498

nasab bukanlah alasan untuk berbanggaan apalagi disertai ajakan adanya strata dalam nasab.

Abû Ubaidah menafsirkan dengan penafsiran yang mempunyai kesamaan dengan pendapat az-Zamakhshari:

أَيُّ لِيَعْرِفَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا بِأَصْلِ الْإِنْسَانِ فَلَا يَنْتَسِبُ أَحَدٌ إِلَى غَيْرِ آبَائِهِ، لَا لِيَتَفَاخَرُوا بِالْأَبَاءِ وَالْقَبَائِلِ، وَلَا لِيَدْعُوا التَّقَاوَتَ فِي الْأَنْسَابِ.⁹

Maksudnya untuk agar diantara kalian untuk mengenal yang lainnya terhadap asal muasal manusia. Dengan begitu, tidak boleh seorang bernasab kepada selain bapaknya, bukan pula untuk berbangga-banggaan dengan bapak ataupun suku, bukan pula untuk mengajak kepada kasta dalam nasab.

c. Makna *إن أكرمكم عند الله أتقاكم*

Az-Zamakhshari menafsirkan kalimat dari potongan al-Hujurât/49: 13 dengan melihat kepada beberapa segi:

1) *Qiraât*

Beliau berkata:

فُرِيَ: أَنْ، بِالْفَتْحِ، كَأَنَّهُ قِيلَ: لِمَ لَا يَتَفَاخَرُ بِالْأَنْسَابِ؟
فَقِيلَ: لِأَنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ لَا أَنْسَابَكُمْ.¹⁰

Dibaca dengan “أَنَّ” dengan fathah, seakan ada pertanyaan yang diajukan: kenapa tidak boleh berbangga-banggaan dengan nasab?. Maka dijawablah: karena sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah SWT adalah orang yang paling bertakwa, bukan orang yang paling bagus nasabnya.

Az-Zamakhshari menafikan bahwa nasab yang paling bagus menjadi sebab bagi seorang untuk menjadi mulia. Dari ungkapan yang diutarakna az-Zamakhshari, beliau tidak menafikan selain nasab, seperti Fakhrudin ar-

⁹ Abu Ubaidah Ma'mar Bin al-Mutsanna at-Taimiy, *Majazul Qur'an Shan'atan*, Mesir: al-Kutubi, cet.1, 1945, juz 2, hal. 45.

¹⁰ Abul Qasim Mahmud Ibn Amr Ibn Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasyshâf 'An Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, jilid: 4, hal. 374.

Râzî¹¹, yang akan dijelaskan di depan. Beliau hanya menyebutkan pada nasab, namun tidak menyebutkan yang lain. Ada hadis-hadis penguat:

a) Hadis Pertama

وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: أَنَّهُ طَافَ يَوْمَ
فَتْحِ مَكَّةَ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ
الَّذِي أَذْهَبَ عَنْكُمْ عِبْيَةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَكَبَّرَهَا، يَا أَيُّهَا
النَّاسُ، إِنَّمَا النَّاسُ رَجُلَانِ: مُؤْمِنٌ تَقِيَّ كَرِيمٌ عَلَى
اللَّهِ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ هَيْنَ عَلَى اللَّهِ» ثُمَّ قَرَأَ
الْآيَةَ. (رواه الترمذي)

Diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwasanya beliau pernah tawaf suatu hari di Mekah, kemudian bertahmid pada Allah SWT dan memujinya. Kemudian beliau berkata: (Segala puji bagi Allah SWT, yang telah menghilangkan kesesatan jahiliah dan kesomobongannya. Wahai manusia! Manusia itu hanya ada dua golongan: orang beriman, bertakwa lagi mulia di sisi Allah SWT dan orang fajir, sial serta hina di sisi Allah SWT. Kemudian beliau membaca ayat (Surat al-Hujurât/49: 13). (HR. Tirmidzi)¹²

Segi penguatan hadis terhadap tafsiran az-Zamakhshari berupa لا أنسبكم, seperti diatas adalah dari segi tidak adanya penyebutan dan pengelompokan pada hadis diatas kecuali dari segi ketakwaan, sedangkan Surat al-Hujurât/49: 13 menyatakan kesamaan dari segi keturunan. Dengan demikian az-Zamakhshari menyatakan bahwa yang paling mulia tidak dipandang dari segi pernasaban.

b) Hadis Kedua

¹¹ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 299.

¹² Muhammad Bin Abdirrahman Bin Abdirrahim al-Mubarakfuri, *Tuhfatul Ahwadzi Syarhu Sunanit Tirmidzi*, Kairo: Dârul Kutubil Ilmiah, t.th, juz. 9, hal. 110, No. 3270

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
-ﷺ-: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ أَكْرَمَ النَّاسِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ¹³

*Siapa yang senang untuk menjadi orang yang mulia,
maka hendaknya ia bertakwa kepada Allah SWT.
(HR. Hakim)*

Ini adalah penguatan kedua dari tafsir az-Zamakhshari¹⁴. Hadis dengan jelas menyatakan pintu kemuliaan diraih dengan bertakwa, tanpa ada penjelasan yang lain. Nasab, harta ataupun jabatan tidak menjadi hal yang membuat manusia mulia.

c) Hadis Ketiga

وَعَنِ يَزِيدَ بْنِ شَجَرَةَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سُوقِ الْمَدِينَةِ فَرَأَى غُلَامًا أَسْوَدَ يَقُولُ: مَنْ اشْتَرَانِي فَعَلَى شَرْطٍ لَا يَمْنَعُنِي عَنِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَاشْتَرَاهُ رَجُلٌ فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَرَاهُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، فَفَقَدَهُ يَوْمًا فَسَأَلَ عَنْهُ صَاحِبُهُ، فَقَالَ: مَحْمُومٌ، فَعَادَهُ ثُمَّ سَأَلَ عَنْهُ بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَقَالَ: هُوَ لِمَا بِهِ، فَجَاءَهُ وَهُوَ فِي زِمَانِهِ فَنَوَلَى غُسْلَهُ وَدَفَنَهُ، فَدَخَلَ عَلَى الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ أَمْرٌ عَظِيمٌ، فَنَزَلَتْ¹⁵

Diriwayatkan dari Yazid Ibn Syajarah: Rasulullah SAW- di pasar Madinah, kemudian beliau melihat hamba sahaya hitam, berkata: siapa yang mau membeli aku? Dengan syarat ia tidak Ada seorang lelaki yang membelinya. Rasulullah SAW, selalu melihatnya ketika shalat. Suatu hari ia tidak hadir

¹³ Abu Abdillah Muhammad Bin Abdillah al-Hakim an-Naisaburi, *Al-Mustadrak Alas Shahihain*, Beirut: Dârul Ma`rifah, 1998, juz. 5, hal. 385, No. 3204.

¹⁴ Abul Qasim Mahmud Ibn Amr Ibn Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'An Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, jilid: 4, hal. 374.

¹⁵ Abul Qasim Mahmud Ibn Amr Ibn Ahmad az-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'An Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, jilid: 4, hal. 375.

pada shalat berjamaah, beilaupun bertanya kepada pemilik hamba sahaya itu, ia pun menjawabnya: Ia sedang sakit demam. Rasulullah SAW menjenguknya, dan beliauapun bertanya perihal dirinya setelah tiga hari, beliauapun mandatangi saat ia sedang dalam nafas terakhirnya. Beliau memandikan serta mengafaninya. Peristiwa ini membuat hati kaum Anshar dan Muhajirin merasa takjub. Ayat ini pun turun.

Pada hadis diatas, Rasulullah SAW, menjenguk seorang hamba sahaya hitam, yang pada waktu itu, secara umum pandangan masyarakat masih terpengaruh dengan budaya jahiliah yang merendahkan hamba sahaya, ditambah dengan warna kulitnya yang hitam. Derajat orang yang rendah tidak berhak untuk dihormati oleh orang yang derajatnya lebih tinggi darinya. Rasulullah -*shallallahu alaihi wa sallam*-, menepis itu semua. Menurut beliau, hamba sahaya hitam itu adalah orang yang mulia, berhak untuk dihormati, karena suatu ketakwaan yang ia perbuatnya, yaitu tidak ketinggalan shalat jamaah bersama Rasulullah SAW. Ibnu Khaldun dalam *muqadimah*-nya, menguatkan tentang hal ini¹⁶. Di sisi lain Abu Ubaidah, menukilkan suatu kisah dari kitab *Mafâtîhul Ghaib*, karya Fakhruddin ar-Râzî, yang didalamnya disebutkan percakapan antara orang yang alim mantan budak dan seorang syarif. Ar-Râzî pernah bercerita:

Aku pernah mendengar bahwa ada seorang daripada syurafa (jamak dari syarif) di negeri Khurasan adalah orang yang paling dekat nasabnya dengan Ali ra, hanya saja dia itu seorang yang fasik, di tempat yang sama ada seorang mantan budak, yang lebih unggul darinya dari segi amal serta ilmu. Banyak orang yang bertabaruk padanya. Suatu hari orang itu keluar dari rumahnya menuju masjid. Ia pun diikuti oleh banyak orang. Ia berpapasan dengan syarif itu dalam keadaan mabuk. Orang-orang menyingkirkannya dari jalan orang alim itu. Syarif itu berhasil melawan orang-orang yang menghalangi seraya memegang baju Syekh itu, seraya berkata: Wahai orang yang hitam kakinya, wahai orang kafir anak orang kafir, aku adalah cucu Rasulullah SAW, aku dihinakan sedangkan

¹⁶ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Beirut: Dar Ihya'it Turatsil Arabi, cet. 4, t.th, jilid 1, hal. 136

engkau dimuliakan, aku dicela sedangkan engkau dimuliakan, aku dibuly sedangkan engkau ditolong. Orang-orangpun memukulinya. Syekh itu berkata: Jangan dipukuli! ini orang membawa sesuatu dari kakeknya, sedangkan memukulnya itu karena dia harus di-had. Akan tetapi wahai syarif! aku telah memutihkan batinku, sedangkan engkau menghitamkan batinmu. Orang-orang melihat putihnya hatiku ketimbang hitamnya wajahku, maka aku jadi lebih baik. Aku mengambil sirah kakekmu, sedangkan engkau mengambil sirah ayahku. Orang-orang menyangka padaku, bahwa aku adalah cucu dari kakekmu dan engkau cucu kakekku, merekapun berinteraksi dengan kamu seperti berinteraksi dengan kakekku dan berinteraksi denganku, seperti dengan kakekmu¹⁷.

Kisah yang disebutkan oleh Abu Ubaidah, berdasarkan penukilan dari kitab tafsir Fakhruddin ar-Râzî mengandung beberapa hal yang perlu dicermati:

- a) Fakhruddin ar-Râzî menganut teologi Asyariah, sementara Abû Ubaidah menganut teologi Muktazilah. Dalam hal ini, Abu Ubaidah mengadopsi kisah dari kisah Fakhruddin ar-Râzî untuk menguatkan penafsirannya terkait kesetaraan. Artinya, dua mazhab besar umat Islam sepakat tentang adanya kesetaraan.
- b) Islam memuliakan seorang dari segi ketakwaan, membuat seorang yang dipandang hina menjadi mulia. Ibnu Khaldun berkata, "*Sikap rasisme kesukuan, bagaimanapun merupakan kerusakan*"¹⁸.

2. Tafsiran Fakhruddin ar-Râzî

Fakhruddin ar-Râzî mempunyai ciri khas dalam tafsirnya dengan memberikan beberapa langkah. Biasanya beliau akan memaparkan terlebih dahulu korelasi ayat yang ditafsirkan dengan yang sebelumnya, setelah itu beliau akan menyebutkan *asbâb nuzûl* ayat jika ada, kemudian menafsirkan dengan metode

¹⁷ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 299.

¹⁸ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Beirut: Dar Ihya'it Turatsil Arabi, cet. 4, t.th, jilid 1, hal. 136

tafsir *tahlili*¹⁹ per-kata, kemudian makna kalimat dan menyebutkan beberapa permasalahan.

a. Korelasi dengan Ayat Sebelumnya

Beliau menyebutkan bahwa al-Hujurât/49: 13 erat kaitannya dengan dua ayat sebelumnya, yang berbicara perihal akhlak seorang mukmin kepada mukmin lainnya.

Ayat 13 sebagai penguatan bagi dua ayat sebelumnya.

Beliau berkata:

تَبَيَّنَّا لِمَا تَقَدَّمَ وَتَقَرَّرًا لَهُ، وَذَلِكَ لِأَنَّ السُّخْرِيَّةَ مِنَ الْغَيْرِ
وَالْعَيْبُ أَنْ كَانَ بِسَبَبِ النَّفَاوُثِ فِي الدِّينِ وَالْإِيمَانِ، فَهُوَ جَائِزٌ
لِمَا بَيَّنَّا أَنَّ قَوْلَهُ { لَا يَغْتَابُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا } وَقَوْلُهُ { وَلَا تَلْمِزُوا
أَنْفُسَكُمْ } مَنَعٌ مِنْ عَيْبِ الْمُؤْمِنِ وَغَيْبَتِهِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِذَلِكَ
السَّبَبُ فَلَا يَجُوزُ²⁰

(Ayat ini) sebagai penjelasan dari sebelumnya dan pula sebagai penguatan baginya. Hal ini karena mengejek orang lain (membullynya) dan mencari aibnya, jika disebabkan karena adanya kesenjangan dalam agama dan iman, maka hal itu boleh, seperti yang telah kami sebutkan bahwa firman-Nya (Janganlah salah seorang diantar kalian menggibahi orang lain) dan (Dan janganlah kalian memanggil saudara kalian dengan panggilan buruk!), keduanya adalah larangan untuk mencari aib seorang mukmin dan menggibahnya, jika persaingan bukan karena agama dan keimanan, maka tidak boleh!.

Ketika ayat 13 dikatakan sebagai penjelasan dan penguatan bagi dua ayat sebelumnya, maka harus diketahui terlebih, makna yang dikandung pada dua ayat sebelum ayat ini. Secara garis besar makna yang terkandung di dalam ayat 11, ada beberapa hal:

- 1) Larangan *as-Sukhriah* (السخرية), yaitu melihat seorang dengan pandangan yang tidak menghormatinya, tidak memerdulkannya serta tidak menjatuhkan derajatnya. Kalimat ini juga menunjukkan penghinaan dan perendahan terhadap orang lain.²¹

¹⁹ Tafsir *tahlili* adalah metode yang digunakan oleh mufasssir dalam meriset ayat-ayat al-Quran dari awal hingga akhir. Ia meneliti tiap kata dan lafal kemudian menafsirkannya, serta menjelaskan dari banyak segi. (Lihat: Irfah Bin Thanthawi, *al-Manhajut Ta'shili Li Dirasatit Tafsirit Tahlili*, t.tp, t.th, hal. 27)

²⁰ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghaib*, cet.1, jilid. 16, hal. 297.

²¹ Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, Jalâl al-Dîn al-Mahallî, *Tafsir Al-Qurân al-'Azhîm*, Kairo: Dâr al-Hadis, t.th, hal. 687.

2) Larangan *al-Lamz* (اللمز), yaitu menyebutkan aib seseorang ketika ia tidak ada. Sementara menurut al-Baidhâwi, *al-Lamzu* mencakup segala macam perkataan yang menyakiti orang lain.²²

3) Larangan *an-Nabz* (النبز), yaitu sama seperti definisi kedua, hanya saja aib yang disebutkan tidak sampai membuat pihak yang dibicarakannya menjadi marah.²³ Menurut Al-Mahallî makna kalimat ini adalah saling memanggil dengan panggilan yang dibenci oleh saudaranya.²⁴

Sedangkan yang terkandung pada ayat 12 adalah alasan kenapa seorang bisa melakukan tiga hal diatas?. Alasannya adalah prasangka yang buruk kepada saudara (سوء الظن).

Ketiga hal diatas bisa mengantarkan seseorang ke dalam *tajassus*, yaitu mematai orang lain untuk mendapatkan keburukannya. Begitupula bisa mengantarkan seorang kepada perbuatan *ghîbah* (الغيبه). Al-Ghazâlî mendefinisikan *al-Ghîbah*:

اعْلَمْ أَنَّ حَدَّ الْغَيْبَةِ أَنْ تَذْكُرَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُهُ لَوْ بَلَغَهُ، سَوَاءٌ ذَكَرْتَهُ بِنَقْصٍ فِي بَدَنِهِ، أَوْ نَسَبِهِ، أَوْ فِي خَلْقِهِ، أَوْ فِي فِعْلِهِ، أَوْ فِي قَوْلِهِ، أَوْ فِي دِينِهِ، أَوْ فِي دُنْيَاهُ، حَتَّى فِي ثَوْبِهِ وَدَارِهِ وَدَابَّتِهِ

Ketahuiilah! Bahwa definisi ghibah adalah engkau menyebutkan saudaramu, dengan perihal yang ia tidak suka untuk mendengarnya seandainya perihal itu sampai kepadanya, baik engkau menyebutkan kekurangan dalam badannya, nasabnya, akhlaknya, perbuatannya, perkataannya, agamanya, dunianya, sampai pada baju, rumah dan kendarannya juga.²⁵

Allah SWT sebutkan perkara yang paling tinggi untuk dijadikan sebagai objek yang bisa mengantarkan kepada

²² Nashir ad-Din al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, jilid 5, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1418 H, hal. 136.

²³ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, cet.1, jilid. 16, hal. 296.

²⁴ Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, Jalâl al-Dîn al-Mahallî, *Tafsîr Al-Qurân al-'Azhîm*, t.th, hal. 687.

²⁵ Abû Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâlî, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Kairo: Dar Ibnu Hazm, 2005, hal. 1035.

ketiga hal diatas. Fakhruddiin ar-Râzî menjelaskan bahwa yang disebutkan pada ayat 13 berkaitan dengan nasab, dan pada ayat itu tidak disebutkan yang lain, padahal banyak hal lain yang mempunyai potensi untuk seseorang melakukan tiga tindakan yang dilarang diatas (*as-Sukhriah*, *al-Lamz* dan *an-Nabz*), seperti harta dan jabatan. Hal ini karena nasab mempunyai kedudukan yang paling bisa dibanggakan oleh seseorang dari selainnya. Nasab yang bagus adalah sesuatu yang bisa membuat seorang merasa *ujub* serta *takabbur*, hal ini dipaparkan oleh al-Ghâzali dalam *Ihyâ Ulûmiddin*²⁶. Ketika Allah SWT menafikan bahwa nasab bisa dijadikan sebagai objek yang dibanggakan oleh manusia, sedangkan nasab adalah sesuatu yang paling berpotensi untuk dibanggakan dari yang lainnya, maka sesuatu yang ada di bawah nasab, berupa harta dan jabatan, secara otomatis Allah SWT batalkan bahwa sesuatu itu bisa dan boleh dibanggakan oleh manusia. Fakhrduddin ar-Râzî berkata:

وَالنَّسَبُ ثَابِتٌ مُسْتَمَرٌّ غَيْرُ مَقْدُورٍ التَّحْصِيلُ لِمَنْ لَيْسَ لَهُ
فَاخْتَارَهُ اللَّهُ لِلذِّكْرِ وَأَبْطَلَ اِعْتِبَارَهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى التَّقْوَى لِيُعْلَمَ مِنْهُ
بُطْلَانُ غَيْرِهِ بِالطَّرِيقِ الْأُولَى

Adapun nasab adalah perkara yang tepat dan bersifat *continue*, serta tidak dapat dicapai oleh orang yang tidak mempunyai nasab (tertentu). Dengan demikian Allah SWT pilih bagi manusia dan Ia batalkan sebagai sesuatu yang bisa dibanggakan disamping ketakwaan, untuk diketahui bahwa selain daripada nasab akan demikian pula, dengan *thariqul awla*.²⁷

Ungkapan *غير مقدور التحصيل* mengandung arti lebih luas bahwa sesuatu yang tidak bisa diperbuat dan menjadi usaha bagi manusia, maka tidak layak untuk dibanggakan, padahal sesuatu yang tidak bisa dihasilkan dengan usaha, hanya terkhusus pada orang-orang tertentu saja. Dengan ungkapan yang lain bahwa sesuatu yang telah menjadi takdir

²⁶ Abû Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâlî, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, hal. 1268 -1291.

²⁷ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, cet.1, jilid. 16, hal. 298.

ijbari tidak boleh menjadi objek yang dijadikan manusia untuk saling berbangga-banggaan²⁸.

Termasuk dari takdir *ijbari* adalah perihwal nasab keturunan bagi seseorang. Ketika perihwal yang telah ditetapkan Allah SWT berupa takdir *ijbari*, tidak pantas untuk dibanggakan, sedangkan itu menjadi ciri khas bagi seseorang yang tidak dimiliki oleh orang lainnya, maka lebih tidak pantas lagi untuk tidak dibanggakan, perkara-perkara yang masih bisa untuk diusahakan bagi setiap manusia, seperti harta dan jabatan, karena keduanya tidak terkhusus pada orang tertentu. Setiap manusia bisa untuk mengumpulkan harta dan menjadi orang kaya, begitupula setiap manusia bisa untuk meraih jabatan dengan apapun caranya. Ketika sesuatu itu tidak bisa dibanggakan, maka sesuatu itu tidak layak untuk dijadikan titik pembagian kasta bagi manusia.

Dari point korelasi Surat al-Hujurât/49: 13 dengan dua ayat sebelumnya, bisa diketahui dengan pasti bahwa Islam telah membatalkan adanya tingkatan strata bagi manusia (kasta) di mata Allah SWT dari segi nasab ataupun selainnya. Senada dengan ungkapan al-Biruni, bahwa salah satu titik pembeda antara Islam dan Hindu adalah tidak adanya kasta²⁹. Karena jika sesuatu tidak layak dibanggakan antar sesama manusia, maka tidak bisa manusia dikelompokkan atas dasar sesuatu itu. Dengan kalimat lain, sesuatu yang menjadi titik kesamaan bagi satu individu dengan individu lainnya, maka tidak bisa menjadi pembeda apalagi menjadi tingkatan strata/kasta diantara mereka.

Pada point korelasi Surat al-Hujurât/49: 13 dengan dua ayat sebelumnya, dari tersiratnya tersirat, bahwa Islam mengingkari adanya sistem kasta sebagaimana halnya agama Hindu dan kepercayaan lainnya. Namun sampai disini belum diketahui, apakah ada pertimbangan lain bagi suatu perkara dalam agama Islam, yang bisa dijadikan sebagai bahan pertimbangan adanya kasta?.

Hal senada diungkapkan dalam kitab *Nazhm ad-Durar*, terkait kaitan tiga ayat diatas:

²⁸ *Taqdir ijbari* adalah ketentuan dari Allah yang tidak ada unsur kehendak hamba. (Lihat: *Hal Insan Musayyar Aw Mukhayyar?*, Nabil Hamdi, Alexandria: *Majma'ul Buhusil Islamiah*, t.th, hal: 63

²⁹ Abu ar-Rayhan Muhammad Bin Ahmad al-Biruni, *Tahqiqu Maa Lil Hindi Min Maqulatin Maqbulatin Fil Aqli Aw Mardzulah*, Beirut: Alam Al-Kitab, 1983, cet.2, hal. 12.

لَمَّا ذَكَرَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الْأُخُوَّةَ الدِّينِيَّةَ تَذَكِيرًا بِالْعَاطِفِ الْمَوْجِبِ لِلْإِكْرَامِ، الْمَانِعِ مِنَ الْإِنْتِقَامِ، وَنَهَى عَنْ أُمُورٍ يَجُرُّ إِلَيْهَا الْإِعْجَابُ بِالنَّفْسِ مِنْ جِهَةِ النَّعْظِ بِالْأَبَاءِ وَالْعِرَاقَةِ فِي النَّسَبِ الْعَالِيِ أَسْقَطُ مُبَيَّنًا أَلَّا نَسَبٌ إِلَّا مَا يُثْمَرُهُ الْإِيمَانُ الَّذِي بَدَأَ بِهِ مِنَ التَّقْوَى وَعَبَّرَ بِمَا يَدُلُّ عَلَى الذَّبْدَةِ وَالِإِضْطِرَابِ إِشَارَةً إِلَى سُفُولِ رُتْبَةٍ مَنْ افْتَحَرَ بِالنَّسَبِ

Ketika Allah SWT menyebutkan tentang ukhuwah keagamaan, sebagai peringatan adanya rasa kasih sayang, yang berkonsekuensi adanya sifat memuliakan, yang dengannya akan mencegah dari permusuhan, serta adanya larangan dari perkara yang bisa membuat seseorang ujub dengan dirinya karena membanggakan leluhur dan kemuliaan nasab yang tinggi, maka (Allah SWT) menggugurkan kemuliaan nasab bahwasanya tidak ada pengaruhnya tanpa membuahkan keimanan, yang mana Allah SWT memulainya dengan ketakwaan. Allah SWT mengungkapkan dengan sesuatu yang menunjukkan kembimbangan dan kegalauan hati, sebagai isyarat bahwa orang yang membanggakan nasab derajatnya akan turun.³⁰

Point baru yang didapatkan dari penukilan ini, persis seperti yang diungkapkan oleh al-Ghazâli dalam *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, bahwasanya nasab yang bagus berpotensi membuat seseorang untuk berbangga diri atau merasa sombong. Titik persamaan dengan yang dipaparkan oleh Fakhruddin ar-Râzî adalah bahwa keduanya sepakat, dari korelasi Surat al-Hujurât/49: 13 dengan dua ayat sebelumnya adalah untuk mencegah adanya sikap berbangga dengan nasab keturunan, yang artinya tidak ada kasta secara nasab dalam Islam

Al-Ghazâli berkata dalam *Ihyâ*:

الرَّابِعُ الْعُجْبُ بِالنَّسَبِ الشَّرِيفِ كَعُجْبِ الْهَاشِمِيَّةِ حَتَّى يَظُنَّ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ يَنْجُو بِشَرَفِنَسَبِهِ وَنَجَاةُ آبَائِهِ وَأَنَّهُ مَغْفُورٌ لَهُ وَيَتَخَيَّلُ بَعْضُهُمْ أَنَّ جَمِيعَ الْخَلْقِ لَهُ مَوَالٍ وَعَبِيدٌ³¹

Point keempat (sebab 'ujub) adalah 'ujub karena sebab nasab syarif, seperti ujubnya orang-orang yang mempunyai nasab hasyimiah, sampai ada sebagian mereka yang menyangka bahwa mereka sudah pasti selamat di akhirat karena sebab nasabnya syarif dan leluhur mereka, juga menyangka bahwa ia sudah pasti diampuni bahkan ia berkhayal kalau seluruh makhluk baginya seperti harta dan hamba sahayanya.

³⁰ Ibrahim Ibn Umar Ibn Hasan ar-Ribath Ibn Ali al-Biqaiy, *Nazhm ad-Durar Fî Tanâsub al-Âyi Wa as-Suwar*, Kairo: Dârul Kitab al-Islami, t.th, jilid. 18, hal. 350.

³¹ Abû Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâli, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Kairo: Dar Ibnu Hazm, 2005, hal. 1291.

Al-Ghazâli menambahkan:

التَّكَبُّرُ بِالْحَسَبِ وَالنَّسَبِ فَالَّذِي لَهُ نَسَبٌ شَرِيفٌ يَسْتَحَقُّ مَنْ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ النَّسَبَ وَإِنْ كَانَ أَرْفَعَ مِنْهُ عَمَلًا وَعِلْمًا وَقَدْ يَتَكَبَّرُ بَعْضُهُمْ فَيَرَى أَنَّ النَّاسَ لَهُ أَمْوَالٌ وَعَبِيدٌ وَيَأْنَفُ مِنْ مَخَالِطِهِمْ وَمُجَالَسَتِهِمْ وَيُثْمِرُهُ عَلَى اللِّسَانِ التَّفَاخُرُ بِهِ فَيَقُولُ لِعَبِيدِهِ: يَا نَبْطِي وَيَا هِنْدِي وَيَا أَرْمَنِي مَنْ أَنْتَ وَمَنْ أَبُوكَ فَأَنَا فُلَانُ ابْنُ فُلَانٍ وَأَيْنَ لِمِثْلِكَ أَنْ يُكَلِّمُنِي أَوْ يَنْظُرَ إِلَيَّ وَمَعَ مِثْلِي تَتَكَلَّمُ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ³²

Merasa sombong karena hasab dan nasab. Orang yang mempunyai nasab syarif, berpotensi merendahkan orang yang tidak mempunyai nasab itu, sekalipun orang yang direndahkan itu mempunyai amal ibadah dan ilmu yang lebih tinggi darinya. Kadangpula ada sebagian mereka yang mempunyai nasab syarif, namun melihat manusia dengan pandangan sebagai harta dan hamba baginya, tidak mau berbaur dengan mereka. Buah kesombongannya terlihat pada perkataan yang mereka ucapkan. Ia berkata kepada orang yang tidak mempunyai nasab syarif: wahai Nabathi! Wahai orang India! Wahai orang Armenia! Siapa kamu?! Siapa ayahmu?! Inilah aku! fulan Ibn fulan, siapakamu bisa berbicara denganku?! Atau melihatku?! Apakah kamu layak berbicara denganku?! dan seterusnya.³³

Dengan adanya sifat *ujub* dan *takabur* yang ditimbulkan karena merasa bangga dengan nasab yang bagus, maka keduanya akan mendorong seseorang untuk berbuat tiga sifat diatas, yaitu *as-sukhriah*, *al-lamz* dan *an-nabz*, dan dengan ketiga hal tersebut maka berakhir dengan terciptanya sistem kasta. Terciptanya sistem kasta, karena dengan tiga hal tersebut, seseorang merendahkan orang lain dan merasa kalau dirinya mempunyai strata yang lebih tinggi dari yang lainnya. Allah SWT membatalkan dari akar yang paling bawah, yaitu berbangga dengan nasab yang bagus.

b. *Asbâb an-Nuzûl* Ayat

Fakhruddin ar-Râzî dalam ayat ini tidak mencantumkan *Asbâb an-Nuzûl*. Tidak seperti biasanya, pada ayat yang lain, yang mempunyai *Asbâb an-Nuzûl*. Oleh karena itu, penulis akan paparkan beberapa periwayatan turunnya ayat ini dari para *mufasssirin* lainnya, sebagai penunjang yang menguatkan dalam menafsirkan Surat al-Hujurât/49: 3. Beberapa *asbâb an-nuzûl* ayat:

³² Abû Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâli, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, hal. 1294.

³³ Abû Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*, hal. 1268.

1) Riwayat pertama

قَوْلُهُ تَعَالَى : يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ يَعْني أَدَمَ وَحَوَاءَ . وَنَزَلَتْ الْآيَةُ فِي أَبِي هِنْدٍ ، ذَكَرَهُ أَبُو دَاوُدَ فِي (الْمَرَّاسِيلِ) ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عُثْمَانَ وَكَثِيرُ بْنُ عُبَيْدٍ قَالَا حَدَّثَنَا بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ قَالَ : أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - بَنِي بَيْضَةَ أَنْ يُرْجُوا أَبَا هِنْدٍ أَمْرَأَةً مِنْهُمْ ، فَقَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : نُرْجُو بَنَاتَنَا مَوَالِينَا ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ - عز وجل - : إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا ۝٣٤ الْآيَةُ .

FirmanNya (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) , maksudnya Adam dan Hawa. Ayat ini turun pada sahabat Abu Hindun, disebutkan oleh Abu Dawud dalam kitab (al-Marasil), telah memberiakan hadis kepada kami Amr Ibn Utsman dan Katsir Ibn Ubaid, keduanya berkata: Baqiah Ibn al-Walid berkata: az-Zuhri telah memberikan hadis kepadaku, ia berkata: Rasulullah SAW Bani Bayadhah untuk mengawinkan Abu Hindun, kepada seorang perempuan dari golongan Bani Bayadhah. Mereka berkata kepada Rasulullah SAW: kami mengawinkan anak-anak perempuan kami kepada mantan budak kami?!. Allah SWT menurunkan: (إنا خلقناكم من ذكر وأنثى شعوباً الآية) . (وجعلناكم).

Pada riwayat ini, seorang sahabat menunjukan dirinya tidak satu strata dengan mantan budaknya. Hal ini menunjukan adanya sisa sistem strata/kasta yang diwariskan oleh masyarakat jahiliah. Sistem kasta itu didasari dengan ras yang mereka bawa.

2) Riwayat kedua

إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شِمَاسٍ . وَقَوْلُهُ فِي الرَّجُلِ الَّذِي لَمْ يَتَقَسَّحْ لَهُ: ابْنُ فُلَانَةٍ ، فَقَالَ النَّبِيُّ - ﷺ - : (مَنْ الدَّاكِرُ فُلَانَةٌ) ؟ قَالَ الثَّابِتُ : أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَقَالَ النَّبِيُّ - ﷺ - : (انْظُرْ فِي وَجْهِهِ الْقَوْمَ) فَنَظَرَ ، فَقَالَ : (مَا رَأَيْتُ) ؟ قَالَ رَأَيْتُ أَبْيَضَ وَأَسْوَدَ وَأَحْمَرَ ، فَقَالَ (فَإِنَّكَ لَا تَفْضُلُهُمْ إِلَّا بِالنَّقْوَى) فَنَزَلَتْ فِي ثَابِتٍ هَذِهِ الْآيَةُ .

³⁴ Abû Abdillâh Muhammad Ibn Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân al-Azhim*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabi, cet. 1985, jilid. 16, hal. 240. Diriwayatkan juga oleh Abû Dawûd dalam *al-Marâsil*, menurutnya hadis ini juga diriwayatkan dengan sanad yang tersabung dan tidak *mursal*, namun begitu sanadnya dihukumi dengan *dha'if*. Lihat: Abû Dawûd as-Sijistânî, *al-Marâsil*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1408 H, hal. 195.

Ayat ini turun kepada Tsabit Ibn Qais Ibn Syamas dan perkataannya yang dilontarkan kepada seorang laki-laki yang tidak memberikan tempat kepadanya untuk duduk. Ia mengatakan padanya: *ibnu fulanah* (anak wanita). Nabi SAW bertanya: siapa yang bilang *ibnu fulanah*?. Tsabit berkata: Aku wahai Rasulullah SAW. Beliau pun mengatakan kepadanya: lihatlah muka orang-orang yang ada disini. Kemudian beliau bertanya: apa yang kamu lihat?. Ia pun menjawab: aku lihat wajah putih, hitam dan merah. Rasulullah SAW- pun berkata padanya: sesungguhnya kamu tidak akan lebih mulia dari mereka semua kecuali dengan ketakwaan). Turunlah ayat ini pada Tsabit.³⁵

Pada riwayat ini, Rasulullah SAW, memberikan pengajaran dengan cara bertanya sehingga menjadi jelas apa yang di pandangan sahabat beliau. Dari segi apa ia memandang manusia. Tsabit mengira bahwa warna kulit menjadi pembeda diantara kaum muslimin. Hal ini ditolak oleh Allah SWT.

3) Riwayat Ketiga

وَقَالَ مُقَاتِلٌ : لَمَّا كَانَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - بِلَالٍ حَتَّى عَلَا ظَهَرَ الْكَعْبَةِ وَأَذَّنَ ، فَقَالَ عِتَابُ بْنُ أُسَيْدٍ بْنُ أَبِي الْعَيْصِ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي قَبَضَ أَبِي حَتَّى لَمْ يَرِ هَذَا الْيَوْمَ ، وَقَالَ الْحَارِثُ بْنُ هِشَامٍ : أَمَا وَجَدَ مُحَمَّدٌ غَيْرَ هَذَا الْغُرَابِ الْأَسْوَدِ مُؤِذِّنًا ، وَقَالَ سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو : إِنْ يَرِدِ اللَّهُ شَيْئًا يُغَيِّرُهُ . وَقَالَ أَبُو سُفْيَانَ : إِنِّي لَا أَقُولُ شَيْئًا أَخَافُ أَنْ يُخْبِرَ بِهِ رَبُّ السَّمَاءِ ، فَأَتَى جَبْرِيلُ فَأَخْبَرَ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - بِمَا قَالُوا ، فَدَعَاهُمْ وَسَأَلَهُمْ عَمَّا قَالُوا فَاقْرَأُوا فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْآيَةَ وَزَجَرَهُمْ عَنِ التَّفَاخُرِ بِالْأَنْسَابِ وَالتَّكَاثُرِ بِالْأَمْوَالِ وَالْإِزْرَاءِ بِالْفُقَرَاءِ فَقَالَ : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى)

Muqatil Berkata: ketika terjadi penaklukan Mekah, Rasulullah SAW, memerintahkan Bilal sampai naik ke punggung Kabah dan mengumandangkan adzan. Itab Ibn Asyad Ibn Abi Aish berkata: segala puji bagi Allah SWT yang telah mewafatkan ayahku sampai ia tidak menyaksikan kejadian hari ini. Al-Harits Ibn Hisyam berkata: apakah Muhammad tidak menemukan orang yang lebih bagus daripada burung gagak hitam ini, sebagai muadzin?. Suhaib Ibn Amr berkata: seandainya Allah SWT menginginkan sesuatu, niscaya Ia pasti akan merubahnya. Abu Sufyan berkata: aku tidak mau berkata sesuatu, karena takut akan turun berita dari tuhan pencipta langit.

³⁵ Abû Abdillâh Muhammad Ibn Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân al-Azhîm*, jilid. 16, hal. 240. Lihat juga: Badr ad-Dîn al-'Ainî, *'Umdah al-Qarî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turats al-'Arabî, t.th, jilid 16, hal. 66.

*Datanglah Jibril dan mengabarkan Rasulullah SAW tentang apa yang mereka katakan. Beliau pun memanggil mereka semua dan bertanya tentang apa yang mereka katakan. Merekapun mengakuinya, maka Allah SWT pun kemudian menurunkan ayat ini, serta melarang mereka dengan keras untuk berbangga-banggaan terhadap nasab, bermegah-megahan terhadap harga serta merendahkan kaum fakir. Allah SWT berfirman: (Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya kami menciptakan kalian dari lelaki dan perempuan).*³⁶

Riwayat ini mengandung beberapa pesan: *pertama*, masyarakat jahiliah masih dipengaruhi oleh cara pandang mereka kepada manusia. *Kedua*, Islam membantah itu dengan meninggikan derajat Bilal Bin Rabbah yang naik keatas Ka'bah, karena prestasi beliau dalam Islam³⁷. Ka'bah merupakan bangunan penting bagi orang Arab, yang hanya bisa dimasuki dan dinaiki oleh orang yang mempunyai keturunan yang bagus. Islam menghapus itu semua.

Periwayatan-periwayatan diatas berfokus pada titik point yang sama. Diantara point pada ketiga periwayatan tersebut: *Pertama*, kedudukan nasab keturunan sejatinya sama, karena didasari dari ibu dan ayah yang sama, laki-laki dan perempuan atau Adam dan Hawa. *Kedua*, Rasulullah -shallallahu alaihai wa sallam-, menolak secara mutlak bentuk kejahiliyahan yang diantaranya adalah mengunggulkan suatu nasab diatas lainnya, tanpa adanya pertimbangan ketakwaan. *Ketiga*, Rasulullah -shallallahu alaihi wa sallam-, menolak secara mutlak segera bentuk rasisme dan fasisme. *Keempat*, hal yang bisa membuat manusia unggul dari manusia lainnya adalah hanyalah ketakwaan.

Empat point diatas, yang diambil dari periwayatan *asbâb nuzûl* Surat al-Hujurât/49:13, memberikan gambaran dengan terang benderang, bahwa Islam tidak

³⁶ Abû Abdillah Muhammad Ibn Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân al-Azhîm*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, 1985, jilid. 16, hal. 240. Diriwayatkan juga oleh Abû Dawûd dalam *al-Marâsil*, menurutnya hadis ini juga diriwayatkan dengan sanad yang tersabung dan tidak *mursal*, namun begitu sanadnya dihukumi dengan *dha'if*. Lihat: Abû Dawûd as-Sijistânî, *al-Marâsil*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1408 H, hal. 195.

³⁷ Disebutkan bahwa beliau lahir di negeri Ethiopia. Pendapat lain menyatakan beliau dilahirkan di Hijaz. (lihat: *Siyar `Alamin Nubala*, Syamsuddin Muhammad Bin Ahmad Bin Utsman ad-Dzahabiy, Kairo: Muassasah ar-Risalah, 2001, jilid. 1, hal. 348)

mengenal sistem kasta dari segi nasab keturunan. Ibnu Khaldun menegaskan, "Nasab adalah perkara maknawi, tidak puyna hakikat yang realita"³⁸. Hal ini berarti nasab tidak mempunyai manfaat sosial yang bisa bermanfaat.

Ada yang perlu dicermati disini, yaitu bahwasanya Fakhruddin ar-Râzî tidak menyebutkan *asbâb nuzûl* dari Surat al-Hujurât/49: 13, sebagaimana *mufasssirin* lainnya dan kebiasaan beliau dalam menuliskan tafsir dalam berbagai ayat yang mempunyai riwayat *asbâb nuzûl*. Tidak bisa diterima, jika dikatakan bahwa Fakhruddin ar-Râzî tidak mengetahui *asbâb nuzûl* Surat al-Hujurât/49:13. Lebih dekatnya dikarenakan beberapa sebab yang penulis analisa:

- a) Fakhruddin ar-Râzî sedang mengaitkan erat dengan dua ayat sebelumnya. Jika disebutkan *asbâb nuzûl*, maka titik pengaitannya akan sulit dirangkai, karena telampau jauh setelah penyebutan periwayatan. *Muqtadalhâl*³⁹ bagi ar-Râzî adalah tidak menyebutkan *asbâb nuzûl*.

Merupakan suatu yang wajar bagi seorang penulis, untuk mempertimbangkan perihal momen yang tepat dalam menulis sesuatu atau tidaknya.

- b) Fakhruddin ar-Râzî tidak memaparkan *asbâb nuzûl* secara periwayatan, namun beliau menyebutkan intinya dengan secara tersirat. Dengan memaparkan langsung korelasi Surat al-Hujurât/49: 13 dengan dua ayat sebelumnya, itu sudah mengandung makna yang sama dengan apa yang dikandung oleh tiga riwayat *asbâb nuzûl* diatas. Secara tersirat pula, Fakhruddin ar-Râzî mengisyaratkan bahwa penyebutan riwayat *asbâb nuzûl*, sangat memungkinkan untuk dirujuk

³⁸ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Beirut: Dar Ihya'it Turatsil Arabi, cet. 4, t.th, jilid 1, hal. 136

³⁹ *Muqtadalhâl* adalah perkara yang dipertimbangkan oleh pembicara, yang sesuai dengan karakteristik pribadinya atau berdasarkan apa yang diketahui olehnya berupa *uslûb* (susunan kalimat) dari para ahli *balaghah*. Lihat: , *Bughyatul Îdhâh Li Talkhîshil Miftâh Fî Ulûmil Balâghah*, Abdul Mutaâli as-Shaidî, Cairo: Maktabah al-Adab, 2005, cet. 7, jilid. 1, hal. 25.

kepada tafsir lainnya, sebagai pelengkap dari penjelasan apa yang ditulis oleh beliau.

c. Analisis Makna Kalimat

Penulis akan berusaha memaparkan beberapa kosa kata yang langsung berkaitan dengan pembahasan inti dari penelitian ini, yaitu kasta dalam Islam, dengan membandingkan pula dengan beberapa *mufasssirin* lain. Adapun hal yang berkaitan dengan ilmu lain, maka penulis tidak menyinggungnya.

1) Makna (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى)

Fakhruddin ar-Râzî mengatakan:

فِيهِ وَجْهَانِ (أَحَدُهُمَا) مِنْ آدَمَ وَحَوَّاءَ (تَائِيَهُمَا) كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ أَتِيهَا الْمَوْجُودُونَ وَقَدْ الْتَدَّاءَ خَلَقْنَاهُ مِنْ أَبٍ وَأُمٍّ ، فَإِنْ قُلْنَا إِنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْأَوَّلُ ، فَذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنْ لَا يَتَفَاخَرُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ لِكُونِهِمْ أَبْنَاءَ رَجُلٍ وَاحِدٍ وَامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَإِنْ قُلْنَا إِنَّ الْمُرَادَ هُوَ الثَّانِي ، فَذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْجِنْسَ وَاحِدٌ ، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ خُلِقَ كَمَا خُلِقَ الْآخَرُ مِنْ أَبٍ وَأُمٍّ ، وَالتَّفَاوُتُ فِي الْجِنْسِ دُونَ التَّفَاوُتِ فِي الْجِنْسَيْنِ ، فَإِنَّ مِنْ سُنَنِ التَّفَاوُتِ أَنْ لَا يَكُونَ تَفْدِيرُ التَّفَاوُتِ بَيْنَ الذَّبَابِ وَالذَّنَابِ⁴⁰

Pada kata tersebut (dzakar wa untsa) ada dua kemungkinan: Pertama adalah Adam dan Hawa. Kedua, maknanya bahwa masing-masing kalian, wahai yang orang yang ada ketika di panggil oleh Allah SWT, telah kami ciptakan dari seorang ayah dan ibu. Jika yang dimaksudkan adalah kemungkinan pertama, maka itu sebagai isyarat tidak bolehnya untuk saling berbangga dengan sesama, karena sesungguhnya mereka itu adalah anak-anak dari seatu orang lelaki dan perempuan yang sama. Jika yang dimaksudkan itu adalah kemungkinan kedua, maka ini adalah isyarat bahwa jenis dari diciptakannya manusia adalah satu. Seorang diciptakan sebagaimana orang lain diciptakan, dari adanya ayah dan ibu. Adanya kesenjangan dalam hal ini masih dalam satu jenis, padahal yang termasuk daripada aturan dalam adanya kesenjangan strata adalah jika pada dua jenis yang berbeda, seperti antara lalat dan serigala.

Dua kemungkinan yang dipaparkan oleh Fakhruddin ar-Râzî, juga telah dipaparkan oleh para *mufasssirin*

⁴⁰ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 299.

lainnya. Diantaranya, yang dituliskan oleh Abû Hayyân:

مِنْ آدَمَ وَحَوَّاءَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَالْكُلُّ سَوَاءٌ فِي ذَلِكَ فَلَا
وَجْهَ لِلتَّفَاخُرِ بِالنَّسَبِ وَمِنْ هَذَا قَوْلُهُ: النَّاسُ فِي عَالَمِ
التَّمَثِيلِ أَكْفَاءٌ # أَبُوهُمْ آدَمُ وَالْأُمُّ حَوَّاءُ وَجُوزَ أَنْ يَكُونَ
الْمُرَادُ هُنَا: إِنَّا خَلَقْنَا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مِنْ أَبِي وَأُمِّ

(*Dzakar wa untsâ*) maksudnya adalah Adam dan Hawa as. Semuanya dalam hal ini adalah sama. Maka tidak boleh ada celah untuk saling berbangga-banggaan dalam hal nasab. Semisal dari ini adalah ungkapan penyair: Manusia itu di alam nyata adalah setara Bapak mereka adalah Adam dan ibu mereka adalah Hawa.⁴¹

Al-Baghawi berkata:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى) يَعْنِي آدَمَ
وَحَوَّاءَ أَيُّ إِنَّكُمْ مُتَسَاوُونَ فِي النَّسَبِ

(Wahai manusia! Sesungguhnya kami telah ciptakan kalian dari golongan lelaki dan perempuan) artinya adalah Adam dan Hawa. Maksudnya adalah bahwa kalian itu sama (setara) dalam perihal nasab.⁴²

Abû Hayyân al-Andalusî berkata:

(مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى): أَيُّ مِنْ آدَمَ وَحَوَّاءَ ، أَوْ كُلُّ أَحَدٍ مِنْكُمْ
مِنْ أَبِي وَأُمِّ، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مُسَاوٍ لِلْآخَرِ فِي ذَلِكَ
الْوَجْهِ ، فَلَا وَجْهَ لِلتَّفَاخُرِ

(*Min dzakar wa untsâ*) maksudnya dari Adam dan Hawa atau maknanya bahwa kalian semua itu bersumber dari ibu dan bapak, maka kalian semua itu sama dengan yang lain dari segi ini, maka tidak boleh

⁴¹ Muhammad Ibn Yusuf al-Andalusî, *Al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dârul Fikri, 2000, jilid. 9, hal. 622.

⁴² Husein Ibn Mas`ud, *Ma`âlim at-Tanzil li Tafsir al-Qurân al-Azhim*, jilid. 7, Kairo: Dar Thayibah Lin Nasyr Wat Tauzi', 1997, jilid. 7, hal. 347.

*ada saling berbangga-banggaan (dalam perihal nasab keturunan).*⁴³

Fakhruddin ar-Râzî tidak jauh berbeda dengan *mufasssirin* lainnya, seperti al-Alusi, al-Baghawi dan Abu Hayyân al-Andalusî dalam penafsiran kata “*من ذكر وأنثى*”⁴⁴. Inti dari pada penafsirannya berkisar pada dua point:

- a) *Dzakar* dan *untsâ* pada Surat al-Hujurât/49: 13 mempunyai dua makna: Adam dan Hawa atau ibu dan bapak.
- b) Manusia mempunyai derajat yang sama dalam nasab keturunan dari segi asal muasalanya.
- c) Tidak boleh ada saling berbangga-banggaan dalam hal nasab keturunan.

Dengan demikian bisa diambil kesimpulan bahwa dalam Islam, manusia tidak mengenal kasta dari segi nasab keturunan mereka. Telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya bahwa nasab keturunan merupakan hal yang paling bisa dibanggakan oleh manusia. Ketika dikatakan bahwa hal yang paling berpotensi untuk dibanggakan malah tidak boleh dibanggakan oleh manusia terhadap sesamanya, yaitu nasab keturunan, karena sejatinya mereka mempunyai titik kesamaan, maka hal selainnya seperti harta ataupun jabatan tidak pula boleh untuk dibangga-banggakan. Sampai disini ada isyarat bahwa Islam tidak mengenal kasta dari segi apapun.

2) Makna (*إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا*)

Fakhruddin ar-Râzî menjelaskan perbedaan antara *خلق* dan *جعل*, dengan penjelasan sebagai berikut:

{وَجَعَلْنَاكُمْ} لِأَنَّ الْخَلْقَ أَصْلٌ تَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْجَعْلُ
{شُعُوبًا} فَإِنَّ الْأَوَّلَ هُوَ الْخَلْقُ وَالْإِيجَادُ، ثُمَّ الْإِیْتِصَافُ

⁴³ Muhammad Ibn Yusuf al-Andalusi, *Al-Bahrul Muhîth*, jilid. 9, Beirut: Dârul Fikri, 2000, hal. 622.

⁴⁴ Mahmud Syihabuddin Abus Sana al-Alusi, *Tafsirul Alusi*, Kairo: Dar Ihyait Turatsil Arabi, juz. 26, hal. 162 dan Al-Husain Bin Mas`ud al-Baghawi, juz. 7, hal. 348

بِمَا اتَّصَفُوا بِهِ، لَكِنَّ الْجَعْلَ شُعُوبًا لِلتَّعَارُفِ وَالْخَلْقِ
لِلْعِبَادَةِ كَمَا قَالَ تَعَالَى : {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا
لِيَعْبُدُونِ}

(wa ja`alnâkum) karena al-Khalq adalah asal, sedangkan al-Ja'l adalah cabangnya. (Syu'ûban), karena yang pertama adalah al-Khalqu (penciptaan) dan al-Ijad (pengadaan), kemudian disifati dengan apa yang menjadi sifat mereka (para manusia). Akan tetapi al-Ja'l kepada bangsa-bangsa, tujuannya untuk saling mengenal, sedangkan penciptaan tujuannya untuk beribadah. Allah SWT berfirman: tidaklah Aku ciptakan jin dan manusia, kecuali untuk beribadah kepadaKu!⁴⁵

Titik perbedaan antara al-Khalq dan al-Ja'l sebagaimana yang diterangkan diatas adalah bahwa al-Khalq adalah pengadaan dari ketiadaan, sedangkan al-Ja'l adalah pemberian sifat setelah adanya pengadaan. Masing-masing mempunyai tujuannya. Az-Zabini mengatakan, “Ja`ala juga bisa berarti memberikan nama”. Artinya, Allah-lah yang sengaja memberikan nama kepada suku dan kabilah setelah mereka diciptakan⁴⁶.

Al-Khalq bertujuan ibadah, sedangkan al-Ja'l bertujuan untuk saling mengenal (لتعارفوا). Al-Khalq disebutkan lebih dahulu daripada al-Ja'l. Dalam ilmu Mantiq ini sesuai dengan kaidah *taqaddum at-thabaiy* (التقدم الطبعي). Al-Jurjani mendefinisikannya:

هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُوجَدَ آخَرُ إِلَّا وَهُوَ مَوْجُودٌ،
وَقَدْ يُمَكِّنُ أَنْ يُوجَدَ هُوَ وَلَا يَكُونُ الشَّيْءُ الْآخَرُ مَوْجُودًا، وَأَلَّا
يَكُونَ الْمُتَقَدِّمُ عِلَّةً لِلْمُتَأَخِّرِ، فَالْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ إِنْ اسْتَقَلَّ بِتَحْصِيلِ
الْمُحْتَاجِ كَانَ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهِ تَقَدُّمًا بِالْعِلَّةِ، كَتَقَدُّمِ حَرَكَةِ الْيَدِ عَلَى
حَرَكَةِ الْمِفْتَاحِ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَقِلَّ بِذَلِكَ كَانَ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهِ بِالطَّبْعِ،

⁴⁵ Fakhruddîn ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 299.

⁴⁶ Muhibbuddin Abi Faidhis Sayyid Muhammad Murtadha az-Zabidi al-Husaini al-Hanafi, *Tajul Arus Min Jawahiril Qamus*, cet. 3, t.th, jilid. 14, hal. 108.

كَتَقَدُّمُ الْوَاحِدِ عَلَى الْاِثْنَيْنِ؛ فَإِنَّ الْاِثْنَيْنِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْوَاحِدِ، وَلَا يَكُونُ الْوَاحِدُ مُؤَيَّرًا فِيهِ

Keadaan bagi sesuatu (misalnya A) yang tidak mungkin ada sesuatu yang lain (misalnya B), tanpa keberadaannya (A). Boleh jadi A ada namun B tidak ada. Hendaknya yang lebih dahulu ada (yaitu A) tidak menjadi alasan bagi yang adanya belakangan (yaitu B). Sesuatu yang butuh kepada A, kalau dia merdeka dalam mengadakan sesuatu yang membutuhkan dia tanpa campur tangan yang lain, maka taqadum nya adalah dengan illat, seperti taqaddum gerakan tangan terhadap gerakan kunci. Jika ia tidak merdeka dala mengadakan sesuatu, maka taqaddumnya dengan thab', seperti taqadumnya angka satu dari angka dua. Karena angka dua butuh kepada angka satu, namun keberadaan angka satu tidak memberikan efek apapun pada angka dua.⁴⁷

Penulis katakan sebagai *taqaddum bit thab'*, karena dikatakan oleh Fakhruddin ar-Râzî bahwa *al-Khalq* adalah pokok, sementara *al-Ja'l* adalah cabang. *Al-Ashl* atau pokok sudah pasti ada lebih dahulu daripada *far'un* atau cabang, secara *taqaddum bit thab'*. Point penting disini adalah adanya keterikatan *al-Ja'l* kepada *al-Khalq*, yang berarti bahwa yang pertama mempunyai andil besar terhadap yang kedua.

Fakhruddin ar-Râzî menegaskan hal tersebut dengan penjelasannya yang lebih rinci:

وَاعْتِبَارُ الْأَصْلِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى اعْتِبَارِ الْفَرْعِ، فَأَعْلَمُ أَنَّ النِّسْبَ يُعْتَبَرُ بَعْدَ اعْتِبَارِ الْعِبَادَةِ كَمَا أَنَّ الْجَعْلَ شُعُوبًا يَتَحَقَّقُ بَعْدَ مَا يَتَحَقَّقُ الْخَلْقُ، فَإِنْ كَانَ فِيكُمْ عِبَادَةٌ يُعْتَبَرُ فِيكُمْ أَنْسَابُكُمْ وَإِلَّا فَلَا (الثَّانِيَةُ) قَوْلُهُ تَعَالَى: {خَلَقْنَاكُمْ وَجَعَلْنَاكُمْ} إِشَارَةٌ إِلَى عَدَمِ جَوَازِ الْإِفْتِحَارِ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ لِسَعْيِكُمْ وَلَا قُدْرَةً لَكُمْ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، فَكَيْفَ تَفْتَخِرُونَ بِمَا لَا مَدْخَلَ لَكُمْ فِيهِ؟ فَإِنْ قِيلَ: الْهُدَى وَالضَّلَالُ كَذَلِكَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ} {نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ} نَقُولُ: أَثْبَتَ اللَّهُ لَنَا فِيهِ كَسْبًا مُبْنِيًّا عَلَى فِعْلٍ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا}

Mempertimbangkan yang asli untuk mengedepankannya daripada yang *far'*. Ketahuilah bahwa nasab itu bisa dijadikan pertimbangan setelah adanya pertimbangan ibadah. Sebagaimana Allah SWT jadikan manusia itu berbangsa-bangsa terjadi, setelah terjadinya pengadaan (penciptaan) dari ketiadaan.

⁴⁷ Ali Ibn Muhammad Ibn Ali al-Jurjani, *Kitâb At-Ta'rifât*, Beriut: Dârul Kutubil Ilmiah, 1983, hal. 64.

Jika diantara kalian ada ibadah maka nasab kalian akan menjadi dianggap, namun jika tidak ada ibadah, maka nasabmu tidak akan bernilai. Perihal kedua, firmanNya (خلقناكم وجعلناكم) sebagai isyarat, bahwa tidak boleh berbangga-banggaan dengan nasab, karena nasab itu bukanlah bagian dari usaha kalian serta tidak ada upaya bagi kalian untuk mendapatkan nasab bagus. Lantas bagaimana kalian bisa membanggakan nasab kalian?. Jika dikatakan hidayah dan kesesatan juga hak preogratif (tidak ada usaha bagi manusia padanya), karena ayat : *إنا هديناه السبيل* dan ayat *نهدي به من نشاء*, maka kami akan menjawab bahwa Allah SWT telah menetapkan bagi kita, pada dua hal itu suatu usaha yang didasari pekerjaan. Berapa kali Allah SWT berfirman: *فمن شاء اتخذ* ⁴⁸*إلى ربه سبيلا*.

Fakhruddin ar-Râzî telah menegaskan bahwa nasab tidak akan bernilai tanpa disertai dengan ibadah. Jika dikatakan nasab tidak mempunyai arti dan nilai bagi seorang untuk menjadikannya mulia, maka hal yang selain nasab pun demikian. Ditambah lagi pada hari kiamat, nasab tidak lagi berfungsi kecuali atas izin Allah. Al-Qurthubi menyatakan, “Mereka tidak bisa berbangga dengan nasab kelak di akhirat, sebagaimana mereka berbangga di dunia”.⁴⁹

Fakhruddin ar-Râzî tidak membatasi nasab tertentu, namun secara umum. Artinya, keturunan siapapun tidak akan berarti dan memberikan kemuliaan selama tidak ada ibadah, sekalipun keturunan Nabi.

Penulis mencoba membandingkan terkait perbedaan makna *al-Khalq* dan *al-Ja’l* di beberapa tafsir, yang diantaranya: *Rûh al-Ma’âni*, *al-Jâmi’ Li Ahkâm al-Qur’ân*, *tafsir Ibnu Katsîr* dan lain-lain, namun tidak menemukan perbedaan kedua kata tersebut sebagaimana halnya di dalam tafsir Fakhruddin ar-Râzî. Disini tafsir beliau mempunyai kelebihan dari yang lainnya. Perbedaan kedua kata diatas diambil dari segi bahasa. Jika merujuk kepada kamus, maka akan ditemukan perbedaan. Di dalam Kamus *Tâjûl Arûs*:

⁴⁸ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo, Dârul Hadîs, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 300.

⁴⁹ Abu Abdillah Muhammad Bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Al-Jami’ Li Ahkamil Quran*, Beirut: Dar Ihya’it Turatsil Arabi, 1985, jilid. 3, hal. 151.

الْخَلْقُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ عَلَى وَجْهَيْنِ: الْإِنشَاءُ عَلَى مِثَالِ
أَبْدَعَهُ، وَالْآخَرُ: التَّقْدِيرُ. وَكُلُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ اللَّهُ فَهُوَ
مُبْتَدَأُهُ عَلَى غَيْرِ مِثَالِ سُبِقَ إِلَيْهِ: أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ
وَفَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ قَالَ ابْنُ الْأَثَرِيِّ: مَعْنَاهُ
أَحْسَنُ الْمُقَدِّرِينَ.

Kata *al-Khalq* di dalam penggunaannya dalam bahasa Arab, ada dua makna: yaitu menciptakan sesuatu tanpa ada permissalan sebelumnya. Satu lagi adalah menentukan. Semua yang diciptakan oleh Allah SWT maka itu adalah yang pertama kali, tanpa ada permissalan sebelumnya. Ayat: *أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ*. Ibnu al-Anbari berkata: maknanya adalah sebaik-baik dzat yang menentukan⁵⁰.

Sedangkan *al-Ja'la*:

وَجَعَلَ الشَّيْءَ جَعْلًا: وَضَعَهُ، وَجَعَلَ بَعْضَهُ فَوْقَ
بَعْضٍ: أَلْقَاهُ. وَجَعَلَ الْقَبِيحَ حَسَنًا: صَيَّرَهُ وَمِنْهُ قَوْلُهُ
تَعَالَى: (إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ) (5) أَيِ
صَيَّرْنَاهَا. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (وَجَعَلْنِي نَبِيًّا) (6) أَيِ
صَيَّرْنِي.

Kata *ja'ala* syaia *ja'lan*: artinya menaruhnya. *Wa ja'ala ba'dhahu fauqa ba'dhin*: maksudnya melemparnya. *Wa ja'lul qabih hasanan*: artinya menjadikannya baik. Firman Allah SWT: *إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ*, maksudnya adalah kami menjadikannya. Firman Allah SWT: *وَجَعَلْنِي نَبِيًّا*, maksudnya (Ia) menjadikanku.⁵¹

Dari penjelasan diatas, bisa kita katakan bahwa *al-Khalq* itu mempunyai arti mengadakan sesuatu dari ketiadaan, tanpa adanya contoh sebelumnya, sementara *al-Ja'la* adalah menjadikan sesuatu alias

⁵⁰ Muhibbuddin Abi Faydh as-Sayid Muhammad Murtadhâ al-Wasîthi az-Zabîdi, *Tâj al-'Arûs Min Jawâhir al-Qâmûs*, Beirut: Dârul Fikri, 1994, jilid. 13, hal. 120.

⁵¹ Abul Fadhl Jamaluddin Muhammad Bin Makram Bin Manzhar al-Anshari, *Lisanul Arab*, Beirut: Dâr Shadir, 2003, jilid. 2, hal. 159.

mensifatinya. Dengan demikian, pendapat Fakhruddin ar-Râzî tentang perbedaan *al-Khalq* dan *al-Ja'l* dipandang dari segi bahasa. Perbedaan itu juga memberikan arti bahwa:

- a) Kemuliaan ibadah adalah *ashlun* bagi segala sesuatu.
- b) Tidak ada yang membuat manusia mulia kecuali dengan ibadah.
- c) Sistem kasta dalam Islam terhapuskan secara mutlak.

3) Makna kata (لتعارفوا)

Kata *al-Lâm* pada kalimat diatas adalah *lâm ta'lîl*⁵² sebagaimana yang disebutkan oleh Abû Hayyân al-Andalusî. Beliau menyatakan dengan sangat tegas:

عَلَّةٌ لِلْجَعْلِ أَيُّ جَعَلْنَاكُمْ كَذَلِكَ لِيَعْرِفَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَتَصِلُوا
الْأَرْحَامَ وَتُبَيِّنُوا الْأَنْسَابَ وَالتَّوَارِثَ لَا لِيُفَاخِرُوا بِالْأَبَاءِ
وَالْقَبَائِلِ، وَالْحَصْرُ مَاخُودٌ مِنَ التَّخْصِيصِ بِالذِّكْرِ وَالسُّكُوتِ
فِي مَعْرِضِ الْبَيَانِ. وَقَرَأَ الْأَعْمَشُ {لِتَتَعَارَفُوا} بِتَاءَيْنِ عَلَى
الْأَصْلِ، وَمُجَاهِدٌ وَابْنُ كَثِيرٍ فِي رَوَايَةٍ وَابْنُ مُحَيْصِنٍ بِإِذْغَامِ
النَّاءِ فِي التَّاءِ، وَابْنُ عَبَّاسٍ وَأَبَانٌ عَنْ عَاصِمٍ {لِتَعْرِفُوا} بِكَسْرِ
الرَّاءِ مُضَارِعٌ عَزَفٌ، قَالَ ابْنُ جَنِّي: وَالْمَفْعُولُ مَحْذُوفٌ أَيُّ
لِتَعْرِفُوا مَا أَنْتُمْ مُحْتَاجُونَ إِلَيْهِ⁵³

Kata *lâm* pada (لتعارفوا) illat bagi *al-Ja'l*. Artinya, kami jadikan kalian demikian (yaitu berbangsa dan bersuku-suku), agar kalian saling mengenal sehingga terwujudlah silaturahmi, menjelaskan nasab kepada mereka dan saling mewarisi, bukan untuk kalian berbangga terhadap kabilah dan leluhur. Adapun pembatasan bahwa hanya untuk mengenal bukan untuk yang lain, itu diambil karena li taârafu dikhususkan untuk *al-Ja'l* dan hal selain li taârafu tidak disebutkan, sedangkan kondisi sedang lagi butuh disebutkan. Al-Masy membacanya: لتتعارفوا dengan dua ta yang asli. Mujahid, Ibnu katisr dalam suatu riwayat, begitupula Ibnu Muhaishin, membacanya dengan mengidghamkan ta pada ta. Ibnu Abbas dan Ibban dari Ashim, membacanya dengan لتعرفوا dengan mengkasrahkan ra, sebagai fi'il mudhâri dari arafa. Ibnu Jinni menjelaskan: objek

⁵² *Lâm ta'lîl* adalah lam yang menunjukkan suatu alasan bagi sesuatu. Lihat: Mughnil Labib An Kutubil Aârib, Abu Muhammad Abdullah Jamaluddin Bin Yusuf Bin Ahmad Bin Abdullah Bin Hisyam, Iran: Maktabah Ayatullahil Uzma, 1404, jilid. 3, hal. 359.

⁵³ Muhammad Ibn Yusuf al-Andalusî, *Al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dârul Fikri, 2000, jilid. 9, hal. 622.

dari kata kerja itu dibuang, jadi artinya: agar kalian mengetahui apa yang kalian butuhkan.

Abu Hayyan dengan menjelaskan kata *lâm*, maka makna tersiratnya yang dikandung pada Surat al-Hujurât/49: 13 menjadi sangat jelas. Adanya *al-Khalqu* bertujuan untuk beribadah, sedangkan *al-Ja'î* tujuannya adalah saling mengenal, bukan selainnya. Kalimat “*bukan untuk selainnya*” dihasilkan dari *hashr* yang dikandung oleh *muqtadhâl hâl* pada kalimat *لتعارفوا*.

Orang yang mempunyai nasab bagus, dijadikan oleh Allah SWT baginya untuk melengkapi indahnya kehidupan, begitupula orang yang tidak diberikan demikian. As-Sya'rawi berkata, “Saling mengenal (taaruf) adalah perkara yang seharusnya terjadi. Karena masalahat mereka itu bisa terwujud dengan saling mengenal. Kehidupan mereka akan memaksa mereka untuk saling mengenal. Karena Allah telah bagikan anugerah-Nya, kepada masing-masing suku bangsa⁵⁴.

Berbeda dengan Abu Hayyan al-Andalusi, Fakhrudin ar-Râzî tidak menjelaskan makna *لتعارفوا* dengan melihat segi bahasa, akan tetapi beliau melihat dari segi makna yang terkandung, yang kemudian beliau susun menjadi suatu *qiyâs* (silogisme)⁵⁵. Beliau mengatakan:

إِنَّكُمْ جَعَلْتُمْ قَبَائِلَ لِتَتَعَارَفُوا وَأَنْتُمْ إِذَا كُنْتُمْ أَقْرَبَ إِلَى شَرِيفٍ تَفْتَخِرُونَ بِهِ فَخَلَقَكُمْ لِتَعْرِفُوا رَبَّكُمْ ، فَإِذَا كُنْتُمْ أَقْرَبَ مِنْهُ وَهُوَ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ كَانَ الْأَحَقُّ بِالِافْتِخَارِ هُنَاكَ مِنَ الْكُلِّ الْإِفْتِخَارُ بِذَلِكَ

Sesungguhnya kalian itu dijadikan banyak kabilah agar saling mengenal, sedangkan kalian itu jika dengan sesuatu yang mulia , engkau berbangga dengannya, maka penciptaan kalian itu agar kalian mengetahui Tuhan kalian. Jika kalian dekat

⁵⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=q3SbA3D2XaA> .Diakses pada 7 Februari 2021

⁵⁵ Qiyas adalah pernyataan yang tersusun daripada dua premis, yang dengan keduanya akan membuahkan suatu kesimpulan. (lihat: Syarhus Sullamil Munawraq Fi Ilmil Manthiqi, al-Mallawi, Kairo: Subih, 1255H, hal. 25)

denganNya, sedangkan ia adalah dzat yang paling mulia dari seluruh yang ada, maka yang paling berhak untuk dibanggakan dari semuanya disini adalah bangga karena dekat denganNya.⁵⁶

Penulis menangkap, bahwa bentuk *qiyâs* (silogisme) yang dipaparkan oleh Fakhruddin ar-Râzî adalah *qiyâs istitsnâi*⁵⁷, dengan rangkaiannya sebagai berikut:

M	<i>Muqadam</i>	Jika kalian berbangga dan mengejar suatu yang mulia.
a k a	<i>Tali</i>	Maka terhadap sesuatu yang lebih mulai lebih berhak untuk dibanggakan dan dikejar.
k a l i	<i>Isthitsna</i>	Mengenal TuhanMu lebih mulia dari semuanya, karena DzatNya adalah dzat yang paling mulia.
m a t	<i>Natijah</i>	Mengenal TuhanMu lebih berhak untuk dibanggakan dan dikejar dari yang lain.

تعارفوا mengisyaratkan dengan sangat tersirat bahwa manusia sejatinya itu ingin mengenal yang yang mulia dan selalu mengejarnya, sedangkan yang paling mulia adalah mengetahui Tuhannya, karena dzatNya lebih mulia dari segala dzat yang ada. Seakan Allah SWT mengatakan: “Wahai manusia, kalian membanggakan dan mengejar sesuatu yang kalian anggap mulia, itu semua adalah fitrah kalian, namun ketahuilah yang paling berhak untuk kalian banggakan dan kalian kejar adalah pengetahuan tentang Aku! Karena Aku adalah Dzat yang paling

⁵⁶ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 298.

⁵⁷ Al-Mallawî, *Syarhus Sullamil Munawraq Fi Ilmil Manthiqi*, Kairo: Subih, 1255H, hal. 30

mulia dari semua yang ada, maka janganlah kalian menjadikan sesuatu selain Aku sebagai sesuatu yang melebihi diriKu!”.

d. Makna (إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ)

Kalimat diatas merupakan jawaban dari pertanyaan yang secara otomatis timbul dari dalam benak fikiran seorang yang merenungkan makna Surat al-Hujurât/49: 13. Kenapa tidak boleh untuk berbanggaan dengan nasab?. Jawabannya adalah karena yang paling mulia di sisi Allah SWT adalah yang paling bertakwa, bukan yang paling bagus nasab, paling banyak harta ataupun paling tinggi jabatannya. Fakhruddin ar-Râzî menjelaskan:

وَفِي هَذِهِ الْآيَةِ مَا يَدُلُّكَ عَلَى أَنَّ التَّقْوَى هِيَ الْمَرَاغَى عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى وَعِنْدَ رَسُولِهِ دُونَ الْحَسَبِ وَالنَّسَبِ. وَفُرِئَ " أَنْ " بِالْفَتْحِ . كَأَنَّهُ قِيلَ : لَمْ يَتَفَاخَرْ بِالْأَنْسَابِ؟ قِيلَ : لِأَنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ لَا أَنْسَابَكُمْ . وَفِي التِّرْمِذِيِّ عَنْ سَمُرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ : (الْحَسَبُ الْمَالُ وَالْكَرَمُ التَّقْوَى) . قَالَ : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ صَحِيحٌ . وَذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى : " إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ " ، وَقَدْ جَاءَ مَنْصُوصًا عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : (مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ أَكْرَمَ النَّاسِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ)⁵⁸

Pada ayat ini ada sesuatu yang menjelaskan bahwasanya taqwa adalah yang menjadi perhatian di sisi Allah SWT dan rasulNya, bukan berdasarkan reputasi leluhur atau nasab keterunan. Ada yang membaca “inna” dengan “anna”, seakan ada pertanyaan: kenapa tidak boleh berbangga dengan nasab?. Dijawab: karena (liana) orang yang paling mulia di sisi Allah SWT adalah yang paling bertakwa, bukan yang paling bagus nasabnya. Diriwayatkan dalam sunan at-Tirmidzi, dari Samurah, dari Nabi SAW, beliau bersabda: al-hasab itu adalah harta, sedangkan kemuliaan adalah at-taqwa. Ia berkata: ini adalah hadis hasan, Gharib dan shahih. Ini semua kembali kepada firmanNya: Inna akramakum indAllah SWT atqakum. Telah datang hadis yang diriwayatkan dari beliau: Siapa yang suka untuk menjadi manusia yang paling mulia, hendaknya ia bertakwa kepada Allah SWT.

Bisa dikatakan, kalimat diatas adalah bentuk penegasan dari sebelumnya yang diutarakan dengan secara tersirat. Di dalam tradisi kitab *turâts*, hal ini disebut dengan تَصْرِيحٌ بِمَا عُلِمَ مُقَدِّمًا. Pengetahuan *muqaddaman* tentang

⁵⁸ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 298.

kemuliaan, bisa dilihat dari *asbâb nuzûl*, kemudian makna *dzakar wa untsâ* dan kalimat *khalaqnâkum wa jaalnâkum*. Ada beberapa hadsi yang menguatkan lagi:

- a) Hadis Pembatalan Manfaatnya Nasab di Hari Kiamat.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «يَقُولُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي جَعَلْتُ نَسَبًا وَجَعَلْتُكُمْ نَسَبًا، فَجَعَلْتُ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، فَأَبْيِئْتُمْ إِلَّا أَنْ تَقُولُوا: فُلَانٌ أَكْرَمُ مِنْ فُلَانٍ، وَفُلَانٌ أَكْرَمُ مِنْ فُلَانٍ، وَإِنِّي الْيَوْمَ أَرْفَعُ نَسَبِي وَأَضَعُ نَسَبَكُمْ، أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءِي الْمُتَّقُونَ

Sesungguhnya Allah SWT berfirman pada hari kiamat: sesungguhnya aku telah menjadikan kalian mempunyai nasab dan kalianpun bernasab, kemudian akau jadikan yang paling mulia diantara kalian adalah yang paling bertakwa, namun kalian enggan, kecuali tetap dalam ucapan: fulan Ibn fulan. Inilah hari ini aku angkat nasabku, aku batalkan nasab kalian. Dimana orang-orang yang bertakwa? Dimana orang-orang yang bertakwa?.(HR. Hakim)⁵⁹

- b) Hadis Kekasih Sejati bagi Rasulullah

إِنَّ أَوْلِيَاءِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُتَّقُونَ، وَإِنْ كَانَ نَسَبٌ أَقْرَبَ مِنْ نَسَبٍ، فَلَا يَأْتِينِي النَّاسُ بِالْأَعْمَالِ، وَتَأْتُونَ بِالْذُّنُوبِ تَحْمِلُونَهَا عَلَى رِقَابِكُمْ، فَتَقُولُونَ: يَا مُحَمَّدُ! فَأَقُولُ هَكَذَا وَهَكَذَا⁶⁰

Sesungguhnya kekasih-kekasihku pada hari kiamat adalah hanyalah orang-orang yang bertakwa (bukan yang lain), sekalipun nasabnya sangat dekat. Pada hari kiamat, orang-orang akan datang dengan amalnya, sementara kalian

⁵⁹ Abû Abdillâh Muhammad Bin Muhammad Bin Abdillâh al-Hakim an-Naisâburi, *al-Mustadrak Alas Shahihain*, Kairo: Dâr el-Ma`rifah, 998, juz. 3, hal. 266, No. 3778.

⁶⁰ Muhammad Bin Ismail al-Bukhârî, *al-Adabul Mufrad*, Kairo: Maktabah al-Maarif, 1998, Cet. 1, hal: 484, No. 897.

(keluargaku) datang membawa dunia, kalian bawa mengikat di leher-leher kalian, seraya berkata: wahai Muhammad! Kemudian aku mengatakan begini dan begitu.

Hadis serupa yang menguatkan:

إِنَّ آلَ أَبِي فُلَانٍ لَّيَسُوءُوا لِي بِأَوْلِيَاءٍ، إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ،
وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ⁶¹

Sesungguhnya, keluarga ayahku (Quraisy), bukanlah sebagai kekasihku. Kekasihku hanyalah Allah SWT dan orang-orang mukmin yang shaleh.

Kedua hadis diatas semakin menegaskan bahwa yang menjadi ukuran seorang untuk mulia dalam pandangan agama Islam tidak lain hanyalah ketakwaan/keshalehan. Semakin seorang derajatnya tinggi dalam hal itu, maka ia semakin mendapatkan kasta tertinggi dalam agama Islam.

Penulis menyimpulkan terkait pandangan Fakhruddin ar-Râzî dalam hal ayat kesetaraan, mulai dari *asbâb nuzûl* ataupun makna kalimat dari Surat al-Hujurât/49: 13, beberapa point yang harus diketahui:

1. Fakhruddin ar-Râzî dengan sangat gamblang dan tegas menyatakan ukuran kemuliaan manusia dari Surat al-Hujurât/49: 13.
2. Fakhruddin ar-Râzî sampai harus membuang *asbâb nuzûl* karena berusaha dengan keras untuk mengaitkan Surat al-Hujurât/49: 13 dengan dua ayat sebelumnya, namun tanpa mengurangi dari maksud dan kandungan makna *asbâb nuzûl*.
3. Kasta dari segi nasab, harta ataupun jabatan tidaklah menjadi ukuran untuk kemuliaan dan tingginya derajat bagi manusia. Hanyaah ketakwaan yang bisa mengangkat derajat manusia di sisi Allah SWT.

⁶¹ Nûruddin Ali Bin Sulthân Muhammad al-Qâri, *Mirqâtul Mafâtiḥ Syarhu Misykâtil Mashabîh*, Beirut: Dâr el-Fikr, 2002, t.th, juz. 7, hal. 3081, No. 4914.

3. Perbandingan Antara Tafsir Fakhruddin dan Az-Zamakhshari Terhadap al-Hujurât/49: 13

No	Persamaan	Perbedaan
Dari segi metode	Keduanya sama-sama menggunakan metode <i>tahlîlî</i>	Fakhruddin ar-Râzî lebih mendetail dalam penggunaan metode <i>tahlîlî</i> dan lebih <i>syumul</i> daripada az-Zamakhshari
Dari pengaitan ayat		Fakhruddin ar-Râzî menyebutkan secara rinci korelasi antara ayat 13 dengan dua ayat sebelumnya, sedangkan az-Zamakhshari tidak menyebutkannya
Dari segi <i>asbâb nuzûl</i>		Fakhruddin ar-Râzî tidak menyebutkan <i>asbâb nuzûl</i> , karena muqtad hal beliau yang mengharuskan tidak menyebutkan <i>asbâb nuzûl</i> , sedangkan az-Zamakhshari menyebutkan <i>asbâb nuzûl</i>
Dari segi makna perkata/kalimat	Keduanya menyebutkan makna kata / kalimat yang sekiranya dibutuhkan untuk diketahui maknanya	Fakhruddin ar-Râzî menyebutkan makna perkata lebih rinci, dengan memaparkan pula permasalahan yang terkandung dari setiap kata,

		sedangkan az-Zamakhshari hanya mencukupkan pada makna yang terkandung pada suatu kata tanpa menyebutkan konsekuensi makna yang ditimbulkan
Dari segi substansi ayat	Keduanya bersekapat tentang beberapa hal: 1. Kedudukan manusia di hadapan Allah SWT sama dan setara, dari segi sama-sama mempunyai ayah dan ibu atau bersumber dari Adam dan Hawa 2. Berbangga-banggaan dengan nasab keturunan adalah hal yang dilarang dalam agama Islam 3. Fakhruddin ar-Râzî tidak hanya menafikan bahwa nasab bisa menjadi kemuliaan bagi seseorang di hadapan Allah SWT, namun selainnya juga tidak bisa, seperti	Az-Zamakhshari tidak menyebutkan secara tersurat bahwa selain nasab keturunan, apakah bisa menjadi factor kemuliaan atau tidak? Namun secara tersiratnya, beliau mengatakan bahwa selain nasab keturunan pun tidak bisa menjadi factor yang membuat seorang mulia di hadapan Allah SWT

	harta ataupun jabatan 4. Hanya lah ketakwaan yang bisa membuat manusia mulia di mata Allah SWT 5. Dengan point pertama, keduanya sepakat bahwa tidak ada kasta di dalam agama Islam, seperti yang diyakini oleh umat Hindu ataupun umat lainnya.	
--	--	--

B. Potensi Terjadinya Kasta dalam Islam

Penulis memaksudkan pada sub bab ini adalah bahwa ada beberapa teks dari ayat-ayat al-Quran dan hadis, yang berpotensi untuk diartikan dengan suatu tafsiran yang akan berujung kepada adanya privilese bagi suatu golongan tertentu diantara umat Islam, sehingga dengan hal itu timbul keyakinan akan adanya *as-syaraf ad-dzâtiy*, sebagaimana yang telah disinggung pada bab I dan II. Ayat yang salah dalam penafsirannya adalah:

ذَٰلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ۖ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ ۖ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا ۖ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ

Itulah (karunia) yang (dengan itu) Allah SWT menggembirakan hamba-hamba-Nya yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh. Katakanlah: "Aku tidak meminta kepadamu sesuatu upahpun atas seruanku kecuali kasih sayang dalam kekeluargaan". Dan siapa yang mengerjakan kebaikan akan Kami tambahkan baginya kebaikan pada kebaikannya itu. Sesungguhnya Allah SWT Maha Pengampun lagi Maha Mensyukuri. (QS : as-Syûrâ/42: 23)

Penulis melihat bahwa Surat as-Syûrâ/42: 23 mempunyai korelasi yang erat dengan ayat sebelumnya. Ayat 20 dimulai dengan gambaran orang yang menginginkan kehidupan dunia dan orang yang menginginkan kehidupan akhirat, serta balasannya dan *kaifaiyat*-nya, kemudian menjelaskan tentang aturan terbesar dari Allah SWT tentang bagaimana seorang bisa mendapatkan kesengsaraan di dunia dan akhirat, kemudian pada ayat 23 Allah SWT gambarkan perihal pahala bagi yang melakukan kebaikan.⁶² Setelah itu dalam hal pahala, Allah SWT memerintahkan Nabi SAW, menyampaikan prinsip beliau dalam berdakwah mengemban risalah. Perintah itu diselipkan di ayat 23.

Sebagian dari kalangan ada yang menggunakan ayat ini untuk kepentingan keluarganya. Meraih kecintaan di hati masyarakat untuk kemudian mereka mendapatkan kemuliaan, tanpa memerhatikan aspek terpenting dalam Islam tentang kemuliaan, yang telah dijelaskan pada Surat al-Hujurât/49: 13. Oleh karena itu, perlu diketahui bagaimana pandangan para ulama besar Islam, terkait ayat ini.

1. Interpretasi Az-Zamakhshari

Berikut ini adalah hal-hal yang menjadi focus az-Zamakhshari dalam menafsirkan ayat ini:

a. Hadis-Hadis Perihal *al-Qurbâ*

Penulis pula berusaha menemukan sumber hadis, berupa kitab-kitab yang telah dikenal dalam dunia khazanah keilmuan Islam, sebagai kitab-kitab hadis. Dengan demikian akan lebih diketahui apakah yang dinukilkan oleh az-Zamakhshari bisa dijadikan sebagai argumentasi atau tidak?.

1) Hadis Pertama

وَرُوِيَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- ، أَنَّهَا لَمَّا نَزَلَتْ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ قَرَابَتُكَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ وَجَبَتْ عَلَيْنَا وَدُهُمْ؟ قَالَ: عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَابْنَاهُمَا⁶³

Diriwayatkan bahwa ketika turun ayat ini Nabi SAW ditanya: wahai Rasulullah SAW, siapakah kerabatmu yang mereka wajib bagi kami untuk

⁶² Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 299.

⁶³ Abul Qasim Sulaiman Bin Ahmad Bin Ayyub as-Syami at-Thabrani, *al-Mujamul Kabir*, Kairo: Maktabah Ibni Taimiah, cet. 2, 1993, juz. 2, hal. 43, No. 2641.

mencintai mereka?. Beliau menjawab: Ali, Fathimah dan kedua anaknya.

Redaksi hadis ini bisa berpotensi untuk ditafsirkan makna *qarabah* meliputi keturunan beliau setelah Hasan dan Husein.

2) Hadis Kedua

وَيَذُلُّ عَلَيْهِ مَا رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: شَكَوْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَسَدَ النَّاسِ لِي. فَقَالَ: «أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ رَابِعَ أَرْبَعَةٍ: أَوَّلُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَنَا وَأَنْتَ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ، وَأَزْوَاجُنَا عَنْ أَيْمَانِنَا وَشِمَائِلِنَا، وَذُرِّيَّتُنَا خَلْفَ أَزْوَاجِنَا»⁶⁴

Apa yang dirwayatkan dari Ali Ibn Abi Thalib, menunjukkan akan asbab nuzulnya, beliau berkata: aku mengadu kepada Rasulullah SAW, perihal hasadnya orang-orang kepadaku. Beliauapun menjawab: apakah kamu ridha, kalau kamu menjadi orang nomer keempat. Orang yang pertama masuk syurga adalah aku, engkau, hasan dan husain. Istri-istri kita ada di sebelah kanan dan kiri, sedangkan keturunan kita ada di belakang kita.

Riwayat ini terang benderang dalam menunjukan makna bahwa keturunan beliau mempunyai hak privilese diantara umat yang lainnya. Privilese ini juga meliputi keturunan beliau setelah Hasan dan Husein.

3) Hadis Ketiga

عَنِ الثَّعْلَبِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حُرِّمَتْ الْجَنَّةُ عَلَى مَنْ ظَلَمَ أَهْلَ بَيْتِي وَأَذَانِي فِي

⁶⁴ Ahmad ibn Hanbal, *Fadhâ'il ash-Shahabah. Bâb Fadhlû 'Ali*, No. 1068. Lihat: Ahmad ibn Hanbal, *Faddha'il ash-Shahabah*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1983, jilid 2, hal. 624. Dalam hadis ini terdapat seorang perawi bernama 'Umar ibn Musâ dan dicurigai membuat hadits palsu oleh beberapa ahli hadits seperti al-Baihaqi dan juga Waki'. Lihat: Sirâj ad-Dîn Ibn al-Mulaqqin, *al-Badr al-Munîr fî Takhrij al-Ahâdits wa al-Atsâr al-Qâqî'ah fî Syarh al-Kabîr*, Riyadh: Dâr al-Hijrah, 2004, jilid 2, hal. 612.

عَثَرْتَنِي. وَمَنْ اصْطَنَعَ صَنِيعَةً إِلَى أَحَدٍ مِنْ وَلَدِ عَبْدِ
 الْمُطَّلِبِ وَلَمْ يُجَازِهِ عَلَيْهَا فَأَنَا أَجَازِيهِ عَلَيْهَا غَدًا إِذَا
 لَقِيتُنِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ⁶⁵

Diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda: telah aku haramkan syurga atas orang yang menzalimi ahli baitku dan menyakitiku pada keluargaku. Siapa yang berbuat sesuatu kebaikan kepada salah seorang daripada anak cucu Abdil Muthalib, kemudian ia belum sempat membalas kebaikan itu, maka aku yang akan balas kebbaikannya kelak, ketika ia bertemu denganku di hari kiamat.

Seperti yang telah disinggung pada Bab I bahwa redaksi hadis ini mengandung makna, bahwa keturunan beliau mempunyai kemuliaan diatas umat Islam lainnya. Hal ini karena beliau yang akan bertanggung jawab atas perbuatan keturunannya.

Hadis diatas beserta Surat al-Ahzâb/33: 33,

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ۚ
 وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ
 إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ
 وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah SWT dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah SWT bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

Ayat *tathhir* pada dasarnya diperuntukan istri-istri Nabi SAW, kemudian beliau menjelaskan

⁶⁵ Muhammad Bin Yusuf as-Shalihi as-Syami, *Subulul Huda War Rasyad Fi Sirati Khairil Ibad*, Beirut: Diriwayatkan oleh ats-Tsa'labi dalam Tafsirnya dan dihukumi sebagai hadits *maudhû'* oleh *muhaqqiq* Sholâh Bautsman. Lihat: Abû Ishâq Ahmad ibn Ibrâhim ats-Tsa'labi, *al-Kasyfu 'wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, ed. Sholâh Bautsman dkk, Jeddah: Dâr at-Tafsîr, 2015, jilid 23, hal. 356.

bahwa ada pendapat yang menyatakan bahwa tidak hanya istri-istri saja, melainkan meliputi Ali dan kedua anaknya, Hasan beserta Husein. Fakhruddin ar-Râzî tidak menjelaskan tentang kepastian anak cucu Hasan dan Husein masuk ke dalam kategori yang disebutkan pada ayat diatas⁶⁶. Hal yang sama dinyatakan oleh al-Wahidi di dalam *asbâb nuzûl*-nya⁶⁷. Setelah ini, penulis akan meneliti terkait hadis-hadis yang dinukilkan oleh az-Zamakshyari menurut para ahli hadis.

Hal menarik jika ada rujukan kepada tafsiran syiah, yang mana mereka sangat mengagungkan ahlul bait. Ini dijadikan sebagai bandingan antara tiga golongan besar dalam Islam: *Ahlussunnah wal jamaah* (*Asyariah-Maturidiah*), Muktazilah dan Syi'ah. Adapun tafsir syiah, bahwa yang dimaksud dengan “membersihkan kalian dengan sebersih-bersihnya” adalah dengan adanya ketakwaan yang paling tinggi. Artinya tanpa ketakwaan ahlul bait tidak disucikan.⁶⁸

4) Hadis Keempat

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ شَهِيدًا، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ مَغْفُورًا لَهُ، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ تَائِبًا، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ مُؤْمِنًا مُسْتَكْمِلَ الْإِيمَانِ، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ بَشَّرَهُ مَلَكُ الْمَوْتِ بِالْجَنَّةِ، ثُمَّ مُنْكَرٌ وَنَكِيرٌ، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ يُزَفُّ إِلَى الْجَنَّةِ كَمَا تُزَفُّ الْعُرُوسُ إِلَى بَيْتِ زَوْجِهَا، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ فُتِحَ لَهُ فِي قَبْرِهِ بَابَانِ إِلَى الْجَنَّةِ، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ جَعَلَ اللَّهُ قَبْرَهُ مَرَارَ مَلَائِكَةِ الرَّحْمَةِ، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ عَلَى السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى بُغْضِ آلِ

⁶⁶ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, jilid. 16, cet. 1, hal. 163.

⁶⁷ Abul Hasan Ali Bin Ahmad Bin Muhammad al-Wahidi, *Asbabun Nuzul*, Beirut: Darul Kutubil Ilmiah, 2000, jilid. 1, hal. 185.

⁶⁸ Muhammad Husain at-Thabathabai, *al-Mizan Fi Tafsiril Quran*, Iran: Manshurat Ismailiah, jilid. 16, hal. 309.

مُحَمَّدٌ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ: آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ كَافِرًا، أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ لَمْ يَشْمَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ⁶⁹

Rasulullah SAW bersabda: siapa yang mati dalam keadaan mencintai keluarga Muhammad, maka ia mati dalam keadaan syahid. Ketahuilah, siapa yang mati dalam keadaan mencintai keluarga Muhammad, maka ia mati dalam keadaan diampuni dosanya, ketahuilah siapa yang mati dalam keadaan mencintai keluarga Muhammad, maka ia mati dalam keadaan bertaubat. Ketahuilah! siapa yang mati dalam keadaan mencintai keluarga Muhammad, maka ia mati dalam keadaan beriman, sempurna keimanannya. Ketahuilah! siapa yang mati dalam keadaan mencintai keluarga Muhammad, maka malaikat maut akan memberinya kabar gembira tentang syurga, begitupula Mungkar dan Nakir. Ketahuilah! siapa yang mati dalam keadaan mencintai keluarga Muhammad, akan masuk dengan mudah ke syurga, sebagaimana pengantin masuk ke kamar istrinya. Ketahuilah! Siapa yang mati dalam keadaan mencintai keluarga Muhammad, maka akan dibukakan baginya di dalam kuburnya, berupa dua pintu ke syurga. Ketahuilah! siapa yang mati dalam keadaan mencintai keluarga Muhammad, maka Allah SWT akan jadi kuburannya tempat ziarah Malaikat rahmat. Ketahuilah! Siapa yang mati dalam keadaan cinta keluarga Muhammad, maka ia mati dalam keadaan sundah dan jamaah. Ketahuilah! Siapa yang mati dalam keadaan membenci keluarga Muhammad, maka akan tertulis di kedua matanya pada hari kiamat: terputus dari rahmat Allah SWT. Ketahuilah! Siapa yang mati dalam keadaan membenci keluarga Muhammad, makai akan mati dalam keadaan kafir. Ketahuilah! Siapa yang mati dalam keadaan membenci keluarga Muhammad, maka ia tidak akan mencium bau syurga.

Hadis-hadis yang telah disebutkan, dijadikan pijakan oleh az-Zamakhshari untuk menguatkan pendapatnya, bahwa *al-Qurbâ* adalah keluarga dan Nabi SAW beserta dengan keturunannya. Jika dicermati, hadis-hadis yang telah disebutkan diatas tidak ada penyebutan sanad periwayatan. Oleh

⁶⁹ Abul Qasim Mahmud Ibn Amr Ibn AHmad az-Zamakhshari, *al-Kasyshâf 'An Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, jilid: 4, hal. 222. Hadis ini diriwayatkan dalam Tafsir ats-Tsa'labî, menurut Sholâh Bâutsman hampir seluruh perawinya *tsiqah* kecuali Abû Muhammad Abdillâh ibn Hâmid al-Ashbahâni yang tidak *dijarh* atau *ta'dîl* dan juga Abu Muhammad 'Abdillâh ibn Abî Abdillâh yang dipermasalahkan karena pernah meminum arak. Lihat: Abû Ishâq Ahmad ibn Ibrâhim ats-Tsa'labî, *al-Kasyfu 'wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qur'ân*, ed. Sholâh Bâutsman dkk, jilid 23, hal. 360.

karena itu, hadis-hadis diatas perlu diteliti perihal kebenarannya.

Ibnu Hajar al-Asqalani, mengomentari tentang hadis-hadis yang dibawakan oleh az-Zamakhsyari:

وَذَكَرَ الزَّمَخْشَرِيُّ هُنَا أَحَادِيثَ ظَاهِرٌ وَضَعُهَا، وَرَدَّهُ
الزَّجَّاجُ بِمَا صَحَّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ مِنْ رِوَايَةِ طَاوُسٍ
فِي حَدِيثِ الْبَابِ، وَبِمَا نَقَلَهُ الشَّعْبِيُّ عَنْهُ، وَهُوَ
الْمُعْتَمَدُ⁷⁰.

Az-Zamakhsyari menyebutkan disini (al-Mawaddah Fil Qurba), beberapa hadis yang secara zahirnya adalah maudhu. Az-Zajjaj telah membantahnya dengan hadis shahih, yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dari Riwayat Thawus, tentang hadis bab ini. Dinukilkan oleh as-Syakbi darinya. Inilah yang Muktamad.

Ibnu Hajar al-Asqalani memberikan kritikan terhadap az-Zamakshyari karena telah menukilkan hadis-hadis palsu. Apa yang telah penulis paparkan diatas, menurut Ibnu Hajar al-Asqalani adalah hadis-hadis palsu. Lebih dari itu semua, kepalsuan hadisnya bisa terdeteksi hanya dari zahir makna yang dikandung oleh hadis, karena bertentangan dengan dasar-dasar dari agama yang dibawah oleh Rasulullah SAW itu sendiri.

Ibnu Hajar al-Asqalani secara tersirat menyatakan bahwa kepalsuan hadis-hadis yang disebutkan oleh az-Zamakshyari tidak perlu diteliti lebih jauh, namun cukup memahami makna zahir dari hadisnya bisa dihukumi sebagai hadis palsu. Tentunya yang menghukumi haruslah orang yang sudah mempunyai skill dalam ilmu hadis, tidak setiap orang. Dengan begitu, penafsiran az-Zamakhsyari terhadap *al-Qurbâ*, tertolak karena ketidakotentikan sumber yang dijadikan rujukan oleh az-Zamakhsyari. Jika yang dikatakan oleh az-Zamakhsyari batal, maka riwayat lain yang

⁷⁰ Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath Al-Bâri Bi Syarhi Shahîh al-Bukhâri*, t.th. jilid. 8, hal. 426.

bertentangan dengannya, secara otomatis menjadi shahih, yaitu riwayat yang disebutkan oleh al-Bukhari dalam shahihnya. Fakhruddin ar-Râzî telah memberikan sindiran terkait periwayatn az-Zamakhshyari yang tidak mencantumkan sumbernya. Beliau berkata setelah menyebutkan hadis ketiga diatas:

هَذَا هُوَ الَّذِي رَوَاهُ صَاحِبُ الْكَشَّافِ⁷¹

Hadis ini adalah yang diriwayatkan oleh penulis al-Kasyaf

b. Kaitannya Dengan Bagian Penutup Ayat

Di bagian pentup ayat, Allah SWT berfirman:

وَمَنْ يَفْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ

Dan siapa yang mengerjakan kebaikan akan Kami tambahkan baginya kebaikan pada kebbaikannya itu. Sesungguhnya Allah SWT Maha Pengampun lagi Maha Mensyukuri.

Az-Zamaskhsyari menukilkan suatu riwayat yang berkaitan denga hal ini. Beliau berkata:

عَنْ السُّدِّيِّ أَنَّهَا الْمُوَدَّةُ فِي آلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَزَلَتْ فِي أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَمُودَّتِهِ فِيهِمْ. وَالظَّاهِرُ: الْعُمُومُ فِي أَيِّ حَسَنَةٍ كَانَتْ، إِلَّا أَنَّهَا لَمَّا ذُكِرَتْ عَقِيبَ ذِكْرِ الْمُوَدَّةِ فِي الْقُرْبَى: دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهَا تَنَاوَلَتْ الْمُوَدَّةَ تَنَازُلًا أَوْلِيًّا، كَأَنَّ سَائِرَ الْحَسَنَاتِ لَهَا تَوَابِعُ.⁷²

Dari as-Suda bahwa artinya adalah al-Mawaddah dalam keluarga Nabi SAW; turun untuk Abu Bakar as-Shiddiq ra,dan kecintaannya pada mereka. Secara zahir

⁷¹ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo: Darul Hadis, 2012, cet. 1, vol. 16, hal. 163.

⁷² Abul Qasim Mahmud Ibn Amr Ibn AHmad az-Zamakhshyari, *al-Kasysyâf 'An Haqâiqi Ghawâmidh at-Tanzîl*, jilid: 4, hal. 223.

maknanya: umum dalam setiap kebaikan, hanya saja Ketika "hasanah" disebutkan setelah menyebutkan mawaddah fil qurbah, maka ini menunjukkan bahwa hasanah itu untuk mawaddah secara pertama kali yang dipahami, sedangkan hasanah yang lain, mengikutinya.

Az-Zamakhshari memaparkan bahwa dalam ayat ini ada pesan tersirat, bagi umat Islam untuk berbuat baik kepada keluarga Nabi SAW, beserta dengan keturunannya. Karena ayat ini ditutup dengan kabar gembira bagi orang yang berbuat baik, maka penutupannya itu dijadikan sebagai pijakan, bahwa mawaddah kepada keluarga beliau beserta keluarganya adalah termasuk kebaikan, dan bahkan kebaikan terbesar.

Setelah pemaparan dua pendapat besar yang mewakili dua firqah dalam khazanah Islam dalam ayat ini: *Ahlussunnah wal jama'ah* (Asyariah-Maturidiah) dan Muktaizilah, penulis akan mencoba membandingkan antara dua pendapat sehingga akan lebih diidentifikasi antara dua perbedaan. Setelah penulis akan menganalisa terkait perbedaannya.

2. Tafsiran Fakhrduddin ar-Râzi

Fakhruddin ar-Râzi menyusun tafsir ayat 23 dengan memulainya dari periwayatan asbab nuzul, *mahabbah âlil bait*, makna *mawddah fil qurbâ* (المودة في القربى) dan terakhir dengan beliau hubungan korelasi penutup ayat dengan kalimat sebelumnya.

a. *Asbâb Nuzûl*

Fakhruddin ar-Râzi menyebutkan tiga periwayatan terkait *asbâb nuzûl*. Masing-masing riwayat menunjukkan makna yang berbeda dengan yang lainnya. Riwayat-riwayat tersebut:

1) Riwayat Pertama

قَالَ الشَّعْبِيُّ: أَكْثَرَ النَّاسِ عَلَيْنَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ، فَكَتَبْنَا إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ نَسْأَلُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَكَتَبَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ وَاسِطَ النَّسَبِ مِنْ قُرَيْشٍ، لَيْسَ بَطْنٌ مِنْ بَطْنِهِمْ إِلَّا وَقَدْ وَلَدَهُ، فَقَالَ اللَّهُ: {قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ} عَلَى مَا أَدْعُوكُمْ إِلَيْهِ

{أَجْرًا إِلَّا} أَنْ تَوَدُّونِي لِقَرَابَتِي مِنْكُمْ، وَالْمَعْنَى أَنَّكُمْ قَوْمِي وَأَحَقُّ مَنْ أَجَابَنِي وَأَطَاعَنِي، فَإِذَا قَدْ أَبَيْتُمْ ذَلِكَ فَاحْفَظُوا حَقَّ الْقُرْبَى وَلَا تُؤْذُونِي وَلَا تَهَيِّجُوا عَلَيَّ⁷³

As-Sya'bi berkata: para ulama berbicara tentang ayat ini. Kami menulis kepada Ibnu Abbas untuk bertanya tentang hal tersebut. Ibnu Abbas pun menuliskan bahwa Rasulullah -shallallahu alaihi wa sallam- adalah orang yang mempunyai nasab sentral dari Quraisy. Tidak ada satu sub suku dari Quraisy kecuali punya sambungan kepada Nabi SAW. Allah SWT berfirman (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا (المودة في القربى) terhadap apa yang aku dakwahkan (أَجْرًا إِلَّا المودة) kecuali hanya kalian mengasihi aku, karena aku punya kekerabatan dengan kalian (Quraisy). Maknanya adalah bahwa kalian (Quraisy) adalah kaumku, orang yang paling berhak untuk mengikuti dan menaatiku. Jika kalian tidak mau memenuhi panggilan ku, maka jagalah hak kekerabatan dan janganlah kalian menyakitiku dan janganlah berkata buruk padaku.

Pada riwayat ini, makna berfokus kepada strategi dakwah Nabi SAW, ketika pada fase Mekah dalam menghadapi kaum Quraisy dan Arab secara umum. Beliau menggunakan pendekatan kekerabatan suku, agar paling minimal dakwah beliau tidak diganggu oleh kaum Quraisy. Riwayat pertama ini, menurut Ibnu Asyur, kalimatnya dikategorikan sebagai *jumlah isti'nafiah* (kalimat merdeka yang tidak ada kaitan dengan sebelumnya)⁷⁴.

2) Riwayat Kedua

⁷³ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, vol. 16, hal. 163. Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Hajar al-'Asqalâni dalam Kitab *al-Mathlab al-'Âliyah Bi Zawâ'id al-Masânîd ats-Tsamâniyah* No. 3707 dan dihukumi *shahih* oleh Ibnu Hajar, hadits ini juga diriwayatkan dalam *Shahih al-Bukhârî* dengan lafaz yang berbeda. Lihat: Abû al-Fadhl Ahmad ibn 'Ali Ibn Hajar al-'Asqalâni, *al-Mathlab al-'Âliyah Bi Zawâ'id al-Masânîd ats-Tsamâniyah* Arab Saudi: Dâr al-'Âshimah, 1419 H, juz. 15, hal 195.

⁷⁴ Muhammad at-Thahir Bin Asyur, *at-Tahrir Wat Tanwir*, Tunis: Dar Sahnun, jilid. 26, hal. 82

رَوَى الْكَلْبِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا قَدِمَ الْمَدِينَةَ كَانَتْ تَعْرُوهُ نَوَائِبُ وَحُقُوقٌ وَلَيْسَ فِي يَدِهِ سَعَةٌ، فَقَالَ الْأَنْصَارُ: إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ قَدْ هَدَاكُمُ اللَّهُ عَلَى يَدِهِ وَهُوَ ابْنُ أُخْتِكُمْ وَجَارُكُمْ فِي بَلَدِكُمْ، فَاجْمَعُوا لَهُ طَائِفَةً مِنْ أَمْوَالِكُمْ، فَفَعَلُوا ثُمَّ أَنْوَّهُ بِهِ فَرَدَّهُ عَلَيْهِمْ، فَتَرَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى: {قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا} أَيَّ عَلَى الْإِيمَانِ إِلَّا أَنْ تَوَدُّوا أَقَارِبِي، فَحَثَّهُمْ عَلَى مَوَدَّةِ أَقَارِبِهِ⁷⁵

Al-Kalbi meriwayatkan dari Ibnu Abbas ra, bahwa sesungguhnya Nabi SAW, ketika pertama kali datang ke Madinah, beliau mempunyai kesulitan-kesulitan dan hak-hak yang harus ditunaikan, sementara beliau tidak mempunyai kelapangan. Orang-orang anshar berkata: sesungguhnya lelaki ini (Nabi SAW), Allah SWT telah memberikan hidayah kepada kalian dengannya, sedangkan ia adalah anak dari saudari kalian dan tetangga kalian di negeri kalian. Kumpulkanlah harta kalian! Merekapun mengumpulkannya kemudian memberikannya kepada beliau, namun beliau menolaknya. Turunlah firmanNya: قل لا أسئلكم عليه أجرا maksudnya atas keimanan (aku tidak meminta balasan) kecuali hanya agar engkau cintai kekerabatanku. Beliau mendorong kaum anshar untuk mencintai kerabatnya.

Riwayat ini menerangkan bahwa beliau tidaklah meminta upah dari hasil dakwah yang beliau jalani. Oleh karena itu beliau mengembalikan hasil dari pengumpulan harta sedekah.

3) Riwayat Ketiga

مَا ذَكَرَهُ الْحَسَنُ فَقَالَ: إِلَّا أَنْ تَوَدُّوا إِلَيَّ اللَّهُ فِيمَا يَقْرَبُكُمْ إِلَيْهِ مِنَ التَّوَدُّدِ إِلَيْهِ بِالْعَمَلِ الصَّالِحِ⁷⁶

(Asbâb nuzûlnya) adalah apa yang disebutkan oleh al-Hasan. Beliau berkata: (makna ayat Illâ al-Mawadah fî al-Qurba) adalah "hanya hendaknya kalian mengharapkan kepada Allah SWT dengan apa yang bisa mendekatkanmu kepadaNya, berupa kecintaan kepadaNya dengan melakukan amal shaleh.

⁷⁵ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghaib*, cet. 1, jilid. 16, hal. 163.

⁷⁶ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghaib*, cet. 1, jilid. 16, hal. 163.

Riwayat ini mempunyai makna yang tidak ada kaitan dengan keluarga beliau. Bisa dikatakan makna ini umum untuk umat beliau secara keseluruhan.

Jika dianalisa, ketiga riwayat diatas mempunyai konsekuensi makna yang berbeda, walaupun ketiga maknanya masih memungkinkan untuk digabungkan. Makna dari riwayat pertama menunjukkan bahwa kasih sayang yang diminta oleh Nabi SAW, dilontarkan kepada orang kafir Quraisy pada saat itu. Ketika beliau masih dalam fase berdakwah di Mekah. Jadi *khitâb*⁷⁷ terbatas pada waktu itu. Makna riwayat kedua adalah bahwa beliau tidak meminta dan menerima pemberian atas dasar balasan beliau menyampaikan risalah, hanya saja balasan itu diarahkan berupa cinta kepada kerabat-kerabat beliau.

Ketiga makna yang telah dipaparkan, mempunyai *jihah* (sudut pandang) yang berbeda, tidak bisa dikatakan pula sebagai riwayat-riwayat yang *taârudh*/kontradiktif (تعارض)⁷⁸. Jika digabungkan, maka maknanya adalah bahwa beliau membantah *syubhat* orang kafir Quraisy yang menuduh bahwa beliau meminta upah, begitupula beliau menegaskan kepada penduduk Madinah bahwa beliau tidak meminta upah, sebagai balasan dari Allah SWT, beliau berwasiat untuk umatnya berbuat cinta kepada kerabat-kerabat beliau, yang hal tersebut merupakan amal saleh.

Asbâb nuzûl yang menyatakan bahwa Nabi SAW, berwasiat untuk kerabatnya, agar diperlakukan dengan baik, sesuai dengan beberapa hadis yang berisit tentang wasiat tersebut. Diantaranya: Hadis yang dinukilkan tidak serta merta berarti bahwa keluarga Nabi SAW sudah pasti mendapatkan

⁷⁷ *Khitâb* adalah suatu ucapan yang dilontarkan, agar lawan bicara bisa memahami maksudnya. Lihat: *Al-Kulliyat Mu`jamun Fil Musthalahat Wal Furuq al-Lughawiah*, Abul Baqa Ayyub Bin Musa al-Husaini al-Quraimi al-Kafawi, Beirut: Muassasah ar-Risalah, t.th, hal. 419

⁷⁸ *Taârudh* adalah saling bertentangannya dalil satu dengan yang lainnya secara mutlak, sehingga salah satunya menafikan yang lain. Lihat: *Syarhul Waraqât Fi Ushûlil Fiqhi*, Jalaluddin Muhammad Bin Ahmad Bin Muhammad Bin Ibrahim al-Mahalli, Palestine: Jami`atul Quds, cet. pertama, 1991, hal. 170

kemuliaan secara mutlak diatas manusia lainnya. Ini sebagai bantahan bagi mereka yang mendaku sebagai keturunan Nabi SAW, namun menjadikan nasab keturunannya itu sebagai kesempatan untuk mengelompokan manusia ke dalam kasta. Dalam beberapa realitanya, ada segolongan manusia yang menyatakan dirinya mempunyai kemuliaan lebih dari manusia lainnya, karena adanya *as-syaraf adz-dzâtiy* (الشرف الذاتي), sehingga merasa dirinya harus selalu disyangi dan mendapatkan tempat yang istimewa di mata manusia, bagaimanapun keadaan dan kondisi orang yang mengaku mempunyai *as-syaraf adz-dzâtiy* (الشرف الذاتي) itu.

Jikalau ayat ini diartikan sebagai bentuk kemuliaan mutlak kepada orang yang mengaku keturunan beliau, maka akan bertentangan dengan Surat al-Hujurât/49: 13. Sedangkan Allah SWT berfirman:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur'an? Kalau kiranya Al-Qur'an itu bukan dari sisi Allah SWT, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya. (Surat an-Nisâ/4: 82)

Wahbah az-Zuhaili menyatakan, bahwa maksud ayat diatas, seandainya al-Quran bukan dari Allah, maka akan ada banyak kontradiksi antara satu ayat dengan yang lainnya⁷⁹.

b. Makna *al-Mawaddah Fî al-Qurbâ*

Setidaknya dalam kalimat diatas ada dua makna yang perlu diketahui, sebagaimana yang dipaparkan oleh Fakhruddin ar-Râzî, yaitu: *al-Mawaddah*, *al-Qurba* dan makna korelasi antara penutup dan pembuka.

1) *Al-Mawaddah*

Fakhruddin ar-Râzî tidak merinci makna *al-Mawaddah* pada tafsirnya. Kemungkinan beliau

⁷⁹ Wahbah Musthafa az-Zuhaili, at-*Tafsir al-Munir Fil Aqidah Was Syari'ah Wal Manhaj*, Damaskus: Darul Fikril Muashir, cet. 2, tahun. 1418, jilid. 5, hal. 181

meninggalkan perincian makna *al-Mawadah*, karena beliau menganggap bahwa hal tersebut sudah jelas. Penulis akan tambahkan penjelasan. Di sebutkan di dalam *Lisânul Arab*:

الْوُدُّ: مَصْدَرُ الْمَوَدَّةِ. ابْنُ سَيِّدَةٍ: الْوُدُّ الْحُبُّ يَكُونُ فِي جَمِيعِ مَدَاحِلِ الْخَيْرِ؛ عَنْ أَبِي زَيْدٍ.⁸⁰

Al-Wud adalah mashdar dari *al-Mawaddah*. Ibnu Sayidihi berkata; *al-Wud* adalah cinta. Berlaku pada segala sesuatu yang baik, ini sebagaimana kata Abu Zaid.

Dengan demikian, maka *al-Mawadah* pada permintaan Nabi SAW adalah memberikan kebaikan, apapun bentuknya.

2) *Al-Qurbâ*

Fakhruddin ar-Râzî berkata:

Pada asbâb nuzûl ayat diatas, setidaknya bisa ditemukan makna dari al-Qurba pada ayat ini. Jika riwayat pertama dari asbab nuzul yang dijadikan pijakan, maka makna al-Qurab adalah ar-Rahim (hubungan keluarga). Jika riwayat kedua dari asbab nuzul yang dijadikan pijakan, maka makna al-Qurba adalah kedetakan, bentuk mashdar dari qaruba (قرب), dan jika yang dijadikan pijakan adalah riwayat ketiga, maka artinya adalah amal shaleh (kerabat dekat). Riwayat kedua dan ketiga, tidak terkhusus kepada keluarga Nabi SAW, sedangkan yang ketiga terkhususkan kepada keluarga beliau.⁸¹

Riwayat pertama maknanya senada dengan hadis shahih yang berbunyi:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى، فَقَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ: قُرْبَى آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: عَجَلْتُ، إِنَّ النَّبِيَّ

⁸⁰ Jamaluddin Muhammad Ibn Makram Ibn Manzur al-Ifriqi al-Mishri, *Lisanul Arab*, Beirut: Dâr Shadir, 2003, jilid. 15, hal. 177.

⁸¹ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 163.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ بَطْنٌ مِنْ قُرَيْشٍ إِلَّا كَانَ لَهُ فِيهِمْ قَرَابَةٌ، فَقَالَ: إِلَّا أَنْ تَصِلُوا مَا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ مِنَ الْقَرَابَةِ⁸²

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas -radhiyAllah SWTu anhum-, bahwa pernah beliau ditanya arti dari firmanNya: *illal mawaddah fil qurba*. Beliau menjawab. Said Ibn Jubair ikut menjawab, Qurba adalah keluarga Muhammad SAW. Ibnu Abbas berkata: kamu terburu-buru. Tidaklah ada satu golongan Quraisy, kecuali mempunya hubungan dengan beliau. Ibnu Abbas berka: maknanya adalah aku tidak meminta kalian upah kecuali hanya kalian tetap menyambungkan hubungan antara aku dan kalian berupa kekerabatan.

Perkataan Ibnu Abbas yang memvonis Said Ibn Jubair Degnan “engkau terburu-buru” adalah untuk meluruskan anggapan yang salah. Said Ibn Jubair meriwayatkan bahwa al-Qurba adalah keluarga, namun hal itu ditepis oleh Ibnu Abbas. *Asbâb nuzûl* yang disebutkan oleh al-Bukhari statusnya sudah bisa dipastikan keshahihannya. Para ulama hadis telah sepakat akan keshahihan kitab al-Bukhari. Pada *asbâb nuzûl* diatas ada dua point:

- a) *Khitâb* Nabi SAW terkhusus untuk orang-orang Quraisy pada saat beliau di Mekah.
- b) *Al-Qurba* yang dimaksud adalah seluruh suku Quraisy Riwayat Ibnu Abbas, karena keshahihannya adalah riwayat yang paling bisa dijadikan pegangan dalam memahami ayat ini, khususnya pada makna al-Qurba. Ibnu Hajar al-Asqalani di dalam Fathul Bari, memaparkan beberapa riwayat tentang asbab nuzul ayat ini, yang menyebutkan makna al-Qurba. Dari beberapa riwayat Ibnu Hajar membandingkan keshahihannya. Diantara riwayat yang *dhaîf*:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ قَرَابَتُكَ الَّذِينَ وَجَبَتْ عَلَيْنَا مَوَدَّتُهُمْ؟ الْحَدِيثُ، وَإِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ، وَهُوَ سَاقِطٌ لِمُخَالَفَتِهِ هَذَا الْحَدِيثَ

⁸² Ahmad Ibn Ai Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bâri Bi Syarhi Shahih al-Bukhârî*, Kairo: Dâr ar-Rayyah, 1986, jilid 8, hal. 426.

الصَّحْبِ. وَالْمَعْنَى: إِلَّا أَنْ تَوَدُّونِي لِقَرَابَتِي فَتَحْفَظُونِي، وَالْخِطَابُ لِفُرَيْشٍ خَاصَّةً، وَالْقُرْبَى قَرَابَةُ الْعَصُوبَةِ وَالرَّجْمِ، فَكَأَنَّهُ قَالَ: احْفَظُونِي لِلْقَرَابَةِ إِنْ لَمْ تَتَّبِعُونِي لِلنُّبُوَّةِ⁸³.

Dari Ibnu Abbas: beliau berkata: ketika ayat ini turun, mereka berkata: wahai Rasulullah SAW-, siapakah kerabat dekatmu, yang mereka wajib untuk disayangi?. Al-Hadis. Sanadnya dhaif, bahkan gugur karena bertentangan dengan hadis shahih ini. Makna yang sesungguhnya adalah kalian menyayangiku karena adanya kekerabatanku kepada kalian, serta kalian hendaknya menjagaku. Khitabnya hanya untuk Quraisy. Al-Qurba adalah kekerabatan dalam hal ashabah dan dzawil arham. Jagalah aku karena kekerabatan, jikalau kalian tidak mengikutiku karena kenabianku!.

Selain riwayat yang telah menyebutkan, beberapa riwayat yang berkaitan dengan *asbâb nuzûl* ayat diatas, khususnya yang berkaitan dengan al-Qurba, Ibnu Hajar al-Asqalani menghukumi sebagai riwayat yang dhaif dan perawinya *wâhin*⁸⁴. Beliau mengkritik para mufasirin yang menggunakan hadis yang tidak bisa dipegang:

ثُمَّ ذَكَرَ مَا تَقَدَّمَ عَنْ عِكْرَمَةَ فِي سَبَبِ نُزُولِ [1]، وَقَدْ جَزَمَ بِهِذَا التَّفْسِيرِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ، وَاسْتَنَدُوا إِلَى مَا ذَكَرْتُهُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ مِنَ الطَّبَرَانِيِّ وَابْنِ أَبِي حَاتِمٍ، وَإِسْنَادُهُ وَاهٍ فِيهِ ضَعِيفٌ وَرَافِضِيٌّ.⁸⁵

Telah disebutkan pada pembahasan lalu tentang riwayat Ikrimah dalam asbab nuzul

⁸³ Ahmad Ibn 'Ali Ibn Hajar al-Asqalâni, *Fath al-Bâri Bi Syarhi Shahîh al-Bukhârî*, jilid. 8, hal. 426.

⁸⁴ *Wâhin* adalah ketika perawi yang lemah meriwayatkan hadis dengan sendirian. Lihat: *Al-Kawakibud Durriah Alal Manzumah al-Baiquniah*, Sulaiman Bin Khalid al-Harbi, t.tp, t.th, hal. 122

⁸⁵ Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bâri Bi Syarhi Shahîh al-Bukhârî*, jilid. 8, hal. 426.

ayat ini. Para mufasirin telah banyak yang berpegangan terhadap riwayat yang telah saya sebutkan, yang bersumber dari Ibnu Abbas, yang diambil dari kitab *at-Thabrani* dan *Ibnu Abi Hatim*. Sanadnya itu wahin dan ada perawi yang dhaif, serta bermadzhab rafidhah.

Dari pemaparan diatas, maka riwayat yang bisa dijadikan pegangan dalam menafsirkan kata *al-Qurba* adalah riwayat Ibnu Abbas, yang dishahihkan oleh al-Bukhari dalam *shahihul jami*, yang maknanya adalah kekerabatan Nabi SAW. Beliau sampaikan agar merek yang tidak beriman, tetap menjaga kekerabatannya. Di samping itu, ada pula makna tersirat yang terkandung pada kalimat *fil qurbâ*:

فِيهِ مَنْصِبٌ عَظِيمٌ لِلصَّحَابَةِ لِأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ:
وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ، فَكُلُّ مَنْ أَطَاعَ
اللَّهَ كَانَ مُقَرَّبًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، فَدَخَلَ تَحْتَ قَوْلِهِ: إِلَّا
الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى، وَالْحَاصِلُ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ تَدُلُّ عَلَى
وُجُوبِ حُبِّ آلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَحُبِّ أَصْحَابِهِ، وَهَذَا الْمَنْصِبُ لَا يَسْلَمُ إِلَّا عَلَى قَوْلِ
أَصْحَابِنَا أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ الَّذِينَ جَمَعُوا بَيْنَ حُبِّ
الْعِثْرَةِ وَالصَّحَابَةِ.⁸⁶

Pada kalimat disini ada penyebutan kedudukan yang agung bagi para sahabat. Karena Allah SWT berfirman (dan orang-orang yang beriman paling dahulu, mereka adalah orang-orang yang diberikan kedekatan). Semua orang yang menaati Allah SWT, maka ia adalah orang yang diberikan kedekatan kepadaNya, maka ia masuk ke dalam kategori (الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى). Kedudukan ini tidak akan berlaku, kecuali bagi pemeluk akidah ulama kami, Ahlus Sunnah Wal Jamaah, yang mereka menggabungkan antara cinta keluarga Nabi SAW- dengan cinta kepada sahabat.

⁸⁶ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 16, hal. 163.

Disini Fakhrduddin ar-Râzî menggunakan pendekatan riwayat Ibnu Abbas. Dengan pendapat Fakhrduddin ar-Râzî ini, maka ayat ini secara garis besar tidak bisa dikhususkan untuk keluarga dan keturunan Nabi SAW, saja yang harus dikasihi, namun juga berlaku untuk semua orang yang menaati Allah SWT.

3) Korelasi dengan Pembukaan dan Penutup Ayat

Sesuai dengan kabiasaan Fakhrduddin ar-Râzî dalam menafsirkan surat-surat. Beliau selalu mengaitkan antar surat dan antar ayat. Adapun kaitan dengan pembukaan ayat:

وَاعْلَمَ أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا أُوحِيَ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا الْكِتَابَ الشَّرِيفَ الْعَالِيَّ وَأُودِعَ فِيهِ الثَّلَاثَةُ أَقْسَامِ الدَّلَائِلِ وَأَصْنَافِ التَّكَالِيفِ، وَرَتَّبَ عَلَى الطَّاعَةِ النَّوَابِ، وَعَلَى الْمَعْصِيَةِ الْعِقَابَ، بَيْنَ آتِي لَا أَطْلُبُ مِنْكُمْ بِسَبَبِ هَذَا التَّبْلِغِ نَفْعًا عاجِلًا وَمَطْلُوبًا حَاضِرًا، لِئَلَّا يَتَحَيَّلَ جَاهِلٌ أَنَّ مَقْصُودَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ هَذَا التَّبْلِغِ الْمَالُ وَالْجَاهُ، فَقَالَ: {قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى} ⁸⁷

Ketahuilah bahwa Allah SWT ketika mewahyukan kepada Muhammad -shallahu alaihi wa sallam- kitab mulia ini yang mempunyai ketinggian, beliau menitipkan tiga perkara: perkara tentang dalil-dalil, tingkatan taklif, kemudian menetapkan pahal atas ketaatan, siksa atas keingkaran, beliau pula menjelaskan bahwa, aku tidak menuntut dari kalian, karena sebab dakwah ini, suatu manfaat yang bisa diraih di dunia. Agar orang jahil tidak menyangka bahwa maksud dari Muhamamd SAW- dari dakwah ini adalah harta dan kedudukan. Allah SWT berfirman: Katakanlah, aku tidak meminta kalian upah, kecuali kasih sayang pada al-Qurba!''.

Fakhrduddin ar-Râzî menjelaskan bahwa kaitan dengan tiga ayat sebelumnya adalah bahwa ayat ini sebagai motivasi untuk melakukan perbuatan baik dengan adanya pahala, kemudian Allah SWT selipkan pesan kepada seluruh manusia bahwa Nabi SAW tidka menginginkan

⁸⁷ Fakhrduddin ar-Râzî, *Mafâtîh al-Ghaib*, cet. 1, jilid. 16, hal. 163.

dan berharap balasan di dunia dari beliau berdakwah sedikitpun. Kemudian ayat ditutup dengan penjelasan bahwa siapa yang melakukan mawadaah kepada al-Qurba, maka itu termasuk perbuatan baik yang akan diganjar oleh Allah SWT.

- c. Perbandingan Antara Fakhruddin Ar-Râzî dan Az-Zamakhshari Terhadap Surat as-Syûrâ/2: 23

Segi Perbandingan	Persamaan	Perbedaan
Segi Metode	1) Keduanya menggunakan metode <i>tahlîlî</i> dalam menafsirkan 2) Keduanya sama-sama memaparkan korelasi antara pembukaan ayat dengan penutupnya	1) Fakhruddin ar-Râzî seperti biasanya menggunakan step dalam menafsirkan, seperti penyebutan masalah satu persatu 2) Az-Zamaskhsyari tidak menyebutkan step permasalahan, namun langsung menafsirkan ayat dengan penafsiran yang difokuskan kepada pemaknaan susunan kalimat (Nahwu)
Segi Periwiyatan	Keduanya sama-sama menyebutkan periwayatan hadis untuk mendukung pendapat mereka	a) Fakhruddin ar-Râzî dalam hal ini sebagai penukil dan az-Zamakhshari sebagai sumber penukilan b) Az-Zamakhshari lebih banyak

		menyebutkan hadis-hadis tentang dorongan mencintai keluarga serta keturunan Nabi SAW
Segi Kandungan Makna	Keduanya sepakat, tentang kewajiban bagi seorang muslim untuk mencintai Nabi SAW beserta dengan keluarga dan keturunannya.	Fakhruddin ar-Râzî lebih mengunggulkan maknanya adalah khitab untuk quraisy, sedangkan az-zamakhshari maknanya lebih ditujukan kepada ahlul bait.

C. Analisis Komparatif Penafsiran ar-Râzî dan az-Zamakhshari

Jika dibandingkan dari dua penafsiran, pada hal yang berkaitan tentang penafian kasta dan hal yang berpotensi menimbulkan kasta, yang terkandung dalam al-Hujurât/40: 13 dan as-Syûrâ/42: 23, maka bisa diambil beberapa point penting:

- a) Fakhruddin ar-Râzî dan az-Zamakhshari sepakat tentang kesetaraan manusia di hadapan Allah SWT ada al-Hujurât/40: 13. Tafsiran keduanya menafikan adanya kasta bagi seorang muslim di hadapan Allah SWT. Sesuau dengan pendapat *mufasssirin* lainnya, yang seakan hal ini menjadi ijma. Diantara mufasssir kontemporer adalah Wahbah az-Zuhaili, yang menyatakan, "Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah itu dengan ketakwaan atau amal shaleh, maka tinggalkanlah berbangga dengan nasab kalian"⁸⁸.
- b) Permasalahan datang ketika az-Zamakhshari menafsirkan as-Syûrâ/42:23. Tafsirannya berpotensi adanya pengkastaan berdasarkan nasab keturunan, dengan penukilan hadis-hadis yang bermasalah diatas. Hal ini berbeda dengan penafsiran Fakhruddin ar-Râzî terhadap ayat itu, yang tidak mengandung potensi adanya pengkastaan. Tidak sampai disitu, Fakhruddin ar-Râzî pun

⁸⁸ Wahbah az-Zuhaili, *At-Tafsirul Wasith*, Damaskus: Darul Fikri, cet. 1, 1422H, jilid. 3, hal. 479

menyindir penukilan az-Zamakhshari yang meriwayatkan hadis tidak ditemukan pada sumber-sumber yang bisa diverifikasi secara ke-shahihan hadisnya.

- c) Jika melihat pada tafsiran az-Zamakhshari terhadap al-Hujurât/40:13, penulis temukan tidak ada unsur yang menafikan tentang kesamaan derajat manusia dihadapan Allah SWT kecuali dengan takwa, walaupun dalam ayat itu az-Zamakhshari tidak banyak penjelasan tentang kesamarataan, namun prinsip kesamarataan itu bertabrakan ketika beliau menukilkan hadis-hadis bermasalah pada as-Syûrâ/42: 23, yang justru seakan menafikan adanya kesamaan derajat manusia di hadapan Allah SWT. Penulis berani katakan bahwa ada tendensi yang kuat dari az-Zamakhshari terhadap kecintaan pada keturunan Nabi SAW. Jelas hal ini adalah perkara yang dianjurkan, namun yang menjadi masalah adalah kevalidan dari periwayatan hadis dan kandungan maknanya yang menabrak tafsiran az-Zamakhshari itu sendiri pada al-Hujurât/40:13
 - d) Dengan demikian bisa dikatakan, bahwa Fakhruddin ar-Râzî yang merupakan implementasi dari Ahlussunnah wal Jamaah (Asyariah-Maturidiah) telah menutup pintu rapat adanya kesenjangan berupa pengkastaan manusia secara rapat, dalam bentuk apapun, termasuk pengkastaan dari segi nasab keturunan Nabi SAW, dengan tidak menafikan pula tentang kewajiban mencintai keluarga beliau. Sementara Muktazilah yang diwakili dalam hal ini oleh az-Zamakhshari mempunyai potensi untuk terbukanya pengkastaan dari segi nasab keturunan Nabi SAW.
 - e) Pendapat az-Zamakhshari terhadap as-Syûrâ/42: 23 tertolak, karena *hujjah* yang dinukilkan oleh beliau, tidaklah memenuhi standar kredibilitas ilmiah menurut para ahlinya. Dalam hal ini adalah para ahli hadis. Hadis yang dinukilkan mencapai kepada derajat *maudhu*, karena beberapa motivasi yang mendorong pembuatnya, yang diantaranya adalah fanatisme⁸⁹.
 - f) Dengan mengkomparasikan dua pendapat ahli tafsir yang mewakili dua golongan besar umat Islam: Asyariah & Muktazilah, maka pendapat yang unggul adalah pendapat Fakhruddin ar-Râzî yang mewakili Asyariah, bahwa tidak ada pengkastaan dalam Islam, apapun bentuknya, termasuk dari segi keturunan Nabi SAW.
- Sampai disini, pertanyaan timbul dengan sendirinya, yaitu "Apakah dengan hal ini berarti bahwa Islam telah menghapus secara

⁸⁹ Ahmad Bin Ali Bin Muhammad Bin Hajar al-Asqalani, *Nuzhatun Nadzar Fi Taudhihil Fikri Fi Musthalahi Ahlil Atsar*, cet. 3, 2000, hal. 91

keseluruhan bentuk kasta bagi manusia?”. Penulis akan paparkan setelah bab ini, namun harus diingatkan kembali bahwa telah disinggung pada Bab I bahwa ada sebagian umat Islam yang menukilkan suatu pendapat dari seorang yang kredibilitas keilmuannya diakui, bahwa ada perkara yang disebut dengan *as-syaraf ad-dzâtiy*, yang mana perkara itu justru menabrak apa yang telah ditetapkan dalam pembahasan disini, tentang tidak adanya kasta dalam Islam. Di sisi lain, pihak yang menulis, menukilkan dan mengaminkan pandangan itu berasal dari golongan Asyariah, yang mana telah diketahui sebelumnya, bahwa Asyariah yang diwakili oleh Fakhruddin ar-Râzî telah menutup rapat potensi adanya pengkastaan dalam Islam, termasuk dari segi keturunan.

Oleh karena itu, penulis akan tuntaskan terkait penukilan akan hal itu, yang kemudian akan dikomparasikan kembali dengan hasil komparasi antara pendapat Fakhruddin ar-Râzî dan az-Zamakhshari, kemudian akan menjawab pertanyaan di atas.

D. Kasta di Dalam Khazanah Islam Berdasarkan *as-Syaraf* (الشرف)

1. *As-Syaraf ad-Dzâtiy* (الشرف الذاتي) dan *As-Syaraf al-Aradhi* (الشرف العرضي) Dan Pengkastaan Manusia

Telah disinggung pada Bab II tentang definisi kasta dari berbagai sudut pandang. Diantara yang mendefinisikannya dari kalangan Islam adalah Salman al-Abdali. Beliau mengatakan bahwa kasta:

مَجْمُوعَةٌ مِنَ النَّاسِ تَرْبُطُهَا رَوَابِطُ اقْتِصَادِيَّةٍ أَوْ تَرْبُويَّةٍ أَوْ أُسْرِيَّةٍ

"Kumpulan orang-orang yang diikat dengan ikatan ekonomi, pendidikan ataupun keluarga".⁹⁰

Jika ada suatu tatanan masyarakat yang mengikatkan antara individu dari segi ekonomi (kaya atau miskin), pendidikan (pandai atau bodoh), ataupun kekeluargaan (ningrat atau rakyat), maka telah terjadi pengkastaan di dalam tatanan masyarakat itu. Dengan seperti ini, maka pada setiap tatanan masyarakat sejatinya ada kasta. Karena tidak ada suatu tatanan masyarakat kecuali ada suatu ikatan diantara mereka. Dengan adanya ikatan pada suatu tatanan masyarakat, maka ada kasta. Jelas ini adalah artian yang luas bagi kasta. Penulis juga telah katakan,

⁹⁰ Salman al-Abdali, "Nidzam at-Tabaqat Fil Mujtamail Hindusi Fi Dhauil Ilmil Antrubulujia: Kitab al-Hind Lil Biruni Munthalaqan Ma'rifiyah," dalam *Majalah Antropologi*, Vol. 4 No 8 Tahun 2018, hal. 1.

bahwa kasta dengan artian diatas adalah hal yang fitrah alamiah bagi manusia. Penulis katakan sebagai fitrah alamiah karena sejatinya manusia adalah makhluk social. Makhluk social membutuhkan interaksi antara sesama. Dalam berinteraksi sudah sepatutnya ada sesuatu yang mengikat mereka dengan satu ikatan. Penulis memfokuskan pada artian yang lebih sempit yang telah disinggung pada Bab II, yaitu pengkastaan yang berfokus kepada *as-syaraf ad-dzâtiy*.

Al-Qur'an sebagai kitab suci bagi umat Islam, bukanlah kitab yang bertentangan dengan fitrah alamiah bagi manusia ataupun alam semesta. Oleh sebab itu, tidak pernah ditemukan sesuatu yang bertentangan dengan fitrah alamiah ke duanya di dalam al-Quran ataupun hadis. Hanya saja, al-Qur'an mengarahkan kepada jalan yang terbaik bagi manusia dalam mengendalikan fitrah alamiahnya. Pengelompokan manusia berupa kasta, sejatinya adalah fitrah alamiah bagi manusia sebagai makhluk social, akan tetapi yang menjadi perIbn cangan adalah titik yang menjadi pengelompokannya.

Penulis menemukan beberapa literatur Islam, yang menurut penulis ada unsur pengkastaan manusia namun dengan titik pengelompokan yang tidak fair. Di dalam kitab *al-Manhajus Sawi*, karya Zein Ibn Smith, ada penukilan yang teksnya:

وَقَدْ وَقَفْتُ عَلَى نَقْلِ مَعْرُوفٍ إِلَى سَيِّدِي الْعَارِفِ بِاللَّهِ -تَعَالَى- السَّيِّدِ وَجْهِهِ الدِّينِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مُصْطَفَى الْعَيْدِرُوسِ بَاعْلُوِي -قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ- يَتَضَمَّنُ صُورَةَ مَنَاطِرَةٍ بَيْنَ الْقَائِلِ بِتَفْضِيلِ شَرَفِ النَّسَبِ وَالْقَائِلِ بِتَفْضِيلِ شَرَفِ الْعِلْمِ، وَمِنْ جُمْلَتِهَا بِتَفْضِيلِ شَرَفِ النَّسَبِ أَوْ رَدَّ عَلَى الْقَائِلِ عَلَى شَرَفِ الْعِلْمِ أَنَّهُ إِذَا جُنَّ الشَّرِيفُ هَلْ يُسَمَّى شَرِيفًا أَمْ لَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ يُسَمَّى شَرِيفًا، قَالَ: فَالْعَالِمُ إِذَا جُنَّ لَا يُسَمَّى عَالِمًا، فَجِينِذِ قَامَتِ الْحُجَّةُ وَاتَّضَحَ الْفَرْقُ بَيْنَ الشَّرَفِ الدَّائِي وَالْعَرَضِيِّ، وَهَذَا الْخِلَافُ مَعَ فَرَضِ أَنَّ الشَّرَفَ الدَّائِيَّ عَارٍ عَنِ الْعَرَضِيِّ، وَالْكُلُّ فَضْلُ اللَّهِ. انتهى".

Aku telah meneliti dari penukilan yang disandarkan kepada Sayyidi al-Arif Billah - taala-, as-Sayyid Wajihuddin Abdurrahman Ibn Musthafa al-Aydrus Ba'alawi - qaddas Allah ruhahu-, yang mengandung adanya perdebatan antara orang yang mengunggulkan kemuliaan nasab dan orang yang mengunggulkan kemuliaan ilmi. Secara garis besar ada bantahana terhadap orang yang mengunggulkan kemuliaan ilmu, bahwa jika dia gila, makai a tidak lagi disebut sebagai orang yang alim (berilmu). Dari sini, hujjah telah kuat dan jelas perbedaan antara kemuliaan dzatiy dan aradhi. Perbedaan ini sejatinya berlaku, jika pada kondisi kemuliaan dzatiy tidak disertai dengan kemuliaan aradhi. Semuanya adalah anugerah Allah SWT.⁹¹

⁹¹ Zein Bin Ibrahim Bin Sumaith, *al-Manhaj as-Sawi fî Ushûl Tharîqah Sâdah Al Ba'alawi*, Tarim: Dârul Ilmi Wad Da`wah, 2005, hal. 384.

Teks diatas, sejatinya membagi manusia dari segi kemuliaan yang ia punya ke dalam dua bagian:

- 1) Kemuliaan *dzâtiy* (الشرف الذاتي)
- 2) Kemuliaan *aradhi* (الشرف العرضي)

Penulis kitab *al-Manhajus Sawi* dalam penukilannya tidak mendefinisikan secara rinci, apa makna dari keduanya. Hal ini bukan berarti, teks diatas tidak bisa untuk dianalisa, sehingga bisa ditarik suatu definisi yang menjelaskan hakikat keduanya. Jika dianalisa dari segi bahasa, "ya" pada kata *ad-dzâtiy* dan *al-aradhiy* adalah "ya" yang menunjukkan asal muasal bagi kata sebelumnya. Dalam ilmu sharaf hal ini dinamakan dengan *ya nisbah*. *As-Syaraf ad-Dzatiy* artinya adalah kemuliaan yang bersumber dari dzat sesuatu dan *as-Syaraf al-Aradhi* adalah kemuliaan yang bersumber dari *aradh*, secara singkat *aradh* bisa diartikan sebagai sifat. Artinya kemuliaan yang didasari pada suatu sifat yang melekat pada zat tertentu. Lebih detailnya, *aradh* didefinisikan di dalam ilmu falsafah.

Dalam ilmu Falsafah, *al-Aradh* didefinisikan:

العَرَضُ الْمَوْجُودُ الَّذِي يَحْتَاجُ فِي وُجُودِهِ إِلَى وَضْعِ أَيِّ مَحَلٍّ يَقُومُ بِهِ
كَالْوَلْنِ الْمُحْتَاجِ فِي وُجُودِهِ إِلَى جِسْمٍ يَحُلُّهُ وَيَقُومُ بِهِ⁹²

Aradh adalah sesuatu yang ada, namun dalam keberadaannya membutuhkan kepada tempat yang menopangnya. Contohnya warna, dalam keberadaannya, ia membutuhkan kepada jasmani yang menjadi tempat baginya dan membuatnya eksis.

Pada definisi diatas telah ditegaskan bahwa *aradh* tidak akan bisa berdiri sendiri, melainkan membutuhkan tempat agar ia eksis, dengan begitu sejatinya ia adalah sesuatu yang tidak bersifat substantif baginya.

Ketika *as-syaraf* dinisbahkan kepada *al-aradh*, maka dibacanya menjadi *as-syaraf al-aradhi*. Yaitu kemuliaan dinisbatkan kepada *aradh*, yang membutuhkan kepada dzat yang menopangnya, sehingga kemuliaan itu bisa eksis, dengan begitu kemuliaan itu bukan bersifat substantif bagi suatu dzat. Kemuliaan itu bukanlah merupakan substansi bagi suatu jasmani, melainkan perkara yang datang kepadanya karena adanya sebab. Harus ada sebab yang bisa menarik *as-syaraf al-aradhi* bisa melekat kepada jasmani seseorang. Karena sesuatu yang tidak ada pada suatu dzat, kemudian ia datang kepadanya,

⁹² Ali Bin Muhammad Bin Ali az-Zain as-Syarif al-Jurjani, *kitab at-Ta`rifat*, Beirut: Dârul Kutubil Ilmiah, 983M, hal. 48.

sudah bisa dipastikan kedatangannya itu ada suatu sebab yang menariknya. Adapun *as-syaraf ad-dzâti* adalah kebalikan dari *as-syaraf al-aradhi*. Ketika dikatakan *as-syaraf al-aradhi* adalah bukan substansi bagi jasmani itu, maka *al-dzâtiy* adalah jasmani itu sendiri yang menjadi kemuliaan atau bisa diartikan, bukan hanya jasmaninya yang mulia, namun ia mempunyai dzat yang diciptakan dari lahirnya sudah mulia.

Sampai disini timbul lagi pertanyaan, apa saja yang menjadi *as-syaraf al-aradhi* bagi manusia?. Jawaban dari penulis, bahwa hal ini bisa dikembalikan kepada dua hal: perkara yang alamiah dan perkara yang syar`iyyah. Perkara yang alamiah adalah perkara yang sesuai fitrah manusia sebagai suatu kemuliaan, tanpa membutuhkan perantara syariat untuk mengetahuinya. Misalkan kedermawanan, berilmu, bertanggung jawab, mengasihi, dan seterusnya. Adapun perkara *as-syariah*, misalkan menjalankan kewajiban shalat lima waktu, menjalankan ibadah haji, menunaikan zakat dan seterusnya. Kesemua itu bukanlah perkara yang sudah ada pada substansi dzat manusia, melainkan perkara yang datang kepada dzat manusia, yang kemudian dzatnya disifat dengan hal-hal itu. Jika dicermati, itu semua adalah *as-syaraf al-aradhi*.

Tidak bisa dibayangkan jika itu semua harus tunduk dibawah kemuliaan jasmani seseorang. Teks yang disebutkan di dalam kitab diatas, sangat berpotensi menciptakan kasta dalam kehidupan manusia, khususnya umat Islam. Persis seperti kasta dalam agama Hindu. Telah disebutkan pada bab II, bahwa adanya kasta dalam agama Hindu itu karena adanya *as-syaraf ad-dzâtiy* namun tanpa menyebutkan kasta. Disebutkan dalam *Jurnal Varna-Jati*:

According to the Rig Veda (the ancient Hindu book), the religious theories describe the primal man, Purush devastated himself to make human society and the different pieces of his body made the four different Varnas. The Brahmins emerged from his head, they are considered the intelligent and the most powerful Varna due to their wisdom and education, which they are represent the brain. The Kashatriyas emerged from his hands, they are considered the warrior caste, which they represent strength. The Vaishyas emerged from his thighs, they are considered the farmers and merchants and the Shudras emerged from his feet, they are considered the labourers and servants. Another religious theory says that the Varnas were formed from the body organs from the Brahma, in Hinduism, who are the creator of the world⁹³.

Menurut Rig Veda (kitab Hindu kuno), teori-teori keagamaan menggambarkan manusia purba, Purush menghancurkan dirinya sendiri untuk menciptakan masyarakat manusia dan berbagai bagian tubuhnya membentuk empat Varna yang

⁹³ Rajwinder Kaur, "Caste System In Modern India", dalam *Jurnal Ijfans International Journal Of Food And Nutritional Sciences*, Vol. 11 no. 8 Tahun 2022, hal. 4

berbeda. Para Brahmana muncul dari kepalanya, mereka dianggap sebagai Varna yang cerdas dan paling kuat karena kebijaksanaan dan pendidikan mereka, yang mereka wakili sebagai otak. Para Ksatriya muncul dari tangannya, mereka dianggap sebagai kasta prajurit, yang mereka wakili sebagai kekuatan. Para Waisya muncul dari pahanya, mereka dianggap sebagai petani dan pedagang dan para Shudra muncul dari kakinya, mereka dianggap sebagai pekerja dan pelayan. Teori keagamaan lain mengatakan bahwa Varna terbentuk dari organ-organ tubuh Brahma, dalam agama Hindu, yang merupakan pencipta dunia.

Konsep diatas memberikan gambaran bahwa sejatinya manusia telah membawa suatu unsur warisan dari dewa. Bagian tubuh yang paling mulia akan mewarisi kasta yang mulia, namun bagian tubuh yang dianggap hina, akan mewarisi kasta yang hina dan rendah. Teks diatas telah jelas berindikasi bahwa adanya ketetapan tingkatan manusia ketika mereka telah memasuki alam dunia dan tingkatan tersebut bersifat statis, karena berdasarkan unsur yang dibawa oleh dewa mereka. Kepala disimbolkan sebagai bagian yang paling mulia, maka kasta Brahmani mewarisi kemuliaan dzat dari dewa. Untuk selamanya dan tanpa membutuhkan *as-syaraf al-aradhi* lagi, ia akan tetap mulia, menjadi strata kelas atas, karena secara dzatnya ia sudah membawa kemuliaan. Sistem kemuliaan pada kasta bersifat statis, bagi setiap tingkatannya. Sebagai buktinya, dikatakan pada jurnal oleh Indulata Prasad, "*Caste is a fixed, closed sistem that ensures that those placed lowest in the hierarchy have little opportunity to alter their lived realities (Kasta adalah sistem yang tetap dan tertutup yang memastikan bahwa mereka yang berada di posisi terendah dalam hierarki memiliki sedikit peluang untuk mengubah realitas hidup mereka).*"⁹⁴

Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa konsep yang dituliskan di kitab *al-Manhajus Sawi*, mempunyai kesamaan dengan agama Hindu dalam hal pengkastaan. Pada konsep agama Hindu diatas, seorang Brhamana yang telah tercipta dari kepala, jasmaninya tidak akan pernah bisa ditukar dengan kasta waisya ataupun sebaliknya. Inilah yang disebut dengan *as-syaraf ad-dzâtiy*. Hal yang menjadi masalah dari *as-syaraf ad-dzâtiy*, adalah ketika dijadikan sebagai tingkatan kemuliaan (kasta) yang paling tinggi bagi manusia, mengalahkan yang lainnya, berupa *as-syaraf al-aradhi*, yang bisa menjadi dinamika bagi manusia dalam kehidupan antar sesamanya. Pengelompokan (pengkastaan) model seperti itu, serupa dengan yang ada di dalam agama Hindu. Sama-sama mengikat dan akan menjadi dominasi untuk

⁹⁴ Indulata Prasa, "Towards Dalit Ecologies", dalam *Jurnal Environment and Society: Advances in Research*, Vol. 98 No. 120 Tahun 2022, hal. 2.

segolongan kaum saja. Redaksi teks diatas berarti, bahwa jika dibandingkan dengan ilmu, *as-syaraf ad-dzâtiy* bisa mengunggulinya, walaupun orang yang mempunyainya dalam keadaan gila, sedangkan ilmu adalah perkara yang paling mulia dari seluruh sifat mulia bagi manusia, maka secara otomatis, ini berarti seluruh kemuliaan bagi manusia kalah dengan *as-syaraf ad-dzâtiy* yang diklaim di dalam *al-Manhajus Sawi*.

Realitanya, kemuliaan ilmu melebihi segalanya sudut dipandang dari segi akal dan syariat (Al-Qur'an dan Sunah):

a) Akal

<i>Muqadimah Sughra</i>	Ilmu bisa menaklukan segala sesuatu di dunia, dengan bukti: bahwa banyak perkara yang tidak bisa dilakukan manusia pada zaman dahulu, namun karena ilmu maka bisa ditaklukan. Salah satunya menembus ruang angkasa yang luas.
<i>Muqadimah Kubra</i>	Sesuatu yang bisa menaklukan segala hal adalah yang paling kuat. Dalilnya adalah kembali kepada fitrah makhluk hidup.
<i>Muqadimah Kubra</i>	Sesuatu yang paling kuat adalah yang paling mulia.
<i>Natijah</i>	Ilmu adalah sesuatu yang paling mulia.

b) Syariat (Al-Qur'an)

Surat al-Baqarah/2: 13,

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Dia mengajarkan Adam semua nama-nama (benda), kemudian menampilkan semuanya di hadapan malaikat, lalu mengatakan, 'Sebutkanlah kepada-Ku nama-nama semua benda itu jika kamu memang benar orang-orang yang benar.

Fakhruddin ar-Râzî menjelaskan ayat diatas:

Ayat ini menunjukan tentang keutamaan ilmu, karena Allah SWT tidaklah menunjukan kesempurnaan hikmahNya pada makhlukNya, Adam as, kecuali dengan menunjukan ilmuNya. Seandainya ada di

dalam alam ini, sesuatu yang lebih mulia dari ilmu, maka sudah suatu pasti ia akan menampakan keutamaan itu, bukan ilmu⁹⁵.

Fakhruddin ar-Râzî telah menegaskan, *as-syaraf al-aradhi* berupa ilmu, mengungguli seluruh kemuliaan yang ada di alam semesta ini. Dengan demikian, dari seluruh *as-syaraf* maka ilmu adalah yang paling tinggi. Seandainya ada yang lebih mulia dari ilmu, misalkan *as-syaraf ad-dzâtiy*, seperti yang diklaim di dalam kitab *al-Manhajus Sawi*, maka Nabi Adam akan dimuliakan dengan *as-syaraf ad-dzâtiy*-nya bukan dengan *as-syaraf al-aradhi* nya.

c) Syariat (Sunah)

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُ: مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى جَنَّةٍ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِطَالِبِ الْعِلْمِ وَإِنَّ الْعَالَمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالْجِبَتَانِ فِي جَوْفِ الْمَاءِ وَإِنْ فَضَّلَ الْعَالِمُ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضَّلَ الْقَمَرُ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَإِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ.

Diriwayatkan dari Abu Darda; aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: siapa yang menempuh jalan, di dalamnya ia menuntut ilmu, Allah SWT akan memudahkan bagi jalan untuk menuju surga. Sesungguhnya para malaikat itu menaruh sayap-sayapnya bagi penuntut ilmu. Sesungguhnya orang yang alim itu memohonkan ampun kepadanya, makhluk yang ada di langit dan di bumi. Ikan di dalam lautan pun ikut memohonkan ampun. Sesungguhnya orang alim atas orang ahli ibadah itu, seperti rembulan dibandingkan seluruh Ibn tang-Ibn tang. Sesungguhnya ulama itu adalah pewaris para nabi. Sesungguhnya para nabi tidak mewarisi dinar ataupun dirham, mereka hanya mewarisi ilmu. Siapa yang mengambilnya, ia akan mengambil sesuai bagiannya. (HR. Abu Dawud).⁹⁶

Setidaknya hadis di atas memberikan lima point:

- 1) Ilmu memudahkan seseorang menuju surga, sedangkan surga adalah puncak kemuliaan di akhirat.
- 2) Malaikat menaruh sayap bagi pencari ilmu. Ini sebagai tanda bahwa ilmu sesuatu yang mulia.

⁹⁵ Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtiḥul Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 1, hal. 20.

⁹⁶ Abu Dawud Sulaiman Bin al-Asy`ats as-Sijistani, *Sunan Abi Dawûd*, Kairo: al-Maktabah al-Ashriah, t.th, juz. 3, hal. 37.

- 3) Seluruh makhluk memohonkan ampun bagi seseorang atas dasar ilmunya.
- 4) Cahaya ilmu lebih terang dibandingkan cahaya ibadah. Jika ilmu lebih terang dari ibadah, sedangkan ibadah adalah perkara yang paling tinggi dari segala pekerjaan, maka ilmu lebih tinggi dari segala perkara
- 5) Ilmu adalah warisan para Nabi utusan Allah SWT, diantaranya orang yang paling mulia dari seluruh makhluk, yaitu Nabi Muhammad SAW. Beliau hanya mewarisi ilmu, tidak mewarisi yang lain.

Jika mau dikatakan adanya kasta, maka ilmu lah yang paling pantas untuk dijadikan ukuran. Allah SWT berfirman tentang keutamaan ilmu di dalam Surat al-Mujâdalah/58: 11,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila dikatakan kepadamu, "Berilah kelapangan di dalam majelis-majelis," maka lapangkanlah, niscaya Allah SWT akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan, "Berdirilah kamu," maka berdirilah, niscaya Allah SWT akan mengangkat (derajat) orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat. Dan Allah SWT Maha Teliti apa yang kamu kerjakan.

Pemahaman penulis bahwa Kitab *al-Manhajus Sawi* menetapkan keuniversalan kemuliaan dzâtiy di atas segala kemuliaan, ini didapatkan oleh penulis dari ungkapan yang tertera dalam kitab tersebut melalui *dalâlah iltizâmiah*. Ahli mantiq mendefinisikan *dalâlah iltizâmiah*:

وَدَلَالَتُهُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَوْضُوع لَهُ التَّزَامُ لِكَوْنِ الْخَارِجِ لَازِمًا
لِلْمَعْنَى الْمَوْضُوع لَهُ كَدَلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى قَابِلِ الْعِلْمِ وَصُنْعَةِ
الْكِتَابَةِ فَإِنَّ الْقَابِلِيَّةَ الْمَذْكُورَةَ خَارِجَةٌ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوع لَهُ
لَكِنَّهَا لَازِمَةٌ لَهُ⁹⁷

⁹⁷ Ubaidullah Bin Fadhlullah al-Khabishi, *Tahdzîbul Mantiq*, Kairo: Musthafa Bab al-Halabi, 1936, hal. 89.

Dalalah lafal terhadap makna *maudhu`-nya*, idsebut dengan *iltizam*. Disebut *iltizam* karena ia sebagai makna lazim dari makna *maudhu`* lahu (makna asli). Seperti *dalalah* insan (manusia) bisa berpotensi menerima ilmu dan menulis. Potensi yang dipunya oleh manusia adalah makna yang ada di luar makna asli bagi insan, akan tetapi makna itu adalah makna lazim dari insan.

Ketika penulis *al-Manhajus Sawi* menukilkan berupa teks diatas, bisa dianalisa dengan menggunakan *dalâlah iltizâmiah*, dengan beberapa tahapan berikut:

- 1) *As-syaraf ad-dzâtiy* diklaim mengungguli ilmu, sedangkan ilmu adalah perkara yang paling mulia diantara semua *as-syaraf*, seperti di atas telah dikemukakan, maka *as-syaraf ad-dzâtiy* mengungguli segala hal.
- 2) Ketika dikatakan *As-syaraf ad-dzâtiy* mengungguli semua hal, maka akan tercipta sistem kasta yang bersifat statis di kalangan masyarakat Islam.

Lebih ditegaskan kembali di dalam *al-Manhajus Sawi*. Dikatakan disana:

وَقَدْ أَخْبَرَنِي بَعْضُ الثَّقَاتِ عَنِ الْعَلَامَةِ شَيْخِ الْمَشَايِخِ أَبِي الْحَسَنِ السِّنْدِيِّ الْمَدَنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - مُحَسِّنِي الْكُتُبِ السَّنَّةِ فِي الْحَدِيثِ وَغَيْرِهَا أَنَّهُ سُئِلَ فِي دَرْسِهِ مَنْ أَفْضَلُ؟: الشَّرِيفُ أَوْ الْعَالِمُ؟ فَحَصَلَ لَهُ عِنْدَهَا اسْتِغْرَاقٌ، وَطَاطَأَ رَأْسَهُ إِلَى الْأَرْضِ مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ، وَقَالَ: شَرِيفٌ جَاهِلٌ أَوْ قَالَ شَرِيفٌ وَاحِدٌ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ عَالِمًا⁹⁸

Sebagian orang yang terpercaya, mengabarkan berita kepada kami, dari syeikhul masyayikh Abul Hasasn as-Sindi al-Madani ra, beliau seorang penghasyiyah daripada kutubus sittah. Beliau ditanya: siapa yang lebih mulua? As-Syarif atau al-Alim?. Ia punya berfikri laam dan menganggukan kepalanya ke arah bumi, kemudian ia mengangkat kepalanya serta berkata: syarif yang bodoh atau satu syarif, lebih unggul dari tujuh puluh orang alim.

Apabila permasalahan ini dikembalikan kepada tafsiran Fakhruddin ar-Râzî dan az-Zamakhsyari terhadap Surat al-Hujurât/49: 13 yang telah lalu, maka hal itu jelas sangat tertolak. Begitupla jika pemikiran ini bersandar kepada as-Syûrâ/42: 23, tentang *al-Mawaddah Fil Qurbâ*,

⁹⁸ Zein Bin Ibrahim Bin Sumaith, *al-Manhaj as-Sawi fi Ushûl Tharîqah Sâdah Al Ba`alawi*, Tarim: Dârul Ilmi Wad Da`wah, 2005, hal. 384.

statusnya tertolak juga. Telah dijelaskan pada tafsiran *al-Mawaddah Fil Qurbâ*, bahwa makna yang lebih tepat adalah dengan berpegangan kepada riwayat Ibnu Abbas, yang dishahihkan oleh al-Bukhari bahwa *khitab* dalam ayat itu untuk orang-orang Quraisy yang tidak beriman. Jikapun mau bersandar kepada riwayat lain dari *asbâb nuzûl* ayat *mawaddah*, maka hal ini tidak menunjukkan sama sekali akan adanya *as-syaraf ad-dzâtiy* yang mengungguli segala *syaraf*.

2. Titik Fokus Kemuliaan Dalam Islam

Sesuai pada point sebelumnya, bahwa yang menjadi perhatian bagi manusia untuk mulia hanyalah ketakwaan, tidak ada yang lain. Ini disekapati oleh perwakilan dua madzhab besar dalam Islam, yang telah mewarnai dunia Islam dengan peradaban dan khazanah yang agung, yaitu Asyariah dan Muktazilah. Asyariah diwakili oleh Fakhruddin ar-Râzî dan Muktazilah diwakili oleh az-Zamakhshari.

Al-Biruni ketika menjelaskan tentang sistem kasta di India, beliau memberikan benang merah yang menjadi pembeda antara ajaran agama Hindu dengan Islam. Beliau berkata:

وَلِلْهِنْدِ فِي أَيَّامِنَا مِنْ ذَلِكَ أَوْفَرُ الْخُطُوطِ حَتَّى أَنْ مَخَالَفَتَنَا إِيَّاهُمْ
وَتَسْوِيَّتَنَا بَيْنَ الْكَافَّةِ إِلَّا بِالتَّقْوَى أَعْظَمُ الْحَوَائِلِ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْإِسْلَامِ،
وَهُمْ يُسَمُّونَ طَبَقَاتِهِمْ (بُرْنَ) أَيُّ الْأَلْوَانِ وَ يُسَمُّونَهَا مِنْ جِهَةِ النَّسَبِ
(جَاتَكَ) أَيُّ الْمَوَالِيدِ⁹⁹

Di negeri India, di era kita ini, ada mengambil bagian besar dalam permasalahan kasta. Perbedaan kita dengan mereka dalam pandangan terhadap orang-orang tidak ada yang lain selain taqwa, adalah sebagai perbedaan terbesar antara mereka dengan Islam. Mereka menamakan kasta dengan sebutan “varan”, yaitu warna, dari segi nasab, mereka menamakan “jati”, yaitu kelahiran.

Seandainya ada pembeda kemuliaan di hadapan Allah SWT bagi hambanya selain takwa, maka tidak ada yang membedakan antara Islam dengan agama Hindu dalam pandangannya terhadap tatanan masyarakat. Itulah yang dimaksudkan oleh al-Biruni. Dengan bahasa yang lain, kasta dalam Islam hanyalah tingkatan

⁹⁹ Abu ar-Rayhan Muhammad Bin Ahmad al-Biruni, *Tahqiqu Maa Lil Hindi Min Maqulatin Maqbulatin Fil Aqli Aw Mardzulah*, Beirut: Alam Al-Kitab, 1983, cet.2, hal. 13.

ketakwaan. Rasulullah SAW, memberikan gambaran tingkatan kasta dalam Islam dengan kalimat yang lebih rinci. Beliau bersabda:

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم خطب الناس يوم فتح مكة فقال يا أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وتعاضمها بأبائها فالناس رجلان رجلٌ برٌّ تقى كريم على الله وفاجرٌ شقي هين على الله والناس بنو آدم وخلق الله آدم من التراب قال الله يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليمٌ خبيرٌ

Diriwayatkan dari Abdullah Ibn Umar, bahwasanya Rasulullah SAW, pernah berkhotbah pada hari penaklukan Mekah. Beliau menyampaikan: wahai manusia! Sesungguhnya Allah SWT telah menghilangkan dari kalian keburukan jaman jahiliah, segala kesombongannya terhadap para leluhur-leluhurnya. Manusia itu hanya dua golongan, golongan orang yang baik, bertakwa, serta mulia di sisi Allah SWT, dan (kedua) golongan orang yang fajir (tidak taat), sengsara lagi hina di sisi Allah SWT. Manusia itu anak cucu Adam. Allah SWT ciptakan Adam dari tanah liat. Allah SWT berfirman: wahai manusia! Sesungguhnya kami menciptakan kalian dari seorang lelaki dan perempuan, serta kami jadikan kalian berbangsa-bangsa dan qabalah-qabilah, agar kalian semua saling mengenal satu sama lain. Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah SWT adalah yang paling bertakwa!. (HR. Tirmidzi)¹⁰⁰

Jadi Rasulullah SAW, hanya memberikan dua kasta secara garis besar:

- a. *Kasta tinggi*: yaitu orang yang baik, bertakwa lagi mulia di sisi Allah SWT.
- b. *Kasta rendah*: yaitu orang yang tidak taat kepada Allah SWT, sengsara lagi hina di sisi Allah SWT.

Tidak ada pembagian kasta kemuliaan dalam Islam selain yang didasari oleh ketakwaan. Adapun jika ada suatu ulama ataupun pemikir Islam yang membagi kemuliaan manusia atas dasar selain takwa, apalagi yang berdasarkan yang dinamakan dengan *as-syaraf ad-dzâtiy*, terlebih kemuliaan itu diartikan sebagai nasab keturunan. Ini adalah kebatilan terbesar!. Itu adalah pandangan pribadi, bukan mewakili Islam.

Islam mengelompokan manusia secara garis besar dengan amalnya. Jika Al-Qur'an beserta hadis ditelusuri, maka yang ditemukan adalah pengelompokan manusia ke dalam dua bagian. Ada yang beriman ada yang kafir, ada yang bersyukur ada yang kufur, ada yang yang beramal shaleh ada yang beramal sayyi dan

¹⁰⁰ Muhammad Bin Isa at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Beirut: Dârul Kutubil Ilmiah, juz. 5, hal. 363, No. 3270.

seterusnya. Dengan artian, pengelompokan manusia oleh Islam didasari pada kemuliaan sifat / *as-Syaraf al-Aradhi* (الشرف العَرَضِي), yang hal itu bisa diraih oleh semua manusia yang mempunyai kemauan dan dapat hidayah. Hal ini tentunya harus dicermati sebagai pandangan dasar agama Islam. Di luar itu, bisa dikatakan sebagai pandangan pribadi.

3. Dampak Sosial pada Pengkastaan

Sesuai dengan hukum fisika, bahwa ada aksi ada reaksi. Aksi menjadi sebab dan aksi menjadi akibat. Setiap sebab menimbulkan akibat. Itu merupakan sunnatullah. Di Bab II telah penulis singgung, bahwa sebab daripada adanya kasta, sesuai yang dipaparkan oleh al-Biruni, seorang filosof muslim, adalah adanya dorongan politik untuk mengendalikan suatu masyarakat.

Adapun akibat yang ditimbulkan dari adanya sistem kasta, menurut penulis harus diingat dulu dua hal. *Pertama*, bahwa sistem kasta itu pada dasarnya bersifat statis, karena didasari *as-syaraf ad-dzâtiy*, seperti keyakinan agama Hindu dan yang tertera di kitab *al-Manhajus Sawi*. *Kedua*, harus diketahui secara bersama bahwa dalam Islam sistem kasta dalam Islam adalah dengan ketakwaan dan hal itu bersifat dinamis. Dengan dua hal tadi, maka bisa dibedakan antara akibat sistem kasta yang didasari dengan *as-syaraf ad-dzâtiy* dan sistem kasta yang didasari dengan ketakwaan.

a. Sistem Kasta Didasari *as-Syaraf ad-Dzâtiy*

1) Menghancurkan peradaban manusia

Penulis telah singgung di Bab II bahwa sistem kasta dengan model seperti ini, yaitu berdasarkan *as-syaraf ad-dzâtiy* akan menumpulkan peradaban manusia. Manusia akan terkungkung dalam neraka kasta dalam kurun waktu yang tidak sebentar. A.A Macdonel mengatakan, “*The subject of caste is one of the deepest interest because it deals with a social organization which, being exclusively and essentially Indian, has been the chief characteristic of the civilization of India for more than 2500 years, and has marked off Indian civilization from that of the rest of the world as unique* (Subjek kasta merupakan salah satu subjek yang paling menarik karena membahas tentang organisasi sosial yang, secara eksklusif dan hakikatnya merupakan milik India, telah menjadi karakteristik utama peradaban India selama lebih dari 2500 tahun, dan telah

menandai peradaban India dari peradaban dunia lainnya sebagai sesuatu yang unik)".¹⁰¹

Manusia diperintahkan untuk memakmurkan bumi, yang mana hal itu tidak mungkin bisa terlaksana jika adanya system pengkastaan. Diantara firman Allah SWT, yang menentang akan hal tersebut adalah Surat Hûd/11: 61,
وَالِى تُمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ ثَابِعُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ

Dan kepada Tsamud (Kami utus) saudara mereka Shaleh. Shaleh berkata: "Hai kaumku, sembahlah Allah SWT, sekali-kali tidak ada bagimu Tuhan selain Dia. Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya, karena itu mohonlah ampunan-Nya, kemudian bertobatlah kepada-Nya, Sesungguhnya Tuhanku amat dekat (rahmat-Nya) lagi memperkenankan (doa hamba-Nya)".

Fakhruddin ar-Râzî berkata terkait tafsir واستعمرکم

: فيها

وفيه ثلاثة أوجه : الأول : جَعَلَكُمْ عُمَارَهَا¹⁰²

Pada kata (wasta`marakum fiha) ada tiga makna: pertama: maksudnya (Allah SWT) menjadikan kalian sebagai pemakmur bumi.

Mustahil jika seluruh manusia diperintahkan untuk memakmurkan bumi, sementara mereka berada dalam kungkungan kasta. Hal yang terwujud bukanlah pemakmuran melainkan pembodohan dan penindasan. Secara tersirat ayat ini meniadakan segelah bentuk hal yang bisa membuat manusia tidak bisa memakmurkan bumi, diantaranya adalah pengkastaan berdasarkan as-syaraf ad-dzâtiy.

2) Terjadinya Tumpang Tindih dalam Menilai Kebaikan

¹⁰¹ A.A. Macdonel, "The Early History of Caste", dalam *Jurnal Oxford University Pers.* Vol. 19 No. 2 Tahun 1914, hal. 230.

¹⁰² Fakhruddin ar-Râzî, *Mafâtiḥul Ghaib*, Kairo: Dârul Hadis, 2012, cet. 1, jilid. 18, hal. 15.

Pada teks kitab *al-Manhajus Sawi* disebutkan bahwa syarif yang bodoh lebih mulia dari orang alim, bahkan bukan hanya satu orang, tetapi tujuh puluh orang. Jika merujuk kepada literasi Islam, ke-jahilan (kebodohan) diidentikan dengan keburukan, sementara ilmu biasanya diidentikan dengan kebaikan, sebagaimana penulis telah paparkan sebelum ini. Jika syarif diidentikan sebagai kebaikan, maka syarif yang jahil adalah orang yang bercampur kepadanya kebaikan dan keburukan. Sedangkan orang alim adalah orang yang ada pada dirinya kebaikan, tanpa bercampur dengan keburukan. Bagaimana bisa dikatakan: *Kebaikan yang bercampur dengan keburukan lebih baik dan mulia daripada kebaikan yang tidak bercampur dengan keburukan?*

Sunatullah selalu memihak bahwa kebaikan yang murni itu jauh lebih mulia daripada kebaikan yang bercampur keburukan. Allah SWT menyindir orang yang mencampuri kebaikan dengan keburukan:

وَأَخْرُؤْنَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا ۖ
عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan (ada pula) orang lain yang mengakui dosa-dosa mereka, mereka mencampuradukkan pekerjaan yang baik dengan pekerjaan lain yang buruk. Mudah-mudahan Allah SWT menerima tobat mereka. Sesungguhnya Allah SWT Maha Pengampun, Maha Penyayang. (Surat at-Taubah/9: 102)

Al-Qurthubi menyinggung terkait orang yang bercampur padanya kebaikan dan keburukan:

حدثنا سمرة بن جندب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لنا :
" أَتَانِي اللَّيْلَةُ أَتِيَانِ فَأَتَيْتَنِي فَأَتَيْتَنِي إِلَى مَدِينَةٍ مَبْنِيَّةٍ بِلَبْنٍ ذَهَبٍ وَلَبْنٍ
فِضَّةٍ، فَتَلَقَّانَا رَجُلًا شَطْرُ مَنْ خَلَقَهُمْ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ ، وَشَطْرُ
كَأَفْجَحِ مَا أَنْتَ رَاءٍ، قَالَا لَهُمْ: اذْهَبُوا فَفَعَلُوا فِي ذَلِكَ النَّهْرِ . فَوَقَعُوا فِيهِ،
ثُمَّ رَجَعُوا إِلَيْنَا قَدْ ذَهَبَ ذَلِكَ السُّوءُ عَنْهُمْ ، فَصَارُوا فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ
، قَالَا لِي: هَذِهِ جَنَّةٌ عَدْنٍ ، وَهَذَا مَنْزِلُكَ . قَالَا أَمَّا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَانُوا

شَطْرُ مِنْهُمْ حَسَنٌ وَشَطْرُ مِنْهُمْ قَبِيحٌ ، فَإِنَّهُمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ
سَيِّئًا فَتَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْهُمْ¹⁰³

Telah memberikan hadis kepada kami, Samurah Ibn Jundub. Ia berkata: Rasulullah SAW- pernah bercerita kepada kami: pernah suatu malam dating kepada kami dua orang, kemudian kami segera beranjak ke suatu kota bersamanya, kota itu dibangun dari emas dan perak. Bertemulah kami orang-orang yang sebagian dari tubuhnya itu sebagai yang engkau pernah lihat, sebagian lagi seburuk yang engkau pernah lihat. Dua orang itu berkata kepada mereka: pergilah kalian, kemudian nyeburlah ke sungai! mereka pun Kembali lagi, namun bagian tubuhnya yang jelek sudah tidak ada. Mereka menjadi orang yang fisiknya paling bagus. Dua orang itu berkata kepadaku: ini adalah surga Adn dan ini tempatmu! Dua orang itu berkata lagi, Adapun orang-orang yang setengahnya bagus dan setengahnya buruk, mereka adalah orang-orang yang mencampurkan amal shaleh (kebaikan) dengan keburukan. Kemudian Allah SWT maafkan mereka. (HR. Bukhari, No: 4419)

Hadis diatas menegaskan perkara jeleknya orang yang bercampur kepadanya keburukan dan kebaikan berupa amal shaleh. Jadi hadis shahih diatas sudah menyatakan bahwa perkara kebaikan yang bercampur dengan keburukan adalah keburukan, sedangkan kebaikan yang murni adalah kebaikan. Jika pendapat *al-Manhajus Sawi* bisa diterima, maka sama saja dengan mengatakan bahwa kebaikan yang bercampur dengan keburukan adalah kebaikan. Kebaiannya mengungguli suatu kebaikan yang murni tidak bercampur dengan keburukan.

3) Menumpulkan akal sehat

Prinsipnya Islam itu sangat memuliakan akal. Akal dijadikan sebagai tujaun daripada syariat dan sebagai manatuth taklif¹⁰⁴. Jika yang diungkapkan dalam *al-Manhajus Sawi* adalah benar, bahwa syarif bodoh lebih mulia daripada tujuh puluh orang alim, maka ini berkonsekuensi pada pengakuan yang mustahil secara akal sehat manusia. Sebagai contoh ada syarif yang bodoh hidup di tahun 2024.

Jika dikatakan ia lebih mulia dari tujuh puluh orang alim, maka ini sama saja mengatakan bahwa ia lebih mulia daripada Abu Hanifah, Malik Ibn Anas, as-Syafi'i, Ahmad Ibn Hambal bahkan lebih afdhal dari Abu Bakar as-Shiddiq, Umar Ibn

¹⁰³ Syamsuddin Muhamamd Bin Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jâmi Li Ahkâmil Qurân*, Beirut: Dâr el-Fikr, jilid. 8, hal. 154.

¹⁰⁴ Lihat: *Al-Muwafaqat*, Abu Ishaq Bin Musa Bin Muhammad al-Lakhami as-Syathibi, Kairo: Dar Ibni Affan, cet. 1, 1997, jilid. 6, hal. 401

Khattab, Utsman Ibn Affan dan seluruh sahabat serta ulama mujtahidin yang non-syarif. Ini adalah suatu kemustahilan!. Ketika doktrin seperti ini diulang-ulang untuk diucapkan kepada khalayak ramai, maka akan terbentuk paradigma yang salah, yang bertentangan dengan akal sehat manusia.

Pemahaman yang menyimpang akan terjadi, serta tumpulnya akal sehat. Dengan tumpulnya akal sehat, maka manusia akan menjadi budak bagi tuannya dan tidak bisa menjadi individu yang bisa memakmurkan bumi. Perbudakan berdasarkan kasta telah disinggung pada Bab II, telah banyak memberikan sumbangsih terhadap kegelapan hidupnya masyarakat Hindu di India. Disebutkan di dalam jurnal yang ditulis oleh Khalid Anis Ansari and Caroline Suransky:

The historical record suggests that until the nineteenth century, social identities in India were fuzzier, and religion had not trumped other identities such as caste, sect, region, language, and so on (Pandey 1997). However, this image of Indian society began to alter with the deepening of British colonization and the mapping of India through the orientalist religious lens aided by native pan-religion elite collaborators. (Catatan sejarah menunjukkan bahwa hingga abad kesembilan belas, identitas sosial di India lebih kabur, dan agama belum mengalahkan identitas lain seperti kasta, sekte, wilayah, bahasa, dan sebagainya (Pandey 1997). Namun, citra masyarakat India ini mulai berubah seiring dengan semakin dalamnya penjajahan Inggris dan pemetaan India melalui lensa keagamaan orientalis yang dibantu oleh kolaborator elit pan-agama asli)¹⁰⁵.

Jika Inggris saja sebagai negara adidaya pada saat itu, dengan militernya yang sangat kuat, tidak mampu merubah kemasyarakatan India dengan kastanya, maka ini menunjukkan bahwa masyarakat India sudah sangat sulit untuk disembuhkan dari system kasta. Begitulah perbudakan yang sudah mengakar, akan mengalahkan akal sehat dan kekuatan adidaya dalam militer.

¹⁰⁵ Khalid Anis Ansari dan Caroline Suransky, "Pluralization Challenges to Religion as a Social Imaginary: Anti-Caste Contestations of the Muslim Quota in India", dalam *Jurnal Religions*. Vol. 14 No. 742 Tahun 1994, hal. 2.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini berfokus pada dua isu utama, yaitu bagaimana keyakinan tentang kemuliaan *asy-Syaraf adz-Dzâti* berkontribusi terhadap terciptanya kasta sosial yang tidak adil, serta bagaimana interpretasi Fakhruddin ar-Râzi dan az-Zamakhsyari terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan kasta dan kesetaraan manusia. Dari hasil analisis terhadap tafsir kedua *mufasssir* besar ini, dapat disimpulkan bahwa Islam secara eksplisit menolak konsep kemuliaan statis yang didasarkan pada *asy-Syaraf adz-Dzâti* dan menekankan bahwa kesetaraan manusia dilihat dari takwa, bukan keturunan, jabatan, atau harta. Beberapa pembahasan lalu yang diambil kesimpulannya secara spesifik:

1. Kontribusi Keyakinan tentang *Asy-Syaraf Adz-Dzâti* terhadap Kasta Sosial yang Tidak Adil:

Fakhruddin ar-Razi dalam tafsirnya terhadap Surat al-Hujurât/49: 13 menjelaskan bahwa Islam menolak kasta sosial yang didasarkan pada *asy-Syaraf adz-Dzâti*, yang merupakan sesuatu yang tidak dapat diusahakan atau dipilih oleh individu, tidak boleh menjadi dasar untuk menilai kemuliaan atau status seseorang dalam masyarakat. Ar-Râzi menekankan bahwa manusia diciptakan sama dalam hal asal-usul, yakni dari Adam dan Hawa, dan bahwa kemuliaan seseorang tidak bergantung pada *asy-Syaraf adz-Dzâti*

melainkan pada tingkat ketakwaan yang dimilikinya. Dengan demikian, menjadikan *asy-Syaraf adz-Dzâti* sebagai tolak ukur untuk menentukan derajat atau kasta sosial adalah tindakan yang tidak adil dan bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.

Lebih lanjut, Fakhruddin ar-Razi mengkritik masyarakat yang membanggakan *asy-Syaraf adz-Dzâti* sebagai alasan untuk menempatkan individu-individu dalam kasta sosial tertentu. Ia menyatakan bahwa ini adalah bentuk *'ujub* dan kesombongan, yang dilarang dalam Islam. Masyarakat yang mengunggulkan kemuliaan *asy-Syaraf adz-Dzâti* daripada *asy-Syaraf adz-Dzâti* beresiko menciptakan ketidakadilan, di mana orang-orang dengan keturunan yang dianggap "lebih rendah" akan diperlakukan dengan tidak adil. Islam, sebaliknya, mengajarkan bahwa setiap manusia harus diperlakukan dengan setara, tanpa memandang *asy-Syaraf adz-Dzâti*.

Az-Zamakhshari juga sependapat bahwa manusia diciptakan dari keturunan yang sama dan bahwa tidak ada alasan untuk membedakan atau memandang rendah seseorang hanya berdasarkan nasabnya. Menurutny, tujuan Allah menciptakan manusia dalam berbagai bangsa dan suku adalah agar mereka saling mengenal, bukan untuk menciptakan kasta sosial. Pandangan ini menegaskan bahwa kasta sosial yang dibentuk atas dasar *asy-Syaraf adz-Dzâti* adalah tidak adil dan bertentangan dengan ajaran Islam yang mengutamakan kesetaraan manusia di hadapan Allah. Walaupun pada penasirannya di Surat as-Syûrâ/42: 23 cenderung bisa berpotensi untuk disalahgunakan terhadap orang yang menginginkan adanya pengkastaan diantara umat Islam. Hal itu sudah penulis bantah sebelumnya.

2. Interpretasi Fakhruddin ar-Razi dan az-Zamakhshari tentang Ayat-ayat yang Mengindikasikan Kasta dalam Masyarakat:

Dalam menafsirkan Surat al-Hujurât/49: 13, baik Fakhruddin ar-Razi maupun az-Zamakhshari bersepakat bahwa Islam tidak mengenal sistem kasta yang didasarkan pada *Asy-Syaraf Adz-Dzâti* atau status sosial lainnya. Fakhruddin ar-Râzi menekankan bahwa manusia hanya bisa dibedakan berdasarkan ketakwaan. Al-Qur'an juga tidak mengingkari adanya pengkastaan manusia berdasarkan *Asy-Syaraf Al-'Aradhi* yang masih bersifat wajar dan alamiah. Ia menjelaskan bahwa nasab, meskipun seringkali dijadikan dasar kebanggaan dalam masyarakat, adalah sesuatu yang tidak dapat diperoleh melalui usaha manusia dan karenanya tidak layak dijadikan sebagai ukuran kemuliaan. Lebih jauh lagi, ia menyatakan bahwa Islam secara tegas membatalkan

gagasan kasta atau kasta sosial yang berbasis pada *asy-Syaraf adz-Dzâti*.

Ar-Râzi juga mengaitkan Surat al-Hujurât/49: 13 dengan ayat-ayat sebelumnya yang berbicara mengenai akhlak dan perilaku seorang mukmin. Ia menekankan bahwa ayat ini adalah penguat dari larangan untuk meremehkan, menghina, atau memperolok-olok orang lain hanya karena perbedaan status sosial. Hal ini mengindikasikan bahwa Islam secara eksplisit melarang adanya kasta sosial yang didasarkan pada faktor-faktor seperti *asy-Syaraf adz-Dzâti* atau keturunan.

Az-Zamakhshari, dalam tafsirnya, menyatakan bahwa manusia berasal dari satu pasangan, Adam dan Hawa, sehingga tidak ada alasan untuk merasa lebih unggul atau lebih rendah berdasarkan nasab. Tujuan penciptaan manusia dari berbagai bangsa dan suku adalah untuk saling mengenal dan menghargai perbedaan, bukan untuk menciptakan kasta atau strata sosial yang memisahkan manusia berdasarkan keturunan mereka. Dengan demikian, ia mendukung pandangan bahwa sistem kasta atau kasta sosial yang didasarkan pada *asy-Syaraf adz-Dzâti* bertentangan dengan ajaran Islam tentang kesetaraan dan keadilan.

Keduanya juga sependapat bahwa segala bentuk diskriminasi yang didasarkan pada *asy-Syaraf adz-Dzâti* atau status sosial lainnya harus dihapuskan. Sebaliknya, Islam menekankan bahwa yang membedakan manusia di hadapan Allah adalah tingkat ketakwaan mereka, bukan nasab, kekayaan, atau status sosial. Ini merupakan prinsip fundamental dalam ajaran Islam yang menekankan keadilan dan kesetaraan di antara semua manusia.

3. Dampak Keyakinan tentang Kemuliaan *Asy-Syaraf Adz-Dzâti* terhadap Prinsip Keadilan dan Kesetaraan dalam Islam:

Salah satu dampak utama dari keyakinan bahwa kemuliaan seseorang bergantung pada *asy-Syaraf adz-Dzâti* adalah terciptanya ketidakadilan sosial. Dalam masyarakat yang mengunggulkan nasab, orang-orang yang dianggap memiliki keturunan yang "lebih rendah" seringkali mengalami diskriminasi dan marginalisasi. Penafsiran Fakhrudin ar-Râzi dan az-Zamakhshari terhadap Surat al-Hujurat/49: 13 dengan tegas menolak pandangan ini dan menegaskan bahwa kemuliaan seseorang di mata Allah SWT hanya dapat diukur melalui ketakwaan.

Dalam pandangan ar-Râzi, *asy-Syaraf adz-Dzâti* atau keturunan bukanlah sesuatu yang layak untuk dibanggakan, karena tidak ada usaha manusia yang dapat mempengaruhi atau mengubahnya. Oleh karena itu, *asy-Syaraf adz-Dzâti* tidak boleh

dijadikan alat untuk menentukan status sosial atau kemuliaan seseorang dalam masyarakat. Ar-Razi juga menekankan bahwa dalam Islam, semua manusia setara di mata Allah, dan tidak ada yang lebih mulia kecuali mereka yang paling bertakwa.

Az-Zamakhshari juga memperkuat pandangan ini dengan menyatakan bahwa tujuan Allah menciptakan manusia dalam berbagai suku dan bangsa adalah untuk memperkaya kehidupan sosial manusia melalui perbedaan, bukan untuk menciptakan kasta sosial. Konsep ini menegaskan bahwa segala bentuk diskriminasi yang didasarkan pada nasab, kekayaan, atau status sosial adalah tidak adil dan bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.

Pengelompokan manusia seperti ayat diatas, tidak ada artinya di mata Allah SWT, karena yang dipandang hanyalah takwa. Sekalipun demikian, pengkastaan dengan *asy-Syaraf al-aradhi*, mudharatnya tidaklah sebesar pengkastaan dengan system *Asy-Syaraf Adz-Dzâtiy*.

4. Penolakan Islam terhadap Sistem Kasta berdasarkan *Asy-Syaraf Adz-Dzâtiy*

Islam secara tegas menolak sistem kasta berdasarkan *Asy-Syaraf Adz-Dzâtiy*, baik yang didasarkan pada nasab, kekayaan, maupun status sosial lainnya. Fakhruddin ar-Râzi dan az-Zamakhshari sepakat bahwa Surat al-Hujurat/49: 13 mengajarkan bahwa kemuliaan seseorang hanya dapat diukur melalui ketakwaan, bukan *Asy-Syaraf Adz-Dzâti* atau status sosial. Hal ini menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang menganjurkan kesetaraan dan keadilan sosial, di mana semua manusia diperlakukan dengan setara tanpa memandang latar belakang atau asal-usul mereka.

Pandangan kedua *mufasir* ini sangat relevan dalam konteks modern, di mana banyak masyarakat masih menghadapi masalah diskriminasi dan ketidakadilan sosial yang didasarkan pada faktor-faktor seperti nasab, keturunan, atau status sosial. Dengan menolak sistem kasta dan menekankan pentingnya ketakwaan sebagai satu-satunya ukuran kemuliaan di sisi Allah, di samping itu, Islam tidak menafikan adanya kasta yang terbentuk berdasarkan *Asy-Syaraf al-'Aradhi*. Islam menawarkan model keadilan sosial yang inklusif dan egaliter.

5. Penolakan Islam secara Keseluruhan terhadap Kasta

Sampai pada point keempat, mungkin ada yang mengartikan bahwa Islam menerima sistem kasta dengan berdasarkan *as-syaraf al-aradhi*. Hal itu tidak benar, sebagaimana penulis telah paparkan

panjang di bab IV, bahwa sejatinya mereka yang diunggulkan dengan *as-syaraf al-aradhi*, tidaklah akan membawa kemuliaan apapun, kecuali jika ketakwaan dimasukan pula, menjadi entitas parsial dari para *as-syaraf al-aradhi*, maka pada saat itu bisa dikatakan Islam menerima kasta dari segi *as-syaraf al-aradhi*, namun hanya ketakwaan saja. Ketakwaan hanya bisa diketahui oleh Allah SWT semata, maka dengan demikain kasta yang dihasilkan dari ketakwaan, tidak nampak di mata manusia, sebagaimana yang lainnya.

6. Kesetaraan sebagai Prinsip Utama dalam Islam:

Kesimpulan penting lainnya adalah bahwa kesetaraan merupakan prinsip utama dalam Islam. Fakhruddin ar-Râzi dan az-Zamakhshari menekankan bahwa semua manusia, tanpa memandang nasab, kekayaan, atau status sosial, memiliki kedudukan yang sama di hadapan Allah SWT. Islam mengajarkan bahwa perbedaan-perbedaan sosial yang tidak didasarkan pada ketakwaan tidak layak untuk dijadikan alat pembeda atau alasan untuk memperlakukan seseorang secara tidak adil.

Fakhruddin ar-Râzi dengan tegas menyatakan bahwa Islam membatalkan segala bentuk kasta sosial yang didasarkan pada nasab, karena semua manusia pada dasarnya setara dalam hal asal-usul mereka. Az-Zamakhshari mendukung pandangan ini dengan menambahkan bahwa perbedaan bangsa dan suku tidak seharusnya menjadi alasan untuk menciptakan kasta sosial, melainkan untuk memperkaya kehidupan manusia melalui keberagaman. Kedua mufasir ini menyampaikan pesan bahwa Islam mengajarkan kesetaraan dan keadilan, di mana setiap manusia dihargai bukan karena asal-usul mereka, melainkan melalui perilaku dan ketakwaan mereka.

B. Saran

Penelitian ini memberikan pemahaman bahwa kemuliaan seseorang tidak semata-mata didasarkan pada *Asy-Syaraf Adz-Dzâti*, melainkan merupakan hasil dari ketakwaan dan amal shaleh. Dalam Islam, penilaian terhadap kemuliaan seorang individu adalah hak prerogatif Allah, dan nasab, harta, maupun jabatan tidak menjadi ukuran dalam menentukan kedudukan seseorang di hadapan-Nya. Oleh karena itu, setiap individu harus berfokus pada menjalankan ibadah dan perintah Tuhan dengan tujuan mencapai keridhoan-Nya, bukan untuk mencari status sosial yang lebih tinggi melalui *Asy-Syaraf Adz-Dzâti*.

Penelitian ini juga menegaskan bahwa perbedaan status sosial, kekayaan, atau keturunan tidak menjadi penentu keimanan atau kemuliaan

seseorang di sisi Allah. Segala bentuk kasta sosial yang didasarkan pada *Asy-Syaraf Adz-Dzâti* adalah bentuk ketidakadilan yang tidak diakui dalam ajaran Islam. Sebaliknya, Islam menekankan bahwa yang paling mulia di antara manusia adalah yang paling bertakwa. Pandangan ini mendukung konsep kesetaraan yang ditegaskan dalam Surat al-Hujurat/49: 13, di mana semua manusia diciptakan dari satu asal, yakni Adam dan Hawa, dan tujuan penciptaan mereka adalah untuk saling mengenal dan menjalin hubungan yang harmonis. Namun demikian Al-Qur'an dalam hal ini tidak menafikan *asy-Syaraf*.

Penelitian ini, seperti halnya penelitian lainnya, memiliki beberapa keterbatasan yang memerlukan kajian lebih lanjut oleh sarjana lain. Secara khusus, penelitian ini belum memberikan analisis mendalam mengenai perspektif az-Zamakhshari terkait fenomena sosial lainnya yang terkait dengan *Asy-Syaraf Adz-Dzâti* dan kasta sosial dalam masyarakat Muslim. Oleh karena itu, diperlukan kajian yang lebih komprehensif untuk mengeksplorasi bagaimana tafsir az-Zamakhshari dapat memperkaya diskusi tentang keadilan sosial dan kesetaraan dalam Islam.

DAFTAR PUSTAKA

A. Referensi Berupa Buku

- Abbas, Sirajuddin. *I'tiqad Ahlu Sunnah Wa al-Jama'ah*. Jakarta: CV. Putaka Tarbiyah, 2006.
- Abdurrahman, Dudung. *Sejarah Peradaban Islam*. Yogyakarta: LESFI, 2009.
- Ahmad, Imtiaz. "Is There Caste Among Muslims In India?." *The Eastern Anthropologist*, Vol. 68, No. 1, 2015.
- al-'Ainî, Badr ad-Dîn. *'Umdah al-Qarî Syarh Shahîh al-Bukhâri*. Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turats al-'Arabî, t.th.
- al-'Asqalâni, Abû al-Fadhl Ahmad ibn 'Ali Ibn Hajar. *al-Mathlab al-Âliyah Bi Zawâ'id al-Masânîd ats-Tsamâniyah*. Arab Saudi: Dâr al-'Âshimah, 1419 H.
- *Fath al-Bâri Bi Syarhi Shahîh al-Bukhâri*. Kairo: Dâr ar-Rayyah, 1986.
- Al-Andalusi, Muhammad Ibn Yusuf. *Al-Bahr al-Muhîth*. Beirut: Darul Fikri, 2000.
- al-'Aridl, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Bandung: Raja Grafindo Persada, 1994.
- al-Baghdâdi, Abû Bakr. *Makârim al-Akhlâk*. Kairo: Maktabah Al-Qur'an, t.th.
- Al-Baidhâwi, Nâshir ad-Dîn. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 1418 H.
- Al-Biqaiy, Ibrahim Ibn Umar Ibn Hasan ar-Ribath Ibn Ali. *Nazhm ad-Durar Fî Tanâsub al-Âyi Wa as-Suwar*. Kairo: Dârul Kitab al-Islami, t.th.

- al-Biruni, Abu ar-Rayhan Muhammad Bin Ahmad. *Tahqiqu Mâ Lil Hindi Min Maqulatin Maqbulatin Fil Aqli Aw Mardzulah*. Beirut: Alam Al-Kitab, 1983.
- Al-Bûthi, Muhammad Sa'îd Ramadhân. *Fiqh as-Sîrah an-Nabawiyyah Mâ Mûjâz Li Târîkh Khifalah ar-Rasyîdah*. Beirut: Dar el-Fikr, 1991.
- al-Farmawi, Abdul al-Hayy. *al-Bidayah fi al-Tafsir wa al-Maudhu'iyah Dirasat Manhajiyah Maudu'iyah* (t.d)
- Al-Ghazali, Abû Hâmid Muhammad. *Ihya Ulûm ad-Dîn*. Beirut: Dârul Kutub Ilmiah, 2015.
- Al-Haitsami, Syihabuddin Ahmad Ibn Hajar. *Ash-Shawâ'iq al-Muhriqah Fî ar-Rad 'alâ Ahli al-Bida Wa az-Zandaqah*. al-Manshurah: Maktabah Fayyadh Lit Tijarah Wan Nasyr, 2008.
- Al-Hilawi, Muhammad. *Mereka Bertanya Tentang Islam*. Jakarta: Gema Insani, 1998.
- al-Huffy, Ahmad Muhammad. *Al-Zamahsyari*. Kairo: Dâr al-Fikr al 'Arabi, 1966
- Al-Ifriqi al-Mishri, Jamaluddin Muhammad Ibn Makram Ibn Manzur. *Âdâb al-Hauzah*. Beirut: Dâr Shadir, 2003.
- Al-Isybihi, Syihabuddin Muhammad Bin Ahmad. *Al-Mustathraf Fî Kulli Fanni al-Mustazhraf*. Beirut: Dâr 'Âlam al-Kitab, 1419 H.
- al-Jurjani, Ali Bin Muhammad as-Syarif. *Kitab at-Ta'rifat*. Beirut: Maktabah Lubnan, 1985.
- Al-Khabishi, Ubaidullah Bin Fadhlullah. *Tahdzîb al-Manthiq*. Kairo: Musthafa Bab al-Halabi, 1936.
- Al-Khalidi, Shalah Abdul Fattah. *Ta'rif ad-Dârisîn bi Manahij al-Mufasssirîn*. Damaskus: Dâr al-Qalam, t.th.
- Al-Kilimbawi, Ismail Bin Musthafa. *Syarhu Isaghuji Fî al-Manthiq*. Beirut: Darul Kutubil Ilmiah, 1971.
- Al-Munawar, Said Agil Husain. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: PT. Ciputat Press, 2005.
- Al-Qardhâwi, Yusuf. *Fatâwâ Mu'âshirah*. Kairo: Dâr al-Shorouk, 2002.
- Al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, t.th.
- al-Qurthubî, Abû 'Abdillâh Muhammad Ibn Ahmad al-Anshâri. *al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qurân al-'Azhim*. Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabi, 1985.
- *Al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'an*. Beirut: Dâr el-Fikr.
- Al-Suyûthi, Jalâl al-Dîn, dan Jalâl al-Dîn al-Mahallî. *Tafsîr Al-Qur'ân al 'Azhîm*. Kairo: Dâr al-Hadis, t.th.
- al-Wâhidî, Abû al-Hasan Muhammad ibn 'Alî. *Asbâb Nuzûl Al-Qur'ân*. Dammam: Dâr al-Ishlâh, 1992.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husain. *At-Tafsir wa al-Mufasssirûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

- an-Namîr, ‘Abd Mu’im. *Ilmu At-Tafsir*. cet 1 Kairo: Dâr Kutub al-Misri, 1985.
- Ar-Râzî, Fakhruddin. *Al-Mathâlib al-’Ahiyat*. Beirut: Dâr al-Kitab al-’Arabiyah, 1987.
- *Asrâr at-Tanzîl*. Alexandrina: Dâr al-Muslim, t.th.
- *Mafâtîh al-Ghaib*. Kairo: Dârul Hadis, 2012.
- *Syarh ‘Uyun al-Hikmah*. Jilid II. Teheran: Muassasah al-Shadiq, 1415 H.
- *Tafsir Mafatih al-Ghaib*. Juz 1. Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.
- ash-Sha’îdi , ‘Abd al-Muta’âli. *Bughyah al-Îdhah Li Talkhîsh al-Miftâh Fi Ulûm al-Balâghah*. Kairo: Maktabah al-Adab, 2005.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur’an/ Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- as-Sijistânî, Abû Dawûd. *al-Marâsîl*. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1408 H.
- Aswardi. *Konsep Syifa’ dalam Al-Qur’an*. Sidoarjo: Dwiputra Pustaka Jaya, 2015.
- ath-Thabrânî, Abû al-Qâsim. *al-Mu’jam al-Kabîr*. Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th.
- ats-Tsa’labi, Abû Ishâq Ahmad ibn Ibrâhim. *al-Kasyfu ‘wa al-Bayân ‘an Tafsir Al-Qur’ân*. ed. Sholâh Bautsman dkk, Jeddah: Dâr at-Tafsîr, 2015.
- at-Thabari, Abû Ja’far Muhammad Ibn Jarîr. *Jâmi’ al-Bayân An Takwîl Al-Qur’an*. Beirut: Dâr el-Fikri, t.th.
- At-Thabathabai, Muhammad Husain. *Al-Mîzân Fî Tafsîr Al-Qur’an*. Iran: Manshurat Ismailiah. t.t. Titus, Murray T. The Religious Quest Of India.
- At-Tirmidzi, Muhammad ibn ‘Isâ. *Sunan at-Tirmidzi*. Kairo: Mushtâfa Halabi, 1975.
- Ayyub, Mahmud. *Al-Qur’an dan Para Penafsirnya*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Az-Zabîdi, Muhibbuddin Abi Faydh as-Sayid Muhammad Murtadhâ al-Wasîthi. *Tâj al-’Arûs Min Jawâhir al-Qâmûs*. Beirut: Dârul Fikri, 1994.
- Az-Zaila’i, Jamâl ad-Dîn Abû Muhammad ‘Abdullah ibn Yûsuf. *Takhrîj al-Ahâdits wa al-Âtsâr al-Wâqi’ah fî Tafsir al-Kasysyâf*. Riyadh: Dâr ibn Khuzaimah, 1414 H.
- Az-Zamakhshari. *Rabî’ al-Abrâr wa Nushûsh al-Akhyâr*. Beirut: Muassasah al-A’lamî, 1412 H.
- Az-Zarkan, M. Salih. *Fakhruddin Ar-Râzî, al-Rauh al-Kalamiyah wa al-Falasafiyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Az-Zarqani. *Manahil al-Irfan fi Ulum Al-Qur’an*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993.
- Dimiyati, Afifuddin. *‘Ilmu al-Tafsir Ushulih wa Manahijih*. Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi, 2016.
- Farid, Miftah, dan Agus Syihabuddin. *Al-Qur’an Sumber Hukum Islam yang Pertama*. Bandung: Pustaka, 1989.
- Husein, Ibn Masud. *Ma’âlim at-Tanzîl li Tafsir Al-Qur’an al-Azhîm*. Kairo: Dâr Thayibah Lin Nasyr Wat Tauzi, 1997.
- Ibn al-Hajjaj, Abû al-Husain Muslim. *Shahîh Muslim*. Kairo: Mathba’ah ‘Îsâ al-Halabi, 1955.
- Ibn al-Mulaqqin, Sirâj ad-Dîn. *Al-Badr al-Munîr fî Takhrij al-Ahâdits wa al-Atsâr al-Qâqî’ah fî Syarh al-Kabîr*. Riyadh: Dâr al-Hijrah, 2004.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Faddha’il ash-Shahabah*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1983.
- Ibrahim Syarif, Muhammad. *al-Ittijah al-Tajdid fî Tafsir Al-Qur’an al-Karim fî Mishr*. Kairo: Dâr al-Turats, 1983.
- Ilyas, Yunahar. *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur’an Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Junaidi, Mahbub. *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*. Solo: Angkasa Solo, 2011.
- Khaldun, Ibn. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-‘Audah, t.th.
- *The Muqaddimah*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Khallikan, Ibn. *Wafiyât al-A’yân*. al-Qahirah: al-Nahdah al-Misriyyah, 1948.
- Lederach, John Paul. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington: United States Institute of Peace Press, 1997.
- Madkour, Ibrahim. *Filsafat Islam dan Penerapannya*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Mahmud, Mani’ ‘Abd al-Halim. *Manâhij al-Mufasssîrin*. Mesir: Dâr al-Kitab al-Misri, 1978.
- Mahmud, Mani’ ‘Abd al-Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Nashuha, Muhammad. *Pemikiran Teologi Az-Zamakhshari Dalam Tafsir al-Kasasyâf, Laporan Penelitian Individu*. Semarang: Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, 2011.
- Nasution, Harun, et al. *Ensiklopedia Islam*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2012.
- Nurdin, Amin dkk. *Sosiologi Al-Qur’an: Agama dan Masyarakat dalam Islam*, Ciputat: LP2M UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015.

- Oxford University. *Oxford Learner's Dictionary*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Prasa, Indulata. "Towards Dalit Ecologies". *Environment and Society: Advances in Research*, vol. 98, no. 120, 2022.
- Quthb, Sayyid. *Social Justice in Islam*. Leicester: Islamic Foundation, 2005.
- Sharma, Anil. *The Caste System in India: Historical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2013.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, t.th.
- Srinivas, M. N. *Caste in India Modern and Other Essays*. New York: Asia Public House, 1962.
- Sumaith, Zein Bin Ibrahim Bin. *Al-Manhaj as-Sawi fi Ushûl Tharîqah Sâdah Al Baalawi*. Tarim: Darul Ilmi Wad Da'wah, 2005.
- Taymiyyah, Ibn. *Majmû' al-Fatâwâ*. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1980.
- Tutu, Desmond. *No Future Without Forgiveness*. New Yourk: Double Day, 1999.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.

B. Referensi Berupa Jurnal dan Majalah

- Al-Abdali, Salman. "Nidzam at-Tabaqat Fil Muhtamail Hindusi Fi Dhaui Ilmil Antrubuluja: Kitab al-Hind Lil Biruni Munthalaqan Marifah". *Majalah Antropologi*, Vol. 4, No. 8, 2018.
- Arifin, Muhammad Patri. "Rekonsiliasi dalam Al-Qur'an". *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 11, No. 1, Januari-Juni 2015.
- Ariyoga, I Nyoman. "Konsep Ajaran Catur Warna Dalam Lontar Candra Bhairawa". *Jurnal Maha Widya Duta*, vol. 7, No. 11, April 2023.
- Gawade, Babali, A R Kulkarni, MS Prashanth and Kailash Khanna. "Historical Perspective of Caste System in India". *Jurnal International Research Journal of Management Sociology & Humanity IRJMSH*. Vol. 9, No. 8, 2018.
- Husna, Nurul. "Kasta dalam Hukum Pidana Islam Tinjauan dalam Al-Qur'an dan Hadis". *Legalite: Jurnal Perundang Undangan dan Hukum Pidana Islam*, Vol. III, No. 1, Januari - Juni 2018.
- Imran, Ali. "Kasta Sosial Masyarakat dan Pengaruhnya Terhadap Pembinaan Masyarakat Islam," *Jurnal Hikmah*, Vol. VIII, No. 01 Januari 2014.
- Macdonel, A.A. "The Early History of Caste." *Jurnal Oxford University Pers*. Vol. 19 No. 2 Januari 1914.
- Maulana, I Putu Ari Putra, dan Ida Bagus Gede Dharma Putra. "Metafora Konseptual Kasta Dalam Masyarakat Bali: Kajian Linguistik

- Kognitif.” *Jurnal PRASI: Jurnal Bahasa, Seni, dan Pengajarannya*, Vol. 2, No. 02, Desember 2021.
- Syamsuriah. “Kasta Sosial Dalam Islam: Tinjauan Terhadap Status Sosial Dalam Keluarga Dan Masyarakat.” *Jurnal Al-Mishbah*, Vol. 11, No. 2, Juli-Desember 2015.
- Ulum, Raudhatul. “Institusi Minoritas Dan Struktur Sosial di India.” *Jurnal Multikultural & Multireligius*. Vol. 17, No. 1, Januari-Juni 2018.
- Ansari, Khalid Anis, dan Caroline Suransky. “Pluralization Challenges to Religion as a Social Imaginary: Anti-Caste Contestations of the Muslim Quota in India.” *Religions*, vol. 14, no. 742, 1914.
- Anwar. “Ini Kan Bukan Bali: Interaksi Antar-Kasta Masyarakat Transmigran di Desa Kertoraharjo, Kabupaten Luwu Timur, Sulawesi Selatan.” *Etnosia*, Vol. 1, No. 2, Desember 2016.
- Kumar, Anil, Mahnaz Ajaz & Prashant Tripathi. “Varna - Jāti Interconnection: Revisiting Indian Caste System.” *American International Journal of Research in Humanities, Arts and Social Sciences*, Vol. 15, No. 200, September 2015.
- Ngabalin, Marthinus. “Sistem Kasta: Kajian Teologi Sosial Terhadap Praktek Pelaksanaan Kasta di Kepulauan Kei Kabupaten Maluku Tenggara.” *Kenosis*, Vol. 1, No. 2, Desember 2015.
- Subedi, Madhusudan. “Some Theoretical Considerations on Caste.” *Dhulagiri Journal of Sociology and Anthropology*, Vol. 7, 2013.
- Zulkarnaini. “Dakwah Islam Di Era Modern.” *Jurnal RISALAH*, Vol. 26, No. 3, September 2015.
- Kaur, Rajwinder. “Caste System In Modern India”. *Ijfans International Journal Of Food And Nutritional Sciences*, Vol. 11, No. 8, 2022.

C. Referensi Berupa Tautan Web

- <https://www.britannica.com/topic/varna-Hinduism>
- <https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2024/03/10/1237079092/q-a-yashica-dutt-on-her-life-as-part-of-an-oppressed-caste-in-coming-out-as-dali>
- <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/civilization?q=civilization>
- https://www.kompas.com/stori/read/2023/08/21/110000979/3-kelas-sosial-pada-zaman-hindia-belanda#google_vignette.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Didik Rawandi
 Tempat, Tanggal Lahir : Subang, 5 September 1986
 Jenis Kelamin : Laki-laki
 Alamat : Jl. Palem Puri 1 No 15B, Ciputat
 Email : didik.rawandi@gmail.com



Riwayat Pendidikan Formal:

1. SDN 03 Ulujami, Jakarta Selatan, lulus tahun 1999
2. SMPN 267, Ulujami, Jakarta Selatan, lulus tahun 2002
3. SMAN 63, Petukangan Selatan, Jakarta Selatan, lulus tahun 2005
4. Universitas Budi Luhur, Jakarta Selatan, lulus tahun 2008

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. Buku Pendekar Nahwu: Mudah Baca Kitab Kunin, ISBN: 978-623-5791-02-9, 2022
2. Buku Waris *Nggak* harus Miris, 2022
3. Terjemah Durusul Fiqhiyah, 2022

Riwayat Pengalaman Kerja:

1. *Owner dan Chief Executive Officer* di PT. Jakarta Teknologi Solusindo, vendor utama Cash Management System dan Financing Origination Sistem di beberapa perbankan syariah di Indonesia, sejak 2015 sampai saat ini (2024).
2. *Owner dan Chief Executive Officer* di PT. Syariah Bisnis Internasional, PJP3 berizin resmi dari Bank Indonesia untuk pengiriman uang dari luar ke dalam negeri dan sebaliknya, serta antar domestik, sejak 2023 sampai saat ini (2024). Berita terkait: <https://money.kompas.com/read/2024/11/26/112817026/co-branding-internet-banking-sbi-dorong-transformasi-digital-untuk-bpr-dan?page=all>

KASTA DALAM ISLAM: KOMPARASI TAFSIR ALKASYSYÂF DAN AL-KABÎR

ORIGINALITY REPORT

13%

SIMILARITY INDEX

12%

INTERNET SOURCES

4%

PUBLICATIONS

5%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

repository.ptiq.ac.id

Internet Source

2%

2

archive.org

Internet Source

1%

3

repository.radenintan.ac.id

Internet Source

1%

4

www.msobieh.com

Internet Source

<1%

5

ejournal.undiksha.ac.id

Internet Source

<1%

6

ia902901.us.archive.org

Internet Source

<1%

7

www-dweb-cors.dev.archive.org

Internet Source

<1%

8

Khalid Anis Ansari, Caroline Suransky.
"Pluralization Challenges to Religion as a
Social Imaginary: Anti-Caste Contestations
of the Muslim Quota in India", Religions,
2023

Publication

<1%

