

TRANSFORMASI SOSIAL PERSPEKTIF AL-QUR'AN
(Dimensi Humanisme dalam Gerakan Kemasyarakatan)

DISERTASI

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



Oleh :
HUSNAWADI
NIM : 173530020

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M. /1443 H.

ABSTRAK

Kesimpulan dari disertasi ini adalah: transformasi sosial perspektif Al-Qur'an hendaknya dilakukan dengan mengedepankan nilai-nilai humanisme seperti; *lemah lembut* QS 3:159 dan QS 20:44, *arif bijaksana* QS 16:125, dan *menghormati aqidah orang lain* QS 6:108. Transformasi sosial ini mengusung teori **socio transformatif teosentris**. Hal tersebut mengacu kepada deskripsi Al-Qur'an mengenai transformasi sosial dilakukan dengan mengedepankan nilai-nilai humanisme dalam setiap implementasinya. Penekanan kata transformasi di sini, dimaksudkan untuk menunjukkan kepada gerakan sosial yang bersifat dinamis dan progresif.

Hal menarik lain yang ditemukan dalam penelitian ini ialah, model gerakan masyarakat terkait dengan transformasi sosial yang direkomendasikan Al-Qur'an yaitu: model revolusioner, evolusioner, radikal, moderasi, optimisme, inklusif, kematangan beragama, mengakomodir seluruh elemen masyarakat, melarang fanatisme, apatisme, dan chauvinisme.

Disertasi ini mendukung pendapat: Muḥammad Arkoun (W.2010), Ali Syari'ati (W.1977), Muḥammad Abû Zahrah (W.1974), Mahatma Gandhi (W.1948), Henry David Thoreau (W.1862), yang menyatakan bahwa dalam melaksanakan transformasi sosial hendaklah menggunakan cara-cara yang humanis dan menghindari segala bentuk kekerasan. Auguste Comte (1798-1857) yang menganut tahapan dalam perubahan *stage theory*.

Disertasi ini berbeda pendapat dengan: Sayyid Quthb (1906-1966), Abdul al-Rahḥman as-Sindi, doktrin kaum Syi'ah, kelompok Wahabi (1703-1791) yang membolehkan cara-cara ekstrim, dan anarkis, dalam melancarkan kegiatan transformasi sosial.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah: metode kualitatif dengan menelaah berbagai buku rujukan baik primer maupun sekunder, karya ilmiah seperti jurnal, artikel yang telah dipublikasikan untuk menjawab masalah penelitian, sedangkan metode tafsir yang digunakan adalah metode tematik *tafsir maudhu'i* yang refresentatif dalam mengkaji sebuah permasalahan kontemporer yang terjadi di masyarakat.

خلاصة

كانت النتيجة من هذا البحث هي التغيير الاجتماعي في منظور القرآن ينبغي أن يقيم بتقديم القيم الإنسانية مثل اللين ال عمران ١٥٩ وطه ٤٤، والحكمة النحل ١٢٥، واحترام ديانة الآخرين الأنعام ١٠٨. جاء هذا التغيير الاجتماعي برفع نظرية تغييرية اجتماعية الهية. وهذا يستند الى بيان القرآن عن التغيير الاجتماعي لا بد أن يقدم القيم الإنسانية في كل تطبيقها. وأكد الباحث كلمة التغيير في هذا البحث قصدا بها أن يكون دليلا على أن الحركة الاجتماعية لم تزل تتغير وتتقدم.

ومما يجد الباحث ويكون منجذبا في هذا البحث، هو النماذج الحركة الاجتماعية التي ترتبط بالتغيير الاجتماعي الذي حث القرآن هي الثورية، التطورية، الأصولية، التوسطية، التفائلية، الشاملة، التكيف، التمام في الدين، مانع التعصب، مانع فتور الشعور والتعصب الوطني.

تؤيد هذه الرسالة اراء محمد اركون المتوفي ٢٠١٠ مسيحية، وعلي شريعتي المتوفي ١٩٧٧ مسيحية، وابو زهرة المتوفي ١٩٧٤ مسيحية ومحمدا غندي المتوفي ١٩٤٨ مسيحية وهنري دافت طرو المتوفي ١٨٦٢ مسيحية. هم الذين رأوا أن التبديل الاجتماعي ينبغي أن يكون على طرائق انسانية وان يبتعد عن الاساليب العنيفة المذمومة، أو غسوط قمت المتوفي ١٧٩٨ مسيحية، صاحب النظرية التدريجية في التغيير.

وترد هذه الرسالة افكار سيد قطب المتوفي ١٩٦٦ مسيحية، عبد الرحمن السندي تعاليم فرقة الشيعة وفرقة الوهابية ١٧٠٣-١٧٩١ التي اباحت طرائق عنيفة اضطهاد دية في تطبيق الشريعة الإسلامية وتغيير الاجتماعي

استخدم الباحث في هذا البحث طريقة كيفية بدراسة عدة كتب والمصنفات العلمية والمجلات والمقالات ذات علاقة وصلة بهذا البحث , وطريقة التفسير المستعملة هي الطريقة التفسير الموضوعي التي هي اشمل طرائق في دراسة قضية عصرية حادثة في المجتمع.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that the social transformation of the Koran perspective should be carried out by prioritizing the values of humanism such as gentleness QS 3:159 and QS 20:44, wisdom QS 16:125, and respect for the beliefs of others QS 6:108. This social transformation carries *the theocentric socio transformative theory*. This refers to the description of the Qur'an regarding social transformation that should be carried out by promoting the values of humanism in each of its implementations, the emphasis of the word transformation here, is intended to denote a social movement that is dynamic and progressive.

Another interesting thing that was found in this research is the model of community movements related to social transformation recommended by the Qur'an, namely: revolutionary, evolutionary, radical, moderation, optimism, inclusive, religious maturity, accommodating all elements of society, prohibiting fanaticism, apathy and chauvinism.

This dissertation supports the opinion of: Muḥammad Arkoun died 2010 M, Ali Syari'ati died 1977 M, Muḥammad Abû Zahroh died 1974 M, Mahatma Gandhi died 1948 M, Henry David Thoreau died 1862 M, who stated that in implementing social transformation one should use humanist methods and avoid all forms of violence, Auguste comte with the theory of stages in change. This dissertation rejects the opinion of : Sayyid Qutb died 1966 M, Abdul Rahman as-Sindi, the doctrine of the Shiites, the Wahabi Groups 1703-1791 that allows extreme and anarchist methods to promote social transformation.

The methods used in this research are qualitative methods by examining various reference books, both primary and secondary, scientific papers such as journal that have been published to answer research problems, while the method of interpretation used is the thematic method tafsir *maudhu'i* which is representative in studying a contemporary problem that occurs in society.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Husnawadi
Nomor Induk Mahasiswa : 173530020
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an
(Dimensi Humanisme dalam Gerakan
Kemasyarakatan).

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 21 September 2021
Yang membuat pernyataan


Husnawadi

TANDA PESETUJUAN DISERTASI

TRANSFORMASI SOSIAL PERSPEKTIF AL-QUR'AN
(Dimensi Humanisme dalam Gerakan Kemasyarakatan).

DISERTASI

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

Disusun oleh
Husnawadi
NIM: 173530020

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk dilanjutkan dapat
diujikan.

Jakarta, 12 Maret 2021

Menyetujui

Pembimbing I

Prof.Dr. Ahmad Thib Raya, MA

Pembimbing II

Dr. Kholilirrohman, M.A

Mengetahui
Ketua Program Studi

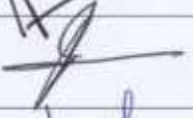
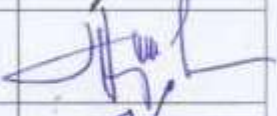
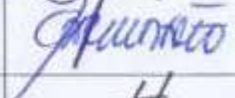
Dr. Muhammad Hariyadi, MA

TANDA PENGESAHAN DISERTASI
TRANSFORMASI SOSIAL PERSPEKTIF AL-QUR'AN
(Dimensi Humanisme dalam Gerakan Kemasyarakatan)

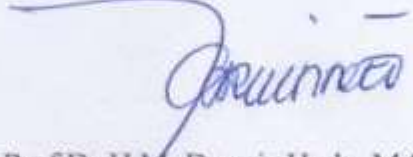
Disusun oleh

Nama : Husnawadi
Nomor Induk Mahasiswa : 173530020
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang terbuka pada tanggal : 21 September 2021

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda tangan
1.	Prof.Dr.H.Ahmad Thib Raya, M.A.	Pembimbing I	
2.	Dr.H. Khalilurrohman, M.A.	Pembimbing II	
3.	Prof.Dr.H.Nasaruddin Umar, M.A.	Penguji I (ketua)	
4.	Prof.Dr.H.Hamdani Anwar, M.A.	Penguji II	
5.	Prof.Dr.H.M.Darwis Hude, M.Si	Penguji III	
6.	Dr.H.Muhammad Hariyadi, M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 21 September 2021
Mengetahui
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


Prof.Dr.H.M. Darwis Hude, M.Si.
NIDN.2127035801

TRANSLITERASI ARAB – LATIN

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

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi pembawa kasih sayang, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

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

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

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof.Dr.H.Nasaruddin Umar, M.A., yang telah memberikan keteladanan agar menjadi orang yang beriman, berilmu, berwawasan luas serta bermanfaat bagi masyarakat, agama dan bangsa.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M Darwis Hude, M.Si., yang senantiasa memberikan motivasi dan nasihat supaya penulis segera menyelesaikan tugas akhir atau disertasinya.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan tafsir, Dr.Nur Arfiyah Febriani, M.A., yang tidak kenal lelah terus-menerus memberikan saran-saran, masukan-masukan kepada penulis agar secepatnya menyelesaikan penulisan disertasinya.
4. Dosen Pembimbing Disertasi Prof. Dr.Ahmad Thib Raya, M.A., Dr.Kholilurrohman, M.A., yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan disertasi ini.

5. Kepala Perpustakaan beserta Staf Institut PTIQ Jakarta, Isprapto Suhadi, S.Pd.I., yang telah melayani penulis dalam menelusuri buku-buku referensi terkait dengan penelitian ini.
6. Segenap civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan disertasi ini.
7. Segenap civitas Sekolah Tinggi Agama Islam al-Aqidah al-Hasyimiyah Jakarta, para dosen, staf yang telah banyak memberikan dukungan baik moral maupun materil, serta doa dalam penyelesaian penulisan disertasi ini.
8. Kepala perpustakaan beserta Staf Sekolah Tinggi Agama Islam al-Aqidah al-Hasyimiyah Jakarta, Anas Shafwan Khalid, M.A. HK., yang telah memberikan pelayanan kepada penulis dalam mencari buku-buku referensi yang berkaitan dengan penelitian ini.
9. Kepala perpustakaan beserta Staf Masjid Istiqlal Jakarta, Drs.HM. Kailani, MM., yang telah memberikan izin penulis dalam menelusuri buku-buku rujukan yang berkaitan dengan penelitian ini.
10. Kepala perpustakaan beserta Staf Universitas Islam Jakarta UIJ, Munajat., yang telah melayani penulis dalam mencari buku-buku rujukan yang berkaitan dengan penelitian.
11. Kepala perpustakaan beserta Staf Kantor Pengurus Besar Nahdhatul Ulama Jakart PBNU, Ahmad Syathiri., yang memberikan pelayanan kepada penulis saat berkunjung mencari buku rujukan yang berkaitan dengan penyelesaian disertasi ini.
12. Orang tua penulis Alm.Bapak Sadnin dan Almh. Ibu Unah yang telah banyak memotivasi penulis agar tekun dalam menuntut ilmu.
13. Seluruh keluarga, istri penulis BQ Hana, anak Ni'matul Fudhla dan Zirwatul I'tibar., yang telah mengikhlaskan sebahagian waktunya untuk diluangkan kepada penulis dalam upaya merampungkan penulisan disertasi ini.
14. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan disertasi ini.
Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan disertasi ini.
Akhirnya kepada Allah SWT jualah, penulis serahkan segalanya agar memberikan keridhaan, semoga disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, sahabat serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 21 September 2021

Husnawadi

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
Daftar Tabel	xxiii
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	10
C. Pembatasan Masalah	10
D. Rumusan Masalah	11
E. Tujuan Penelitian	11
F. Manfaat penelitian	11
G. Kerangka teori	12
H. Tinjauan Pustaka/penelitian terdahulu yang relevan	15
1. Tinjauan Pustaka dari kitab-kitab tafsir dan hadits.....	15
2. Penelitian terdahulu yang relevan.....	17
I. Metode penelitian	22
1. Metode Penelitian	22
2. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan	25
3. Langkah Operasional	26

4. Teknik Analisis Data	26
J. Sistematika Penulisan	27
BAB II. DISKURSUS TRANSFORMASI SOSIAL DAN HUMANISME	29
A. Diskursus Transformasi Sosial	29
1. Pengertian Transformasi Sosial	29
2. Teori-teori Transformasi Sosial	33
3. Ragam Bentuk transformasi Sosial	35
4. Faktor-faktor Penyebab Perubahan Sosial	38
5. Dimensi dan Strategi Transformasi Sosial.....	41
6. Proses Transformasi sosial dan Relasi Sosial	42
7. Paradigma Islam mengenai Transformasi Sosial.....	48
8. Tokoh-tokoh Transformasi Sosial dan Pemikiran Mereka	49
B. Diskursus Humanisme	62
1. Pengertian Humanisme	62
2. Sejarah Humanisme dalam Perubahan sosial	64
3. Teori-teori Humanisme	65
4. Ragam Bentuk Humanisme	66
5. Tokoh-tokoh Humanisme dan Pemikiran Mereka.....	68
6. Tokoh-tokoh Humanis Islam dan pemikiran Mereka	74
7. Transformasi Sosial Humanis	78
BAB III. TERM-TERM AL-QUR'AN MENGENAI TRANSFORMASI SOSIAL DAN HUMANISME	83
A. Term Al-Qur'an Berkaitan dengan Transformasi Sosial.....	83
1. <i>at-Tagyîr</i> (mengubah)	85
2. <i>at-Tabdîl</i> (mengganti)	88
3. <i>al-Indzâr</i> (mengingatkan)	95
4. <i>ad-Da'wah</i> mengajak)	98
5. <i>al-Amru bi al-Ma'ruf dan an-Nahyi an al-Mungkar</i> (menyuruh yang baik, mencegah yang buruk).....	100
6. <i>al-Ishlâh</i> (memperbaiki)	104
7. <i>al-ikhrâj</i> (mengeluarkan)	111
B. Term Al-Qur'an Berkaitan dengan Humanisme	113
1. <i>al-Lîn</i> (lemah lembut)	118
2. <i>al-Qaul al-Hasan, al-Qaul al-Ma'ruf, al-Qaul as-Sadîd, al-Qaul al-Balîg, al-Qaul al-Karîm, al-Qaul al-Maisur</i> (ucapan yang indah, yang baik, yang benar,yang menyentuh, yang mulia,dan yang mudah).....	121
3. <i>al-Hikmah</i> (bijaksana).....	126

4.	<i>al-Mau'izhat al-Hasanah</i> (nasihat yang baik)	129
5.	<i>az-Dzikhra</i> (peringatan)	133
6.	<i>Tadzkirah</i> (mengingatkan)	137
7.	<i>Ahsanu</i> (lebih indah)	141
8.	<i>al-Kâzhimîn al-Gaizha</i> (menahan emosi)	144
9.	<i>Lâ Yaskhar Qaum min Qaum</i> (tidak saling mengolok) ...	147
10.	<i>Adamu at-Tash'iri al-Khadd</i> (tidak berpaling muka)	149
11.	<i>Adamu al-'Abas wa at-Tawally</i> (tidak cemberut)	151
12.	<i>Hasba al-Istitha'ah</i> (sesuai kemampuan)	154
13.	<i>Syûra Bainahum</i> (musyawarah)	158
14.	<i>Tawâshau bi- al-Haq wa Tawâshau bi as-Sabr</i> (saling menasihati)	160
15.	<i>Hasanah fî ad-Dunia</i> dan <i>Hasanah fî al-Akhirah</i> (keseimbangan dunia dengan akhirat)	162
16.	<i>Sarâhan Jamîlâ</i> dan <i>Hajran Jamîlâ</i> (berpisah dan meninggalkan secara santun)	164
BAB IV	WAWASAN AL-QUR'AN MENGENAI TRANSFORMASI SOSIAL DAN HUMANISME	167
A.	Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an	167
B.	Ragam Bentuk Transformasi Sosial dalam Al-Qur'an	172
C.	Ranah Transformasi Sosial Al-Qur'an	180
D.	Humanisme dalam Al-Qur'an	187
E.	Humanisme Perspektif Al-Qur'an	212
F.	Ragam Bentuk Humanisme dalam Al-Qur'an	216
G.	Rasûlullah Sebagai Prototif Transformasi Sosial Humanis ...	218
BAB V	GERAKAN KEMASYARAKATAN DALAM TRANSFORMASI SOSIAL PERSPEKTIF AL-QUR'AN...	229
A.	Tipologi Masyarakat Perspektif Al-Qur'an	229
B.	Humanisme dalam Gerakan Kemasyarakatan Perspektif Al-Qur'an	232
1.	Humanisme dalam Aqidah	233
2.	Humanisme dalam Mencegah Kemungkaran	243
3.	Humanisme dalam Mewujudkan Masyarakat Ideal	249
4.	Humanisme dalam Mengatasi Kemelut Rumah Tangga ...	251
5.	Humanisme dalam Berpolitik	255
6.	Humanisme dalam Berinteraksi	257
C.	Model Gerakan Kemasyârakatan dalam Al-Qur'an	260
1.	Model Revolusioner	262
2.	Model Radikal	265
3.	Model Evolusioner	268

4. Model Moderasi.....	270
5. Model Optimisme	275
6. Model Inklusif	279
7. Model Kematangan Beragama	281
8. Model Mengakomodir Seluruh Elemen Masyarakat	284
9. Model Melarang Chauvinisme	288
10. Model Melarang Fanatisme	290
11. Model Melarang Apatisme	296
BAB VI PENUTUP	301
A. Kesimpulan	301
B. Saran-saran	302
DAFTAR PUSTAKA.....	303
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1	Paradigma modern Teori-Teori Perubahan Sosial	12
Tabel 2.1	Proses Perubahan Sosial.....	47
Tabel 2.2	Proses Transformasi Sosial dan Humanism.....	79
Tabel 3.1	Penggunaan term at-Tagyâr	85
Tabel 3.2	Penggunaan term at-Tabdâl.....	88
Tabel 3.3	Penggunaan term al-Indzâr	95
Tabel 3.4	Penggunaan term ad-Da‘wah	98
Tabel 3.5	Penggunaan term Amar Ma‘ruf Nahi Mungkar	100
Tabel 3.6	Penggunaan term al-Ishlâh.....	104
Tabel 3.7	Penggunaan term al-Ikhrâj	111
Tabel 3.8	Penggunaan term al-Layyîn	118
Tabel 3.9	Penggunaan term al-Qaul Al-ḥasan dan yang Semakna	121
Tabel 3.10	Penggunaan term al-Hikmah.....	126
Tabel 3.11	Penggunaan term al-Mau‘izhah	129
Tabel 3.12	Penggunaan term az-Dzîkrâ	133
Tabel 3.13	Penggunaan term Tadzkirah.....	137
Tabel 3.14	Penggunaan term Aḥsanu.....	141
Tabel 3.15	Penggunaan term Al-Kâzhimîn Al-Gaizha	144
Tabel 3.16	Penggunaan term Lâ Yaskhar Qaum Min Qaum	147
Tabel 3.17	Penggunaan term ‘Adamu Tash‘îri Al-Khadd	149
Tabel 3.18	Penggunaan term ‘Adamu Al-‘Abas	151
Tabel 3.19	Penggunaan term ḥasba Al-Istitha‘ah	154
Tabel 3.20	Penggunaan term Wasyâwirhum.....	158

Tabel 3.21	Penggunaan term Tawâshau bi Al-ḥaq wa Tawâshau bi As-sabr	160
Tabel 3.22	Penggunaan term Hasanah fi Ad-Dunia dan ḥasanah fi Al-Akhirah	162
Tabel 3.23	Penggunaan term Sarâhan Jamîlâ dan Hijran Jamîlâ	164
Tabel 4.1	Sahabat-sahabat yang berganti nama	222
Tabel 5.1	Tipologi Masyarakat Islam Perspektif Al-Qur'an.....	232
Tabel 5.2	Proses Pengharaman Khamar dan Maisir	248
Tabel 5.3	Proses Mewujudkan Masyarakat Ideal.....	251
Tabel 5.4	Proses Mengatasi Kemelut Rumah Tangga	255
Tabel 5.5	Aspek-aspek Humanisme Perspektif Al-Qur'an	260
Tabel 5.6	Model Gerakan Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an.....	299

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Stereotip agama sebagai sumber konflik sosial, merupakan fenomena yang banyak terjadi dalam realitas kehidupan umat manusia, tidak terkecuali terhadap agama Islam dari dahulu sampai sekarang, karena itu menjadi sangat urgen untuk mendalami pesan-pesan agama untuk dapat dimanifestasikan pada ranah transformasi sosial.

Padahal pernyataan tersebut tidak sepenuhnya benar, agama Islam justru datang untuk membantu umat manusia dalam mengatasi masalah-masalah sosial, menanggulangi kerawanan sosial seperti pemberhalaan benda-benda mati, permusuhan antar suku dan berbagai macam aksi negatif lainnya.

Berkaitan dengan persoalan tersebut di atas, secara eksplisit Muhammad Syahrur¹ mengatakan sebagaimana dikutip oleh Filali Ansary:

Seluruh agama wahyu seperti Yahudi, Nashrani, dan Islam, harus memainkan peranan pokoknya dalam transformasi yang berskala besar, politeisme yang menjadi monoteisme menurut Syahrur merupakan perubahan besar yang menyebabkan terbentuknya sistem norma dan

¹ Seorang Pemikir Islam Kontemporer, Kelahiran Damaskus 11 April 1938, Tokoh Ini Dikenal dengan Teorinya “*Teori Limit*”, *Double Movement Theory*, dan penganut *teori hermeneutika*.

konsep-konsep dasar masyarakat terbuka yang menggantikan satuan-satuan segmenter yang lazim sebelumnya.²

Menurut Syahrur sebagaimana dikutip oleh Abdou Filali Ansary, monoteisme dalam pengertian seperti ini dapat menjadi sebab munculnya negara sebagai lembaga yang menjamin berjalannya masyarakat terbuka, meskipun beberapa bentuk negara sudah ada sebelum atau bersamaan dengan monoteisme, karena kedatangan monoteisme bertujuan membentuk kesadaran etik dan konsep-konsep umum.³

Hal yang sama dikemukakan pula oleh Kuntowijoyo, ia mengatakan, “Salah satu kepentingan Islam sebagai sebuah ideologi sosial adalah bagaimana mengubah masyarakat sesuai dengan cita-cita dan visinya mengenai transformasi sosial.”⁴

Sejarah telah membuktikan bahwa Islam merupakan suatu kekuatan perubahan sosial yang besar, tidak seperti agama-agama lain yang mementingkan pengembangan spiritual dan moral pada level individual, Islam mempunyai tugas untuk melakukan perubahan sosial, yaitu yang sesuai dengan cita-cita profetiknya dalam rangka menciptakan masyarakat yang adil dan egaliter yang didasarkan pada iman.⁵

Pernyataan senada, dikemukakan juga oleh Azyumardi Azra, Islam sebagai agama yang mengandung doktrin atau ajaran yang bersifat universal pada tingkat sosial tidak dapat menghindarkan diri dari kenyataan perubahan sosial.⁶

Menurut ajaran Islam sendiri, perubahan sering dikaitkan sebagai suatu *sunnatullah*, yang merupakan salah satu sifat asasi manusia dan alam raya secara keseluruhan, semua manusia, kelompok masyarakat, dan lingkungan hidup mereka mengalami perubahan secara terus-menerus.⁷

Dalam pandangan Komaruddin Hidayat, ia menyatakann bahwa jika kita kaji ulang sejarah agama-agama besar, akan terlihat bahwa sejak awal kemunculannya para pendirinya selalu menempatkan uapaya transformasi sosial sebagai salah satu agenda pokoknya.⁸

Ajaran agama memang selalu mengajarkan iman yang bersifat abstrak dan transendental, tetapi sama sekali tidak berarti menomorduakan realitas sosial, bahkan secara agak ekstrim kita bisa megatakan bahwa masa berlaku

² Abdou Filali Ansary, *Pembaruan Islam, Dari Mana dan Hendak Ke Mana*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 206.

³ Abdou Filali Ansary, *Pembaruan Islam, Dari Mana dan Hendak Ke Mana...*, hal. 206.

⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, Bandung: Mizan, 1991, hal. 327.

⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam ...*, hal. 329.

⁶ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2019, hal. xvii.

⁷ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam...*, h. xvi.

⁸ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal.43.

agama itu hanya di dunia ini, begitu seseorang meninggal dunia maka berakhirlah baginya tuntunan untuk beragama.⁹

Dalam pernyataan yang berbeda namun bermaksud sama, Komaruddin Hidayat menjelaskan bahwa menciptakan perubahan sosial ke arah yang lebih baik, lebih egaliter dengan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan merupakan janji agama.¹⁰

Janji-janji itu, lanjut Komaruddin, meskipun datangnya dari Tuhan, tetapi secara substansial sesungguhnya adalah juga pilihan dan panggilan nurani manusia yang paling fithri, sehingga perjuangan di jalan Tuhan adalah juga perjuangan untuk mengaktualkan potensi kemanusiaannya sebagai makhluk Tuhan di muka bumi untuk menyebarkan cinta kasih pada sesamanya.¹¹

Berdasarkan perdebatan akademis kaum ilmunan dan tokoh intelektual di atas, penulis mencermati bahwa transformasi sosial menjadi suatu yang mutlak dilakukan dalam kehidupan masyarakat, bahkan ia merupakan agenda pokok dari setiap agama termasuk Islam, namun perlu diingat bahwa transformasi yang dimaksud adalah transformasi yang bertujuan untuk kemajuan peradaban umat dan masyarakat.

Kemajuan suatu masyarakat di masa depan, Bangsa ataupun Negara haruslah dimulai dari adanya keinginan masyarakat itu sendiri, sebab Allah tidak akan mengubah nasib atau keadaan suatu umat secara langsung, Allah akan merubah kondisi masyarakat tersebut jika mereka komitmen dan berupaya dengan sungguh-sungguh dalam merubah sikap dan perilaku mereka.

M Quraish Shihab mengatakan bahwa perubahan yang dihasilkan oleh Allah haruslah didahului oleh perubahan yang dilakukan oleh masyarakat menyangkut sisi dalam mereka, tanpa perubahan ini, mustahil akan terjadi perubahan sosial, karena itu, boleh saja terjadi perubahan penguasa atau bahkan sistem, tetapi jika isi dalam masyarakat tidak berubah, keadaan akan tetap bertahan sebagaimana sediakala.¹²

Hal ini sebagaimana difirmankan Allah QS ar-Ra'd /13:11, Terkait dengan interpretasi ayat ini, banyak ahli tafsir mengemukakan tafsiran mereka, antara lain.

Menurut al-Mawardi al-Bashriy (364 – 450 H) penggalan ayat ini mengandung dua makna: pertama Allah tidak akan mengubah ni'mat yang ada pada manusia sampai manusia itu sendiri mengubahnya menjadi maksiat,

⁹ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas...*, hal. 44.

¹⁰ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas ...*, hal. 36.

¹¹ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas...*, hal. 36.

¹² M Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh* Vol.6, Jakarta, Lentera Hati, 2002, hal. 233.

dua, Allah tidak akan merubah keni'matan yang ada pada manusia sampai manusia itu sendiri merubahnya menjadi ketha'tan.¹³

Mahmud az-Zamakhshariy (467-538 H) dalam tafsirnya *al-Kasyshaf* menjelaskan bahwa ke'afiatan dan keni'matan serta kondisi yang nyaman akan berubah karena banyaknya kemaksiatan yang dilakukan oleh manusia,¹⁴ sedangkan Nashiruddin al-Baidhawiy (W. 791 H) menjelaskan Allah tidak akan merubah ke'afiatan dan keni'matan yang ada pada manusia sehingga manusia itu merubah segala kondisi yang indah menjadi kondisi yang buruk.¹⁵

Musthafa al-Maragiy menjelaskan penggalan ayat ini dengan mengatakan: sesungguhnya Allah tidak akan menghilangkan danelenyapkan keni'matan dan ke'fian pada suatu masyarakat sehingga masyarakat itu sendiri merubahnya dengan saling menzhalmi, saling memusuhi, melakukan keburukan-keburukan yang dapat membinasakan dan merobohkan tatanan kehidupan sosial dan kehancuran umat.¹⁶

Sedangkan Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M) menjelaskan bahwa yang dimaksud ayat ... *sesungguhnya Allah tidak akan merubah suatu kaum sehingga mereka merubah diri mereka sendiri* ... ialah bahwa sesungguhnya Allah tidak akan merubah keni'matan dan ke'fian suatu kaum, kemudian menghilangkannya dari mereka lalu menghukum mereka, melainkan karena ulah mereka yang merubahnya, dengan melakukan kezhaliman, kemaksiatan, pengrusakan, berbuat keburukan dan dosa yang dapat merobohkan bangunan masyarakat dan menghancurkan eksistensi umat.¹⁷

Menurut M Qurish Shihab (1944-sekarang M) ayat ini berbicara tentang perubahan sosial, bukan perubahan individu, ini dapat dipahami dari penggunaan kata (قوم) *qaum/masyarakat*, ayat ini juga menggunakan kata (ما) *ma/apa* menunjukkan tentang perubahan apapun, yakni baik dari ni'mat atau sesuatu yang positif menuju ke *niqmat/murka* Ilahi atau sesuatu yang negatif kepada positif.¹⁸

Ayat ini juga menerangkan bahwa pelaku perubahan adalah manusia, dalam hal ini masyarakat yang melakukan perubahan pada sisi dalam mereka atau dalam istilah ayat di atas (ما با نفسم) *apa yang terdapat dalam diri*

¹³ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Baidhawiy* Juz 3. Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal. 99.

¹⁴ Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kassyâf* Juz 2, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2002, hal. 498.

¹⁵ Muḥammad as-Syrâziy al-Baidhawiy, *Tafsir al-Baidhawiy* Juz I, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003, hal. 503.

¹⁶ Ahmad Musthafa al-Maragiy, *Tafsîr al-Marâgiy* Juz 13, Baerut: Dâr Ihya' Turast al- Arabi, 1974, hal. 79.

¹⁷ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr* Juz 13-14, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'ashir, 1998, hal. 124.

¹⁸ M Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâḥ* Vol.6..., hal.232.

mereka, perubahan yang terjadi akibat campur tangan Allah atau yang diistilahkan oleh ayat di atas (ما يقوم) menyangkut banyak hal, seperti kekayaan dan kemiskinan, kesehatan dan penyakit, kemuliaan dan kehinaan, persatuan atau perpecahan, dan lain-lain yang berkaitan dengan masyarakat umum, bukan secara individu.¹⁹

Dalam sebuah bukunya Komaruddin Hidayat mengatakan berkaitan dengan ayat ini, pertolongan Allah untuk mengubah nasib satu kaum itu akan tiba ketika mereka terlebih dahulu berhasil mengubah situasi kejiwaan bathin mereka.²⁰

Apabila manusia tidak tergerak untuk berbuat, tidak membangkitkan kekuatan yang ada di kedalaman hati mereka, namun menahan perasaannya mereka untuk beralih kepada kehidupan yang lebih maju, maka ruhnya akan beku seperti batu, dan akan jatuh kepada kerendahan materi yang mati.²¹

Wal hasil dalam sistem perubahan yang mengarah kepada kemajuan *at-tagayyur at-taqaddumiy*, Allah akan menolong seseorang dalam proses transformasi yang dimaksud, dengan syarat seorang manusia harus memulai perubahan itu dari dirinya.²²

Sebagaimana diketahui kehidupan masyarakat merupakan kehidupan yang sangat dinamis, terus-menerus mengalir seperti mengalirnya air sungai, selalu mengalami perkembangan dan perubahan dari waktu ke waktu, perubahan itu adalah syarat mutlak dari eksistensi dan statis adalah ketiadaan, Filosof Yunani Hiraqlitus pernah berkata: Dunia terus-menerus akan berubah seperti mengalirnya air sungai, berubah simbol dari eksistensi dan jumud simbol dari kepunahan.²³ Perubahan itu sendiri telah mengharuskan kita untuk menyesuaikan diri dengan tuntutan kondisi baru.²⁴

Selanjutnya terkait dengan proses transformasi sosial, Komaruddin Hidayat berkata: sebagaimana diyakini kalangan idealisme-spiritualisme, di balik setiap transformasi sosial terdapat nilai-nilai ideal yang mendorong dan mengarahkan jalannya sejarah, meskipun jalan yang ditempuhnya kadangkala bersifat spiral dan dialektis, bukannya linear dan mulus.²⁵

Berkaitan dengan implementasi gerakan transformasi sosial, Al-Qur'an memberikan tuntunan supaya dilakukan dengan cara-cara yang humanis,

¹⁹ M Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Vol.6* ..., hal.232.

²⁰ Komaruddîn Hidâyat, *Tragedi Raja Midas* ..., hal. 227.

²¹ Jamâl al-Marzûqiy, *Dirâsah Naqdiyyah fî al-Fikri al-Islâmiy al-Mua'ashir*, Kairo: Dâr al-Lugah al-Arabiyyah, 2001, hal. 186.

²² Jamâl al-Marzûqiy, *Dirâsah Naqdiyyah fî al-Fikri al-Islâmi al-Mua'ashir*..., hal. 186.

²³ Yûsuf Musthofa al-Qâdhi, *as-Sulûk al-Ijtimâi li al-Fardi*, t.tp., Syirkah Maktabah Ukkazhah, 1981, hal. 61.

²⁴ Muḥammad al-Bahiy, *Pemikiran Islam Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal. 299.

²⁵ Komaruddîn Hidâyat, *Tragedi Raja Midas*..., hal. 230

seperti; lemah lembut, sopan dan santun, hati yang tulus dan bijaksana, sebagaimana ditegaskan dalam QS Al'Imrân/3:159.

Berkaitan dengan ayat di atas, sejumlah mufassir mengatakan bahwa jika engkau Muhammad benci, keras hati, niscaya mereka pergi meninggalkanmu tanpa tersisa seorangpun,²⁶ sikap benci *al-fazzhu* dan keras hati *galizh al-qalbi* disebut secara bersamaan meskipun maknanya sama menunjukkan penguatan makna *taukid*.²⁷

Ibnu Kastir menjelaskan bahwa *al-fazzhu al-galizh* maksudnya adalah kata-kata kasar dan keras hati yang membuat manusia menjauh dan pergi,²⁸ meninggalkanmu sehingga tidak seorangpun yang tetap di sekelilingmu,²⁹ apabila engkau berakhlak buruk, keras hati, bergaul dengan mereka secara kasar, niscaya mereka pergi meninggalkanmu, mereka tidak tenang bersamamu sehingga da'wahmu tidak akan sukses.³⁰

Demikian pula bahwa perintah yang senada, yakni berkata lemah-lembut, berucap yang santun tertuju kepada Musa dan Harun, saat keduanya diutus menghadap Fir'aun yang bengis, sombong, dan sesat, hal ini ditegaskan pada QS Thaha/20:44

Ibnu Katsir berkata dalam ayat ini terdapat pesan yang agung bahwa Fir'un yang begitu congkak dan sombong sedangkan Musa adalah makhluk pilihan Allah, namun Musa tetap diperintah berbicara dengan lembut dan santun kepada Fir'un, karena cara yang demikian lebih menyentuh jiwa manusia, lebih mengena dan lebih manjur.³¹

Bersikap keras dalam segala sesuatu adalah ditolak dan dibenci, dan umumnya tidak mendatangkan kebaikan, adapun sikap santun dan lemah lembut akan menimbulkan efek positif dan hasil yang membahagikan.³²

Sayyid Quthb (1906-1966 M) menegaskan bahwa kata-kata lembut tidak akan membuat orang bangga dengan dosanya, tidak membangkitkan kesombongan palsu yang menggelora di dada para tiran, justru kata-kata lembut mampu menghidupkan sekaligus menyadarkan hati orang yang tiran akan dampak dari sikap tiran mereka.³³

²⁶ az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasyîf* Juz 1..., hal. 423.

²⁷ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy* Juz I..., hal.433.

²⁸ Muḥammad bin Ismâil Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim* Juz I, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal. 380.

²⁹ az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasyîf* juz 1 ..., hal. 423.

³⁰ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy* Juz 2, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, hal. 447.

³¹ Muḥammad bin Ismâil Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim* Juz 3 ..., hal. 1192.

³² Wahbah Zuhailiy, *Akhlaq al-Muslim wa 'Alaqotuhu bi al-Mujtama'*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'ashir, 2010, hal.289.

³³ Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilal Al-Qur'an Jilid 7*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin Dengan Judul *Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, Jakarta, Gema Insani Press, 2003, hal. 404.

Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa transformasi sosial musti dilaksanakan dengan sikap arif bijaksana, menyampaikan nasihat yang indah dengan tulus, apabila berdebat maka dilakukan secara fair, sebagaimana telah dijelaskan pada QS an-Nahl/16:125.

Dalam perspektif al-Mâwardiy al-Bashriy (364–450 H),³⁴ dalam aktivitas da'wah mengajak orang lain kepada Islam, hendaklah tidak melepaskan panduan utama dari Al-Qur'an, menyampaikan perintah dan larangan dengan bahasa yang lembut dan sikap yang santun.³⁵

Transformasi sosial musti diselenggarakan secara terarah, sistematis, sebagaimana yang pernah dicontohkan dan diaktualisasikkan oleh Rasulullah yang terrekam dalam buku-buku sirah nabawiyah dan buku-buku sejarah Islam lainnya.

Apabila transformasi sosial itu berhubungan dengan ajakan masyarakat untuk meninggalkan suatu tradisi yang buruk, perilaku yang tidak terpuji maka hendaknya dihadapi dengan cara yang lebih bagus, lebih santun, karena cara yang demikian lebih menyentuh dan mengena ke dalam jiwa manusia, Manhaj seperti ini telah diisyaratkan dalam QS Fushshilat/41:34.³⁶

Ibnu Katsir berkata siapa yang berbuat jelek kepadamu maka tolaklah dengan berbuat baik kepadanya.³⁷

Transformasi sosial yang tidak mengikuti petunjuk-petunjuk dari Al-Qur'an dan as-Sunnah, akan menimbulkan kekacauan dan keributan di tengah-tengah masyarakat, antipati kepada islam, bahkan yang lebih fatal adalah melahirkan citra buruk di wajah umat Islam sendiri.

Stigma buruk yang dilekatkan kepada umat islam tidak hanya menimpa umat islam Indonesia, namun juga umat Islam di negara-negara lain terutama di barat, masyarakat barat telah banyak yang menyematkan klaim-klaim negatif kepada Islam.

Klaim-klaim negatif Barat kepada Islam, sudah banyak dialamatkan kepada umat muslim, tak terkecuali Islam Indonesia, umat muslim Indonesia dipandang sebagai umat yang intoleran khususnya kepada umat Kristen.

Tentang fakta ini, disampaikan Komaruddin Hidayat ia mengatakan opini yang mencuat di Barat adalah bahwa umat Islam Indonesia anti-Kristen dan sering melakukan pembakaran terhadap gereja-gereja.³⁸

Akibat opini tersebut, seorang teman dari Los Angeles menuturkan dengan pahit kepadanya di Hartford Seminary sikap tetangganya yang berubah menjadi sinis setelah mengetahui dirinya seorang Muslim Indonesia,

³⁴ Seorang mufassir klasik, hidup antara abad ke – 3 dan 4 H.

³⁵ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al- Mâwardiy Juz 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th. hal. 220.

³⁶ Lihat Juga QS ar-Ra'd/13:22, QS al-Isra'/17: 34.

³⁷ Muḥammad bin Ismâ'il Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 4...*, hal.1658.

³⁸ Komaruddîn Hidâyat, *Tragedi Raja Midas...*, hal. 163.

Islam Indonesia yang semula dianggap ramah dan toleran kemudian dipersepsikan telah berubah menjadi kaum “fundamentalis” dan “ekstrimis” yang hendak mendirikan “negara Islam” dan menyebarkan permusuhan kepada Kristen.³⁹

Tak sekadar itu, umat Muslim secara general pun tak luput dari stigma buruk oleh masyarakat Barat, seperti Islam disebarkan dengan pedang,⁴⁰ Islam digambarkan sebagai agama ekspansif yang kejam dan tidak berperikemanusiaan,⁴¹ Islam mengajarkan kekerasan dan intoleransi.”⁴²

Terkait dengan Islam disebarkan melalui pedang, Musthafa Syak‘ah berkata seraya menyangkal tuduhan mereka: banyak para orientalis maupun non orientalis yang keliru ketika mereka menyatakan dalam tulisannya bahwasanya Islam tersebar dengan tajamnya pedang.⁴³

Klaim negatif tersebut lanjut Musthafa Syak‘ah, diutarakan oleh orang yang memiliki dua kemungkinan.

Pertama orang yang berhati baik, namun memiliki wawasan yang sempit, ia mengkaji islam hanya bagaian kulit luarnya saja, tanpa masuk menembus kepada isi dalamnya, kemudian ia muncul dihadapan para peneliti dengan membawa pemikiran-pemikiran yang mentah, informasi-informasi yang salah dan kesimpulan-kesimpulan yang tidak fair⁴⁴

Kedua orang yang membaca, memahami dan menyadari apa yang dibacanya, akan tetapi punya niat yang buruk dan hati yang jahat, zhalim kepada Islam dengan menyematkan perkara yang tidak dilakukan oleh Islam.⁴⁵

Stigma-stigma negatif di atas, kemudian melahirkan sikap *Islamophobia* atau *muslim-phobia* di kalangan masyarakat barat, meskipun secara substantif *Islamophobia* sudah tumbuh sejak abad ke-7 dan 8, yakni pada saat tentara Muslim berhasil menumbangkan kerajaan Bizantium, Persia, Syiria, Irak, Mesir, Afrika Timur dan Eropa selatan hingga hampir menguasai seluruh Spanyol dan Mediterranean dari Sisilia hingga Anatolia.⁴⁶

Dalam pandangan Azyumardi Azra *Islamophobia* atau *Muslim-phobia* yang menyebar di kalangan politisi dan sarjana di Barat muncul dari ketakutan masyarakat Barat terhadap kebangkitan Islam,⁴⁷ menurut Ahmad Suhelmi *Islamophobia* mulai berkembang semenjak Perang Salib yang

³⁹ Komaruddîn Hidâyat, *Tragedi Raja Midas ...*, hal. 164.

⁴⁰ Musthofa Syak‘ah, *Islam bilâ Madzâhib*, Mesir: Matba‘ah al-Halaby, t.th., hal.125.

⁴¹ Jeffrie Geovanie, *Civil Religion*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2013, hal. 55.

⁴² Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam ...*, hal. 4.

⁴³ Musthofa Syak‘ah, *Islam bilâ Madzâhib ...*, hal. 125.

⁴⁴ Musthofa Syak‘ah, *Islam bilâ Madzahib...*, hal.125.

⁴⁵ Musthofa Syak‘ah, *Islam bilâ Madzâhib ...*, hal. 125.

⁴⁶ Jeffrie Geovanie, *Civil Religion ...*, hal. 54-55.

⁴⁷ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam ...*, hal. 211.

terjadi abad ke 10 sampai 12 yang efek psiko politiknya masih terasa sampai sekarang.⁴⁸

Demikian pula Stigma negatif bahwa Islam mengajarkan kekerasan dan keberutalan *disetorted image of Islam* terbentuk saat itu, Nabi Muhammad digambarkan sebagai seorang maniak seks, melecehkan perempuan *poligami*, barbarian syai‘at Islam itu kejam, penderita epilepsi, penyembah batu, dan anti Kristen.⁴⁹

Oleh sebab itu, dengan menelaah realitas di atas, penulis memandang perlu reinterpretasi ayat-ayat terkait dengan transformasi sosial dan humanisme, sehingga dapat menjadi acuan dalam transformasi sosial, dan Islam tidak lagi dianggap menjadi agama yang menakutkan dan mengerikan.

Maka penulis kemudian mengangkat persoalan transformasi sosial humanis, dengan maksud setiap kegiatan yang mengajak masyarakat untuk melakukan perubahan agar mengedepankan cara-cara yang menghormati harkat dan martabat manusia sebagai makhluk mulia.

Sebab bagaimanapun sepanjang pengetahuan penulis, bahwa Islam setiap kali hendak mewujudkan dan menunaikan segala bentuk kebutuhannya, Islam tidak pernah melalaikan pesannya untuk selalu menjaga kemuliaan dan harkat martabat manusia, sebagaimana ditegaskan dalam QS al-Isra‘a /17: 70.⁵⁰

Berkaitan dengan ayat yang dimaksud di atas, al-Mawardiyy mengemukakan bahwa Allah memuliakan manusia dengan memberinya akal, mempunyai potensi untuk memilah dan memilih, dilahirkan ke alam raya sebagai umat terbaik, memiliki kemampuan verbalistik yang luar biasa, dan mampu berkarya secara menakjubkan dalam dunia kaligrafi.⁵¹

Penulis berupaya mengaitkan humanis dengan melihatnya dari perspektif Al-Qur‘an, hal ini disebabkan karena kitab suci Al-Qur‘an sebagai kitab samawi terakhir menjelaskan seluruh apa yang tidak dijelaskan dalam kitab-kitab sebelumnya, mendeskripsikan berbagai kondisi makhluk, thabi‘t-thabi‘tnya, pelbagai bentuk *sunnatullah* pada manusia.⁵²

Al-Qur‘an banyak mengandung dan membahas banyak persoalan manusia dan kemanusiaan, dari sejak kecil sampai tua, saat hidupnya di dunia hingga mati hendak menghadap Allah, maka tidak mengherankan apabila Yusuf Qardhawi menyebutnya sebagai buku manusia *kitab al-insan*.

⁴⁸ Ahmad Suhelmi, Penistaan Barat Terhadap Nabi Muḥammad SAW, Dalam *Jurnal Mimbar*, Vol 24 No 2 tahun 2007.

⁴⁹ Ahmad Suhelmi, Penistaan Barat Terhadap Nabi Muḥammad Saw, Dalam *Jurnal Mimbar*, Vol 24 No 2 2007.

⁵⁰ Wahbah Zuhailiy, *Akhlaq al-Muslim, Alaqotuhu bi al-Mujtama‘ ...*, hal. 284.

⁵¹ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz III*, ... hal. 257.

⁵² Muḥammad Abduh, *Tafsîr Al-Qur‘an al-Ḥakim Juz I*, Mesir: Mathba‘ah al-Manâr, 1346 h. hal. 23.

B. Identifikasi Masalah

Penelitian ini bermula dari keinginan untuk memperoleh deskripsi yang holistik kaitannya dengan Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an. Sejauh pengamatan penulis, belum ditemukan karya tulis yang mendeskripsikan transformasi sosial perspektif Al-Qur'an yang berdimensi humanisme dalam gerakan sosial kemasyarakatan.

Berdasarkan kepada latar belakang masalah *background* di atas, maka permasalahan yang ada dalam judul tersebut dapat diteliti dari berbagai aspek yang dapat diidentifikasi terkait dengan transformasi sosial perspektif Al-Qur'an yaitu:

1. Stereotipe agama masih kuat di sebahagian masyarakat
2. Transformasi sosial merupakan visi besar Al-Qur'an
3. Transformasi sosial harus dilakukan secara humanis
4. Opini para tokoh ilmu sosial mengenai transformasi sosial humanis
5. Stigma-stigma negatif yang selalu dialamatkan kepada Islam oleh Barat dan orientalis
6. Diskursus ilmiah tentang konsep transformasi sosial perspektif Al-Qur'an yang dibaca secara integratif berdasarkan tradisi ilmiah Islam yang meliputi ilmu naqliyah *transmitted science*, ilmu 'qliyah *rational science*, dan ilmu 'maliyah *practical science*
7. Belum ditemukannya konsep Transformasi Sosial Humanis bersbasis Al-Qur'an
8. Ayat-ayat yang terkait dengan transformasi sosial humanis perspektif Al-Qur'an

C. Pembatasan Masalah

Karena luasnya persoalan dan masalah yang terkait dengan tema disertasi ini, agar penelitian dalam disertasi ini dapat dilakukan dengan fokus dan mendalam, dan pembahasan-pembahasannya tidak melebar ke mana-mana, atau bahkan melenceng dari masalah pokoknya, maka penulis perlu membatasi masalah yang akan dijadikan objek penelitian pada penelitian ini.

Adapun masalah yang akan dikaji pada penelitian ini adalah ***ayat-ayat yang terkait dengan Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an, dimensi humanisme dalam gerakan sosial kemasyarakatan.***

Penulis membatasi masalahnya pada konsep tersebut di atas, karena penelitian ini hendak memberikan alternatif rujukan yang tepat, terkait dengan metode dalam upaya melakukan transformasi sosial yang kira-kira tidak menimbulkan kegaduhan dan kekacauan di masyarakat dan menghormati *dignity* manusia.

D. Rumusan Masalah

Dengan mengacu kepada pembatasan masalah di atas, agar pembahasan dalam penelitian ini dapat dideskripsikan secara runtut dan sistematis, maka penulis perlu merumuskan permasalahan-permasalahan yang akan dijawab dalam penelitian ini, adapun rumusan permasalahannya adalah sebagai berikut:

Bagaimana konsep transformasi sosial perspektif Al-Qur'an?, kemudian dijelaskan dalam sub pembahasan sebagai berikut:

1. Bagaimana diskursus ilmiah tentang transformasi sosial dan humanisme?
2. Bagaimana transformasi sosial perspektif Al-Qur'an?
3. Apa saja model-model gerakan kemasyarakatan perspektif Al-Qur'an?

Dengan demikian, seluruh rumusan permasalahan yang dipaparkan akan dijawab dalam pembahasan-pembahasan pada bab-bab selanjutnya.

E. Tujuan Penelitian

Mengacu kepada rumusan masalah yang disebutkan di atas, maka penelitian ini memiliki tujuan-tujuan sebagai berikut:

1. Menemukan pemahaman yang luas dan mendalam tentang Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an
2. Menampilkan kembali wajah Islam yang santun dan ramah
3. Mengungkap cara-cara Qur'ani, profetik dalam transformasi sosial
4. Melakukan reconsiderasi terhadap stigma negatif yang dilontarkan kelompok orientalis maupun non orientalis kepada Islam

F. Manfaat Penelitian

Berdasarkan tujuan penelitian di atas, maka ada dua manfaat yang bisa didapatkan dari penelitian ini, yaitu manfaat teoritis atau akademis dan manfaat praktis atau pragmatis.

Manfaat teoritis atau akademis antara lain:

1. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat yang berarti bagi pengembangan khazanah ilmu pengetahuan yang relevan, terutama pengetahuan dalam bidang ilmu Al-Qur'an dan tafsir
2. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dalam memperkuat pengetahuan tentang transformasi sosial perspektif Al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir yang menjelaskan tentang transformasi sosial.
3. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan tambahan referensi dalam segala macam kegiatan transformasi sosial

Manfaat praktis atau pragmatis antara lain:

1. Secara praktis penelitian ini diharapkan dapat menjadi panduan bagi masyarakat khususnya para pelaku aktivitas sosial dalam menyelenggarakan perubahan sosial

2. Memberikan masukan dalam mengembangkan ilmu sosial, khususnya dalam kegiatan yang mengarah kepada perubahan sosial agar berlangsung secara damai
3. Sebagai bahan dalam merancang suatu strategi terkait dengan program-program yang bernuansa kemasyarakatan dalam upaya transformasi sosial yang etis dan menjaga keharmonisan

G. Kerangka Teori

Paradigma Barat melihat perubahan sosial sebagai proses kausal terjadinya perubahan pada struktur budaya, struktur sosial dan struktur teknik. Ada beberapa perbedaan mengenai variabel mana yang lebih berpengaruh dari ketiga struktur itu, ketiga teori sosial Barat tersebut di atas berbeda-beda dalam menjelaskan mana yang lebih utama di antara struktur budaya, struktur sosial dan struktur teknik yang paling memungkinkan terjadinya proses perubahan sosial.⁵³

Teori Marxian melihat struktur sosial sebagai variabel paling signifikan yang mempengaruhi terjadinya perubahan sosial, kemudian berpengaruh pada teknik lalu kepada budaya, sedangkan paradigma Weberian memandang bahwa perubahan teknik mempengaruhi budaya lalu kemudian berpengaruh kepada perubahan sosial, sementara dalam pandangan Durkheim, urutan kausalitas transformasi berasal dari perubahan struktur budaya, ke struktur sosial, dan akhirnya ke struktur teknik.⁵⁴

Berikut penulis tampilkan tabel hubungan kausal struktur budaya, struktur sosial, dan struktur teknik:

Tabel 1
Paradigma Modern Teori-Teori Perubahan Sosial
(Marx, Weber, Durkheim)

Marx	Struktur Sosial (kelas, eksploitasi, alienasi)	Struktur Teknik (kekuasaan kelas melalui negara)	Struktur Budaya (dominasi intelektual, estetika, nilai)
Weber	Struktur Teknik (dominasi otoritas, kekuasaan kaum elit)	Struktur Budaya (legitimasi simbolik)	Struktur Sosial (stratifikasi, akumulasi kehormatan dan kemakmuran)
Durkheim	Struktur Budaya (sentimen kolektif, nilai-nilai sosial)	Struktur Sosial (deferensiasi sosial dan insentif)	Struktur Teknik (kepemimpinan)

⁵³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...* , hal. 338.

⁵⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam ...*, hal. 338-340.

Transformasi sosial merupakan suatu hal yang tidak mungkin dihindari akan kemunculannya dalam kehidupan masyarakat, dari tahun ke tahun waktu ke waktu, apalagi dengan karakter masyarakat yang memang dinamis, bahkan responsif terhadap tuntutan zaman, seorang filosof Yunani Hiraqlitus berkata: dunia akan terus menerus mengalami perubahan layaknya air sungai yang mengalir, perubahan merupakan simbol eksistensi alam raya sedangkan statis adalah sinyal dari kepunahan alam raya.⁵⁵

Bahkan jika mencermati pandangan Islam tentang perubahan sosial, maka perubahan sosial merupakan suatu yang niscaya untuk dilakukan terlebih apabila perubahan itu menyangkut kondisi suatu kelompok masyarakat, terwujudnya masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai ajaran Islam merupakan cita-cita dan visi misi dari ideologi sosial Islam.

Al-Qur'an al-Hakim telah banyak memberikan tuntunan dalam transformasi sosial yang terkait dengan berbagai aspek kehidupan manusia, seperti dalam bidang teologi masyarakat Makkah bertransformasi dari agama politeisme kepada monoteisme QS:2:21, dari biadab, kejam kepada beradab QS:81:8-9, dari pecandu minuman keras kepada meninggalkannya QS:5:90, dalam bidang sosiologi masyarakat Madinah bertransformasi dari bersekte-sekte kepada bersatu, dari bermusuhan-musuhan kepada persaudaraan *solidarity* QS:3:103.

Islam memiliki dinamika dalam untuk timbulnya desakan pada adanya transformasi sosial secara terus-menerus, ternyata berakar juga pada misi ideologinya yakni cita-cita untuk menegakkan *amar ma'ruf* dan *nahiy munkar* dalam masyarakat di dalam kerangka keimanan kepada Tuhan. Sementara *amar ma'ruf* berarti humanisasi dan emansipasi, *nahiy munkar* merupakan upaya untuk liberasi. Dan karena kedua tugas itu berada dalam kerangka keimanan, maka humanisasi dan liberasi merupakan dua sisi yang tidak dapat dipisahkan dari transendensi.⁵⁶

Di setiap masyarakat, dengan struktur dan sistem apa pun, dan dalam tahap historis manapun, cita-cita untuk humanisasi, emansipasi, liberasi dan transendensi akan selalu memotivasi gerakan transformasi Islam. Cita-cita ini pulalah yang akan menjadi tema transformasi Islam, suatu tema yang dipenuhi dengan pandangan profetik tertentu mengenai perubahan, cita-cita ini akan mengkarakterisasikan paradigma Islam mengenai transformasi sosial sudah menjadi jelas dengan sendirinya.⁵⁷

Selanjutnya di dalam melakukan transformasi sosial, Al-Qur'an menyerukan agar hendaklah dilakukan dengan cara-cara yang humanis

⁵⁵ Yûsuf Musthofa al-Qâdhiy, *as-Sulûk al-Ijtimâi li al-Fardi ...*, hal. 61.

⁵⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam ...*, hal. 338.

⁵⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam ...*, hal. 338.

insani, menghormati harakat martabat manusia sebagai makhluk yang mulia pilihan Tuhan.

Islam adalah agama damai, memerintahkan untuk menebarkan kedamaian kepada seluruh umat manusia, ajaran-ajaran Islam adalah wujud kasih sayang, maka dalam praktek kehidupan sosial sehari-hari harus menampilkan perilaku-perilaku yang ramah, sopan dan humanis.

Dalam menjalankan aksi perubahan sosial, hendaklah menghindari cara-cara kekerasan, anarkis yang membuat agama Islam menjadi sosok agama yang menakutkan, tidak meniru cara kaum Khawarij, suatu komunitas muslim yang muncul pada abad pertengahan, mereka memiliki karakter berfikir dan perilaku sosial yang ekstrim dan radikal, Tuhan dengan segala risalah yang disampaikan oleh semua Nabi dan rasul-Nya jauh dari kesan menakutkan dan beringasan.⁵⁸

Sebagai panduan dan pedoman dalam mempraktekkan cara-cara yang dimaksud di atas, Rasulullah Muhammad SAW telah mengaktualisasikannya dalam da'wahnya, seperti terkait dengan sikap, ia tunjukkan sikap yang lembut dan santun QS:3:159, QS:20:44, arif bijaksana QS:16:125, paling hormat QS:23:96, QS:41:34.

Pesan Al-Qur'an di atas sangat relevan dengan teori perubahan yang dikemukakan oleh Jalaluddin Rahmat, di antara strategi yang bisa digunakan dalam perubahan sosial adalah strategi persuasif *persuasive strategy*, strategi ini menurutnya digunakan oleh negara-negara demokratis dimana media atau pers sebagai pilar demokratisasi sangat penting.⁵⁹

Demikian juga dengan strategi *normative reeducative*, menurut Jalaluddin Rahmat strategi ini pernah digunakan oleh tokoh besar Paulo Freire, ia telah melakukan sebuah perubahan melalui upaya pendidikan dengan membangun kesadaran orang-orang yang tertindas untuk melakukan tuntutan hak-hak yang telah dirampas.⁶⁰

Jadi, menurut penulis teori-teori yang menjadi pijakan penelitian disertasi ini cukup banyak, teori-teori tersebut ada yang berasal dari Barat dan ada juga yang datang dari timur atau Islam bahkan pemikir Muslim Indonesia.

⁵⁸ Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, *Mozaik Pemikiran Islam: Bunga Rampai Pemikiran Islam Indonesia*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2010, hal. 237.

⁵⁹ Jalâluddin Rahmat, "teori perubahan sosial," dalam [https://www.refrensimakalah.com/2013/01/Teori Perubahan Sosial Menurut Jalaluddin Rahmat.html](https://www.refrensimakalah.com/2013/01/Teori%20Perubahan%20Sosial%20Menurut%20Jalaluddin%20Rahmat.html). Diakses pada 16 April 2019.

⁶⁰ Jalâluddin Rahmat, "teori perubahan sosial," dalam [https://www.refrensimakalah.com/2013/01/Teori Perubahan Sosial Menurut Jalâluddin Rahmat.html](https://www.refrensimakalah.com/2013/01/Teori%20Perubahan%20Sosial%20Menurut%20Jalaluddin%20Rahmat.html). Diakses pada 16 April 2019.

H. Tinjaun Pustaka/ Penelitian Terdahulu yang Relevan

Dalam sebuah penelitian ada yang disebut dengan data primer dan data sekunder. Adapun data primer dalam penelitian ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki relevansi terhadap tema yang berbicara tentang transformasi sosial humanis. Kemudian ayat-ayat tersebut dirujuk kepada sejumlah kitab tafsir Al-Qur'an yang memiliki corak, madzhab dan latar belakang yang berbeda. Kemudian dalam mengutip redaksi hadits penulis menggunakan kitab hadits *kutub as-sittah*.

Sementara untuk kategori data sekunder yang relevan dengan penelitian ini, penulis berusaha mengumpulkan buku-buku yang membahas terkait transformasi sosial humanis baik dalam tradisi keilmuan barat dan timur.

1. Tinjauan Pustaka dari Kitab-Kitab Tafsir Al-Qur'an dan Hadits.

Penulis pada penelitian disertasi ini memilih beberapa kitab tafsir baik dari tafsir klasik sampai tafsir modern yang otoritatif. Kitab tafsir klasik yang dijadikan rujukan adalah tafsir *jâmi' al-bayân 'an takwîl ayî al-Qur'an* karya Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy (W.310 H),⁶¹ tafsîr *an-nukat wa al-uyûn* karya Ali bin Muḥammad bin Habîb al-Mâwardiy (364-450 H),⁶² tafsîr *bahru al-ulûm* karya Abu al-Laits as-Samarqandiy (W.375)⁶³ tafsîr *al-jâmi' li ahkâm Al-Qur'an* karya Muḥammad bin Aḥmad al-Anshariy al-Qurthubiy,⁶⁴ tafsîr *m'âlim an-tanzîl* karya Abû Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ud bin Muḥammad al-Bagawiy (W.510 H),⁶⁵ tafsîr *Al-Qur'an al-azhîm* karya Muhammad bin Ismail bin Katsir (W.774 H),⁶⁶ tafsîr *ad-durru al-mantsûr fi at-tafsîr bi al-ma'tsûr* karya Abdurrahman as-Sayuthiy (849-911 H),⁶⁷ tafsir *maḥasin at-takwîl* karya Jamaluddin al-Qasimiy (1914 M),⁶⁸ yang mewakili tafsir *bil ma'tsûr*.

⁶¹ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Tafsîr at-Thabariy al-Musammâ Jâmi' al-Bayân fi Takwîl Al-Qur'an*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1420 H/1999.

⁶² an-Nukat wa al-Uyûn, *Tafsîr al-Mâwardiy*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.

⁶³ Samarqandiy Menafsirkan Al-Qur'an Berdasarkan Riwayat dari Sahabat dan Tabi'in, Terkadang Menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an Jika ada Untuk Makna Suatu Ayat.

⁶⁴ Muḥammad bin Aḥmad al-Anshariy al-Qurthubiy, *al-Jâmi li Ahkam Al-Qur'an*, Kaero: Wazarat as-Tsaqâfah, 1967.

⁶⁵ Manhaj tafsîr ini menghimpun *tafsîr bi al-ma'tsur* dengan *bi ar-ra'yi* dan *ijtihâd maqbûl*, tidak banyak membahas aspek bahasa, *naḥwu*, dan *fiqih*

⁶⁶ Muḥammad bin Ismâil bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim*, Baerut: Dâr al-fikri, 2005.

⁶⁷ Manhaj tafsir ini menghimpun seluruh riwayat dari Nabi, shahabat, dan tabi'in, Sayuthiy menyebut tafsirnya merupakan ringkasan dari "*tarjumân Al-Qur'an*"

⁶⁸ Muḥammad Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.

Sedangkan tafsir *ruh al-ma'aniy* karya Syihabuddin Mahmud al-Alusiy al-Bagdadiy (W.127 H),⁶⁹ tafsir *al-kasysyaf 'an haqaiq an-tanzîl wa uyûn al-aqawîl fi at-takwîl* karya Mahmud bin Umar bin Muhammad Zamakhsyariy (467-538 H),⁷⁰ tafsir *anwâr an-tanzîl wa asrâr at-takwîl* karya Abdullah bin al-Baidhawiy (W.685 H),⁷¹ tafsir *lubab at-takwîl fi ma'ani an-tanzîl* karya Ali bin Muhammad bin Ibrahim al-Bagdadiy al-Khazin (678-741 H),⁷² tafsir *madârik at-tanzîl wa haqâiq at-takwîl* karya Abdullah bin Ahmad an-Nasafiy (W.701 H),⁷³ mewakili tafsir dari yang bercorak tafsir bi ar-ra'yiy. Selain itu, penelitian ini dilengkapi dengan tafsir yang kental dengan nuansa sains karangan Fakhruddin ar-Râziy (W.1411 H),⁷⁴

Untuk kategori tafsir modern antara lain: tafsir *al-Marâgiy* karya Ahmad Musthafa al-Marâgiy (L.1881 M),⁷⁵ tafsir *fi Zhilal Al-Qur'an* karya Sayyid Quthb (1906-1966 M),⁷⁶ Tafsir *al-Munîr fi al-aqîdah wa as-syari'ah wa al-manhaj* karya Wahbah Zuhailiy,⁷⁷ *Bint as-Syathi*,⁷⁸ dan *shafwat at-tafâsir* karya Ali as-Shabuniy. Sedangkan tafsir Indonesia, penulis mengacu kepada tafsir *al-azhar* karya Abdul Karim Amrullah⁷⁹ dan tafsir *al-Mishbâh* karya Muhammad Quraish shihab.⁸⁰

Sementara untuk rujukan kitab hadits, penulis menggunakan kitab hadist kutub as-Sittah, yaitu Imam Bukhari,⁸¹ Muslim,⁸² Fathu al-Barry syarah

⁶⁹ Syihâbuddîn as-Sayyid Maḥmûd al-Alûsiy, *Rûh al-Ma'âniy*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1978.

⁷⁰ Maḥmud bin Umar bin Muḥammad az-Zamakhshariy, *al-Kasyyâf li Haqâiq Gawâmidh Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh at-Takwîl*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1995.

⁷¹ Metode tafsir ini menghimpun antara tafsîr dengan takwîl sesuai dengan kaidah bahasa dan syari'ah, Baidhawiy menyajikan tafsirnya dengan sangat rapi dan teliti.

⁷² al-Khazin menghimpun dalam kitab ini dari tafsîr al-Bagawiy dan tafsîr-tafsîr sebelumnya, tafsîr ini seperti dua kitab tafsîr asalnya penuh dengan kisah, berita-berita umat terdahulu

⁷³ Tafsîr ini dianggap sebagai ringkasan tafsîr *al-kasysyâf* namun tidak mengutip pendapat mu'tazilah, tafsîr ini mengingatkan pentingnya qira'ah sab'ah mutawâtirah.

⁷⁴ Muḥammad Fakhr ad-Dîn ar-Râziy, *Tafsîr al-Kabîr Mafâtiḥ al-Gaib*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1415/1995.

⁷⁵ Aḥmad Musthafa al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1418/1998.

⁷⁶ Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilal Al-Qur'an*, Berut: Dâr as-Syurûq, 1992.

⁷⁷ Wahbah Zuhailiy, *at-Tafsîr al-Munîr*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'âshir, 1998.

⁷⁸ Aisyah Abd Rohman, *Ijaz Bayân li Al- Qur'an*, Kaero: Dâr al-Ma'ârif, 1990.

⁷⁹ Abdul Malik Karîm Amrullah, *Tafsîr al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 2000.

⁸⁰ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an, Jakarta: Lentera Hati, 2005.

⁸¹ Abû Abdillâh Muḥammad bin Ismâîl. *Shahîh Bukhariy*.

⁸² Abî Ḥusain bin Muslim al-Ḥajjaj an-Naisabûry, *Shahîh Muslim*.

shahih Bukhari,⁸³ Tirmiziy,⁸⁴ Nasa'iy,⁸⁵ Daud,⁸⁶ Ibnu majah,⁸⁷ Selain menggunakan literatur hadits dalam bentuk buku, penulis juga menggunakan ensiklopedi yang berkaitan dengan hadits.

2. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Sepanjang pengetahuan penulis, terdapat sejumlah penelitian yang menggunakan kaidah-kaidah ilmiah akademis dilakukan oleh sejumlah ilmuwan, ulama dan islamolog sebagai acuan. Akan tetapi dari sejumlah penelitian yang penulis temukan, penulis tidak mendapati sebuah penelitian yang secara khusus mengkaji tentang transformasi sosial humanis perspektif Al-Qur'an.

Ada sejumlah buku dan disertasi yang menjadi bacaan penulis dan berkaitan dengan tema yang akan diteliti pada disertasi ini, adapun buku-buku yang dimaksud antara lain sebagai berikut:

Buku *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi* karya Kuntowijoyo⁸⁸, dalam buku ini Kuntowijoyo mengemukakan pandangannya terhadap ilmu-ilmu sosial sekarang yang sedang mengalami kemandekan, ilmu-ilmu sosial akademis maupun ilmu-ilmu sosial kritis lanjut Kuntowijoyo fungsinya hanya terbatas pada memberi penjelasan terhadap gejala-gejala saja. Ini menurutnya tidak cukup, ilmu-ilmu sosial di samping menjelaskan juga harus dapat memberi petunjuk ke arah transformasi. Di sinilah Kuntowijoyo bertolak dari ajaran Al-Qur'an dalam surat Al'mran ayat 110, yaitu petunjuk ke arah tindakan-tindakan emansipasi atau humanisasi, liberasi dan transendensi.

Dalam buku yang diberi pengantar oleh Dawam Raharjo ini, Kuntowijoyo mengajak untuk dirumuskannya teori sosial yang berdasarkan kepada Al-Qur'an, karena Al-Qur'an perlu dipahami sebagai sebuah paradigma. Dalam pandangan penulis, Al-Qur'an menghendaki transformasi sosial apapun, kapanpun dan dimanapun harus berjalan secara humanis, inilah makna humanisasi dalam statement Kuntowijoyo. akan tetapi dalam buku ini tidak ditemukan adanya penjabaran yang holistik tentang transformasi sosial humanis.

⁸³ Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqolaniy, *Fathu al-Barry Syarah Shahih Bukhari*, Mesir, Maktabah Mesir, 2001.

⁸⁴ Muhammad Is'at-Tirmiziy, *Sunan at-Tirmiziy*, Baerut: Dâr Ibnu Hazm, 2002.

⁸⁵ Abd ar-Rahman Ahmad bin Ibnu Syu'aib an-Nasa'i, *Sunan an-Nasa'i*, Baerut: Dâr Ibnu Hazm, 1999.

⁸⁶ Abî Daûd Sulaimân bin Ash'ath as-Sajastaniy, *Sunan Abû Daûd*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2001.

⁸⁷ Abî Abdillâh Muhammad bin Yazîd bin Mâjah al-Qazwiniy, *Sunan Ibnu Mâjah juz I*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1998.

⁸⁸ Seorang Sejarawan, Lahir di Yogyakarta, 18 September 1943, Alumnus UGM Ini Meraih Gelar Ph.D dalam Studi Sejarah dari Universitas Columbia 1980, Disertasinya Berjudul *Social Change In An Agrarian Society, Madura 1850-1940*.

Kedua buku *Transformasi Politik Islam* karya Azyumardi Azra,⁸⁹ dalam buku ini Azra banyak membicarakan masalah agama, politik Islam, radikalisme agama, sejarah-sejarah dinasti Islam dan para penguasa, demokrasi dan negara, revolusi dan demokrasi.

Namun dalam pengamatan penulis, buku yang pengantarnya disampaikan oleh Bahtiar Effendy ini, Azra juga menjelaskan beberapa hal yang berkaitan dengan transformasi sosial yang masih berhubungan dengan penelitian penulis.

Ketiga buku *Sosiologi Perubahan Sosial* karya Piotr Stompka, buku ini dialihbahasakan oleh Alimandan, buku ini menguraikan masalah teori perubahan sosial, jenis proses sosial, bentuk proses sosial, tingkatan proses sosial dan berbagai bentuk konsep perubahan sosial.

Keempat buku *Sejarah Dan Teori Sosial* karya Peter Burke, buku ini diterjemahkan oleh Mestika Zed dan Zulfami dari judul asli *history and social theory*, buku ini memaparkan teori perubahan sosial, model perubahan sosial, seperti model Spencer, Marx, Norbert Elias, Michel Foucault dan Fernand Braudel.

Kelima buku *Perubahan Sosial dan Pendidikan* karya H.A.R Tilar, dalam buku ini dipaparkan apa yang dimaksud perubahan sosial sesungguhnya, pandangan baru mengenai perubahan sosial, dan kekuatan-kekuatan yang mengubah kehidupan umat manusia.

Keenam buku *Teori Sosiologi Tentang Pribadi Dalam Masyarakat* karya Soerjono Soekanto, dalam buku ini dibahas mengenai teori sosiologi yang telah dirumuskan oleh para sosiolog seperti teori Karl Max, Edna Bonacich, Abrahamson, Emile Durkheim,⁹⁰ namun porsi pembahasan Karl Max dan Emile Durkheim dalam buku tersebut lebih mendominasi.

Ketujuh buku *Sosiologi Suatu Pengantar* karya Soerjono Soekanto, selain memaparkan tokoh-tokoh berpengaruh dalam ranah sosial, buku ini membahas juga mengenai arah perubahan sosial, disorganisasi, reorganisasi, saluran perubahan sosial dan kebudayaan, dan ketidakserasian perubahan dan ketertinggalan budaya.

Selanjutnya terkait dengan variabel kedua dari penelitian ini yaitu humanisme, penulis telah menemukan sejumlah buku yang relevan dengan kajian ini, antara lain:

Pertama *Humanisme dalam Islam* karya Marcel A. Boisard.⁹¹

⁸⁹ Seorang Guru Besar Sejarah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Lahir di Sumatera Barat 1955, Ia Memperoleh Gelar Ph.D Dari Columbia University, New York 1992 With Distinction, Pada 2009 Terpilih Sebagai Salah Satu di Antara “ The 500 Most Influential Muslim Leaders” Dalam Bidang Scholarly (Keserjanaan).

⁹⁰ Seorang Tokoh Yang Terkenal dengan Teori Pembagian Kerja.

⁹¹ Buku Ini Telah dialihbahasakan oleh H.M. Rasjidi dan Terbit Pertama Kali Tahun 1979.

Dalam buku ini Marcel berkata secara ringkas agama Islam adalah suatu peradaban yang memberikan perhatian khusus tentang manusia, menentukan tempatnya dalam masyarakat dan menunjukkan eksprimen-eksprimen yang mengatur antar bangsa, selain itu Islam tidak hanya memberi iuran historis kepada kebudayaan universal, tetapi bersedia dengan sungguh-sungguh untuk memberi jawaban terhadap problem perorangan, sosial dan antar negara yang menggoncangkan dunia sekarang.⁹²

Bentuk Islam humanis lanjut Marcel adalah apabila orang asing sudah habis pas jalannya dan pas jalan tersebut dicabut, maka orang tersebut dikembalikan ke nagara asalnya tanpa kekerasan, ini merupakan ekspresi dari toleransi Islam dan menghormati orang lain, oleh karena itu Ia menonjolkan sikap hormat islam kepada pribadi manusia secara sungguh-sungguh.⁹³

Dalam buku ini pula, Marcel mengkritik ideologi Marxis yang banyak ditolak oleh banyak kalangan di samping karena ateismenya, juga karena ideologi tersebut memberikan ide terlaknat karena mengatakan bahwa “manusia itu adalah tujuan sosial”, pemerintah yang melucuti sifat-sifat kemanusiaan adalah tirani.⁹⁴

Kedua buku *Humanisme Antara Islam dan Madzhab Barat*,⁹⁵ buku ini ditulis oleh seorang intelektual muslim terkenal Ali Syari‘ati,⁹⁶ ia mengurai dalam buku tersebut masalah-masalah humanisme khususnya dalam pandangan Islam.

Sebagai bahan komparasi, dalam buku ini Ali Syari‘ti menyinggung juga sejumlah malapetaka yang berpotensi untuk menjerumuskan manusia dalam jurang kehancuran, seperti sistem kemasyarakatan dan sistem ideologi.

Pada bab tiga dari buku tersebut, Ali Syari‘ati memaparkan bentuk lain dari malapetaka yang potensial dalam menghancurkan kehidupan umat manusia, misalnya keganasan kapitalisme, kejumudan marxisme, dan kerancuan eksistensialisme.

Buku yang ketiga *al-Khashâis al-‘mmah li al-Islam* karya Yusuf Qardhawiy, buku ini memiliki relevansi dengan penelitian ini, penulis menemukan bahwa di fasal kedua dari buku ini, secara khusus Qardhawi membicarakan tentang manusia dan kemanusiaan *al-Insaniyyah*.

Sebagai seorang intelektual muslim Qardhawiy dalam fasal tersebut menjelaskan dengan secara detail berbagai persoalan yang berhubungan

⁹² Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, hal.40-41.

⁹³ Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam*, ... hal.247.

⁹⁴ Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam*, ... hal.247.

⁹⁵ Judul Asli Buku Ini Adalah *al-Insân, al-Islâm Wa Madâris al-Garb*, Karya Ali Syari‘ati diterjemahkan oleh Afif Muhammad dengan Judul “*Humanisme Antara Islam dan Madzhab Barat*” dan diterbitkan oleh Pustaka Hidâyah Bandung.

⁹⁶ Seorang Tokoh Humanisme Islam, di Kalangan Para Ilmuan Ia Dikenal Sebagai Peletak Dasar-Dasar Sosiologi Islam yang Realistis dan Multidimensional.

dengan manusia, seperti akalnya, dipercayakannya ia sebagai pengatur bumi, terciptanya sebagai makhluk paling indah, memiliki unsur ruh yang berbeda dengan makhluk lain dan bagaimana alam ditundukkan untuk melayani manusia.

Sebagai penulis yang sangat piawai, Qardhawiy juga memaparkan perbezaan manusia dalam pandangan Islam dengan pandangan masehi, dan yang menarik dalam buku ini dijabarkan juga seputar hak-hak manusia, seperti hak untuk hidup, hak untuk dimuliyakan dan dijaga nama baiknya, hak untuk mencukupi kebutuhan sandang, papan, dan pangannya dan lain-lain.⁹⁷

Buku keempat ialah *Islam dan Humanisme* ditulis oleh Hasan Hanafi⁹⁸ *et.al.*, menurut penulis buku ini sangat layak dijadikan rujukan kerana memiliki korelasi yang signifikan dengan penelitian ini, sebelas penulis dalam buku ini semuanya membahas manusia dari seluruh sisi dan dimensi hidupnya.

Abu Hafsin dalam pengantar buku tersebut mengatakan bahwa humanisme, pada mulanya hanya berkembang di Italia, namun seiring perjalanan waktu, gerakan ini berkembang ke Jerman, Perancis dan negara-negara Eropa lainnya, bahkan sebagai suatu filosofi humanisme merambah ke ranah keilmuan seperti hukum.⁹⁹

Buku kelima yang penulis jadikan sebagai rujukan adalah Humanisme Islam karya Baedhowi, dalam buku ini Baedhowi mengungkapkan secara komprehensif pandangan-pandangan Muhammad Arkoun¹⁰⁰ tentang humanisme islam, misalnya perspektif humanisme Islam, implikasi humanisme Islam bagi umat Islam.

Pada kalimat-kalimat pengantarnya dalam buku tersebut, Amin Abdullah menegaskan bahwa humanisme merupakan persoalan abadi sepanjang masa, terlebih lagi tema tersebut merupakan tema besar di tengah kuatnya gelombang besar tema-tema ideologis, secara simbolis tema humanisme merupakan wacana tandingan counter discourse terhadap arus besar wacana-wacana ideologis di setiap zaman.¹⁰¹

⁹⁷ Yûsuf Qardhâwiy, *al-Khasâis al-Ammah li al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Garib li-at-thiba‘ah, 1981, hal.80.

⁹⁸ Salah Satu Dari Sekian Intelektual Muslim Yang Secara Serius Memperkenalkan Oksidentalisme Ke Dalam Dunia Islam dalam Bukunya *Muqaddimah fi Ilmi al-Istigrâb* (Pengantar Menuju Oksidentalisme), Hanafi Juga Merupakan Satu-Satunya Intelektual Berhaluan Rasional-Liberal yang Paling Produktif.

⁹⁹ Hasan Hanafi *et.al*, *Islam dan Humanisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal.VI.

¹⁰⁰ Seorang Pemikir Humanis Islam, Lahir di Aljazair 28 Februari 1928, Arkoun Menyelesaikan Penelitian Disertasinya di Universitas Sorbonne Perancis 1969 dan Sangat Tertarik Pada Tema Humanisme.

¹⁰¹ Baedhowi, *Humanisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal.VI.

Sedangkan disertasi yang menjadi bacaan penulis dan berkaitan dengan tema penelitian ini adalah antara lain:

Ijtihad Ibnu Qoyyim al-Jauziyyah dalam konteks perubahan sosial, disertasi ini merupakan karya Nasrun Haroen mahasiswa IAIN Syarif Hidayatullah tahun 1996.

Dalam disertasi tersebut dideskripsikan sejauh mana urgensi ijtihad dalam perubahan sosial, ijtihad dalam bidang hukum Islam dibutuhkan dalam rangka mengantisipasi timbulnya perubahan sosial, jika tidak maka akan terjadi *social lag* atau semacam ketimpangan antara kebutuhan masyarakat dengan hukum yang mengaturnya.

Dipaparkan pula bahwa antisipasi ijtihad terhadap perkembangan hukum bukan berarti bahwa ijtihad menghasilkan hukum yang selalu mentolerir persoalan-persoalan baru begitu saja, akan tetapi ijtihad akan menjadi suatu barometer apakah suatu hukum yang dihasilkan masih senafas dengan semangat *maqashid syari'ah* atau justru bertentangan.

Metode Ijtihad Ibnu Hazm az-Zhahiri dalam Menghadapi Perubahan Sosial, disertasi ini merupakan karya Ahmad Qarib mahasiswa IAIN Syarif Hidayatullah tahun 1997.

Humanisme Islam, studi terhadap pemikiran Ali Syari'ati, disertasi ini merupakan karya Basman Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga 2007.

Penulis memaparkan dalam Disertasi tersebut pemikiran Ali Syari'ati mengenai humanisme Islam, konsep dasar humanisme Islam, serta keunggulan humanisme Islam apabila dibandingkan dengan humanisme Barat atau sekuler.

Pengaruh Perubahan Masyarakat Terhadap Ijtihad Al-Khulafa' Ar-Rasyidin, disertasi ini merupakan karya Junaidi LBS mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2009.

Disertasi ini mendeskripsikan sejauh mana ijtihad khulafa' ar-rasyidin memberi pengaruh terhadap pola kehidupan masyarakat, dalam disertasi tersebut menyebutkan bahwa terdapat dua macam bentuk perubahan masyarakat yang terjadi yaitu; perubahan struktur dan perubahan tata nilai.

Perubahan struktur tercermin pada adanya *dar an-nadwah*, *riyasah liwa'*, *riyasah hijabah*, dan *riyasah siqayah*, sedangkan perubahan pada aspek perilaku dan tata nilai tercermin pada kepercayaan, norma kemuliaan, menghargai waktu, serta menghormati martabat wanita.

Dakwah Tuan Guru dan Transformasi Sosial di Lombok Nusa Tenggara Barat, disertasi ini merupakan karya Fakhurrozi mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah tahun 2010.

Disertasi tersebut mendeskripsikan aktivitas perubahan sosial yang terjadi di Lombok khususnya mengenai pengembangan ilmu pengetahuan Islam, terutama yang dipimpin oleh para tuan guru melalui pondok-pondok

pesantren dari semenjak zaman pra kemerdekaan sampai diproklamirkannya kemerdekaan Republik Indonesia.

I. Metode Penelitian

1. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penulisan disertasi ini adalah metode tafsir maudhu'i *tematik*,¹⁰² karena metode ini dapat digunakan sebagai penggali konsep transformasi sosial humanis dalam perspektif Al-Qur'an secara lebih komprehensif. Menurut al-Farmawiy, metode ini memiliki beberapa keistimewaan, yaitu:

Pertama, Metode ini menghimpun semua ayat yang memiliki kesamaan tema. Ayat yang satu menafsirkan ayat yang lain. Karena itu metode ini juga dalam beberapa hal sama dengan *tafsir bi al-ma'tsur*, sehingga lebih mendekati kebenaran dan jauh dari kesalahan.

Kedua, Peneliti dapat melihat keterkaitan antar ayat yang memiliki kesamaan tema. Oleh karena itu, metode ini dapat menangkap makna, petunjuk, keindahan dan kefasihan Al-Qur'an.

Ketiga, Peneliti dapat menangkap ide Al-Qur'an yang sempurna dari ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema.

Keempat, Metode ini dapat menyelesaikan kesan kontradiksi antar ayat Al-Qur'an yang selama ini dilontarkan pihak-pihak tertentu yang memiliki maksud jelek, dan dapat menghilangkan kesan permusuhan antara agama dan ilmu pengetahuan.

Kelima, Metode ini sesuai dengan tuntutan zaman modern yang mengharuskan kita merumuskan hukum-hukum universal yang bersumber dari Al-Qur'an bagi seluruh negara Islam.

Keenam, Dengan metode ini semua juru dakwah, baik yang profesional maupun amatiran, dapat menangkap seluruh tema-tema Al-Qur'an. Metode inipun memungkinkan mereka untuk sampai pada hukum-hukum Allah dengan cara yang jelas dan mendalam, serta memastikan kita untuk menyingkap rahasia dan kemusykilan Al-Qur'an sehingga hati dan akal kita merasa puas terhadap aturan-aturan yang telah diterapkan-Nya kepada kita.

Ketujuh, Metode ini dapat membantu para pelajar secara umum untuk sampai pada petunjuk Al-Qur'an tanpa harus merasa lelah dan bertele-tele menyimak uraian kitab-kitab tafsir yang beragam itu.¹⁰³

¹⁰² Secara Semantik, at-Tafsîr al-Maudhu'i Berarti Tafsîr Tematis, Yaitu: Yang Menghimpun Seluruh Ayat Al-Qur'an Yang Memiliki Tujuan dan Tema Yang Sama. Lihat: Abd al-Hayy al-Farmawiy, *al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Maudhû'iah*: Dirâsah Manhajiah Maudhû'iah, Mesir: Maktabah Jumhûriah.t.th., hal. 43-44.

¹⁰³ Lihat: Abd al-Hayy al-Farmawiy, *al-Bidâyah fi at-Tafsîr al-Maudhû'iah*, Dirâsah Manhajiah Maudhû'iah, ... h.55-57.

Masih bertalian dengan tafsir maudhu'i, Musthafa Muslim seorang ahli tafsir menjelaskan, bahwa beberapa keistimewaan dari pada tafsir tematik antara lain:

Pertama, kebutuhan masyarakat, munculnya pemikiran-pemikiran baru di bidang kemanusiaan, terbukanya berbagai lapangan bagi teori ilmiah modern yang tidak mungkin ditutupi, dan melihat tidak ada solusi yang tepat kecuali dengan merujuk kepada tafsir maudhu'i.¹⁰⁴

Kedua, tafsir maudhu'i dapat melahirkan iklim ilmiah dalam mengkaji suatu tema secara mendalam dan luas, sehingga dapat memperkaya berbagai wawasan, mengkristalkan pelbagai persoalan, menampakkan petunjuk-petunjuk, di mana hal-hal tersebut tidak mudah ditemukan oleh seorang peneliti pada tafsir tahlili, tafsir ijmalī ataupun tafsir muqaran.¹⁰⁵

Ketiga, melalui tafsir tematik, seorang peneliti akan mampu membeberkan beragam sisi baru dari bentuk-bentuk kemukjizatan Al-Qur'an yang keajaibannya tidak pernah habis.¹⁰⁶

Dengan metode ini menurut M Quraish Shihab, mufasssir berusaha mengkoleksi ayat-ayat Al-Qur'an yang bertebaran di beberapa surat dan mengkaitkannya dengan satu tema yang telah ditentukan. Selanjutnya mufasssir melakukan analisis terhadap kandungan ayat-ayat tersebut sehingga tercipta satu kesatuan yang utuh. Metode ini pertama kali digagas oleh Ahmad Sayyid al-Kumi, ketua jurusan tafsir universitas al-Azhar sampai tahun 1981. Namun langkah-langkah operasional metode ini secara gamblang dikemukakan oleh Abd Hayy al-Farmawi dalam bukunya *al-bidâyah fi at-tafsîr al-maudhû'i* (1997).¹⁰⁷

¹⁰⁴ Musthafa Muslim, *Mabâhits fi at-Tafsîr al-Maudhû'i Cet-IV*, Damaskus, Dâr al-Qalam, 2009, hal.30.

¹⁰⁵ Musthafa Muslim, *Mabâhits fi at-Tafsîr al-Maudhû'i Cet-IV*, ... hal.31.

¹⁰⁶ Musthafa Muslim, *Mabâhits fi at-Tafsîr al-Maudhû'i Cet-IV*, ... hal.31.

¹⁰⁷ Menafsirkan al-Qur'an dengan metode ini juga seperti yang pernah dilakukan oleh Amin Khuli (W.1966) dan istrinya Abd Rohman bint al-Syâti' dalam menafsirkan Al-Qur'an melalui pendekatan bahasa dan sastra. Selain itu, upaya kontekstualisasi pesan Al-Qur'an juga dilakukan oleh Fazlur Rahman, yang memandang latar belakang ayat dan kondisi sosial yang melingkupi masyarakat Makkah ketika Al-Qur'an diturunkan sebagai sesuatu yang sangat membantu dalam pemahaman pesan Al-Qur'an dan sarana dalam menemukan prinsip-prinsip umum yang sangat bermanfaat dalam mengentaskan persoalan umat Islam kontemporer. Lihat: M. Quraish Shihab dalam kata pengantar buku karangan: Ahmad Syukri saleh, metode tafsîr Al-Qur'an kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman, (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), cet.1. lihat juga: Ahmad Sa'id al-Kumi, *at-tafsîr maudhû'i*. lihat juga: Abd Hayyi al-Farmawiy, *al-bidâyah fi at-tafsîr al-maudhû'iah*, dirâsah manhajiah maudhû'iah. hal.51.

Di antara karya tafsir yang menjadi refrensi metode ini adalah *al-mar'ah fi al-Qur'an dan al-insân fi al-Qur'an* karya Abbas Mahmud al-Aqqâd, wawasan *al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab.

Prosedur penafsiran Al-Qur'an dengan metode tematis dalam format dan prosedur yang diperkenalkan oleh Ahmad Sa'id al-Kumi, menggunakan prosedur sebagai berikut:

Pertama, Menentukan bahasan Al-Qur'an yang akan diteliti secara tematik, *Kedua*, Melacak dan mengkoleksi ayat-ayat sesuai topik yang diangkat, *Ketiga*, Menata ayat-ayat tersebut secara kronologis sebab turunya, mendahulukan ayat makkiyah dari madaniyyah dan disertai pengetahuan latar belakang turunya ayat.

Keempat, Mengetahui korelasi *munâsabah* ayat-ayat tersebut, *Kelima*, Menyusun tema bahasan dalam kerangka yang sistematis *outline*, *Keenam*, Melengkapi bahasan dengan hadits-hadits terkait

Selain prosedur penafsiran yang harus ditempuh di atas, beberapa keutamaan metode tafsir tematik ini ialah sebagai berikut:¹⁰⁸

Pertama, Menjawab tantangan zaman. Permasalahan dalam kehidupan selalu tumbuh dan berkembang sesuai dengan perkembangan kehidupan itu sendiri. Semakin modern kehidupan, permasalahan yang timbul semakin kompleks dan rumit, serta mempunyai dampak yang luas. Hal itu dimungkinkan karena apa yang terjadi di suatu tempat, pada saat yang bersamaan, dapat disaksikan oleh orang lain di tempat yang lain pula, bahkan peristiwa yang terjadi di ruang angkasa pun dapat dipantau dari bumi. Kondisi seperti inilah yang membuat suatu permasalahan segera merebah ke seluruh masyarakat dalam waktu yang relatif singkat. Untuk mengatasi permasalahan yang demikian, dilihat dari sudut tafsir Al-Qur'an, tidak dapat ditangani dengan metode-metode penafsiran selain metode tematik, hal itu dikarenakan kajian metode tematik ditujukan untuk menyelesaikan permasalahan.

Kedua, Praktis dan sistematis. Tafsir dengan metode tematik disusun secara praktis dan sistematis dalam memecahkan masalah yang timbul. Kondisi semacam ini amat cocok dengan kehidupan umat yang semakin modern dengan mobilitas yang tinggi sehingga mereka seakan-akan tidak memiliki waktu yang luang untuk membaca kitab-kitab tafsir yang besar, padahal untuk mendapatkan petunjuk Al-Qur'an mereka harus membacanya. Dengan adanya tafsir tematik, mereka akan mendapatkan petunjuk Al-Qur'an secara praktis dan sistematis serta dapat lebih menghemat waktu, efektif dan efisien.

Ketiga, Membuat pemahaman menjadi utuh. Dengan ditetapkan judul-judul yang akan dibahas, maka pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an dapat diserap secara utuh. Pemahaman serupa itu sulit menemukannya di dalam metode tafsir yang lain. Maka dari itu, metode tafsir tematik ini dapat

¹⁰⁸ Muhammad Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal.165-167.

diandalkan untuk pemecahan suatu permasalahan secara lebih baik dan tuntas.

Keempat, Membuat tafsir menjadi lebih dinamis. Metode tafsir tematik membuat penafsiran Al-Qur'an selalu dinamis sesuai dengan tuntutan zaman, sehingga menimbulkan image di dalam benak pembaca dan pendengarnya bahwa Al-Qur'an senantiasa mengayomi dan membimbing kehidupan di muka bumi ini pada semua lapisan dan strata sosial. Dengan demikian, terasa sekali bahwa Al-Qur'an selalu aktual, tak pernah tertinggal oleh zaman. Dengan tumbuhnya kondisi serupa itu, maka umat tertarik mengamalkan ajaran Al-Qur'an, karena Al-Qur'an mereka rasakan betul-betul dapat membimbing mereka ke jalan yang benar.

Bahasan metode *maudhû'i* atau tematik, lazimnya menyangkut masalah-masalah kekinian yang menjadi persoalan mendesak umat, oleh karena itu upaya kontekstualisasi pesan Al-Qur'an menjadi sangat penting,¹⁰⁹ termasuk pada masalah *Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an yang mengedepankan dimensi-dimensi humanisme* yang menjadi subjek penelitian ini.

2. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan

Data-data dalam penelitian ini diperoleh melalui riset kepustakaan *leabrary research*,¹¹⁰ studi dokumentasi,¹¹¹ data-data yang terhimpun terdiri atas ayat-ayat Al-Qur'an dan bahan-bahan tertulis yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku, jurnal dan majalah maupun dari internet yang memiliki kaitan langsung dan tidak langsung dengan penelitian ini.

Pendekatan ini menggunakan pendekatan historis yang melacak sosio-kultural yang menyebabkan terjadinya transformasi sosial, dan pendekatan humanistik sebagai analisis untuk mengkaji nilai-nilai kemanusiaan dan aspek-aspek hidup manusia. Pendekatan ini digunakan untuk menghasilkan

¹⁰⁹ Perlu diketahui bahwa penafsiran ayat Al-Qur'an secara tematis, meski berbeda dalam sistematika penyajian, sebenarnya sudah dirintis dalam sejarah. Misalnya, Ibnu Qayyim al-Jauziyah (W.751 H) menulis tentang sumpah dalam Al-Qur'an dalam karyanya *at-thibyân fi Aqsâm Al-Qur'an*, majaz Al-Qur'an oleh Abû Ubaidah (W.210 – 824), mufradât Al-Qur'an oleh ar-Râgib al-Ashfahaniy (W.502/1108), *musytabihât Al-Qur'an* oleh al-Kisa'i (W.804), ma'ani Al-Qur'an karya al-Farra (W.207/822), *Fadhâ'il Al-Qur'an* karya Abû Ubaid (W.224/438), dan sebagainya. Lihat: Ziyâd Khalil Muḥammad ad-Dagamain, *manhajiat al-Bahtsi fi at-tafsîr al-maudhû'i li Al-Qur'an al-Karîm*, Amman: Dâr al-Bashir, 1955, hal.18.

¹¹⁰ Lihat: Penelitian yang menggunakan sumber-sumber kepustakaan untuk membahas problematika yang telah dirumuskan. Lihat: Suharsimi Arikunto, prosedur penelitian, suatu pendekatan praktek, Jakarta: Rineka Cipta, 1993, Cet.1X, 10-11.13.

¹¹¹ Sugiyono, *Metode Peneilitian Kombinasi (Mixed Methods)*, Bandung: Alfabeta, 2017, hal. 383.

data yang bersifat deskriptif yang hasilnya disajikan dalam bentuk kualitatif.¹¹²

3. Langkah Operasional

Pertama, Menentukan masalah utama yang menjadi objek penelitian, yaitu transformasi sosial yang dianalisa melalui perspektif Al-Qur'an

Kedua, Setelah itu mengumpulkan ayat-ayat yang berhubungan dengan transformasi sosial. Jika dibutuhkan penjelasan lebih lanjut, kemudian mencari hadits yang bersangkutan dalam kutub as-sittah baik dengan menggunakan buku secara langsung ataupun dengan menggunakan fasilitas CD Room dan mausû'at al-hadist as-syarif.

Ketiga, Mengungkapkan penafsiran ayat-ayat tentang transformasi sosial dari berbagai tafsir secara refresentatif

Keempat, Melengkapi kajian dengan kegiatan diskusi seputar transformasi sosial dalam perspektif tradisi ilmiah rasional

Kelima, Setelah mendapatkan penafsiran yang holistik tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan transformasi sosial, kemudian menarik kesimpulan sebagai jawaban atas pertanyaan dari perumusan masalah yang ditetapkan.

4. Teknik Analisis Data

Pertama, Data utama berupa penafsiran dari kitab tafsir yang telah ditentukan, selanjutnya dikaji dan dianalisa dengan cara memperhatikan korelasi antara penafsiran dengan konteks latar belakang keilmuan mufassir yang berbeda-beda serta konteks sosiokultural pada masa tafsir tersebut ditulis.

Kedua, Membandingkan penafsiran yang ada untuk membedakan variasi penafsiran.

Ketiga, Setelah dilakukan perbandingan, kemudian mencari dalil dari hadits yang dapat melengkapi penafsiran.

Keempat, Melengkapi kajian penafsiran dengan hasil eksplorasi kajian ilmiah rasional tentang transformasi sosial.

Kelima, Setelah itu akhirnya menarik kesimpulan menurut kerangka teori yang ada, baik yang berkaitan dengan transformasi sosial perspektif Al-Qur'an, maupun karya-karya yang berkaitan dengan diskursus ilmiah seputar humanisme.

¹¹² Disarikan dari: Mudji Santoso, hakikat, peranan, jenis-jenis penelitian, serta pola penelitian pada pelita ke VI, dalam Imran Arifin (ed), penelitian kualitatif dalam bidang ilmu-ilmu sosial dan keagamaan, Malang: Kalimasanda, 1994. Cet I, 13. Lihat juga: Koentjaraningrat, Metode-metode Penelitian Masyarakat, Jakarta: PT Gramedia, 1981, Cet.IV.

J. Sistematika Penulisan

Untuk menyajikan pembahasan yang akurat dan runtut, dalam disertasi ini penulis menggunakan pokok-pokok pembahasan antara yang satu dengan yang lainnya mempunyai keterkaitan. Oleh sebab itu, dalam penyusunannya dibagi menjadi beberapa bab, kemudian bab-bab itu diderivasi menjadi beberapa sub-sub bab sebagai perincian.

Sistematika penulisan disertasi ini penulis susun dengan susunan sebagai berikut:

BAB I, bab ini Merupakan bab pendahuluan yang menguraikan secara garis besar tema pokok permasalahan yang menjadi objek kajian penelitian, yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

BAB II, Memberikan gambaran umum tentang diskursus ilmiah seputar transformasi sosial, seperti pengertian transformasi sosial, teori-teori transformasi sosial, ragam bentuk transformasi sosial, faktor penyebab perubahan sosial, dimensi dan strategi transformasi sosial, proses dan relasi transformasi sosial, paradigma Islam mengenai transformasi sosial, tokoh pemikir transformasi sosial. Pada bab ini, digambarkan juga seputar humanisme yang meliputi: pengertian humanisme, sejarah humanisme dalam transformasi sosial, teori humanisme, ragam bentuk humanisme, tokoh humanisme, dan tokoh humanis Islam.

Pembahasan ini diletakkan pada BAB II, penulis berharap agar dapat dijadikan pengetahuan dasar dalam memahami segala persoalan yang berkaitan dengan transformasi sosial dan humanisme secara lebih komprehensif dalam tinjauan dan pandangan para ahli.

BAB III, pada bab ini penulis memaparkan penjelasan yang berkorelasi dengan term-term yang dipergunakan Al-Qur'an terkait dengan transformasi sosial seperti; *at-tagyîr*, *at-tabdîl*, *al-indzar*, *ad-da'wah*, *al-amru bi al-ma'ruf wa an-nahy 'n al-mungkar*, *al-ishlah* dan *al-ikhrâj*.

Pada bab tiga ini, penulis memaparkan pula term-term yang berkaitan dengan humanisme seperti: *al-lîn*, *al-qaul al-ḥasan*, *al-ḥikmah*, *mau'izhat ḥasanah*, *az-dzikrâ*, *tadzkiroh*, *aḥsan*, *al-kazhimîn al-gaizha*, *lâ yaskhar qaumun min qaumin*, *'adamu tash'îr al-khadd*, *'adamu al-'abas wa at-tawalliyy*, *ḥasba al-istitha'ah*, *syurâ bainahum*, *tawashau bi al-haqq wa tawashau bi as-shabr*, *ḥasanah fi ad-dunia wa al-akhirah*, dan *hajran jamîla*.

Pembahasan tentang term-term transformasi sosial dan humanisme penulis letakkan pada bab tiga ini, dengan maksud untuk memberikan gambaran dan wawasan yang luas terkait dengan term yang dimaksud.

BAB IV, pada bab ini, penulis mengetengahkan penjabaran mengenai wawasan Al-Qur'an yang berkaitan dengan transformasi sosial. Hal ini dimaksudkan agar dapat dijadikan acuan dalam melaksanakan gerakan

perubahan sosial kemasyarakatan yang dalam implementasinya selalu mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan.

BAB V, pada bab lima ini, penulis mendeskripsikan mengenai gerakan kemasyarakatan dalam transformasi sosial perspektif Al-Qur'an, apa saja model gerakan masyarakat yang disinggung Al-Qur'an dan bagaimana seharusnya gerakan tersebut dilakukan supaya didukung oleh masyarakat serta tidak menimbulkan keresahan.

Hal tersebut dimaksudkan agar dapat menjadi acuan dalam memahami konsep utama berkaitan dengan transformasi sosial yang dilandasi oleh pesan-pesan Al-Qur'an yang tertera dalam berbagai ayat, kemudian agar dijadikan pijakan oleh umat Islam dalam melakukan perubahan di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang sangat majmuk.

BAB VI, Merupakan bab penutup atau terakhir, bab ini berisi kesimpulan, dan saran-saran.

BAB II

DISKURSUS TRANSFORMASI SOSIAL DAN HUMANISME

Untuk memberikan pemahaman dasar terkait dengan persoalan mengenai diskursus ilmiah tentang transformasi sosial dan humanisme, maka pada bab dua ini, penulis akan mengetengahkan pembahasan yang memiliki korelasi dengan judul bab yang dimaksud, seperti pengertiannya, teori-teorinya, ragam bentuknya, proses dan strateginya, demikian pula tokoh-tokohnya.

Penulis mengetengahkan pula pembahasan yang berkorelasi dengan humanisme, pengertiannya, sejarahnya kemunculannya, teori-teorinya, ragam bentuknya, dan para tokoh humanisme serta pemikiran-pemikiran brilliant mereka.

A. Diskursus Transformasi Sosial

1. Pengertian Transformasi Sosial

Sebelum memaparkan dengan secara rinci diskursus ilmiah tentang transformasi sosial dan humanisme, penulis terlebih dahulu menerangkan definisi atau pengertian daripada transformasi sosial baik secara etimologi maupun terminologi.

Adapun secara etimologi, istilah transformasi sosial adalah gabungan dari dua kata, yaitu transformasi dan sosial, transformasi dalam ensiklopedi umum merupakan istilah ilmu eksakta yang kemudian diintrodusir ke dalam ilmu sosial dan humaniora, yang memiliki maksud perubahan bentuk Secara lebih rinci memiliki arti perubahan fisik maupun nonfisik (bentuk, rupa, sifat, dan sebagainya), perubahan bentuk sesuatu ke bentuk yang lain seperti

transformasi bentuk atau transformasi energy,¹ perubahan rupa, bentuk, sifat, fungsi dan sebagainya.²

Menurut M. Hasbi, transformasi berasal dari kata *transformation* yang berarti perubahan, adapun Transformasi sosial memiliki makna perubahan sosial.³

Berkaitan dengan transformasi sosial ini, Peter Burke mengatakan:

bahwa istilah perubahan sosial adalah istilah yang taksa (*ambiguous*), kadangkala istilah ini digunakan dalam pengertian yang sempit yang mengacu kepada perubahan-perubahan struktur sosial, misalnya keseimbangan antara kelas sosial, tetapi juga kadang-kadang digunakan dalam pengertian yang sangat luas yang mencakup organisasi politik, prekonomian dan kebudayaan.⁴

Sedangkan secara terminologis, Terdapat banyak pengertian transformasi sosial yang telah dikemukakan oleh para ahli ilmu sosial, di sini penulis akan mengemukakan sejumlah definisi yang dapat dijadikan acuan dalam upaya memahami makna transformasi sosial.

Kingsley Davis mengatakan sebagaimana dikutip oleh Ng Philips dan Nurul Aini, bahwa perubahan sosial adalah perubahan yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat, misalnya timbulnya organisasi buruh dalam masyarakat kapitalis menyebabkan terjadinya perubahan hubungan buruh dengan majikan dalam perusahaan.⁵

Menurut Mac. Iver sebagaimana dikutip oleh Ng Philips dan Nurul Aini, mengatakan perubahan sosial sebagai perubahan dalam hubungan sosial *social relations* atau sebagai perubahan terhadap keseimbangan *equilibrium* dalam hubungan sosial.⁶ dalam pandangan Karl Marx sebagaimana dikutip Ng Philips dan Nurul Aini, perubahan sosial terjadi karena perkembangan teknologi dan kekuatan produktif, dan hubungan antara kelas-kelas sosial yang berubah.⁷

Ian Robertson mendefinisikan perubahan sosial itu dengan: "*Social change is the alteration in patterns of culture, social structure, and social*

¹ Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi*, Baerut: Dâr al-Kitab al-Lubnany, t.th., hal. 236.

² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

³ M. Hasbi, "Pendidikan Islam dan Transformasi Sosial, Pendidikan Sebagai Praktek Yang Membebaskan," Dalam *Jurnal el-Giroh*, No.01 Tahun 2012. Vol. III, hal. 46.

⁴ Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, diterjemahkan oleh Mestika Zed dan Zulfami dari Judul *History And Social Theory*, Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 2003, hal.196.

⁵ Ng Philips dan Nurul Aini, *Sosiologi dan Politik*, Jakarta: Rajagrafindo, 2006, hal. 55.

⁶ Ng Philips dan Nurul Aini, *Sosiologi dan Politik...*, hal. 55.

⁷ Ng Philips dan Nurul Aini, *Sosiologi dan Politik...*, hal. 55.

behavior over time”, perubahan sosial adalah perubahan pola-pola budaya tata nilai, struktur-struktur sosial, dan perilaku sosial pada rentangan waktu.⁸

Gillin dan Dillin mengatakan perubahan-perubahan sosial sebagai suatu variasi cara hidup yang telah diterima, baik dalam kaitannya dengan kondisi geografis, materail, maupun non material seperti komposisi penduduk, ideology, system nilai, maupun pola-pola perilaku.⁹

Secara singkat Samuel Koenig mengatakan bahwa perubahan-perubahan sosial menunjuk pada modifikasi-modifikasi yang terjadi dalam pola-pola kehidupan manusia yang terjadi karena sebab-sebab intern maupun sebab-sebab ekstern.¹⁰

Menurut Macionis yang dikutip oleh Piotr Sztompka, perubahan sosial adalah transformasi dalam organisasi masyarakat, dalam pola berpikir dan dalam perilaku pada waktu tertentu, sedangkan menurut Persell yang dikutip oleh Piontr Sztompka juga, perubahan sosial adalah modifikasi atau transformasi dalam pengorganisasian masyarakat.¹¹

Dalam pandangan Ritzer yang dikutip oleh Piotr Sztompka, Perubahan sosial mengacu pada variasi hubungan antar individu, kelompok, organisasi, kultur dan masyarakat pada waktu tertentu, sedangkan Farley dikutip Sztommpka mengatakan perubahan sosial adalah perubahan pola perilaku, hubungan sosial, lembaga dan struktur sosial pada waktu tertentu.¹²

Selo Soemardjan, mengatakan perubahan-perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat, yang memengaruhi system sosialnya, termasuk di dalamnya nilai-nilai, sikap, dan pola perilaku di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat. Tekanan pada definisi tersebut terletak pada lembaga-lembaga kemasyarakatan sebagai himpunan pokok manusia, yang kemudian memengaruhi segi-segi struktur masyarakat lainnya.¹³

Sedangkan tokoh-tokoh yang lain seperti Etzioni (1968) mengatakan dalam studi transformasi sosialnya bahwa transformasi merupakan penjelajahan suatu masyarakat yang mengenal dirinya-sendiri, dengan maksud untuk mewujudkan segera nilai-nilai yang lebih sempurna, yang

⁸ Fakhurrozi, “Dakwah Tuan Guru dan Perubahan Sosial.” *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010, hal. 47.

⁹ Urbanus Ura Weruin, *Manusia, Kebudayaan & Masyarakat*, Tangerang, 2014, hal. 105.

¹⁰ Samuel Koenig, *Mand And Society, The Basic Theaching of Sociology*, New York: Barners & Noble Inc, 1957, hal. 279.

¹¹ Piotr Sztompka, *Teori Perubahan Sosial*, diterjemahkan oleh Alimandan dari *The Sociology of Social Change*, Jakarta: Prenada, 2008, hal. 5.

¹² Piotr Sztompka, *Teori Perubahan Sosial*, diterjemahkan oleh Alimandan dari *The Sociology of Social Change...*, hal. 5.

¹³ Selo Soemardjan, *Social Changes in Yogyakarta*, New York: Cornell University Press, Ithaca, 1962, hal. XVIII dan 379.

merasa pentingnya transformasi dilakukan, mampu mengukur kemampuan-kemampuannya demi terlaksananya perubahan tersebut, bila tidak demikian masyarakat dengan sendirinya akan mengalami kehancuran, masyarakat yang seperti inilah yang akan menjadi masyarakat aktif.¹⁴

Dalam pandangan Dawam Raharjo, transformasi merupakan perubahan mendasar berskala besar dalam masyarakat dunia, yang beralih dari primitif ke masyarakat pertanian, dari agraris tradisional ke masyarakat industrial modern, dari masyarakat industri menjadi masyarakat informasi, perubahan mendasar itu kini sedang berlangsung, terutama dalam masyarakat industri maju di Barat, walaupun dampaknya yang bersifat global sudah merambat ke dunia ketiga.¹⁵

Maka, dari sinilah muncul di kalangan para ilmuwan sosiologi paham transformisme yang merupakan suatu aliran yang mengatakan sesungguhnya bentuk-bentuk kehidupan itu tidak monolitik dalam satu kondisi, namun sebahagiannya berganti dan berubah kepada sebahagian yang lain, dan aliran ini berdekatan dengan aliran evolusi.¹⁶

Sementara itu, apabila melihat kepada karakter kehidupan sosial yang dinamis, para pakar mengatakan bahwa perubahan sosial terjadi pada semua tingkat kehidupan, yaitu pada tingkat makro, mezo, dan mikro, pada level makro perubahan sosial dapat terjadi pada masyarakat global, masyarakat regional, kelompok etnis, proses perubahan ini biasanya mempunyai jangka waktu yang panjang, seperti tampak pada globalisasi, resesi global, perubahan lingkungan, gerakan sosial (*social movement*) dan lain-lain sebagainya.¹⁷

Pada tingkat mezo, proses perubahan sosial dapat terjadi di dalam lingkungan masyarakat, LSM, asosiasi-asosiasi profesional, dan serikat pekerja, sedangkan pada level mikro, perubahan sosial dapat terjadi dalam lingkungan keluarga, sekolah, hubungan persahabatan, dan lain-lain.¹⁸

Dalam perspektif yang berbeda, istilah transformasi dibawa kepada makna negatif, hal ini penulis temukan dalam pernyataan seorang sosiolog yang bernama Durkheim, menurut Durkheim sebagaimana dikutip oleh Soerjono Soekanto dalam bukunya *Teori Sosiologi tentang Pribadi dalam Masyarakat*, Durkheim memberikan contoh transformasi dengan menunjuk pada merosotnya arti perumpamaan atau kata-kata kiasan, perumpamaan-

¹⁴ Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Yasogama Dari *Contemporary Sociological Theory*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1994, hal.357.

¹⁵ M.Dawam Raharjo, *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan, 1993, hal.98.

¹⁶ Jamil Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafi...*, hal. 236.

¹⁷ H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 2012, hal. 26.

¹⁸ H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan...*, hal. 26.

perumpamaan tersebut diartikannya sebagai ekspresi perasaan orang yang banyak diketemukan pada masyarakat-masyarakat homogen.¹⁹

Dari penjelasan para tokoh di atas, penulis memahami bahwa transformasi sosial merupakan sebuah konsep yang mempunyai Tujuan-tujuan mulia mengajak masyarakat untuk mengadakan perubahan baik pada cara hidup, sikap, tingkah laku sehingga terwujud nilai-nilai yang lebih sempurna dan lebih mapan, bila tidak terjadi transformasi maka masyarakat itu sendiri akan punah.

Para pakar sosiologi juga mengemukakan bahwa bentuk-bentuk kehidupan ini tidak monolitik dalam satu kondisi, akan tetapi terus berganti dan berubah-ubah, bila melihat kepada karakter perubahan sosial itu sendiri, ada perubahan pada tingkat mikro, tingkat mezo dan ada juga pada level makro.

Penulis sependapat dengan pandangan Dawam Raharjo, bahwa transformasi bersifat mendasar dan berskala besar di masyarakat, seperti transformasi dari primitif kepada pertanian, agraris tradisional menjadi industrial modern, dari industri menjadi informasi, dan ini berlangsung cepat sebagaimana dikemukakan oleh Ryadi Gunawan.

2. Teori-Teori Transformasi Sosial

Dalam sebuah statemntnya Tan Malaka mengatakan bahwa, segala sesuatu pasti berubah, karean kehidupan itu sendiri merupakan perubahan, oleh karena itu menurutnya tidak ada sesuatu yang konstan sebab semua senantiasa dalam perubahan, jadi yang tetap adalah perubahan yang terus menerus atau perubahan dari sesuatu yang tetap.²⁰

Perubahan merupakan hal yang melekat pada setiap entitas duniawi, bahkan terhadap lembaga individu-individu manusia, yaitu masyarakat, namun, arah, cara, dan tujuan perubahan pada masyarakat tersebut secara umum dipengaruhi oleh beberapa hal, yaitu perubahan alam, perubahan peradaban atau adanya pemikiran yang melandasi seseorang yang merintis perubahan tersebut.²¹

Tidak ada suatu masyarakat yang tidak berubah, kajian sosiologi sangat memperhatikan perubahan sosial *social changes*, oleh sebab itu, maka telah lahir berbagai jenis teori mengenai perubahan sosial.²²

¹⁹ Seorjono Soekanto, *Teori Sosiologi Tentang Pribadi Dalam Masyarakat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, hal. 191.

²⁰ Khaerul Azhar, *al-'Alaqa baina ad-Dîn wa ad-Daulat bi Indonesia*, Tan Malaka wa Ara'uhu as-Siyâsiyah, *Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 7 No.2. Tahun 2000, hal.124.

²¹ Aryaning Arya Kresna dan Misnal Munir, "Konsep Revolusi Menurut Marxisme Orthodox dan Komunikasi" dalam *Jurnal Humanika*, Vol.18 No.1 Tahun 2005, hal. 170.

²² H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan ...*, hal. 14.

Para sosiolog memiliki rumusan teori yang berbeda-beda dalam kaitannya dengan perubahan sosial, hal ini disebabkan oleh perspektif yang berbeda dalam menganalisa fenomena sosial, yang pada akhirnya melahirkan interpretasi yang berbeda pula antara satu tokoh dengan tokoh lainnya terhadap realitas sosial.

Untuk lebih detailnya, berikut ini penulis kemukakan teori-teori tersebut secara berurutan:

Pertama Teori *Linier*, teori ini dikemukakan oleh Peter Burke, hal ini didasarkan kepada model atau tipenya, menurut Burke hal ini sama dengan filsafat Yahudi-Kristen, atau model modernisasi yang sangat terkenal di kalangan para sosiolog dan ahli ekonomi pembangunan satu generasi yang lalu.²³

Pendapat senada dikemukakan oleh Arnold Toynbee yang dikutip H.A.R Tilaar, bahwa apabila dilihat dari jenisnya, teori-teori mengenai perubahan sosial dapat digolongkan menjadi dua jenis, yaitu teori linier dan teori siklus *chclcal theories*.²⁴

Kedua Teori *siklus*, teori ini seperti teori-teori klasik tentang perubahan yang dihidupkan kembali oleh Mechieavelli dan yang lain di masa *Renaissance* atau gagasan-gagasan besar sejarawan Arab abad ke-14 Ibnu Khaldun, atau yang lebih baru lagi *Decline of the west* karya Oswald Spengler (1918) dan *study of History* karya Arnold Toynbee (1935).²⁵

Ketiga Teori *Klasik*, Menurut analisis Piotr Sztompka, teori perubahan sosial berdasarkan kepada pendekatan klasik ini, telah diletakkan oleh bapak sosiologi Auguste Comte, dan selanjutnya dari teori klasik ini, lahirlah teori evolusi, kemudian lahir teori siklikal dan selanjutnya teori perubahan sosial dialektikal dan *pos – developmentalisme*.²⁶

Keempat Teori *Naturalistik*, dalam pandangan Pip Jones, Liz Bradbury dan Shaun Le Boutillier teori perubahan sosial model ini dapat mengeksplanasi aktivitas manusia berdasarkan sifat alamiahnya, misalnya dalam kehidupan masyarakat terdapat anggapan bahwa adalah alamiah bagi laki-laki dan perempuan saling jatuh cinta, menikah dan mempunyai anak-anak, alamiah pula bahwa mereka hidup dalam keluarga inti, suami pergi bekerja mencari nafkah untuk istri dan anak-anaknya, sedangkan istri adalah ibu yang bertugas memelihara anak-anak di rumah khususnya ketika anak-anak masih kecil.²⁷

²³ Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, diterjemahkan oleh Mestika Zed dan Zulfami dari Judul *History And Social Theory ...*, hal.196.

²⁴ H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan ...*, hal. 14.

²⁵ Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, diterjemahkan oleh Mestika Zed dan Zulfami dari Judul *History And Social Theory ...*, hal.196.

²⁶ H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan...*, hal. 21.

²⁷ Pip Jones, *et.al., Pengantar Teori-Teori Sosial ...*, hal.2.

Kelima teori *individualistik*, menurut Pip Jones teori perubahan sosial jenis memiliki maksud eksplanasi individualistik yang digambarkan dengan secara langsung mengemukakan contoh dengan mengatakan, berhasil tidaknya pendidikan seringkali diasumsikan semata-mata cerminan dari kecerdasan, anak yang cerdas akan sukses, yang tidak cerdas gagal, para penjahat kerap kali dianggap sebagai orang-orang dengan kepribadian menyimpang, menyimpang secara moral, kurang memiliki perasaan salah dan benar.²⁸

Para penganggur seringkali dituduh sebagai pemalas, malu mencari pekerjaan, lemah semangat dan tidak tekun bekerja, bunuh diri kerap kali dilihat sebagai tindakan orang yang tidak stabil, suatu tindakan orang yang “terganggu keseimbangan pikirannya”, eksplanasi ini menarik bagi banyak orang khususnya terbukti tahan terhadap kritik sosiologi.²⁹

Dari beragam teori mengenai perubahan sosial yang dikemukakan oleh para ahli di atas, penulis dapat menganalisa bahwa para sosiolog telah meletakkan dan merumuskan landasan-landasan teori yang kuat dan bervariasi, itu semua dapat dijadikan acuan dalam memahami beranekaragam perubahan sosial yang terjadi.

Para sosiolog memiliki rumusan teori yang berbeda-beda dalam kaitannya dengan perubahan sosial, hal ini disebabkan oleh perspektif yang berbeda dalam menganalisa fenomena sosial, yang pada akhirnya melahirkan interpretasi yang beragam pula antara satu tokoh dengan tokoh lainnya terhadap realitas sosial.

Oleh sebab itu, ketika melihat transformasi sosial yang terjadi di masyarakat, para sosiolog dapat dengan mudah menentukan teori manakah yang akan dipergunakan dalam memahaminya, apakah teori linier, teori siklus, teori klasik, teori naturalistik, atau teori individualistik.

3. Ragam Bentuk Transformasi Sosial

Pada sub 3 bab II ini, penulis hendak mengutarakan berbagai bentuk transformasi sosial yang telah dikemukakan oleh para tokoh ilmu sosial, beragam bentuk transformasi sosial tersebut dikemukakan berdasarkan perspektif yang berbeda.

Menurut Soerjono Soekanto perubahan sosial dapat dibedakan ke dalam beberapa bentuk, yaitu sebagai berikut:

Pertama, Perubahan lambat dan perubahan cepat. Perubahan-perubahan macam ini memerlukan waktu lama, dan rentetan-rentetan kecil yang saling mengikuti dengan lambat dinamakan evolusi. Pada evolusi perubahan terjadi dengan sendirinya tanpa rencana atau kehendak tertentu. Perubahan tersebut terjadi karena usaha-usaha masyarakat untuk menyesuaikan diri dengan keperluan-keperluan, kondisi-kondisi baru yang timbul sejalan dengan pertumbuhan masyarakat. Rentetan-rentetan perubahan

²⁸ Pip Jones, *et. al.*, *Pengantar Teori-Teori Sosial...*, hal. 2.

²⁹ Pip Jones, *et.al.*, *Pengantar Teori-Teori Sosial...*, hal.2.

tersebut tidak perlu sejalan dengan rentetan peristiwa-peristiwa di dalam sejarah masyarakat yang bersangkutan.³⁰

Model perubahan seperti ini disebut juga model Spencer, menurut Spencer perubahan ini berlangsung secara pelan-pelan dan kumulatif *evolusi bukan revolusi*.³¹

Kedua, Perubahan kecil dan perubahan besar. Menurut pendapat Wilbert E. Moore, yang dikutip oleh Soerjono Soekanto mengatakan, agak sulit untuk merumuskan masing-masing pengertian tersebut di atas karena batas-batas pembedanya sangat relatif. Sebagai pegangan dapatlah dikatakan bahwa perubahan-perubahan kecil merupakan perubahan-perubahan yang terjadi pada unsur-unsur struktur sosial yang tidak membawa pengaruh langsung atau berarti bagi masyarakat.³²

Ketiga, Perubahan yang dikehendaki *Intended Change* atau direncanakan *planned Change* dan yang tidak dikehendaki *Unintended change* atau tidak direncanakan *Unplanned Change*.

Menurut Selo Soemardjan sebagaimana dikutip oleh Soerjone Soekanto bahwa perubahan yang dikehendaki atau direncanakan merupakan perubahan yang diperkirakan atau yang telah direncanakan terlebih dahulu oleh pihak-pihak yang hendak mengadakan perubahan di dalam masyarakat.³³

Menurut Jalaluddin Rahmat, sebagaimana dikutip oleh M.Hasbi bahwa perubahan sosial yang tak terencana *unplanned social change* di mana perubahan-perubahan sosial terjadi terus-menerus tetapi perlahan-lahan tanpa kita rencanakan, dalam hal ini perubahan sosial disebabkan oleh perubahan dalam bidang teknologi atau globalisasi, perubahan sosial yang terencana *planed social change*, merupakan perubahan yang direncanakan, didesain, ditetapkan Tujuan dan strateginya.³⁴

Ng.Philipus dan Nurul Aini mengatakan perubahan dikehendaki adalah perubahan yang sesuai dengan keinginan masyarakat, perubahan yang direncanakan adalah perubahan yang telah direncanakan oleh rakyatnya seperti pembangunan lima tahun (pelita).³⁵

Perubahan yang tidak dikehendaki adalah perubahan yang menimbulkan kesangsaraan dalam masyarakat, seperti kriminalitas, kerusakan sosial,

³⁰ Paul Bohannan, *Social Antropology*, New York: Holt Rinehart And Winston Etc, 1963, hal.360.

³¹ Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, diterjemahkan oleh Mestika Zed dan Zulfami dari *Judul History And Social Theory ...*, hal.198.

³² Sorjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta, Rajagrafindo Persada, 1982, hal. 271.

³³ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar ...*, hal. 272.

³⁴ M.Hasbi, "Pendidikan Islam dan Transformasi Sosial, Pendidikan Sebagai Praktek Yang Membebaskan," dalam *Jurnal el-Giroh*, Vol.III No.01 Tahun 2012, hal. 46.

³⁵ Ng. Philipus dan Nurul Aini, *Sosiologi dan Politik ...*, hal. 60.

perubahan yang tidak direncanakan adalah perubahan yang tidak pernah direncanakan oleh masyarakat, seperti krisis ekonomi 1997.³⁶

Perubahan sosial yang direncanakan itu memiliki penamaan yang berbeda-beda, Less and Presley menyebutnya sebagai *social engineering*, M.N.Rose menyebut transformasi sosial yang terencana sebagai *social planning*, dan Ira Kaufman menyebutnya sebagai *change management* manajemen perubahan.³⁷

Sedangkan pakar ilmu sosial yang lain, misalnya Ng Philipus dan Nurul Aini menjabarkan bahwa perubahan sosial terdiri atas tiga macam:

Pertama *Immanent change*, bentuk perubahan sosial yang berasal dari dalam system itu sendiri dengan sedikit atau tanpa inisiatif dari luar, Kedua, *Selective contract change*, perubahan sosial yang terjadi apabila *outsider* secara tidak sengaja dan spontan membawa ide-ide baru kepada anggota dari suatu system sosial, Ketiga, *Direct contract change*, perubahan terjadi bila ide-ide atau cara-cara baru dibawa secara sengaja oleh *outsider*.³⁸

Dalam pandangan Hajjah Binar, perubahan sosial itu terjadi secara bertingkat melalui empat tahapan:

Pertama, *evolusi sosial*, evolusi jenis ini terdiri atas evolusi kosmik, evolusi organik dan evolusi mental, Kedua, *revolusi sosial*, pada tahap ini perubahan-perubahan cepat lembaga-lembaga masyarakat yang menjadi asas atau tiang-tiang pokok kehidupan.³⁹

Ketiga, *perubahan berpengaruh kecil dan besar*, yang dimaksud dengan perubahan berpengaruh kecil adalah perubahan yang tidak memberi pengaruh yang berarti kepada masyarakat, yaitu unsur struktur sosial, seperti perubahan logat atau bahasa, sedangkan perubahan berpengaruh besar menyebabkan perubahan dalam lembaga-lembaga sosial seperti perubahan desa menjadi kota.⁴⁰

Keempat, menurut Sidi Gazalba yang dikutip oleh Hajjah Binar *et al*, *perubahan yang dikehendaki dan tidak dikehendaki*, perubahan yang dikehendaki atau direncanakan ada pihak yang hendak mengadakan perubahan dalam masyarakat disebut "*agent of change*", seorang atau sekumpulan orang yang dipercayai oleh masyarakat sebagai pemimpin daripada satu atau lebih lembaga sosial, sedangkan perubahan yang tidak

³⁶ Ng. Philipus dan Nurul Aini, *Sosiologi dan Politik...*, hal. 60.

³⁷ M.Hasbi, "Pendidikan Islam dan Transformasi Sosial, Pendidikan Sebagai Praktek Yang Membebaskan," dalam *Jurnal el-Giroh...*, hal. 46.

³⁸ Ng Philips dan Nurul Aini, *Sosiologi dan Politik ...*, hal. 56.

³⁹ Hajjah, Binar, *et. al. Ilmu Sosial, Budaya dan Kealaman Dasar*, Jakarta: Jenki Satria, 2006, hal. 44-45.

⁴⁰ Hajjah, Binar, *et. al. Ilmu Sosial, Budaya dan Kealaman Dasar ...*, hal. 45.

dikehendaki ialah perubahan yang terjadi tanpa dikehendaki atau direncanakan oleh “*agent of change*”.⁴¹

Berdasarkan paparan yang telah dikemukakan oleh para cendekiawan di atas, penulis dapat menganalisa bahwa terjadinya beragam bentuk transformasi sosial dalam kehidupan masyarakat, tidak terlepas dari karakter kehidupan sosial yang dinamis dan responsif, situasi sosial yang fluktuatif dan faktor-faktor tidak terduga lainnya.

Di samping itu, kultur atau budaya antara suatu daerah dengan daerah lainnya yang beranekaragam, ekspresi ritual keagamaan yang juga tidak sama antara suatu keyakinan dengan keyakinan yang lain.

Bahkan dalam kondisi tertentu, perubahan terjadi tanpa direncanakan terlebih dahulu, perubahan sosial macam ini berlangsung disebabkan oleh kemajuan teknologi dan arus globalisasi atau munculnya ide-ide baru secara spontan dari anggota dalam suatu lembaga atau organisasi.

4. Faktor-faktor Penyebab Perubahan Sosial

Para pemerhati fenomena sosial mempunyai pandangan yang berbeda dalam melihat faktor penyebab terjadinya transformasi sosial, hal ini disebabkan oleh kondisi realitas masyarakat yang multikultur, multi etnis, multi bahasa, multi agama dan karakter mereka.

Berikut ini penulis ketengahkan pandangan para ahli sosiologi yang beragam bertalian dengan faktor-faktor penyebab timbulnya transformasi sosial berdasarkan sejumlah sumber yang penulis temukan.

Menurut pandangan Morris Ginsberg (1984) yang dikutip oleh H.A.R Tilaar, ada tiga faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial, faktor-faktor yang dimaksud sebagai berikut:

Pertama, Keinginan-keinginan dan keputusan yang sadar dari pribadi-pribadi untuk mengadakan perubahan, *Kedua*, Sikap pribadi tertentu yang berubah karena kondisi sosial yang telah berubah, *Ketiga*, Pribadi atau kelompok yang menonjol dalam suatu masyarakat yang menginginkan perubahan.⁴²

Dalam istilah Urbanus Ura Weruin menyebutnya faktor demografis, hal mana perubahan tingkat fertilitas dan mortalitas bersamaan dengan migrasi bisa secara dramatis menyebabkan perubahan hakikat hidup dalam suatu masyarakat atau secara global.⁴³

Dalam pandangan Koentjaraningrat yang dikutip oleh Soerjono Soekanto, ia mengatakan bahwa suatu proses sosial dan kebudayaan

⁴¹ Hajjah, Bainar, *et. al. Ilmu Sosial, Budaya dan Kealaman Dasar ...*, hal. 45.

⁴² H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan ...*, hal. 19.

⁴³ Urbanus Ura Weruin, *Manusia, Kebudayaan & Masyarakat ...*, hal. 106.

merupakan suatu yang besar, tetapi yang terjadi dalam jangka waktu yang tidak terlalu lama disebut dengan inovasi atau *innovation*.⁴⁴

Proses tersebut menurut Soerjono soekanto, meliputi suatu penemuan baru, jalannya unsur kebudayaan baru yang tersebar ke masyarakat lain, dan cara-cara unsur kebudayaan tadi diterima, dipelajari, dan akhirnya dipakai dalam masyarakat yang bersangkutan.⁴⁵

Menurut Urbanus Ura Weruin terjadinya temuan-temuan baru *discovery* dan inovasi *innovation* dalam bidang ilmu pengetahuan, gagasan, teknologi dan nilai dapat mengubah unsur-unsur masyarakat secara signifikan.⁴⁶

Masih dalam pandangan Urbanus, kekacauan sosial atau pertentangan *conflict* masyarakat mungkin pula menjadi sebab terjadinya perubahan sosial, Pertentangan mungkin terjadi antara individu dengan kelompok atau antara kelompok dengan kelompok, atau antara generasi tua dengan generasi muda.⁴⁷

Faktor lain yang menyebabkan terjadinya transformasi sosial menurut Seorjono soekanto adalah pemberontakan atau revolusi sosial, revolusi yang meletus pada Oktober 1917 di Rusia telah menyulut terjadinya perubahan-perubahan besar Negara Rusia yang mula-mula mempunyai bentuk kerajaan absolut berubah menjadi diktator proletariat yang dilandaskan pada doktrin Marxis.⁴⁸

Adapun faktor-faktor transformasi sosial yang berasal dari luar masyarakat ditemukan dalam kondisi yang beragam pula, faktor-faktor yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Pertama, Sebab-sebab yang berasal dari lingkungan alam fisik yang ada di sekitar manusia. Terjadinya gempa bumi, topan, banjir besar, dan lain-lain mungkin menyebabkan masyarakat yang mendiami daerah-daerah tersebut terpaksa harus meninggalkan tempat tinggalnya, di tempat yang baru mereka harus menyesuaikan diri dengan keadaan alam yang baru, yang kemudian menyebabkan terjadinya perubahan-perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatannya.

Kedua, Peperangan. Peperangan dengan Negara lain dapat pula menyebabkan terjadinya perubahan-perubahan karena biasanya Negara yang menang akan memaksakan kebudayaannya kepada Negara yang kalah.

Hubungan yang dilakukan secara fisik antara dua masyarakat mempunyai kecenderungan untuk menimbulkan pengaruh timbal balik,

⁴⁴ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Penerbit Universitas, 1965, hal. 135.

⁴⁵ Soerjono Soekanto, *Pengantar Sosiologi...*, hal. 275-276.

⁴⁶ Urbanus Ura Weruin, *Manusia, Kebudayaan & Masyarakat...*, hal. 106.

⁴⁷ Urbanus Ura Weruin, *Manusia, Kebudayaan & Masyarakat...*, hal. 106.

⁴⁸ Soerjono Soekanto, *Pengantar Sosiologi...*, hal. 280-281.

artinya masing-masing masyarakat memengaruhi masyarakat lainnya, tetapi juga menerima pengaruh dari masyarakat yang lain itu.⁴⁹

Adapun Dany Haryanto dan G. Edwi Nugrohadhi membagi bentuk perubahan itu menjadi dua macam yaitu :

Pertama perubahan imanen, Kedua perubahan kontak, pembagian tersebut didasarkan pada tinjauan perubahan sosial dengan memperhatikan dari mana sumber terjadinya perubahan itu.

Perubahan imanen adalah perubahan yang sumbernya berasal dari dalam system sosial itu sendiri, perubahan imanen adalah suatu gejala “dari dalam system”, perubahan ini terjadi jika anggota system sosial menciptakan dan mengembangkan ide baru dengan sedikit atau tanpa pengaruh sama sekali dari pihak luar dan kemudian ide baru itu menyebar ke seluruh system sosial.⁵⁰

Sedangkan perubahan kontak adalah perubahan yang sumbernya berasal dari luar system sosial, perubahan ini terjadi jika sumber dari luar system sosial memperkenalkan ide baru, perubahan ini merupakan gejala “antar system”, perubahan kontak ada dua macam yaitu perubahan kontak selektif dan kontak terarah, perubahan kontak selektif terjadi jika anggota system sosial terbuka pada pengaruh dari luar dan menerima atau menolak ide baru itu berdasarkan kebutuhan yang mereka rasakan sendiri.⁵¹

Sedangkan perubahan kontak terarah atau perubahan terencana merupakan perubahan yang disengaja dengan adanya orang luar atau sebagian anggota system yang bertindak sebagai agen pembaharu yang secara intensif berusaha memperkenalkan ide-ide baru untuk mencapai Tujuan yang telah ditentukan oleh lembaga dari luar, inovasi dan kebutuhan untuk berubah datang dari luar system.⁵²

M. Hasbi mengatakan penyebab utama transformasi sosial dapat dikelompokkan ke dalam tiga sebab: *Pertama* Ideas, yakni pandangan hidup dunia dan nilai-nilai. *Kedua*, Great individuals yakni tokoh-tokoh besar atau sering disebut *heroes* para pahlawan, *Ketiga*, *Social movement* gerakan sosial, hal ini bisa menyebabkan perubahan sosial dengan munculnya LSM atau Lembaga Swadaya Masyarakat.⁵³

Menurut Ian Robertson yang dikutip oleh Fakhurrozi, faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial adalah: Pertama lingkungan, kedua

⁴⁹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar...*, hal. 281-282.

⁵⁰ Dany Haryanto dan G.Edwi Nugrohadhi, *Pengantar Sosiologi Dasar*, Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 2011, hal. 243.

⁵¹ Dany Haryanto dan G.Edwi Nugrohadhi, *Pengantar Sosiologi Dasar...*, hal.243.

⁵² Dany Haryanto dan G.Edwi Nugrohadhi, *Pengantar Sosiologi Dasar...*, hal. 244.

⁵³ M.Hasbi, “Pendidikan Islam dan Transformasi Sosial, Pendidikan Sebagai Praktek Yang Membebaskan,” dalam *Jurnal el-Giroh...*, hal.46-47.

populasi, ketiga ide, keempat peristiwa, kelima inovasi kultur; keenam aktivitas manusia, Ketujuh adalah teknologi.⁵⁴

Dari berbagai penyebab transformasi sosial yang dikemukakan oleh para ahli sosiologi tersebut di atas, penulis menyimpulkan bahwa secara garis besar faktor utama penyebab terjadinya transformasi sosial dapat dibagi menjadi dua.

Pertama, faktor internal yaitu faktor yang bersumber dari adanya keinginan secara sadar dari pribadi, sikap pribadi, atau adanya kelompok dalam suatu masyarakat yang menginginkan perubahan sebagaimana dipaparkan oleh Morris Gensbarg, atau pandangan hidup *ideas*, tokoh-tokoh besar *Great Individuals*, dan gerakan sosial *social movemen*) menurut M.Hasbi.

Kedua, faktor eksternal yaitu faktor-faktor seperti bertambah dan berkurangnya penduduk, temuan baru *discovery* atau *innovation*, konflik masyarakat, pemberontakan atau revolusi sosial, peperangan dan pengaruh kebudayaan masyarakat lain menurut Soerjono Soekanto dan Urbanus Ura Weruin.

Demikian pula, bencana alam seperti banjir besar, gempa bumi, topan menurut Soerjono Soekanto, atau lingkungan, populasi, ide, peristiwa, inovasi kultur, aktivitas manusia dan teknologi menurut Ian Robertson.

5. Dimensi dan Strategi Transformasi Sosial

Menurut pandangan para sosiolog terdapat beragam jenis dimensi transformasi sosial, mengacu penelusuran yang telah dilakukan, penulis menemukan dimensi-dimensi tersebut antara lain sebagai berikut, yaitu:

Pertama, Dimensi ideal, yaitu merupakan jaringan hubungan gagasan, keyakinan, pendirian dan pengertian dalam kehidupan bersama yakni kesadaran sosial.

Kedua, Dimensi normatif merupakan jaringan hubungan aturan, norma, nilai, ketentuan dan cita-cita dari kehidupan bersama yakni institusi sosialnya. Dimensi ideal dan normatif memengaruhi apa yang secara tradisional dikenal sebagai kebudayaan.

Ketiga, Dimensi interaksional, merupakan jaringan hubungan tindakan dalam kehidupan bersama, yakni organisasi sosialnya.

Keempat, Dimensi kesempatan, merupakan jaringan hubungan perhatian, peluang hidup, kesempatan, akses terhadap sumber daya dalam kehidupan bersama, yakni hierarki sosialnya, dimensi interaksi dan kesempatan ini memperkuat ikatan sosial dalam arti sebenarnya.⁵⁵

⁵⁴ Fakhurrozi, "Dakwah Tuan Guru dan Perubahan Sosial." *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidâyatullah, 2010, hal. 49.

⁵⁵ Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial...*, hal. 11.

Kelima, Perubahan yang pada awalnya berdimensi kuantitatif berlangsung secara bertahap, yang nantinya akan berakhir dengan perubahan kualitatif.⁵⁶

Sedangkan untuk tercapainya Tujuan transformasi sosial dengan baik dan efektif, maka diperlukan langkah-langkah yang tepat dan strategis, para pakar menawarkan dan menganjurkan dilakukannya cara tersebut. M. Hasbi misalnya mengatakan ada tiga strategi yang dapat dilakukan dalam transformasi sosial:

Pertama, Revolusi atau *peoples power*, perubahan sosial melalui revolusi melibatkan segenap sudut dan dimensi sosial secara radikal, massal, cepat dan mengandung gejolak intelektual dari semua yang terlibat di dalamnya.

Kedua, *Persuasive strategy*, strategi ini melibatkan peran serta media massa, *Ketiga*, *Strategy normative reeducative* normatif-reeducatif, strategi ini digunakan oleh Paulo Freire yang terkenal dengan konsep pendidikan pembebasan.⁵⁷

Dengan demikian, Penulis memahami bahwa antara dimensi dan strategi dalam transformasi sosial, terdapat korelasi yang cukup signifikan yang musti dijadikan instrument dalam melakukan perubahan sosial hingga tujuannya bisa tercapai. Sementara, Strategi yang dikemukakan M. Hasbi di atas, menurut penulis layak dijadikan acuan dalam aktivitas perubahan sosial, kapanpun dan dimanapun.

6. Proses Transformasi Sosial dan Relasi Sosial

Dalam fakta realitasnya, transformasi sosial tidak serta merta muncul secara langsung sekaligus, namun perubahan sosial mempunyai proses yang bermacam-macam, pada sub F dari bab ini penulis akan memaparkan perjalanan proses perubahan sosial yang dikemukakan oleh para ahli sosiologi.

Menurut para sosiolog masyarakat tidak bisa dibayangkan sebagai keadaan yang tetap, tetapi sebagai proses, bukan sebagai obyek semu yang kaku tetapi sebagai aliran peristiwa terus-menerus tanpa henti, masyarakat hanya dapat dikatakan ada sejauh dan selama terjadi sesuatu di dalamnya, ada tindakan tertentu yang dilakukan, ada perubahan tertentu, dan ada proses tertentu yang senantiasa bekerja.⁵⁸

Secara ontology dapat dikatakan bahwa masyarakat tak berada dalam keadaan tetap terus-menerus, semua realitas sosial senantiasa berubah dengan

⁵⁶ Ahmad Maliki dan Damardjati Supadjar, "Manusia dalam Eksistensialisme Murtadha Mutahhari: Humanheing Is Existensialism of Murtadha Mutahhari," dalam *Jurnal Humanika*, Vol.18 No.1 Tahun 2005, hal. 158.

⁵⁷ M.Hasbi, "Pendidikan Islam dan Transformasi Sosial, Pendidikan Sebagai Praktek Yang Membebaskan," dalam *Jurnal el-Gîroh...*, hal.47.

⁵⁸ Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial...*, hal. 9.

derajat kecepatan, intensitas, irama, dan tempo yang berbeda-beda, kehidupan adalah gerakan dan perubahan, maka bila berhenti berarti tak ada lagi kehidupan melainkan suatu keadaan yang disebut katiadaan atau kematian.⁵⁹

Dalam terminologi sosiolog Jerman Von Wiese, proses sosial disebut juga interaksi sosial dan ini kemudian menjadi objek khusus ilmu sosiologi, menurutnya proses sosial ada yang bersifat asosiatif dan ada juga yang bersifat disosiatif.⁶⁰

Perubahan pada masyarakat merupakan suatu gejala yang normal, perubahan itu begitu cepat, pengaruhnya menjalar dengan cepat ke berbagai bagian lain dari dunia, antara lain berkat adanya komunikasi modern, berbagai penemuan baru di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, modernisasi pendidikan dan lainnya yang terjadi di suatu tempat dengan cepat diketahui masyarakat lain yang bermukim jauh dari tempat peristiwa itu terjadi.⁶¹

Berkaitan dengan proses perubahan sosial, para sosiolog mengemukakan pandangan yang berbeda-beda dikarenakan mereka melihatnya dari perspektif yang tidak sama, sebagai acuan dalam mendalami persoalan transformasi sosial, penulis kemukakan pandangan-pandangan mereka, sebagai berikut.

Pandangan ilmuwan klasik seperti Morgan, ia mengatakan bahwa proses perubahan masyarakat dapat terjadi melalui tujuh fase, pertama fase ketakutan rendah yang dimulai dari bayi sampai mengenal api, kedua fase ketakutan sedang yang dimulai dengan dapat menggunakan api sampai mampu menciptakan panah, kehidupan pada fase bergantung pada mengail ikan.⁶²

Fase ketiga ketakutan tinggi yang berawal dari kemampuan menciptakan panah sampai perabotan rumah yang mewah, kehidupan ekonomi bergantung kepada memburu hewan, keempat fase barbarian rendah berawal dari membikin perabotan rumah yang mewah sampai menguasai pertanian dan menjinakkan hewan.⁶³

Fase kelima adalah fase barbarian tingkat sedang, ditandai dengan manusia telah menguasai ilmu pertanian serta menjinakkan hewan, keenam fase barbarian tingkat tinggi di mana manusia sudah membiki besi dan alat-alat baru, dan ketujuh adalah fase peradaban paling tinggi yaitu peradaban

⁵⁹ Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial ...*, hal. 9.

⁶⁰ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar...*, hal. 354.

⁶¹ Ahmad Qarib, "Metode Ijtihad Ibnu Hazm az-Zahari dalam Menghadapi Perubahan Sosial." *Disertasi*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1997.

⁶² Nabil Muhammad Taufiq, *ad-Dîn wa al-Binâ' al-Ijtimâ'i Juz 1*, Jiddah: Dâr as-Syurûq, 1981, h.66.

⁶³ Nabil Muhammad Taufiq, *ad-Dîn wa al-Binâ' al-Ijtimâ'i Juz 1 ...*, h.66.

Eropa modern yang berawal dari mengenal huruf abjad serta mampu menulis.⁶⁴

Tokoh lain melihat proses perubahan sosial dari segi tatarannya, ia mengatakan apabila dilihat dari tatarannya transformasi sosial memiliki tiga tataran, yaitu:

Pertama, Tataran *action individual*, kedua, Tataran sosio – kultural yang pada dasarnya membicarakan mengenai teori pertentangan kelas, ketiga, Tataran sejarah dunia yaitu formasi *socio-economic*.⁶⁵

Kemudian dalam perkembangannya proses perubahan sosial (*social changes*), dapat dilihat dari dua aliran yaitu:

Pertama, Aliran sinkronis, Kedua, Aliran diakronis, aliran sinkronis melihat perubahan sosial secara *cross-sectional*, terlepas dari perkembangan dalam waktu (*timeless*), dan sifatnya statis.⁶⁶

Pandangan atau pendekatan diakronis di atas berkembang dalam bentuk pendekatan morfogenetik atau pendekatan *prosesual*, pandangan ini melihat kenyataan sosial bukan sesuatu yang statis, tetapi merupakan suatu proses, hal ini dapat kita lihat dalam teori system di mana perubahan sosial terjadi di dalam atau meliputi seluruh system sosial.⁶⁷

Sementara dalam pandangan yang lain para ahli menjelaskan, bahwa proses perubahan sosial terdiri dari tiga tahap yang berlangsung secara berurutan:

Pertama, *Invensi*, yaitu proses di mana ide-ide baru diciptakan dan dikembangkan, kedua, *Difusi*, ialah proses dimana ide-ide baru itu dikomunikasikan ke dalam system sosial, ketiga, *Konsekuensi*, yakni perubahan-perubahan yang terjadi dalam system sosial sebagai akibat pengadopsian atau penolakan inovasi.⁶⁸

Perubahan terjadi jika penggunaan atau penolakan ide baru itu mempunyai akibat, karena itu perubahan sosial merupakan akibat komunikasi sosial, beberapa pengamat memerinci dua tahap tambahan dalam urutan proses di atas, salah satunya ialah pengembangan inovasi yang terjadi setelah invensi sebelum terjadi difusi.⁶⁹

Karakter Proses sosial mempunyai perbedaan-perbedaan tertentu, ada yang terjadi secara langsung seperti proses sosial yang terjadi antara pria dan wanita dalam lingkungan keluarga, antara karyawan dengan majikan dilingkungan pabrik, ada yang terjadi secara tidak langsung seperti relasi

⁶⁴ Nabil Muhammad Taufiq, *ad-Dîn wa al-Binâ' al-Ijtimâ' i Juz 1...*, h.67.

⁶⁵ H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan...*, hal. 22-23.

⁶⁶ H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan...*, hal. 22.

⁶⁷ H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan...*, hal. 22.

⁶⁸ Dany Haryanto dan G Edwi Nugrohad, *Pengantar Sosiologi Dasar...*, hal. 241.

⁶⁹ Dany Haryanto dan G Edwi Nugrohad, *Pengantar Sosiologi Dasar...*, hal. 241.

yang mengikat produsen dan konsumen atau individu dengan Negara, antara pemilik pabrik dengan pasar nasional.⁷⁰

Dan di antara proses sosial lanjut Yusuf Musthafa dan Muhammad Musthafa ialah ada yang mengantarkan kepada persatuan (*Assiciative Process*), seperti kerjasama, persaudaraan, pernikahan, perdamaian dan lain-lain, dan ada juga yang mengantarkan kepada perselisihan dan inhilal (*Dissociative Process*) seperti konflik, kebencian, perceraian, perang dan lain-lain.⁷¹

Akan tetapi menurut Yusuf Musthafa dan Muhammad Musthafa, proses sosial yang terpenting dan paling kuat dalam menentukan kestabilan kehidupan masyarakat dan mempersolid relasi antara individu antara lain:

التكيف (*Cooperation*), التنافس (*competition*), الصراع (*Conflict*), التكييف (*Accomadation*), and التمثيل (*Assimilation*).⁷²

Berdasarkan analisis para sosiolog proses perubahan sosial terjadi dalam waktu yang cepat, penulis ketengahkan salah satu fakta yang menunjukkan kebenaran statement tersebut yang dikemukakan oleh Ken Plummer dalam bentuk tabel berikut ini:⁷³

Tabel 1
Proses Perubahan Sosial

Sosiolog	Masyarakat Awal	Masyarakat yang lebih Baru	Dinamika Penjelasa
Adam Smith (1723 – 1790)	Berburu, Beternak, Bertani	Komersial	Munculnya Pasar Bebas
Auguste Comte (1798 – 1857)	Teologis, Metafisis	Ilmiah, Berpikir Positif	Ilmu Pengetahuan
Henry Maine (1822 – 1888)	Status	Kontrak	Perubahan Tatanan Hukum
Herbert Spencer (1820 – 1903)	Homogen, Sederhana, Militant	Heterogen, Kompleks, Industri	Perubahan Populasi

⁷⁰ Yûsuf Musthafâ dan Muḥammad Musthafa, *as-Sulûk al-Ijtimâ'i li al-Fardi*, t.p., Syirkah Maktabah, 1981, hal. 107.

⁷¹ Yûsuf Musthafâ dan Muḥammad Musthafa, *as-Sulûk al-Ijtimâ'i li al-Fardi...*, hal. 108.

⁷² Yûsuf Musthafâ dan Muḥammad Musthafa, *as-Sulûk al-Ijtimâ'i li al-Fardi...*, hal. 108.

⁷³ Ken Plummer, *Sosiologi The Basiec* diterjemahkan oleh Nanang Martono dan Sisworo dari *Judul Sociology The Basiec*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013, hal. 102.

Ferdinand Tonnies (1855 – 1936)	Gemeinschaft, Berdasar Komunitas	Gessellschaft, Berdaulat Asosiasi	Pergeseran Komunitas
Karl Marx (1818 – 1883)	Komunisme Primitive, Perbudakan, Feodalisme	Kapitalisme (Tetapi Menuju Pada Sosialisme)	Eksplorasi Ekonomi
Emile Durkheim (1858 – 1917)	Kekompakan Mekanis	Kekompakan Organisasi	Kepadatan penduduk dan divisi tenaga kerja
Max Weber (1864 – 1920)	Tradisional	Rasional, Birokratis, Sekuler	Perubahan Dalam Agama (Protestan dan Ekonomi Kapitalisme)
Georg Simmel (1858 – 1918)	Produksi Primitif	Uang dan Modernitas	Perputaran Uang, Ukuran Kelompok Berkembang

Menurut Khoiriyah yang dikutip oleh Rahendra Maya, ia mengatakan tentang proses sosial “ secara singkat dapat dikatakan bahwa proses sosial adalah hubungan-hubungan sosial yang dinamis dalam kehidupan masyarakat”.⁷⁴

Dari pemaparan para pakar di atas, penulis menganalisa bahwa proses transformasi sosial berlangsung secara gradual, seperti mulai dari tataran action individual, sosio kultural, dan sosio economic atau bermula dari invensi, kemudian difusi lalu konsekuensi.

Kemudian bertalian dengan relasi sosial, para ahli ilmu sosial mengatakan, Sudah menjadi maklum bahwa terjadinya relasi sosial antara dua orang jika keberadaan atau kegesitan salah satunya memengaruhi seluruh perilaku yang lainnya dalam semua situasi psikologinya. Berdasarkan hal seperti ini, akan terbangunlah relasi antara dua orang yang berpatner atau berteman, bahkan antara dua orang yang hutang-menghutangi, demikian pula relasi sosial akan tampak pada semua bentuk kegiatan.

⁷⁴ Rahendra Maya, “Perspektif Al-Qur’an Tentang Perubahan Sosial, Analisis Penafsiran Term at-Tagyîr, al-Ibtîlâ’, at-Tahmîsh, at-Tamkîn,” dalam *Jurnal at-Tadabbur*, Vol. 3 No.1 Tahun 2018, hal.50.

Menurut Ian Robertson dalam buku *Sociology* yang dikutip oleh Fakhurrozi, ia menegaskan bahwa masyarakat memiliki tiga identitas yaitu: kesamaan tempat, interaksi, dan kesamaan kultur.⁷⁵

Adapun interaksi sosial, sosiolog memaknainya dengan apabila satu individu melakukan tindakan yang mempengaruhi individu-individu yang lain sehingga menimbulkan respon.⁷⁶

Interaksi sosial dapat terjadi antara individu dengan individu, antara individu dengan kelompok, dan antara kelompok dengan kelompok, jika interaksi ini dilakukan sesuai dengan nilai-nilai dan norma-norma sosial yang berlaku, maka interaksi tersebut akan lancar.⁷⁷

Relasi sosial ada yang bersifat temporal *waqtiyah*, terus-menerus *mustamirrah*, dan langgeng *daimah*, relasi sosial temporal berawal dan berakhir bersama dengan peristiwa yang menjadi sebab adanya relasi tersebut, adapun relasi sosial terus-menerus ialah relasi yang lama dan panjang yang diperkuat oleh perasaan-perasaan simpati, emosi yang terkadang menyenangkan atau menyakitkan, sedangkan relasi sosial langgeng bersandar di atas unsur-unsur yang tetap dan stabil, relasi ini biasanya ditopang oleh ikatan darah, ikatan suku, dan ikatan tanah air.⁷⁸

Selanjutnya para psikolog menyebutkan bahwa relasi sosial terdiri atas lima macam:

Pertama, '*Alaqah 'ardhiyah*, relasi terjadi dengan tidak adanya pengaruh yang konstan, seperti kumpulan orang-orang yang berjalan di jalan umum, hampir masing-masing individu tidak merasakan tanda yang menyatukan mereka satu dengan yang lainnya.

Kedua, '*Alaqah thufailiyah*, sendi relasi ini adalah setiap individu berpatokan secara menyeluruh kepada yang lainnya, seperti anak-anak dengan bapaknya atau para peminta dengan orang-orang yang hendak bersedekah

Ketiga, '*Alaqah 'ammah*, relasi ini terjadi di atas sebagian sikap jiwa, seperti yang muncul di antara teman-teman dalam satu tor di sela-sela perbincangan, atau antara tamu hotel ketika mereka saling membantu

Keempat, '*Alaqah mutabadilah*, relasi ini terbentuk karena adanya manfaat bersama yang didasarkan pada saling pengertian dan keterkaitan antar individu, seperti pembantu dengan pemilik rumah atau karyawan dengan pemilik pabrik

⁷⁵ Fakhurrozi, "Dakwah Tuan Guru dan Transformasi Sosial di Lombok." *Disertasi*. Jakarta: UIN Syarif Hidâyatullah, 2010, hal. 45.

⁷⁶ Fakhurrozi, "Dakwah Tuan Guru dan Transformasi Sosial di Lombok." *Disertasi* ..., hal. 45.

⁷⁷ Fakhurrozi, "Dakwah Tuan Guru dan Transformasi Sosial di Lombok." *Disertasi* ..., hal. 45.

⁷⁸ Yûsuf Musthafâ dan Muḥammad Musthafâ, *as-Sulûk al-Ijtimâ'î li al-Fardi* ..., hal. 96.

Kelima. *'Alaqah ijtimaiyyah*, merupakan puncak dari relasi sosial dan Tujuan klimaksnya, ketika sampai pada level kemasyarakatan yang benar dan relasi sosial dalam segala ragamnya.⁷⁹

Selanjutnya dalam pengamatan penulis, bahwa dalam kehidupan masyarakat yang namanya relasi sosial merupakan sesuatu yang sulit untuk dihindari dan bahkan lebih dari itu ia menentukan jalannya proses perubahan sosial, relasi sosial bisa terjadi dan akan muncul dari dua orang yang berteman, dua orang yang saling menghutangi, saling berkongsi dalam usaha.

Dari segi sifatnya relasi sosial ada yang bersifat temporal *waqtiyah*, terus-menerus *mustamirrah*, dan langgeng abadi *da'imah*, dan dari segi macamnya, ada relasi sosial *'ardhiyah*, relasi sosial *thufailiyah*, relasi sosial *'ammah*, relasi sosial *mutabadilah*, dan relasi sosial *ijtima'iyah*.

7. Paradigma Islam Tentang Transformasi Sosial

Kuntowijoyo mengatakan bahwa "Salah satu misi terbesar Islam sebagai sebuah ideologi sosial adalah bagaimana mengubah masyarakat sesuai dengan cita-cita dan visinya mengenai transformasi sosial."⁸⁰ Islam tidak dapat dipisahkan dari misinya dalam membawa perubahan dalam setiap bidang kehidupan manusia.

Sebagai sebuah ideologi sosial lanjut Kuntowijoyo, Islam juga menderivasi teori-teori sosialnya sesuai dengan paradigmanya untuk transformasi sosial menuju tatanan masyarakat yang sesuai dengan cita-citanya, oleh karena itu menjadi sangat jelas bahwa Islam sangat berkepentingan terhadap realitas sosial, bukan hanya untuk dipahami, tapi juga diubah dan dikendalikan, tidaklah islami misalnya, jika kaum muslim bersikap tak acuh terhadap kondisi structural masyarakatnya, sementara tahu bahwa kondisi tersebut bersifat munkar.⁸¹

Dalam analisa Kuntowijoyo "Islam memiliki dinamika untuk timbulnya desakan pada adanya transformasi secara terus-menerus, ternyata berakar juga pada misi ideologisnya yakni cita-cita untuk menegakkan *amr ma'ruf* dan *nahiy munkar* dalam masyarakat di dalam kerangka keimanan kepada Tuhan."⁸²

Dalam pandangan Ali Masykur Musa, semau agama samawi termasuk Islam, mempunyai peranan penting untuk menghantarkan kesuksesan hidup seseorang, dalam pandangan Islam agama tidak saja mempunyai nilai-nilai yang bersifat profan tetapi juga bersifat realistis, tidak saja berdimensi umum tetapi juga berdimensi khusus, tidak hanya domain dunia tetapi juga domain akhirat, dan tidak saja berskala gaib tetapi juga berskala kasat mata.⁸³

⁷⁹ Yûsuf Musthafâ dan Muḥammad Musthafâ, *as-Sulûk al-Ijtimâ'i li al-Fardi ...*, hal. 96 – 97.

⁸⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi ...*, hal. 337.

⁸¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi ...*, hal. 337.

⁸² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi ...*, hal. 338.

⁸³ Ali Masykûr Mûsa, *Menjadi Kaum Muda*, Jakarta: Freshs, 1996, hal.63.

Transformasi kehidupan menurut Ali Masykur Musa adalah hukum alam yang fitrahnya memang berkembang dan mengalami perubahan, ini harus disikapi oleh manusia dengan dasar keseimbangan tiga sistem yakni iman, islam dan ihsan, agama Islam sendiri tidak alergi terhadap perubahan dan dinamika, karena hal tersebut merupakan sesuatu yang tidak bisa dibendung dalam segala dimensi kehidupan.⁸⁴

Hampir dalam semua tatanan dan tataran kehidupan dewasa ini mengalami transformasi secara mondial dan dahsyat, seperti pola beragama, sosial budaya, ekonomi bahkan politik, perubahan tersebut tidak saja disebabkan oleh arus globlisasi informasi, akan tetapi menjadi tuntutan fitrah dinamika kehidupan.⁸⁵

Dalam analisa penulis, dari pernyataan yang diutarakan oleh Kuntowijoyo tersebut menunjukkan bahwa islam mempunyai cita-cita dan visi yang konkrit terkait dengan transformasi sosial, dalam merespon realitas sosial yang muncul setiap waktu, Islam memerintahkan tidak hanya untuk dipahami namun yang lebih urgent ialah bagaimana mengubah dan mengendalikannya.

Tidak sekedar itu, agama Islam adalah agama yang dinamis, apabila sewaktu-waktu timbul desakan untuk melakukan transformasi secara terus-menerus, karena memang misi ideologis atau cita-cita *humanisasi* dan *liberasi*⁸⁶ kepada masyarakat merupakan manifestasi daripada iman kepada Allah *subhanahu wa ta'alaa*.

Paradigma Islam menurut penulis merupakan paradigma yang responsif terhadap realitas sosial, realitas sosial yang muncul harus dipahami bahkan berusaha untuk diubah dan dihentikan manakala itu sesuatu perbuatan mungkar, tidaklah beriman secara sempurna seorang mukmin yang melihat kemunkaran namun ia diam.

8. Tokoh Transformasi Sosial dan Pemikiran Mereka

Mengacu kepada penelitian dan penelusuran yang telah dilakukan, Penulis menemukan sejumlah tokoh yang memiliki gagasan-gagasan yang cemerlang dan pengaruh yang cukup signifikan dalam transformasi sosial, mereka antara lain sebagai berikut:

a. Auguste Comte (1798 – 1857 M).

Comte yang tumbuh pada masa tumbuhnya Revolusi Prancis, biasa menyatakan diri sebagai pendiri sosiologi, menciptakan istilah sosiolog pada

⁸⁴ Ali Masykûr Mûsa, *Menjadi Kaum Muda...*, hal.63.

⁸⁵ Ali Masykûr Mûsa, *Menjadi Kaum Muda...*, hal.63.

⁸⁶ Meminjam Istilah Kuntowijoyo, Lihat Bukunya: *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*.

tahun 1838, baginya masyarakat mengalami pergeseran dari bersifat religius kearah ke filosofis lalu menjadi masyarakat ilmiah.⁸⁷

Pada sisi yang lain, Comte dikenal pula sebagai pendiri positivisme, karena filsafatnya yang dipengaruhi oleh aliran biologis naturalis, iapun menganalogikan suatu masyarakat seperti organ tubuh manusia, aliran positivisme yang dikembangkan Comte bermula dari revolusi Prancis yang baginya adalah krisis yang tendensius kepada reorganisasi masyarakat secara masif.⁸⁸

Ia seorang pakar sosiologi yang menganut aliran teori tahapan (*stage theories*) dalam perubahan sosial, menurut Comte perkembangan intelektualitas menuruti tiga tahapan dari teologis, metafisis, dan tahapan ilmiah, perkembangan masyarakat dan perubahannya juga melalui tahapan-tahapan tersebut, yang paling akhir ialah perubahan sosial karena perkembangan ilmu pengetahuan.⁸⁹

Menurut Comte, masyarakat harus diteliti atas dasar fakta-fakta objektif dan dia juga menekankan pentingnya penelitian-penelitian perbandingan antara pelbagai masyarakat yang berlainan.⁹⁰

Buku-buku karya comte antara lain: *The Scientific Labors Necessary for The Reorganization of Society* (1822), *Course of Positive Philosophy* (6 jilid 1830-1840), *Subjective Synthesis* (1820-1903).⁹¹ *System of positive politics*.

Penulisan buku *course of positiv philosophy* dilatarbelakangi oleh kekhawatiran Comte akan timbulnya kekacauan dalam kehidupan masyarakat, sehingga membutuhkan sebuah metode untuk mencapai keteraturan sosial, Comte mengetahui hal tersebut dalam gejala-gejala ilmu pengetahuan dan kaitan antara seluruh ilmu tersebut.⁹²

Dalam buku *course of Positive Philosophy* tersebut, Comte membeberkan tahapan-tahapan tingkatan yang musti dilalui oleh manusia, tahapan tersebut menurutnya adalah tahapan teologis, tahapan metafisik atau filosofis, dan tahapan terakhir adalah tahapan positive atau alamiah.⁹³

Sedangkan dalam buku *system of positive polititics*, Comte memaparkan tentang agama humanitas, bagi Comte moral menjadi kekuatan yang sangat dominan dan ia melihatnya dalam agama, agama mempunyai dua fungsi yakni fungsi moral dan politik, dalam ranah moral agama berfungsi untuk

⁸⁷ Ken Plummer, *Sosiologi The Basic*, diterjemahkan oleh Nanang Martono dan Sisworo dari Judul *Sociology The Basic ...*, hal. 100.

⁸⁸ Lutfi Muhammad Hutomi, “*Karya Monumental August Comte*”, Wordpress.Com, 2014/14/14, diakses 30/12/2020. Pukul.17.50.

⁸⁹ H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan ...*, hal. 19.

⁹⁰ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar ...*, hal. 350.

⁹¹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar ...*, hal. 350.

⁹² Lutfi Muhammad Hutomi, “*Karya Monumental August Comte*”, Wordpress.Com, 2014/14/14, diakses 30/12/2020. Pukul.17.50.

⁹³ Artikel, Najip Hendra, hal.11

mengatur setiap manusia, dan pada ranah politik menyatukan setiap individu.⁹⁴

b. Karl Marx (1818-1883 M)

Lahir di Trier Rhineland 1818, meninggal di London 1883⁹⁵, karya-karya utamanya antara lain: *The Poverty of Philosophy* 1847, *The Communist Manifesto* 1848, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* 1852, *Grundrisse (Outline of a Critique of Political Economy* 1857, *Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy* 1857, *Theories of Surplus Value* 1862, *Capital Vol 1-3* 1863, *Critique of the Gotha Programme* 1875.⁹⁶

Karya-karya awal dari Karl Marx bersifat filosofis dan seringkali disebut humanis, sedangkan karya-karya berikutnya mengembangkan konsepsi sejarah dan analisis ilmiah mengenai cara produksi, di samping itu karyanya sangat berperan dalam perkembangan dan pembentukan masyarakat komunis pada abad ke-20, lebih dari sepertiga belahan dunia terinspirasi dari karya-karyanya, seperti: Rusia, Cina, dan sebagian besar Afrika dan Amerika Latin.⁹⁷

Karya tulis lain Marx adalah buku *Das Kapital*, buku tersebut ditulis bersama seorang tamannya Engels saat berada di London, orang-orang komunis menyebut buku tersebut dengan manifesto, kemudian berfungsi sebagai buku suci mereka, tokoh-tokoh Yahudi internasional mengeluarkan dana untuk penerbitan dan distribusinya ke seluruh dunia.⁹⁸

Karl Max mempunyai teori yang disebut dengan Marxisme, teori ini dirancang untuk mempromosikan masyarakat yang baik, teori ini adalah respons terhadap modernitas dan bagian dari modernitas yang yakin bahwa masyarakat dapat ditransformasi menjadi lebih baik, kemajuan yang dapat dicapai dalam organisasi sosial melalui penerapan pengetahuan manusia, Marxisme bersandar pada keyakinan bahwa potensi pencapaian dan kebebasan individu terikat pada potensi bagi kemajuan dalam organisasi sosial.⁹⁹

Karl Marx dikenal juga sebagai pencetus metode materialisme historical (*historical materialism*), dalam buku *Social Change* ditegaskan sebagai berikut : *Karl Marx developed a method committed to the principles of natural science which aimed at producing a true picture of society, Marx*

⁹⁴ Lutfi Muhammad Hutomi, “ *Karya Monumental August Comte*”, Wordpress.Com, 2014/14/14, diakses 30/12/2020. Pukul.17.50.

⁹⁵ Pip Jones, *et.al.*, *Pengantar Teori-Teori Sosial ...*, hal.44.

⁹⁶ Pip Jones *et.al.*, *Pengantar Teori-Teori Sosial ...*, hal.44.

⁹⁷ Ken Plummer, *Sociology The Basics* diterjemahkan oleh Nanang Martono & Siswono dari Judul *Sociologi The Basics ...*, hal. 104.

⁹⁸ William Gay Carr, *Yahudi Menggenggam Dunia Cet 1*, diterjemahkan Oleh Mustholah Maufur dari Judul *al-Yahûdi Wara' Kulli Jarîmah*, Pustaka al-Kautsar, Jakarta, 1991, hal.55.

⁹⁹ Pip Jones, *et.al.*, *Pengantar Teori-Teori Sosial ...*, hal.44.

*attempted to reverse what he saw as idealism, which is the belief that the world echoes ideas we have in the mind (such as the beauty and will of God), in the place marx developed a method called historical materialism.*¹⁰⁰

*Ia mengatakan From this initial look at Marx's historical materialist method, we are in a position to extend our view of totalizing theory, because it is not quite the case equally, despite his allegiance to a scientific view of society, which uncovers the essential nature of society, he does not argue that every single moment must be captured in his work, it is as if he is arguing that, though he wishes to understand a tree, this does not mean he has to examine and record every single leaf, and there is good reason for this.*¹⁰¹

Sementara dalam pandangan I.R Poedjawijatna, Karl Marx seorang tokoh yang memiliki pemikiran bahwa hidup manusia ditentukan oleh keadaan ekonomi, semua hasil tindakan manusia yang disebut ilmu, seni agama, dan lain-lain yang biasanya dinamai kebudayaan merupakan endapan dari ekonomi.¹⁰²

Manusia kata Marx memang bersejarah bersamaan dengan alam yang menjadi tempat tinggalnya, yang dimaksud manusia bukanlah satu persatu, melainkan manusia dalam kelompok yaitu masyarakat, masyarakat itu berkembang, beralih keadaan, inilah yang disebut sejarahnya.¹⁰³

Adanya prinsip merupakan pendorong bagi hidup manusia, pandangna Marx tentang hidup manusia adalah vitalistis, untuk memenuhi kebutuhan hidup ini manusia tidak menyerah semata-mata kepada lingkungannya, dalam hal ini adalah perkembangan dan sejarahnya.¹⁰⁴

Sementara dalam pandangan Sutardjo A. Wiramihardja, “ Karl Marx dianggap sebagai eksponen materialisme filsafat, ia mula-mula belajar hukum, setelah mengenal filsafat Hegel, akhirnya menjadi eksponen Hegelan kiri.”¹⁰⁵

Pikiran-pikiran Karl Marx lanjut Sutardjo begitu ekstrim, sehingga tidak mudah diterima masyarakat dan pemerintah, akibatnya ia harus berpindah-pindah kota, di Paris setelah terusir dari Koeln, ia bersahabat dengan Friedrich Engels (1820-1895), selain sebagai sahabat berpikir dan berkarya, Engels juga memberi bantuan keuangan.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Tim Jordan And Steve Pile (ed.), *Sosial Change*, The Open University: Blackwell Publishing, 2002, hal. 279.

¹⁰¹ Tim Jordan And Steve Pile (ed.), *Sosial Change ...*, hal. 279.

¹⁰² I.R Poedjawijatna, *Manusia dengan Alamnya*, Jakarta: PT Bina Aksara, 1987, hal.61.

¹⁰³ I.R Poedjawijatna, *Manusia dengan Alamnya ...*, hal.61.

¹⁰⁴ I.R Poedjawijatna, *Manusia dengan Alamnya ...*, hal.61.

¹⁰⁵ Sutardjo A.Wiramihardjo, *Pengantar Filsafat*, Bandung: Refika Aditama, 2009, hal. 76.

¹⁰⁶ Sutardjo A.Wiramihardjo, *Pengantar Filsafat ...*, hal. 76.

Dalam persepektif David Loye terkait dengan kajian sosiologi, Karl Marx menambahkan psikologi cemerlang dan pandangan perjuangan kelas ke dialektika, Vilfredo Pareto menyelidiki sirkulasi singa konservatif dan elit rubah liberal¹⁰⁷, menunjukkan gambaran dari sebuah putaran dalam pandangan Karl Marx.

Meskipun Marx dikritik karena terlalu menyederhanakan pemikiran dialektis Hegel, namun bagi David Loye kesederhanaan inilah yang membuat analisis Marx menjadi suatu alat yang ampuh dalam menghasilkan perubahan sosial, dan pola itulah yang dapat menarik pikiran orang terpelajar dan orang awam, pemimpin atau pengikut.¹⁰⁸

c. Herbert Spencer (1820 – 1903 M).

Adalah seorang yang penyendiri, sesaat kemudian menulis dengan pengaruh kuat dari Darwin, ia memandang masyarakat sebagai sesuatu yang pasti berkembang dari yang tidak begitu kompleks menjadi sangat kompleks, sederhana tidak terpilah-pilah menjadi memiliki kompleksitas dan terpilah-pilah, terstruktur dalam hubungan hirarki dan ketatan menjadi kewajiban sosial yang berdasar perjanjian.¹⁰⁹

Ia melihat kemajuan sebagai “kelangsungan hidup dari orang yang paling siap”, Spencer merupakan salah satu dari sekian banyak pemikir yang sedang berusaha untuk menggolongkan dan memahami munculnya tipe masyarakat yang berbeda-beda.¹¹⁰

Dalam bukunya yang berjudul *The Principles of Sociology* 3 jilid 1877, Herbert Spencer menguraikan materi sosiologi secara rinci dan sistematis, Spencer mengatakan bahwa objek sosiologi yang pokok adalah keluarga, politik, agama, pengetahuan sosial, dan industri, sebagai tambahan disebutkannya asosiasi masyarakat setempat, pembagian kerja, lapisan sosial, sosiologi pengetahuan dan ilmu pengetahuan, serta penelitian terhadap kesenian dan keindahan.¹¹¹

Dalam perubahan sosial, Spencer menganut model evolusi yaitu perubahan dari yang sederhana, tidak terspesialisasi dan informal ke yang kompleks, terspesialisasi dan formal, menurutnya perubahan dari homogenitas yang tidak koheren ke heterogenitas koheren.¹¹²

¹⁰⁷ David Loye, *The Leadership Passion First Edition*, Washington: Jossey Bass Publishers, 1977, hal.9.

¹⁰⁸ David Loye, *The Leadership Passion First Edition* ..., hal.14.

¹⁰⁹ Ken Plummer, *Sociology The Basics* diterjemahkan oleh Nanang Martono & Siswono dari Judul *Sociology The Basics* ..., hal. 101.

¹¹⁰ Ken Plummer, *Sociology The Basics* diterjemahkan oleh Nanang Martono & Siswono dari Judul *Sociology The Basics* ..., hal. 101.

¹¹¹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* ..., hal. 350.

¹¹² Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial* ..., hal.198.

Demikian pula moral menurut Spencer, ia berkembang secara evolusi, perkembangan moral dimulai dari penyesuaian antara salah tindak dan benar tindak menuju tindakan tertinggi, yaitu kesempurnaan kehidupan.¹¹³

Moral dikatakan baik bila moral itu menjamin terwujudnya integrasi dan koherensi individu-individu dalam mewujudkan kesamaan Tujuan, moral itu sama halnya dengan seni, merupakan pencapaian usaha menuju kebersatuan dan keberbedaan, dan yang paling tinggi adalah kebersatuan yang efektif setiap individu.¹¹⁴

Sejumlah karya Spencer yang terkenal ialah: *Social Static* (1850), *Principles of Psychology* (1955), *Principles of Biology* (2 jilid 1862 dan 1864), *Principles of Ethics* (1893), *The Priniples of Sociology* (3 jilid 1877).¹¹⁵ *deskriptive sociology*.¹¹⁶

Dalam buku *Social Static*, Spencer menjabarkan banyak hal tentang masalah filsafat politik, walaupun ada mengenai masalah evolusi, kemudian lima tahun berikutnya Spencer sangat tertarik dengan bidang psikologi dan evolusi, lalu pemikiran-pemikiran tersebut ia tuangkan dalam buku *The Principle of Psychology*.¹¹⁷

Selanjutnya pada tahun 1862, Sepencer menunjukkan ketertarikannya dalam bidang biologi, iapun menulis buku *the principle of biology*, buku ini sudah diadopsi sebagai buku panduan biologi di Oxpord, sedangkan bukunya *the principles of psychology* digunakan Willian James sebagai rujukan dua mata kuliah.¹¹⁸

Buku *the principles of sociology* merupakan karya monumental Spencer, di dalam buku tersebut ia memberikan dorongan agar sosiologi menjadi suatu disiplin ilmu yang populer di masyarakat, terutama di Perancis, Jerman, dan Amerika Serikat.¹¹⁹

Dalam tersebut, Spencer juga menyampaikan pandangannya bahwa pada masyarakat industri yang telah mengalami kejadian diferensiasi dengan mantap, maka akan muncul stabilitas yang mengarah kepada tingkat kehidupan yang damai.¹²⁰

Buku karya Spencer lainnya adalah *Decriptive Sociology*, dalam bukunya ini Spencer menggambarkan proese evolusi universal bangsa-bangsa di seluruh dunia, penulisannya dimulai pada tahun 1870 dengan

¹¹³ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993, hal.150.

¹¹⁴ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal.150.

¹¹⁵ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar...*, hal. 351.

¹¹⁶ Artikel, Bambang Sulanjari, *Herbert Spencer dan Evolusi Budaya...*, hal.3.

¹¹⁷ Apid Burhanuddin, *Herbert Spencer, Biografi dan Pemikiran...* hal.2.

¹¹⁸ Apid Burhanuddin..., hal.2.

¹¹⁹ Artikel, *Najip Hendra...*, hal.4

¹²⁰ Artikel..., hal.15.

melakukan pengumpulan data-data dari sumber sekunder, khususnya tentang etnografi dari berbagai perpustakaan.¹²¹

Buku tersebut sangat tebal, terdiri dari lima belas jilid, jilid pertama berisi tentang peradaban bangsa Inggris, jilid kedua berisi tentang peradaban maya di Meksiko dan Amerika Tengah dan Inca di Peru, jilid ketiga berisi mengenai peradaban bangsa-bangsa Negrito, Indonesia, Melanesia, dan Polinesia.¹²²

d. Max Weber (1864-1920 M).

Weber lebih memerhatikan tindakan-tindakan manusia dan arti yang terkandung di dalamnya, Ia mengatakan bahwa setiap ide memiliki konsekuensi, rasionalitas yang baru membantu terbentuknya kapitalisme dan munculnya dunia birokrasi.¹²³

Menurut Weber, transformasi yang terjadi lebih terkait dengan pergeseran ide dan keyakinan beragama, dunia kapitalis modern memiliki kemiripan dengan munculnya agama Kristen protestan, menurutnya dunia modern menyebabkan munculnya birokrasi yang dingin dan impersonal dan pada akhirnya muncullah kekecewaan besar-besaran pada dunia.¹²⁴

Max Weber seorang yang berkebangsaan Jerman, berusaha memberikan pengertian mengenai perilaku manusia dan sekaligus menelaah sebab-sebab terjadinya interaksi sosial.¹²⁵

Di samping terkenal dengan metode “pengertian” nya (*method of understanding*), Max Weber juga terkenal dengan teori *ideal typus*, *ideal typus* merupakan suatu konstruksi dalam pikiran seorang peneliti yang dapat digunakan sebagai alat untuk menganalisis gejala-gejala dalam masyarakat, ajaran-ajaran Max Weber amat menyumbang perkembangan sosiologi, misalnya analisis tentang wewenang, sosiologi agama, organisasi-organisasi ekonomi, dan seterusnya.¹²⁶

Max Weber memiliki banyak karya tulis di sepanjang hidupnya, karya-karya tulis tersebut antara lain:

The History of Trading Companies During the Middle Age (Disertasi 1889), *Economy and Society* (1920), *Collected Essays on Sociology of Religion* (3 jilid 1821), *Collected Essays on Sociology and Social Problems* (1924), *From Max Weber, Essays in Sociology* (diterjemahkan dan diedit oleh H.H.Gerth dan C.Wright Mills 1946). *The Theory of Social and*

¹²¹ Artikel, Bambang Sulanjari ..., hal.3.

¹²² Artikel, Bambang Sulanjari ..., hal.3.

¹²³ Ken Plummer, *Sociology The Basics* diterjemahkan oleh Nanang Martono & Siswono dari Judul *Sociology The Basics* ..., hal. 105.

¹²⁴ Ken Plummer, *Sociology The Basics* diterjemahkan oleh Nanang Martono & Siswono dari Judul *Sociology The Basics* ..., hal. 105.

¹²⁵ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* ..., hal. 351.

¹²⁶ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* ..., hal. 351.

Economic Organization (diterjemahkan oleh Talcott Persons 1947), *Alex Weber on the Methodology of Social Sciences* (diterjemahkan oleh E.A.Shils dan H.Finch 1949)¹²⁷

Terkait dengan hasil penyelidikan Max Weber mengenai sejarah, ia menyimpulkan bahwa kajian sejarah telah banyak merupakan dampak dari kharisma pribadi,¹²⁸ mungkin dari kesimpulan semacam inilah banyak orang berasumsi bahwa sejarah suatu bangsa atau negara sering ditentukan oleh siapa yang memimpin Negara tersebut.

Dalam struktur sosial, lanjut David Marx telah menggantikannya dengan struktur yang kuat, yang telah terbukti pada masanya benar-benar dapat menggerakkan manusia dan bangsa dengan sederhana dan mudah diingat, interaksi kanan-kiri dalam kelas-kelas sosial terlihat kaku dalam term-term sintesis, antitesis dan sintesis.¹²⁹

e. Emile Durkheim (1858-1917 M).

Lahir di Lorraine Prancis 1858 meninggal di Paris 1917, karya-karya utamanya antara lain: *The Division of Labour in Society* (1893), *Rules of Sociological Method* (1895), *Suicide* (1897), *The Elementary Forms of Religious Life* (1912).¹³⁰

Durkheim adalah seorang professor pendidikan di universitas Sorbonne dari tahun 1887 sampai 1902, pada karya tulisnya yang terakhir di atas (*The Elementary Forms of Religious Life*) menunjukkan betapa “agama merupakan sesuatu yang sungguh-sungguh bersifat sosial” melalui sebuah studi kasus mengenai suku Aborigin.¹³¹

Durkheim bolehlah disebut sebagai sosiolog Perancis pertama yang sepanjang hidupnya menempuh jenjang ilmu sosiologi paling akademis, dialah juga memperbaiki metode berpikir sosiologis yang tidak hanya berdasarkan pemikiran-pemikiran logika filosofis.¹³²

Durkheim adalah bapak perintis sosiologi akademis di Perancis dan salah satu teorisi yang paling berpengaruh, Durkheim lahir dari keluarga Yahudi di timur laut Perancis, dan ia memperoleh pendidikan yang sangat diwarnai oleh ideologi generasi positivis dari para akademisi republik.¹³³

¹²⁷ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar...*, hal. 352.

¹²⁸ David Loye, *The Leadership Passion First Edition*, Washington: Jossey Bass Publishers, 1977, hal.9.

¹²⁹ David Loye, *The Leadership Passion First Edition...*, hal.9.

¹³⁰ Pip Jones et.al., *Pengantar Teori-Teori Sosial...*, hal.4.

¹³¹ Ken Plummer, *Sosiologo The Basics* diterjemahkan oleh Nanang Martono & Siswono dari judul *sociology the basics...*, hal. 104.

¹³² Hotman M.Siahaan, *Sejarah dan Teori Sosiologi*, Jakarta: Erlangga, 1986, hal. 143.

¹³³ Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2008, hal. 248.

Ada dua perangkat nalar, teori dan metodologi yang digunakan Durkheim, pertama, agama dianggap suatu instrumen yang mendukung fungsi sosial, serta menciptakan basis ketuhanan masyarakat dan kesinambungannya dari waktu ke waktu, konsep kesucian dan profan (sacred dan profane) adalah dua kategori penting dalam sosiologi Durkheim yang diyakininya merupakan landasan penyusunan fakta-fakta sosial.¹³⁴

Kedua, agama-agama atau system kepercayaan yang dianut oleh masyarakat primitive sesungguhnya cerminan dari “fakta-fakta sosial” (mencakup ekonomi, hukum, teknologi dan sebagainya) dari masyarakat penganutnya dan ini merupakan kunci bagi perumusan teori tatanan sosial, system keagamaan pada masyarakat-masyarakat kuno merupakan topik favorit Durkheim yang kemudian dikembangkan pula oleh para pengikutnya seperti Mauss, Hubert dan Hertz.¹³⁵

Menurut Durkheim sosiologi akan menjadi suatu ilmu pengetahuan yang benar apabila mengangkat gejala sosial sebagai fakta-fakta yang dapat diobservasi “ *A thing he defined as anything that could be observed, social phenomena, he said, must be treated as “thing”, if sociology was to be made a science*”.¹³⁶

Durkheim sangat populer dengan kerangka teorinya tentang adanya “jiwa kelompok” yang mempengaruhi kehidupan individu, dia mengatakan ada dua macam kesadaran yaitu: *collective conciousness* (kesadaran kolektif) dan *individual consciousness* (kesadaran individual), kedua kesadaran ini berdasarkan kenyataan yang berbeda sebagaimana perbedaan kenyataan sosial dengan kenyataan psikologis murni.¹³⁷

Sosiolog Durkheim dikenal juga dengan teorinya teori pembagian kerja, Durkheim mempergunakan variasi pembagian kerja sebagai dasar untuk mengadakan klasifikasi masyarakat sesuai dengan taraf perkembangannya, ia menggunakan dua taraf klasifikasi yaitu sederhana dan kompleks, dan tipe-tipe pembagian kerja tersebut dihubungkan dengan tipe-tipe solidaritas.¹³⁸

Apabila dalam pembagian kerja terdapat sedikit diferensiasi, maka solidaritas didasarkan pada homogenitas, artinya warga masyarakat sebenarnya sejenis atau sama, dengan kata lain warga masyarakat mempunyai cita-cita dan nilai-nilai yang sama, keberibadian dari masing-masing merupakan cerminan mikroskopis dari masyarakat.¹³⁹

¹³⁴ Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial...*, hal. 249.

¹³⁵ Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial...*, hal. 249.

¹³⁶ Hotman M. Siahaan, *Sejarah dan Teori Sosiologi...*, hal. 143.

¹³⁷ Hotman M. Siahaan, *Sejarah dan Teori Sosiologi...*, hal. 144.

¹³⁸ Soerjono Soekanto, *Teori Sosiologi Tentang Pribadi Dalam Masyarakat*, Jakarta: Ghalia Indonesia, hal. 190.

¹³⁹ Soerjono Soekanto, *Teori Sosiologi Tentang Pribadi dalam Masyarakat...*, hal. 190.

Namun apabila pemabagian kerja bertambah kompleks, maka kapasitas masyarakat meningkat, akan tetapi dasar homogenitas ditransformasikan, solidaritas didasarkan pada hubungan saling bergantung, antara bagian-bagian masyarakat yang telah mengenal pengkhususan itu.¹⁴⁰

Durkheim mempunyai pandangan consensus yang agak ortodoks mengenai struktur sosial, cirinya yang sangat penting katanya, bahwa struktur sosial itu terdiri dari *norma-norma* dan *nilai-nilai*, adalah melalui sosialisasi kita mempelajari definisi-definisi normatif ini, hanya melalui proses ini yang membuat anggota-anggota masyarakat menjalankan kehidupan social mereka.¹⁴¹

Durkheim adalah seorang sosiolog yang mengakui pentingnya agama dalam masyarakat, ia melihat daya tariknya bagi individu, tetapi yang lebih penting ia menekankan dampak sosial dari agama, dalam pandangan Durkheim, agama adalah tindakan kolektif yang mencakup banyak bentuk perilaku di mana orang berinteraksi dengan orang lain.¹⁴²

Terkait dengan tujuan sosiologi bagi Durkheim adalah, yang terpenting ialah bagaimana upaya-upaya yang dilakukan dalam menjelaskan realitas yang berada di sekeliling kita, dan juga mampu mempengaruhi ide dan tindakan-tindakan kita, realitas yang dimaksud Durkheim tidak lain melainkan manusia yang ada pada masa sekarang ini.¹⁴³

Sedangkan kaitannya dengan agama, Durkheim lebih senang melakukan studi terhadap agama kuno, karena baginya agama kuno tersebut lebih bisa membantu dia dalam menjelaskan hakikat religius manusia, alasan lain karena agama kuno mampu memperlihatkan aspek kemanusiaan yang paling fundamental juga permanen.¹⁴⁴

Dalam pandangan Durkheim, seluruh agama tidak mempunyai posisi yang sama satu dengan yang lain, agama juga tidak ada yang memuat ukuran kebenaran yang sama, oleh karena itu bentuk-bentuk pemikiran religius yang lebih tinggi tidak dapat dibandingkan dengan bentuk pemikiran religius yang

¹⁴⁰ Soerjono Soekanto, *Teori Sosiologi Tentang Pribadi dalam Masyarakat...*, hal. 190.

¹⁴¹ Pip Jones *et.al.*, *Pengantar Teori-Teori Sosial ...*, hal.84.

¹⁴² Richard T. Schaefer, *Sosiologi*, Jakarta: Salemba Humanika, 2012, hal. 80.

¹⁴³ Emile Durkheim, *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama yang Paling Dasar Cet 1*, diterjemahkan oleh Inyik Ridwan Muzir dan M,Syukri dari Judul *The Elementary Forms of The Religious Life*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2011, hal.18.

¹⁴⁴ Emile Durkheim, *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama yang Paling Dasar Cet 1*, diterjemahkan oleh Inyik Ridwan Muzir dan M,Syukri dari Judul *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal.18.

lebih rendah, tanpa membawa bentuk yang lebih tinggi kepada tingkat yang lebih rendah.¹⁴⁵

Sebagai penutup pembahasan tentang Emile Durkheim ini, penulis hendak mengutarakan proyek intelektualnya yang penting untuk dikaji, sebagai acuan dalam mengatasi problem-problem sosial yang mungkin akan muncul dalam kehidupan sehari-hari.

Sebagai seorang tokoh utama dalam perkembangan sosiologi, bertalian dengan proyek intelektualnya, Durkheim memiliki dua problem utama:

Pertama, mengenai otonomi sosial sebagai level realitas yang khas dan tidak dapat direduksi menjadi wilayah-wilayah psikologis individu, tetapi memerlukan penjelasan berdasarkan kerangkanya sendiri.¹⁴⁶

Kedua, mengenai krisis modernitas, hal ini ditandai dengan putusnya ikatan-ikatan sosial tradisional karena industrialisasi, pencerahan dan individualisme, dua problem tersebut saling berkaitan, di mata Durkheim krisis zaman tersebut memberikan tantangan tertentu yang menuntut keberanian.¹⁴⁷

f. Robert King Merton (1910 -2003 M).

Robert King Merton lahir pada tanggal empat juli 1910 di sebuah pemukiman kumuh di philadelphia selatan, sebagai sebagai seorang yang memiliki semangat belajar tinggi, ia selalu ditemukan membaca buku di Carnegie Library, karena kepandaianya Merton mendapat beasiswa dari universitas Temple kemudian mendapat gelar B.A, sedangkan gelar M.A Ph.D ia peroleh di universitas Harvard.¹⁴⁸

Robert King Merton dikenal sebagai seorang teoritikus fungsionalis, ia memiliki karya berjudul *social theory and social structure*, buku ini berisi pernyataan penting mengenai fungsionalisme pertengahan abad ke-20.¹⁴⁹

Suatu fakta sosial menurut Merton, dapat mengandung konsekuensi negatif terhadap fakta sosial yang lain, seperti ditunjukkan oleh penelitian Merton terhadap perbudakan di Amerika Serikat, ia mengatakan bahwa perbudakan di Amerika Serikat bagian selatan, mengandung konsekuensi negatif kepada bagian – bagian lainnya.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Emile Durkheim, *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama yang Paling Dasar Cet 1*, diterjemahkan oleh Inyik Ridwan Muzir dan M,Syukri dari Judul *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal.18.

¹⁴⁶ Peter Beilharz (Ed.), *Teori-Teori Sosial Cet.4*: diterjemahkan oleh Sigit Jatmiko dari Judul *Social Theory: A Guide To Central Thinkers*, Yogyakarta: 2016, hal. 101.

¹⁴⁷ Peter Beilharz (Ed.), *Teori-Teori Sosial Cet.4*: diterjemahkan oleh Sigit Jatmiko dari Judul *Social Theory: A Guide To Central Thinkers...*, hal. 101.

¹⁴⁸ [http:// blog.unnes.ac.id/prestia/2015/12/04/teori-struktural-fungsional-robert K merton](http://blog.unnes.ac.id/prestia/2015/12/04/teori-struktural-fungsional-robert_K_merton), diakses 5 / 11/2020, pukul.17.35.

¹⁴⁹ Ken Plummer, *Sosiologo The Basics...*, hal. 110 & 113.

¹⁵⁰ [http:// blog.unnes.ac.id/prestia/2015/12/04/teori-struktural-fungsional-robert K merton](http://blog.unnes.ac.id/prestia/2015/12/04/teori-struktural-fungsional-robert_K_merton), diakses 5 / 11/2020, pukul.17.35.

Selain daripada itu, terjadinya diskriminasi terhadap kulit hitam, perempuan dan kelompok yang minoritas, merupakan suatu bentuk disfungsi bagi masyarakat Amerika Serikat, menurut Merton hal tersebut berpotensi meningkatkan timbulnya konflik sosial, dengan demikian klasifikasi teori fungsional dapat beralih menjadi struktur yang disfungsional bagi sistem secara menyeluruh dan mungkin akan tetap berlangsung.¹⁵¹

Ahli sosiologi abad ke-20 ini mengamati mengenai sikap individu terhadap perubahan dalam kaitannya dengan dua faktor penekanan yakni cara dan Tujuan, apabila penekanan kepada Tujuan sangat tinggi, dan penekanan kepada cara agak rendah, maka hasilnya ialah inovasi, selanjutnya apabila penekanan pada Tujuan rendah dan penekanan kepada cara tinggi maka hasilnya ialah ritualisme, apabila penekanan diberikan kepada cara yang sangat tinggi sedangkan Tujuan juga tinggi maka hasilnya ialah (*conformity*), dan apabila penekanan kepada cara yang rendah dan Tujuan juga rendah maka hasilnya ialah pengasingan diri (*retreatisme*).¹⁵²

g. William F.Ogburn (1886-1959 M).

Seorang pemerhati perubahan sosial yang terkenal dengan pemikirannya mengenai kemungkinan terjadinya apa yang disebut *cultural lag* yaitu komponen kebudayaan yang tertinggal dari perubahan sosial, dia mengatakan bahwa perubahan di bidang material biasanya lebih cepat terjadi dibandingkan dengan bidang sosial budaya, dalam pemikirannya mengenai keterkaitan antar lembaga-lembaga sosial di dalam perubahan sosial, Ogburn mengatakan jika salah satu lembaga sosial berubah maka yang lainnya juga ikut terpengaruh.¹⁵³

Soerjono soekanto mengomentari teori *cultural lag* ini, bahwa teori ini mulai dengan kenyataan bahwa pertumbuhan kebudayaan tidak selalu sama cepatnya, tetapi ada bagian yang tumbuh cepat, sedangkan ada bagian lain yang tumbuhnya lambat.¹⁵⁴

Menurut Soerjono soekanto, *cultural lag* juga akan terjadi apabila laju perubahan dari dua unsur masyarakat atau kebudayaan yang mempunyai korelasi, tidak sebanding sehingga unsur yang satu tertinggal oleh unsur lainnya.¹⁵⁵

Dari beragam pemikiran yang dikemukakan oleh para sosiolog di atas, penulis menganalisa bahwa tawaran-tawaran pemikiran dan langkah-langkah solutif dalam perubahan sosial sangatlah banyak, August Comte menawarkan teori tahapan (*stage theory*) dalam transformasi sosial, seperti dalam

¹⁵¹ [http://blog.unnes.ac.id/prestia/2015/12/04/teori-struktural-fungsional-robert K merton](http://blog.unnes.ac.id/prestia/2015/12/04/teori-struktural-fungsional-robert-k-merton), diakses 5 / 11/2020, pukul.17.35.

¹⁵² H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan...*, hal. 19.

¹⁵³ H.A.R Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan...*, hal. 20-21.

¹⁵⁴ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar...*, hal. 297.

¹⁵⁵ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar...*, hal. 297.

intelektualitas tahapannya mulai dari teologis, lalu metafisis, kemudian ilmiah.

Sedangkan pemikiran Karl Marx terkandung dalam teorinya yang disebut sebagai “Marxisme”, dalam teori ini terdapat rancangan masyarakat yang baik, ia berkesimpulan bahwa masyarakat bisa ditransformasikan menjadi lebih baik.

Herbert Spencer memandang masyarakat pasti berkembang, dalam perubahan sosial ia menganut model evolusi, dari yang sederhana tidak terspesialisasi, informal kepada yang kompleks, terspesialisasi dan formal, dan juga dari homogenitas tidak koheren menuju homogenitas koheren.

Berbeda lagi dengan pemikiran Max Weber, ia mengatakan bahwa transformasi lebih terkait dengan pergeseran ide dan keyakinan agama, ia dikenal dengan metode pengertiannya *method of understanding* dan tipe ideal atau *ideal typus*, *ideal typus* merupakan suatu konstruksi dalam pikiran seorang peneliti yang dapat dijadikan alat dalam menganalisis gejala-gejala di masyarakat.

Sedangkan Emile Durkheim memiliki banyak teori sosial, Durkheim populer dengan kerangka teorinya tentang adanya jiwa kelompok yang mempengaruhi kehidupan individu, menurutnya kesadaran ada dua, ada kesadaran kolektif (*collective consciousness*) dan kesadaran individual (*individual consciousness*).

Durkheim juga memiliki teori pembagian kerja, ia seorang sosiolog yang mengakui pentingnya agama dalam masyarakat, menurutnya agama adalah tindakan kolektif yang mengandung banyak perilaku ketika seseorang berinteraksi dengan orang lain.

Adapun Robert King Merton, menurut penulis ia melihat perubahan sosial yang dititikberatkan pada cara dan tujuan, ia menegaskan apabila penekanan pada Tujuan sangat tinggi, sedang pada cara rendah, maka hasilnya inovasi, bila penekanan pada Tujuan rendah sedangkan pada cara tinggi, maka hasilnya adalah ritualisme.¹⁵⁶

Sedangkan apabila penekanan pada cara sangat tinggi dan pada Tujuan juga sangat tinggi, maka hasilnya ialah *comformity*, dan bila penekanan pada Tujuan sangat rendah dan pada cara juga rendah, maka yang muncul adalah pengasingan diri *retreatisme*.

Pemikir transformasi sosial William F.Ogburn mengutarakan pendapatnya bahwa kemungkinan akan terjadi *cultural lag* di mana komponen kebudayaan akan ketinggalan dalam perubahan sosial, menurutnya perubahan bidang material lebih cepat daripada perubahan sosial budaya.

¹⁵⁶ Menurut Penulis, Teori Robert King Merton ini Sangat Simple, Ia Menyoroti Perubahan Sosial Itu dari dua dimensi saja, Perubahan Sosial Sangat ditentukan oleh *Tujuan* dan *Cara*.

B. Diskursus Humanisme

1. Pengertian Humanisme

Sebelum pembahasan humanisme dipaparkan, penulis terlebih dahulu menjelaskan pengertian humanisme dari segi etimologi dan terminologi, humanisme berasal dari bahasa latin, humanis berarti manusia, dan isme berarti paham atau aliran. Dalam buku *The Dictionary of Philosophy* dikatakan *Humanism is Any view in which interest in human welfare is central, and Rensissance revival of classical learning as opposed to marsly ecclessiatical studies.*¹⁵⁷

Humanisme dalam bahasa Inggris *humanism*, mempunyai beberapa arti antara lain: *pertama*. Menganggap individu rasional sebagai nilai paling tinggi; *kedua*. Menganggap individu sebagai sumber nilai terakhir; *ketiga*. Mengabdikan pada pemupukan perkembangan kreatif dan perkembangan moral individu secara rasional dan berarti tanpa acuan pada konsep-konsep tentang yang adikodrati.¹⁵⁸

Sedangkan dalam Kamus Teologi disebutkan bahwa Humanisme ialah setiap aliran atau gerakan yang menghargai budi, kebebasan, dan martabat manusia serta kemampuannya untuk belajar dan mengembangkan seluruh kebudayaannya¹⁵⁹, pengertian ini sesuai dengan misi-misi kehadiran agama Islam ke pada umat manusia.

Pakar yang lain menjelaskan istilah humanisme berasal dari humanitas, yang berarti pendidikan manusia, dalam bahasa Yunani disebut *paideia*, kata ini populer pada masa Cicero dan Varro pada abad ke-14, dengan demikian, berarti ungkapan gerakan humanisme lahir di Italia dan menyebar ke seluruh Eropa.¹⁶⁰

Sedangkan dari segi terminologi, para pakar humanisme mengemukakan pengertian yang demikian banyak, Ali Syari'ati misalnya, ia mengatakan "humanisme adalah aliran filsafat yang menyatakan bahwa Tujuan pokok yang dimilikinya adalah untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia, ia memandang manusia sebagai makhluk mulia."¹⁶¹

Mangun Harjana mengatakan pengertian humanisme adalah pandangan yang menekankan martabat manusia dan kemampuannya. Menurut

¹⁵⁷ Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy*, New York: Philosophical Library, t.th. hal. 131.

¹⁵⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000, hal. 295.

¹⁵⁹ Gerald O'Collins, SJ dan Edward G. Farrugia, SJ, *Kamus Teologi*, Jakarta, Penerbit Kanisius, t.th., hal. 107.

¹⁶⁰ Artikel LDMI Cabang Surabaya, *Sejarah Humanisme dan Tokoh-Tokohnya*. diakses 18-8-2109, pukul.22.50.

¹⁶¹ Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Madzhab Barat*, diterjemahkan oleh Afif Muḥammad dari Judul *al-Insân, al-Islâm wa Madâris al-Garb*, Bandung: Pustaka Hidâyah, 1996, hal.43.

pandangan ini manusia bermartabat luhur, mampu menentukan nasib sendiri dan dengan kekuatan sendiri mampu mengembangkan diri dan memenuhi kebutuhan sendiri dan eksistensinya menjadi paripurna.¹⁶²

Pada mulanya humanisme adalah gerakan dengan Tujuan untuk mempromosikan harkat dan martabat manusia. Sebagai pemikiran etis yang menjunjung tinggi manusia, humanisme menekankan harkat, peran dan tanggungjawab menurut manusia, menurut humanisme manusia mempunyai kedudukan yang istimewa dan berkemampuan lebih dari makhluk lainnya karena mempunyai rohani.¹⁶³

Pandangan humanisme inilah yang membuat manusia sadar kembali akan harkat dan martabat manusia sebagai makhluk rohani, etika rohani mendasari manusia untuk bertanggungjawab dalam kehidupan di dunia.¹⁶⁴

Sedangkan dalam buku humanisme dan kebebasan pers, disebutkan bahwa humanisme adalah penemuan kembali manusia, yang demikian lama disembunyikan bahkan disepelekan oleh peradaban dan institusi masyarakat, lebih-lebih agama.¹⁶⁵

Lebih tegas lagi disebutkan dalam buku tersebut, humanisme adalah upaya pembebasan manusia dari pelbagai belenggu, termasuk ajaran dan doktrin agama¹⁶⁶, pernyataan ini memiliki relevansi yang tepat dengan tujuan kedatangan agama Islam untuk melepaskan manusia dari ajaran dan tradisi sesat yang dipraktekkan oleh masyarakat jahiliah.

Dalam pernyataan yang lain ditegaskan bahwa humanisme adalah istilah umum untuk berbagai macam asumsi pikiran yang berbeda-beda tentang hal yang berhubungan dengan kemanusiaan, humanisme sarana pendoktrinan etika manusia dalam pandangan yang global, humanisme berarti harkat, harga diri, dan nilai dari setiap manusia dalam usaha meningkatkan kemampuan alamiahnya secara penuh.¹⁶⁷

Jadi, dengan melihat kepada pengertian humanisme baik secara etimologis dan terminologis di atas, penulis dapat menarik satu kesimpulan bahwa humanisme merupakan suatu paham atau aliran yang digerakkan oleh para kaum intelektual, tokoh-tokoh pembela kemanusiaan yang bertujuan membela dan mengangkat harkat dan martabat manusia.

¹⁶² <https://Www.Refrensimakalah.Com/2013/01/Humanisme-Pengertian> dan Sejarah .html.

¹⁶³ <https://Www.Refrensimakalah.Com/2013/01/Humanisme-Pengertian> dan Sejarah.html.

¹⁶⁴ <https://Www.Refrensimakalah.Com/2013/01/Humanisme-Pengertian> dan Sejarah.html.

¹⁶⁵ St. Sularto (ed.), *Humanisme dan Kebebasan Pers*, Jakarta, Penerbit Buku Kompas, 2001, hal.9.

¹⁶⁶ St. Sularto (ed.), *Humanisme dan Kebebasan Pers ...*, hal.9.

¹⁶⁷ Artikel LDMI Cabang Surabaya, *Sejarah Humanisme dan Tokoh-Tokohnya ...*, hal. 2.

Selain daripada itu, humanisme juga mempunyai maksud menyelamatkan dan menyempurnakan nilai kehidupan manusia, memandangnya sebagai makhluk mulia, membebaskan manusia dari belenggu ajaran-ajaran atau dogma yang menyesatkannya, namun semua itu harus tetap dilaksanakan secara beretika.

2. Sejarah Humanisme dalam Transformasi Sosial

Pandangan humanisme berasal dari Yunani kuno, yaitu ketika Socrates mengarahkan filsafatnya pada kesadaran etik bagaimana cara meningkatkan martabat manusia sebagai individu dan masyarakat, inilah esensi dari perhatian humanisme yang membentuk sejarah pemikiran dan kebudayaan Eropa.¹⁶⁸

Humanisme Socrates mempengaruhi awal agama Kristen yang berusaha memasukkan pemikiran terbaik dari tradisi Yunani dan Yahudi, tradisi Yahudi dan Kristen pada awalnya secara dalam sangat menaruh perhatian dengan etika, ada sebuah cerita bahwa Yesus diminta memaparkan tentang taurat Yahudi yang ia jawab bahwa isinya adalah tentang Tuhan dan tetangga, begitu pula Rabbi Hilel mengajarkan hal yang sama di Yerusalem.¹⁶⁹

Jon menafsirkan etika cinta dalam agama Yahudi dan Kristen ini sebagai unsur penting humanisme, maka gerakan agama dan humanisme tidak sepenuhnya saling menentang dalam perspektif etika yang luas jika dirujuk pada sejarah Yunani kuno, Yerusalem dan Eropa awal.¹⁷⁰

Patut diingat bahwa, dalam sejarah barat, munculnya humanisme itu tak dapat dilepaskan dengan merekahnya peradaban baru yang disebut dengan *renaissance*, dengan *renaissance* lahirlah kembali kebudayaan barat klasik yang semasa abad pertengahan demikian lama tenggelam, setelah mengalami demikian banyak kegelapan, peradaban barat merindukan suatu kehidupan yang lebih baik, dunia yang lebih terang dan gembira.¹⁷¹

Humanisme adalah merupakan sebuah sejarah perjuangan manusia untuk terus-menerus membebaskan dirinya, ide pembebasan ini membawa resiko, bahwa manusia bertekad total mengarah ke depan dan meninggalkan sama sekali masa lampau.¹⁷²

Dari pemaparan tersebut di atas, penulis memahami bahwa humanisme dalam transformasi sosial mempunyai sejarah yang cukup lama, hal mana humanisme muncul pada zaman Yunani kuno, ketika Socrates mengarahkan

¹⁶⁸ Jon Avery dan Hasan Askari, *Menuju Humanism Spiritual*, Surabaya: Risâlah Gusti, 1995, hal.6.

¹⁶⁹ Jon Avery dan Hasan Askari, *Menuju Humanism Spiritual...*, hal.6.

¹⁷⁰ Jon Avery dan Hasan Askari, *Menuju Humanism Spiritual...*, hal.6.

¹⁷¹ St. Sularto (ed.), *Humanisme dan Kebebasan Pers...*, hal.6.

¹⁷² St. Sularto (ed.), *Humanisme dan Kebebasan Pers...*, hal.14.

filsafatnya pada kesadaran etik yang berupaya meningkatkan martabat manusia sebagai individu dan anggota masyarakat.

Kemudian gerakan humanisme berkembang di barat yang kemudian memicu munculnya gerakan *renaissance*, timbulnya *renaissance* menyebabkan lahirnya kebudayaan barat klasik yang sudah lama tenggelam pada abad pertengahan, barat menginginkan kehidupan yang lebih mulia, aman dan tenteram.

3. Teori-teori Humanisme

Ali Syari'ati mengemukakan pendapatnya bahwa himpunan-himpunan prinsip dasar kemanusiaan yang disepakati bersama, bisa dikemukakan dalam arti yang lebih luas dengan istilah "*humanisme*", karena prinsip-prinsip yang disarankannya didasarkan atas dasar pemenuhan kebutuhan-kebutuhan pokok yang bisa membentuk species manusia.¹⁷³

Salah satu prinsip dasar yang disepakati ialah menjaga keserasian dan kesatuan, oleh sebab itu, menurut Marcel A.Boisard "jika ada upaya pemisahan diri dari kehidupan yang serasi dan bersatu, maka itu adalah kejahatan",¹⁷⁴ pernyataan Marcel ini sangat sesuai dengan pesan tuntunan agama Islam yang menganjurkan hidup teratur rapi dan menjaga persatuan.

Dalam perspektif inilah lanjut Marcel, Islam Nampak sebagai agama keyakinan dan keseimbangan, dan satu-satunya realitas yang benar, kesatuan ketuhanan dengan sendirinya menjelmakan kesatuan keseimbangan manusia, masyarakat dan kemanusiaan seluruhnya.¹⁷⁵

Sementara pada level internasional, Marcel menyarankan setiap Negara agar tetap terbuka terhadap humanisme yang menuntut agar tiap-tiap manusia menikmati sikap hormat terhadap hak—haknya dan pribadinya dengan mengakui bahwa status individu dapat berbeda menurut tradisi kebudayaannya.¹⁷⁶

Sedangkan Teori humanisme barat dibangun atas asas yang sama yang dimiliki oleh mitologi Yunani kuno yang memandang bahwa antara langit dan bumi, dewa-dewa dan manusia terdapat pertentangan dan pertarungan, sampai-sampai muncul kebencian dan kedengkian antara keduanya.¹⁷⁷

¹⁷³ Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Madzhab Barat*, diterjemahkan oleh Afif Muhammad dari Judul *al-Insân, al-Islâm wa Madâris al-Garb...*, hal.43.

¹⁷⁴ Marcel A.Boisard, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh H.M.Rasjidi, dari Judul *L'Humanisme De L'Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980, hal.80.

¹⁷⁵ Marcel A.Boisard, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh H.M.Rasjidi, dari Judul *L'Humanisme De L'Islam ...*, hal.80.

¹⁷⁶ Marcel A.Boisard, *Humanisme dalam Islam*, diterjemahkan oleh H.M.Rasjidi, dari Judul *L'Humanisme De L'Islam ...*, hal.424.

¹⁷⁷ Artikel LDMI Cabang Surabaya, *Sejarah Humanisme dan Tokoh-Tokohnya ...*, hal. 3.

Sedangkan berkaitan dengan bagaimana upaya manusia dalam mencapai kebahagiaan, intelektual muslim al-Fârabi¹⁷⁸ (870 – 950 M) menegaskan bahwa seluruh perkara yang berkaitan dengan kehidupan manusia yang telah diperoleh oleh masyarakat dan penduduk kota, maka hal tersebut dapat menghantarkan manusia kepada kebahagiaan dunia dan akhirat.¹⁷⁹

Sebagai filosof muslim humanis, al-Farabiy juga menegaskan akan signifikannya pemikiran-pemikiran yang unggul dalam usaha merealisasikan tujuan-tujuan yang telah diagendakan oleh manusia, selama tujuan-tujuan itu baik dan bermanfaat maka sarana-sarana yang dibutuhkan mustinya yang bermanfaat serta baik.¹⁸⁰

Adapun cara untuk menghasilkan sesuatu yang bermanfaat dan indah tegas al-Farabiy, sesuatu yang lebih manfaat dan lebih indah dalam pemikiran dan berbagai bentuk industri praktis yang digunakan dalam membangun kehidupan masyarakat adalah berhias dengan karakter-karakter yang unggul.¹⁸¹

Para dewa adalah kekuatan yang memusuhi manusia, seluruh perbuatan dan kesadarannya ditegakkan atas kekuasaannya yang zalim terhadap manusia yang dibelenggu oleh kelemahan dan kebodohnya, hal ini dilakukan karena dewa-dewa takut menghadapi ancaman, kesadaran, kebebasan, kemerdekaan dan kepemimpinan manusia atas alam.¹⁸²

Jadi, menurut penulis humanisme mempunyai teori yang demikian kuat, bahkan demikian beragam, oleh karena itu gerakan humanisme memiliki landasan yang kokoh, sehingga gerakan tersebut terus-menerus digaungkan oleh tokoh-tokohnya seperti Marcel A.Boisard, Ali Syari'ati, Muhammad Arkoun dan lain-lain.

4. Ragam Bentuk Humanisme

Mengacu kepada literatur atau referensi yang telah diteliti oleh penulis, telah ditemukan sejumlah jenis humanisme yang telah dikemukakan oleh para ahli, berbagai jenis yang dimaksud didasarkan terhadap alasan atau argumentasi yang berbeda-beda, antara lain:

Pertama humanisme *primitif*, humanisme primitif yaitu humanis amatiran di mana manusia dididik oleh alam sekitarnya sehingga ilmu yang diperoleh hanya anggapan-anggapan dan kepercayaan, dalam menjalani

¹⁷⁸ Abu Nashr al-Farabiy, filosof muslim humanis yang bergelar *al-mu'allim as-tsani*, sangat perhatian terhadap manusia baik dari segi akhlaknya, kehidupan pemikirannya, politiknya dan seninya.

¹⁷⁹ Ahmad Fu'ad al-Ahwaniy, *al-Falsafah al-Islamiah*, Kaero: Dar al-Qalam, t.th., hal.77.

¹⁸⁰ Ahmad Fu'ad al-Ahwaniy, *al-Falsafah al-Islamiah* ..., hal.77.

¹⁸¹ Ahmad Fu'ad al-Ahwaniy, *al-Falsafah al-Islamiah* ..., hal.77.

¹⁸² Artikel LDMI Cabang Surabaya, *Sejarah Humanisme dan Tokoh-Tokohnya* ..., hal. 3.

hidupnya manusia hanya mengandalkan kepercayaan, humanisme ini didasarkan kepada masa atau periode.

Kedua humanisme *Yunani*, yaitu di mana pada masa ini alam menjadi objek kajian manusia, kajian yang mereka usung adalah bagaimana dasar dan asal-usul alam ini.

Ketiga humanisme *abad pertengahan*, pada zaman ini gereja begitu bersikap intoleran terhadap pemikiran bebas, terutama pada periode patristik manusia tidak ada kesempatan untuk berpikir, mereka dikekang oleh institusi-institusi gereja, berbeda dengan periode skolastik, mereka sudah diberi sarana yang memancingnya untuk meningkatkan kembali rasionalitas, bahkan disediakan sarana sekolah-sekolah yang di dalamnya ada pelajaran pemikiran.

Keempat humanisme *Modern* ditandai dengan adanya gerakan *renaissance* yang berarti kelahiran kembali, kelahiran kembali filosof-filosof Yunani kuno yang selama ini disembunyikan dan dimonopoli kalangan elit gereja.¹⁸³

Kelima humanisme *sosial*, humanisme ini merupakan humanisme yang lengkap dan sempurna, ia tidak mengecualikan solidaritas terhadap sesama dan lingkungan, humanisme ini disebut juga *humanisme kultural*, karena harus menghadapi suatu kultur, ia tidak mengingkari kultur tersebut bahkan mau tumbuh dari kultur itu, para tokoh humanisme menyebut humanisme ini berdasarkan kepada model dan bentuk.¹⁸⁴

Dalam perspektif penulis, secara garis besar model atau bentuk humanisme dapat dikelompokkan menjadi dua, kelompok satu merupakan model humanisme yang muncul yang dikaitkan dengan waktu atau masanya seperti humanisme primitif, humanisme Yunani, humanisme abad pertengahan, dan humanisme modern.

Kelompok kedua yaitu model atau bentuk humanisme yang timbul karena semata-mata melihat kepada karakter atau sifatnya, seperti humanisme sosial, humanisme religi, humanisme sekuler, dan humanisme moderat.

Dari sekian macam bentuk ragam humanisme tersebut di atas, jenis yang relevan dengan penelitian ini adalah humanisme moderat, karena itu penulis lebih setuju dan mendukung humanisme moderat, karena melihat kepada substansinya yang sangat relevan dengan karakter kemanusiaan, tabi'at manusia menyukai sesuatu yang berada pada posisi moderasi, tidak terlalu ke kanan dan juga tidak terlalu ke kiri.

¹⁸³ Artikel LDMI Cabang Surabaya, *Sejarah Humanisme dan Tokoh-Tokohnya...*, hal. 2-4.

¹⁸⁴ St.Sularto (ed), *Humanisme dan Kebebasan Pers...*, hal.17.

5. Tokoh-Tokoh Humanisme dan Pemikiran Mereka

Munculnya gerakan humanisme tidak terlepas dari adanya tokoh-tokoh penting yang memiliki pengaruh kuat dalam gerakan tersebut, tidak sekedar itu mereka juga memberikan kontribusi dan sumbangsih pemikiran-pemikiran cemerlang yang menginspirasi, berikut ini penulis ketengahkan sejumlah tokoh yang terkenal dan memiliki kontribusi yang besar dalam gerakan humanisme, mereka antara lain:

a. Aristoteles (384 SM-322 SM).

Murid Plato yang berasal dari Yunani Utara, memiliki banyak gagasan yang kemudian dinilai sebagai gagasan bernilai sebagai ilmu pengetahuan, meskipun Aristoteles sangat mengagumi dan menghormati Plato sebagai gurunya, namun ia memiliki pendirian yang berbeda dengan gurunya.¹⁸⁵

Plato menyukai matematika, sedangkan Aristoteles berminat pada ilmu alam, menurutnya bahwa yang ada adalah sesuatu yang konkrit, bukan sekedar gagsan atau *idea*, benda ini atau benda itu, bukan benda umum atau ciri benda.¹⁸⁶

Dari beberapa pendapat Aristoteles, paling penting adalah “teori bentuk-materi”, dalam teori ini diyatakan, bahwa setiap benda jasmani terdiri dari bentuk dan materi, misalnya patung kuda yang memperlihatkan bentuk kuda yang tidak terlepas dari bahan kayu.¹⁸⁷

Manusia tidak akan menjadi bahagia dengan malas-malasan, melainkan dengan berbuat sesuatu, manusia menjadi bahagia melalui aktivitasnya, dengan menggerakkan diri untuk mencapai sesuatu, dengan bertindak manusia akan mengalami hidup yang bermakna dan itulah inti kebahagiaan yang dapat tercapai dalam hidup ini.¹⁸⁸

Sedangkan menurut I.R Poedjawijatna, “Aristoteles merupakan seorang filosof Yunani yang terkenal sebagai seorang ahli pikir yang amat mengutamakan realitas dunia, ia tidak menerima dunia idea sebagai realitas, ia menerima idea tapi dalam pengertian lain”.¹⁸⁹

Manusia adalah realitas, manusia hidup, hidupnya pun realitas, seperti yang lain-lain yang bukan manusia, prinsip hidup pada manusia adalah prinsip rational-vegetatif dan sensitif, aspek inilah yang membedakan hidup manusia dari yang lain, memanusiakan manusia hingga mengatasi yang bukan manusia.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Sutardjo A.Wiramihardjo, *Pengantar Filsafat*, Bandung: Refika Aditama, 2009, hal.61.

¹⁸⁶ Sutardjo A.Wiramihardjo, *Pengantar Filsafat ...*, hal.61.

¹⁸⁷ Sutardjo A.Wiramihardjo, *Pengantar Filsafat ...*, hal.61.

¹⁸⁸ Artikel LDMI Cabang Surabaya, *Sejarah Humanisme dan Tokoh-Tokohnya ...*, hal. 5.

¹⁸⁹ I.R Poedjawijatna, *Manusia dengan Alamnya ...*, hal.83.

¹⁹⁰ I.R Poedjawijatna, *Manusia dengan Alamnya ...*, hal.83.

Dengan demikian lanjut I.R Poedjawijatna, Aristoteles menerima manusia sebagai realitas, bukan seperti nampaknya saja, melainkan diselidiki lebih lanjut dan sampailah ia kepada prinsip hidup khas bagi manusia, prinsip hidup manusiawi, hingga aliran Aristoteles ini dapat dimasukkan kepada aliran realisme kritis.¹⁹¹

b. Protagoras (481 SM- 411 SM).

Protagoras berasal dari Abdera, Ia hidup dari tahun 481- 411 SM, ia pernah berguru kepada Hirakleitos, ia berpendirian bahwa tiap-tiap buah pikiran yang lahir dari pandangan adalah benar, tetapi bisa juga tidak benar, ia hanya benar bagi orang yang memandang, dan pada waktu memandang saja.¹⁹²

Menurut Protagoras segala pengetahuan manusia tak mengandung kebenaran umum, segala pengetahuan sifatnya relatif, oleh karena itu kebenaran sifatnya relatif, tidak ada buah pikiran yang benar semata-mata, oleh karena itu, segala pendirian yang bertentangan adalah sama-sama kuat.¹⁹³

Ia mengajarkan bahwa manusia itu ukuran bagi segala-galanya, bagi yang ada karena adanya, bagi yang tidak ada karena tidak adanya, bahkan ukuran itu relatif yang mengarah kepada kebenaran, juga merupakan tulang punggung humanisme, ia tidak menerima kebenaran yang tetap dan definitif, tidak sesuatu pun yang benar, yang baik, yang bagus, yang indah dalam dirinya, tetapi semuanya dianggap baik, benar, bagus, indah dalam hubungannya dengan manusia.¹⁹⁴

Protagoras dikenal dengan bukunya yang bernama “kebenaran” Aletheia, dalam buku tersebut ia menegaskan bahwa kebenaran itu bersifat pribadi private, sehingga dalam etika, metafisika maupun agama tidak ada ukuran absolut, demikian juga dalam teori-teori matematika tidak akan ada kebenaran absolut.¹⁹⁵

Protagoras terkenal juga dengan pandangannya yang skeptisisme, yang beranggapan bahwa tidak akan mungkin tercapai suatu kebenaran, pemikiran tersebut dapat ditemukan dalam karyanya yang berjudul “*perihal dewa-dewi*” *peritheon*, mengenai dewa-dewi ia mengatakan saya tidak mampu

¹⁹¹ I.R Poedjawijatna, *Manusia dengan Alamnya* ..., hal.84.

¹⁹² Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: Tintamas, 1986, hal. 64 – 65.

¹⁹³ Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*..., hal. 66.

¹⁹⁴ Artikel LDMI Cabang Surabaya, *Sejarah Humanisme dan Tokoh-Tokohnya*..., hal.

5.

¹⁹⁵ Amethyst Aiko, *Mengenal Pythagoras dan Protagoras*, 10/1/2014, diakses Pada 4/11/2020, Pukul:17.35.

menentukan apakah mereka benar-benar ada atau tidak ada, juga hakikat mereka.¹⁹⁶

c. Augustinus (354 – 430 M).

Augustinus lahir di Tagaste sekarang Aljazair, Afrika Utara, pada tanggal 13 November 354¹⁹⁷, menurut Augustinus suatu pertarungan terus-menerus antara kekuatan kebaikan dengan kekuatan kejahatan terjadi berkesinambungan, tidak ada ruang pembatas antara orang suci dan pembuat dosa, antara Tuhan dan dunia setan.¹⁹⁸

Oleh sebab itu tegas Augustinus, tetaplah manusia harus mengadakan pilihan sebab manusia tidak mungkin netral, bila ia memilih dunia setan, ia dapat menguasai dunia, tetapi ia akan dihukum karena dosanya, bila ia memilih dunia Tuhan, ia tidak akan mengenal dunia, tetapi di akhirat kelak ia akan menikmati kemewahan dunia.¹⁹⁹

Menurutnya manusia sama sekali tidak berkehendak merdeka, manusia itu tidak bertanggung jawab atas dosanya walaupun Tuhan telah mengutuk manusia untuk selama-lamanya karena telah berdosa itu, satu-satunya yang mempunyai kehendak merdeka adalah Tuhan, Tuhan menciptakan dunia melalui kehendaknya yang merdeka.²⁰⁰

Pada 391, uskup Valerius meninggal dunia, pada tahun yang sama, Augustinus pun ditahbiskan menjadi uskup di Hippo menggantikan Valerius, Augustinus memegang jabatan itu sampai akhir hayatnya, dengan ajaran-ajarannya dan kepemimpinannya yang menonjol di Hippo, ia menjadi pemimpin gereja yang sangat dihormati.²⁰¹

Salah satu tema sentral dalam pemikiran Augustinus adalah pengetahuan, seperti Plato ia berpendapat bahwa tugas utama manusia adalah memahami seluruh gejala kenyataan yang terus-menerus berubah, ia memperjelas perbedaan penginderaan yang memberikan pandangan yang semu tentang suatu objek dengan suatu pengertian kebenaran hakiki atau abadi yang berada di luar pengamatan inderawi.²⁰²

Pengetahuan tentang objek melalui pancaindera tegas Augustinus merupakan pengetahuan yang semu, tidak akurat, dan tidak pasti, ada alasan yang melatarbelakangi pandangan Augustinus tersebut, pertama objek yang diamati oleh pancaindera selalu berubah-ubah, sehingga esensi dari

¹⁹⁶ Amethyst Aiko, *Mengenal Pythagoras dan Protagoras*, 10/1/2014, diakses Pada 4/11/2020, Pukul:17.35.

¹⁹⁷ J.H. Rapar, *Filsafat Politik Augustinus*, Jakarta: CV. Rajawali, 1089, hal.33.

¹⁹⁸ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal.81.

¹⁹⁹ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal.81.

²⁰⁰ Artikel LDMI Cabang Surabaya, *Sejarah Humanisme dan Tokoh-Tokohnya...*, hal. 5.

²⁰¹ J.H. Rapar, *Filsafat Politik Augustinus...*, hal.41.

²⁰² Condole Nur, *Filsafat Agama Augustinus, Biografi dan Pemikiran Santo Augustinus*, diakses Pada Tanggal 4/11/2020/, Pukul: 17.35.

objek tersebut tidak dapat diamati oleh pancaindera, kedua karena pancaindera yang selalu berubah-ubah.²⁰³

Meskipun Augustinus begitu sibuk, ia senantiasa menyisihkan waktunya untuk menulis, beberapa karya tulisnya antara lain: tahun 386 (*on the happy life*) dan (*On Order*), tahun 387 (*On the Immortality of the Soul*) dan (*monologue*), tahun 389 (*Concerning the Teacher*), tahun 412-427 (*The City of God*) dan lain-lain.²⁰⁴

Karya Augustinus yang lain adalah *Confessions* (397-398), buku tersebut berisi otobiografi yang menguraikan evolusi filsafat agama Augustinus, ia mengungkapkan penyesalannya atas kehidupannya yang penuh dosa, timbulnya kesadaran terhadap keburukan astrologi dan manikaeisme, dan perlunya memahami moralitas seksual.²⁰⁵

Sedangkan dalam karyanya *City of God* (413-427), Augustinus mengutarakan penentangannya terhadap keyakinan pada agama-agama dan filsafat selain Kristiani, menceritakan tentang kembalinya sejarah manusia dari kelahiran sampai turunnya wahyu dalam konflik yang disebut dengan istilah *City of God* dan *City of Man*.²⁰⁶

d. Desiderius Erasmus (1466 – 1536 M).

Kendati tokoh humanis ini sangat menekankan perlunya pembaharuan kehidupan religius dalam hal-hal yang fundamental, Erasmus tidak jatuh ke dalam pandangan yang ekstrim, baginya pandangan ekstrim adalah pandangan yang buta terhadap fakta, penuh perasangka, dan mengakui adanya kemungkinan akan kesalahan.²⁰⁷

Menurut Erasmus, untuk memperoleh pengetahuan yang baru dan perubahan hidup diperlukan kesabaran dan sikap kritis terhadap diri, tidak hanya terhadap institusi lama, karena itu, kendati ia menekankan pembaharuan, Erasmus juga menghormati dan menerima nilai-nilai lama yang sampai saat itu masih bertahan.²⁰⁸

Dengan pandangannya yang sangat *humanis*, juga dalam berteologi, Erasmus dianggap sebagai pendahulu bahkan pemicu bagi tokoh reformasi Martin Luther (1483-1546), Erasmuslah yang bertelur, dan Lutherlah yang menetaskan telur itu menjadi gerakan reformasi, yang mematahkan diri dari institusi lama.²⁰⁹

²⁰³ Condole Nur, *Filsafat Agama Augustinus, Biografi dan Pemikiran Santo Augustinus*, diakses Pada Tanggal 4/11/2020/, Pukul: 17.35.

²⁰⁴ J.H. Rapar, *Filsafat Politik Augustinus...*, hal.49.

²⁰⁵ Condole Nur, *Filsafat Agama Augustinus, Biografi dan Pemikiran Santo Augustinus*, diakses Pada Tanggal 4/11/2020/, Pukul: 17.35.

²⁰⁶ Condole Nur, *Filsafat Agama Augustinus, Biografi dan Pemikiran Santo Augustinus*, diakses Pada Tanggal 4/11/2020/, Pukul: 17.35.

²⁰⁷ St.Sularto (ed), *Humanisme dan Kebebasan Pers...*, hal.9.

²⁰⁸ St.Sularto (ed), *Humanisme dan Kebebasan Pers...*, hal.9.

²⁰⁹ St. Sularto (ed), *Humanisme dan Kebebasan Pers ...*, hal.9.

e. Soren Kierkegaard (1813 – 1855 M).

Kiergaard merupakan pemikir Denmark yang mengkritik filsafat Hegel, keberatan utama yang diajukan oleh Kiergaard kepada Hegel ialah, karena Hegel meremehkan eksistensi yang kongkret, Hegel mengutamakan idea yang bersifat umum, sedangkan bagi Kiergaard manusia tak pernah hidup sebagai suatu “aku umum”, tetapi sebagai suatu “aku individual”.²¹⁰

Hampir semua filosof masa lampau hanya mempelajari sifat-sifat umum, sifat manusia pada umumnya, kehidupan pada umumnya, kebebasan pada umumnya dan lain-lain, mereka memandang yang umum atau abstrak, tradisi membicarakan “yang umum” memuncak pada Hegel, akan tetapi menurut Kiergaard filsafat harus mengutamakan manusia individual.²¹¹

Kiergaard banyak menentang materialisme dan idealisme, ia memiliki ciri pribadi bahwa manusia mengerti, berkehendak dan berkarsa bebas serta memiliki paham kesusilaan tersendiri, hanya manusialah yang dapat bereksistensi, sedangkan binatang dan organisasi tidak.²¹²

Manusia bukanlah statis tetapi senantiasa menjadi, artinya manusia itu selalu bergerak dari kemungkinan kenyataan, proses itu berubah, bila kini sebagai sesuatu yang mungkin, maka besok akan berubah menjadi kenyataan, karena manusia itu memiliki kebebasan, maka gerak perkembangan ini semuanya berdasarkan pada manusia itu sendiri.²¹³

f. William James (1842-1910 M).

William James lahir di New York City 11 Januari 1842, ia merupakan seorang psikolog dan filosof terbesar Amerika, William merupakan seorang anak laki-laki yang lincah, penuh kesenangan dan selalu ingin mencoba untuk melakukan apa saja, akibat dari keluarganya yang sering bepergian, William dididik oleh sekolah swasta, oleh ayahnya dan terkadang oleh tutor dari Inggris.²¹⁴

William menikah pada tahun 1878 dan memiliki kehidupan keluarga yang bahagia, buku pertamanya prinsip-prinsip psikologi (1890) meraih sukses cemerlang, kemudian muncullah *The varieties of religious experience* (1902), yang mengeksplorasi cara-cara beragama yang dapat mempengaruhi perilaku manusia.²¹⁵

Filosofi William disebut pragmatisme, sehingga bukunya yang paling terkenal adalah mengenai pragmatisme, sebuah nama baru untuk cara berpikir lama, di dalamnya dia tidak mencoba untuk menemukan jawaban

²¹⁰ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal.194-195.

²¹¹ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal.195.

²¹² Sutardjo A.Wiramihardjo, *Pengantar Filsafat...*, hal.80.

²¹³ Artikel LDMI Cabang Surabaya, *Sejarah Humanisme dan Tokoh-Tokohnya...*, hal.

²¹⁴ *The New Book of Knowledge Volume 10*, t.tp: Grolier Incorporated, 1985, hal.19.

²¹⁵ *The New Book of Knowledge Volume 10...*, hal.19.

akhir untuk persoalan keras kepala yang mengganggu para pemikir dari sejak jaman Yunani kuno.²¹⁶

Meskipun William James adalah tokoh aliran filsafat pragmatisme, namun tidak menerima kebenaran yang kurang dinamis, kebenaran harus dianggap dinamis dan humanis dalam arti berfungsi dalam kehidupan, ia menyatakan bila kebenaran itu mempunyai arti pragmatis, maka kebenaran itu merupakan nilai yang humanis.²¹⁷

Dalam perspektif pragmatisme William James, humanisme dan kehidupan moral harus mendapat perhatian, antara realitas dan faktor-faktor kemanusiaan tidak bisa dipisahkan, hal ini dapat dipahami melalui teori pokok pragmatisme bahwa tidak ada kebenaran, idea, atau apapun namanya yang terpisah dari kemanusiaan.²¹⁸

Humanisme James tidak meremehkan sains dan pencarian kebenaran, yang ditentang oleh James ialah filsafat yang ingin membuat sains tidak manusiawi (*inhuman*) atau mengatasi manusia (*super-human*).²¹⁹

Selanjutnya, konsep William James mengenai empirisme dan pragmatisme radikal memperlihatkan peremehan serupa untuk universalisme, pada kenyataannya, James mengacu pada absolutisme sebagai penyakit besar pemikiran filosofis.²²⁰

g. Jean Paul Sartre (1905 – 1980 M).

Jean Paul Sartre merupakan seorang tokoh aliran eksistensialisme yang banyak dibicarakan orang, ia memandang manusia sebagai *en-soe*, suatu bahan yang bukan subjek, menurutnya pada manusia selain *en-soe*, ada juga yang disebut *pour soi*, ialah sesuatu yang sadar akan dirinya sendiri yang berpikir, manusia tidak *etre* tetapi *a etre*.²²¹

Sartre lahir di Paris pada tahun 1905, ia merupakan tokoh penting dalam menyebarkan filsafat eksistensialisme yang didirikan oleh Soren Kierkegaard, ia memandang akan pentingnya arti manusia sebagai pribadi yang merupakan intisari filsafat eksistensialisme yang dikembangkannya.²²²

Sartre menjelaskan, karena manusia mula-mula sadar bahwa ia ada, itu berarti manusia menyadari bahwa menghadapi masa depan, dan ia sadar bahwa ia berbuat begitu, ini menunjukkan tanggung jawab pada manusia dan sekaligus menjadi ajaran pertama dan utama eksistensialisme.²²³

²¹⁶ *The New Book of Knowledge Volume 10...*, hal.19.

²¹⁷ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal. 175.

²¹⁸ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal. 176.

²¹⁹ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal. 176.

²²⁰ Sutardjo A.Wiramihardjo, *Pengantar Filsafat...*, hal.84.

²²¹ Sutardjo A.Wiramihardjo, *Pengantar Filsafat...*, hal.81-82.

²²² Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal.198.

²²³ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal.198.

Manusia itu merdeka, bebas, oleh karena itu, ia bebas menentukan, memutuskan, dalam menentukan, memutuskan ia bertindak sendirian tanpa orang lain yang menolong atau bersamanya, ia harus memutuskan untuk dirinya dan untuk seluruh manusia, oleh karena itu menurut Sartre dan Heidegger, manusia tidak solider tetapi soliter.²²⁴

Sartre mendefinisikan manusia sebagai kebebasan, ia memberikan perumusan bahwa pada manusia itu eksistensi mendahului esensi, maksudnya setelah manusia mati baru dapat diuraikan ciri-ciri seseorang, perumusan ini menjadi intisari aliran eksistensialisme dari Sartre.²²⁵

Dengan menelaah pemikiran-pemikiran, gagasan-gagasan para tokoh tersebut di atas, penulis berkesimpulan bahwa gerakan atau aliran humanisme mempunyai landasan yang begitu solid dalam mengembangkan ide-idenya, gerakan-gerakannya, dan menjalankan misi-misinya.

Oleh sebab itu, tidaklah mengherankan apabila gerakan humanisme selalu mendapat sambutan, bahkan dukungan signifikan dari berbagai kalangan di pelbagai belahan dunia dari masa ke masa, baik dunia barat maupun dunia timur dalam hal ini Islam.

Dalam hal ini, penulis sepakat dengan pandangan William James tokoh filsafat pragmatisme, bahwa kebenaran itu harus dinamis dan humanis serta berfungsi dalam kehidupan, bagi James humanisme harus diperhatikan, karena realitas dan faktor-faktor kemanusiaan tidak bisa dipisahkan, sehingga melalui teori pragmatismenya ia berkesimpulan tidak ada kebenaran, ide yang terpisah dari kemanusiaan.

6. Tokoh-tokoh Humanis Islam dan Pemikiran Mereka

Berdasarkan eksplorasi terhadap sejumlah literature yang telah dilakukan, penulis menemukan tokoh-tokoh penting dan terkenal dalam gerakan humanisme, mereka memiliki pemikiran, ide, gagasan yang kreatif dan inovatif yang dapat dijadikan panduan dalam mengaktualisasikan transformasi sosial yang humanis.

Untuk mengenal tokoh-tokoh humanis Islam tersebut, penulis akan ketengahkan sejarah hidup dan pemikiran mereka, serta kiprah perjuangan mereka semasa hidupnya, agar dapat menjadi sumber inspirasi bagi generasi berikutnya.

a. Ibnu Miskawaih (350-400 H/961-1009 M).

Nama lengkapnya Abu Ali Ahmad bin Muhammad bin Ya'kub bin Miskawaih, lahir di kota Ray Iran dan wafat di Asfahan, belajar sejarah pada

²²⁴ Ahmad Tafsîr, *Filsafat Umum...*, hal.199.

²²⁵ Artikel LDMI Cabang Surabaya, *Sejarah Humanisme dan Tokoh-Tokohnya...*, hal.

Abu Bakar bin Kami al-Qadhiy, sedangkan filsafat ia belajar pada Ibnu Khammar, ia juga dikenal sebagai komentator Aristoteles.²²⁶

Berkaitan dengan keutamaan “*al-fadhilah*”, Ibnu Miskawaih berpendapat bahwa asal daripada seluruh keutamaan ialah cinta kepada semua manusia *mahabbat al-insan li an-naas kaffah*, tanpa cinta yang demikian tersebut, sebuah masyarakat tidak akan mungkin tegak dengan baik, manusia akan mencapai tingkat kesempurnaan bila mampu memelihara jiwanya mewujudkan kepedualian terhadap sesama.²²⁷

Cinta tersebut di atas menurut Ibnu Miskawaih, tidak akan kelihatan pengaruhnya kecuali apabila manusia bergaul dan berinteraksi dengan masyarakat, seorang individu yang mengucilkan diri dari masyarakat tidak akan dapat dinilai, apakah ia memiliki akhlak tercela atau terpuji, karena itu sikap uzlah dari masyarakat identik dengan zhalim dan bakhil.²²⁸

Sebagai orang yang lahir pada masa kejayaan khalifah Abbasiyah, Ibnu Miskawaih merupakan orang yang memiliki wawasan luas dalam bidang filsafat, namun filsafatnya berbeda dengan al-Kindi dan al-farabi yang lebih menekankan pada aspek metafisik, Ibnu Miskawaih lebih pada tataran filsafat etika atau akhlak seperti al-Gazali, karena itu ia dikenal dengan bapak etika.²²⁹

Di samping sebagai seorang filosof, Ibnu Miskawaih terkenal pula sebagai seorang tokoh humanis Islam, Ibnu Miskawaih menunjukkan kecenderungan filsafat Islam untuk menyesuaikan Islam ke dalam sistem praktek rasional yang lebih luas bagi manusia.²³⁰

Pada era Ibnu Miskawaih fungsi humanisme begitu berkembang, terutama melalui debat yang sangat hidup mengenai hubungan antara agama, politik dan masyarakat *din, dunia* dan *daulah*, kaum humanis Islam pada masa ini selain merujuk kepada sumber pokok Islam *Al-Qur'an*, era ini juga sangat terbuka terhadap tradisi politik riligi dan warisan filsafat Yunani.²³¹

b. Muhammad Arkoun (1928-2010 M).

Tokoh ini memiliki perhatian yang sangat besar terhadap humanisme, hal ini dilatarbelakangi oleh adanya bermacam-macam ideologi yang semuanya ingin memposisikan diri sebagai garda depan dalam roda humanisme, juga

²²⁶Youchenkymayeli, Blog Spot.Com/2016/02/Ibnu-Miskawaih-Biografi-Etika-Pemikiran, html, diakses Pada 2 Juni 2020.

²²⁷Youchenkymayeli, Blog Spot.Com/2016/02/Ibnu-Miskawaih-Biografi-Etika-Pemikiran, html, diakses Pada 2 Juni 2020.

²²⁸Youchenkymayeli, Blog Spot.Com/2016/02/Ibnu-Miskawaih-Biografi-Etika-Pemikiran, html, diakses Pada 2 Juni 2020.

²²⁹Republika.Co/Id/Berita/Ensiklopedi-Islam/Khazanah/09/05/28/53731-Ibnu-Miskawaih-Bapak-Etika-Islam, diakses Pada 2 Juni 2020.

²³⁰Republika.Co/Id/Berita/Ensiklopedi-Islam/Khazanah/09/05/28/53731-Ibnu-Miskawaih-Bapak-Etika-Islam, diakses Pada 2 Juni 2020.

²³¹Baedhawiy, *Humanisme Islâm Cet.2*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hal.115.

karena aliran pemikiran eksistensialisme yang dikembangkan oleh J.P Sartre dan kawan-kawannya sangat dominan di dunia barat, khususnya Prancis.²³²

Menurut analisa Baedhowi, pengaruh dominasi pemikiran eksistensialisme yang diusung oleh Sartre, inilah yang mendorong Arkoun untuk menggali bentuk humanisme yang datang dari dunia Islam, karena bagi Arkoun Islam sebagai agama dan peradaban telah mempunyai dan membentuk sejarah yang panjang, ciri khas, tradisi dan dunianya sendiri.²³³

Menurut M Amin Abdullah, sebagai tokoh humanis religius awal abad ke-20, Arkoun menyadari adanya elemen humanisme dalam agama, hal ini karena agama hadir untuk membantu manusia dalam rangka mengatasi egoisme *self centeredness*, yang mengasingkan diri kita dari orang lain dan dari jiwa kita yang lebih dalam.²³⁴

Sebagai seorang ilmuwan yang produktif, Arkoun telah menulis banyak buku-buku penting, antara lain:

- 1) *Traite d'ethique* kajian etika, buku ini berisi tentang kajian etika, terjemahan Prancis dengan pengantar catatan-catatan dari tahdzib al-akhlak karya Miskawaih, Damaskus 1969
- 2) *L'Humanisme Arabe IV: Miskawaih philosophe et historien* (Humanisme Arab abad ke-4/ke-10: Miskawaih sebagai filosof dan sejarawan (Paris: librairie philosophique J.Vrin, 1970, ed, kedua, 1982.
- 3) *Overture sur l'Islam* catatan-catatan pengantar untuk memahami keterbukaan Islam, Paris:Grencher, 1989.²³⁵

Sebagai ilmuwan yang sangat kritis, menurut Agus Salim Sitompul Muhammad Arkoun mengkritisi kajian Islamologi Barat yang hanya bisa melakukan perombakan, tanpa melakukan rekonstruktif tapi malah dekonstruktif terhadap bangunan Islam yang sudah ada, padahal Islamologi Barat tidak mampu menjawab persoalan nyata yang dihadapi umat Islam dewasa ini, Arkoun merubah Islamologi Barat dengan *Islamologi terapan*.²³⁶

Sebagai seorang pemikir lanjut Abdussalam Sitompul, Arkoun menawarkan metodologi yang disebut *dekonstruktif-rekonstruktif*, metode ini dapat digunakan untuk membongkar data yang ada dibalik sebuah peristiwa, juga mengungkapkan apa yang *tidak terpikirkan* dan *tidak pernah terbayangkan*, suatu metode yang tergolong baru, namun dikenal dan banyak digunakan para ilmuwan, setelah pembongkaran metodologi

²³² Baedhawiy, *Humanisme Islâm Cet.2...*, hal.4.

²³³ Baedhawiy, *Humanisme Islâm Cet.2...*, hal.5.

²³⁴ Hassan Hanafi *et.al*, *Islam dan Humanisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal.187.

²³⁵ Baedhawiy, *Humanisme Islam...*, Cet.2, hal.40.

²³⁶ Abdussalâm Sitompul, "Pergeseran Paradigma Pemikiran Islam, Muhammad dan Metodologinya", dalam *Jurnal Miqot*, Vol.XXVII No 1 Januari 2003, hal.38.

lalu dilanjutkan dengan rekonstruktif, yakni membangun kembali paradigma baru sebagai solusi atau tawaran untuk dipakai dalam prosudur mengangkat masalah.²³⁷

Berkaitan dengan masalah ijtihad, Arkoun melihat bahwa meskipun pintunya sudah dibuka oleh ulama karena berbagai tantangan kemodernan intelektual, namun masih dibatasi pada bidang teologis-yuridis, ini perlu dilampaui menjadi kritik nalar Islam yang menjembatani dua pikiran yang bertolak belakang yakni *Islamologi dan penganut Islam tanpa kritik*.²³⁸

c. Ali Syari'ati (1933-1977 M).

Menurut Basman, Ali Syari'ati merupakan seorang tokoh yang banyak menyuarakan persoalan-persoalan kontemporer, khususnya yang berhubungan dengan kemanusiaan atau humanisme, dalam pandangan Ali Syari'ati humanisme dengan agama bukan dua hal yang bertentangan, namun keduanya merupakan dua sisi yang saling melengkapi dan mengisi.²³⁹

Pandangan Syari'ati tentang manusia, merupakan pandangan humanisme yang layak disejajarkan dengan pandangan para humanisme barat, karena Syari'ati menempatkan manusia pada posisi yang tinggi dan istimewa dari makhluk yang lain, bahkan manusia menempati posisi hanya satu level di bawah posisi Tuhan, namun ia tetap sebagai wakil Tuhan di muka bumi.²⁴⁰

Humanisme Syari'ati tegas Basman, merupakan humanisme sintesa dari pandangan humanisme ekstrim yang berubah menjadi materialisme dan tidak mengakui hal-hal di luar yang berbentuk materi dan menolak hal-hal yang bersifat spiritual, pandangan religius esktrim cenderung menjauhi hal-hal yang berbentuk materi dan fokus pada hal-hal yang bersifat spiritual, bagi Syari'ati keduanya harus seimbang.²⁴¹

Dalam analisa Basman, konsep humanisme syari'ati mengacu kepada tiga ciri uyaitu; kesadaran diri, kebebasan, kreativitas, tiga ciri ini adalah anugerah Tuhan yang khusus diberikan kepada manusia, tujuan humanisme yang diperjuangkan Syari'ati ialah terwujudnya keadilan, kesetaraan dan persaudaraan, persaudaraan tidak hanya terbatas

²³⁷ Abdussalâm Sitompul, "Pergeseran Paradigma Pemikiran Islam, Muḥammad dan Metodologinya", dalam *Jurnal Miqot...*, hal.41.

²³⁸ Abdussalâm Sitompul, "Pergeseran Paradigma Pemikiran Islam, Muḥammad dan Metodologinya", dalam *Jurnal Miqot...*, hal.36.

²³⁹ Basman, "Humanisme Islam, Studi Terhadap Pemikiran Ali Syari'ati", *Disertasi*, Yogyakarta: Pascasarjana Ilmu Agama Islam UIN Sunan Kalijaga, 2007, hal.3-4.

²⁴⁰ Basman, "Humanisme Islam, Studi Terhadap Pemikiran Ali Syari'ati", *Disertasi...*, hal.278.

²⁴¹ Basman, "Humanisme Islam, Studi Terhadap Pemikiran Ali Syari'ati", *Disertasi...*, hal.278.

pada ukhuwah islamiyah, tetapi harus ditingkatkan menjadi ukhuwah insaniyah yang merupakan misi agama.²⁴²

7. Transformasi Sosial Humanis

Dengan mencermati pandangan dan pemikiran tokoh transformasi dan humanis di atas, penulis berkesimpulan bahwa transformasi sosial humanis, merupakan segala bentuk transformasi yang dilakukan dengan mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan, seperti lemah lembut, bijaksana, tidak memaksakan kehendak.

Hal tersebut dimaksudkan agar tujuan yang hendak dicapai dapat diwujudkan, sebab batapapun bagusnya suatu tujuan manakala dilakukan dengan cara-cara yang tidak beretika, maka hanya akan menimbulkan perlawanan bahkan penolakan dari masyarakat, demikian pula tujuan tidak boleh dijadikan alasan menghalalkan cara-cara yang tercela, ulama' berkata “*al-gâyah lâ tubarriru al-wasîlah*”.

Sikap lemah lembut maksudnya adalah transformasi sosial hendaklah dilaksanakan dengan tutur kata yang halus, sikap yang sopan, perangai yang bersahabat, sedangkan bijaksana adalah agar memperhatikan situasi dan kondisi yang tepat serta tempat yang mungkin untuk mengimplementasikan program-program perubahan sosial.

Sedangkan tidak memaksakan kehendak maksudnya ialah, dalam menjalankan upaya perubahan sosial hendaklah bersifat memberikan tawaran atau pilihan, sebab masyarakat dalam memberikan respon terhadap seruan program apapun, biasanya akan menunjukkan dua kemungkinan, ada kemungkinan menerima dan kemungkinan menolak, terhadap kelompok yang menolak mereka tidak mungkin dipaksakan.

Sebagai kesimpulan dari pembahasan Bab II ini, penulis kemukakan dalam bentuk tabel berikut ini.

²⁴² Basman, “Humanisme Islam, Studi Terhadap Pemikiran Ali Syari’ati”, *Disertasi* ..., hal.279.

Tabel 2
Proses Transformasi Sosial dan Humanisme

Transformasi Sosial	Teori-Teori	❖ Linier (Peter Burke) ❖ Siklus (Machieavelli) ❖ Klasik – evolusi – siklikal – dialektikal – pos – developmentalisme (Piptr Stzompka) ❖ Naturalistik dan Individualistik (Pip Jones <i>at al</i>) ❖ Linier dan siklus (Arnold Toybee)
	Ragam Bentuk	❖ Lambat dan cepat, kecil dan besar, dikehendaki (planned change) dan tidak dikehendaki (unplanned change) (Soerjono Soekanto). ❖ Immanent change, selective contract change, dan direct contract change (Ng Philipus dan Nurul Aini).
	Faktor Penyebab	❖ Peribadi yang ingin berubah, melihat kondisi sosial yang berubah, dan individu atau kelompok yang menginginkan perubahan (Morris Ginsberg). ❖ Penyebab dari dalam; bertambah dan berkurangnya penduduk, penemuan-penemuan baru, konflik masyarakat, dan revolusi sosial. ❖ Penyebab dari luar; lingkungan alam sekitar, peperangan, dan pengaruh kebudayaan masyarakat lain (Soerjono Seokanto).
	Dimensi dan Strategi	❖ Dimensi ideal, dimensi normative, dimensi intraksional, dimensi kesempatan, dimensi kuantitatif dan

		kualitatif. ❖ Strategi revolusi atau peoples power, persuasive strategy, strategy normative reeducative.
	Proses dan Relasi	❖ Proses reproduksi dan transformasi (Agus Salim). ❖ Dari segi tataran; tataran action individual, sosio kultural, sejarah dunia formasi sosio economic. ❖ Dari segi aliran; sinkronis dan diakronis. ❖ Dari segi tahapan; invensi, difusi, dan konsekuensi. ❖ Relasi sosial dari segi sifat; temporal (<i>waqtiyah</i>), kontinyu (<i>mustamirroh</i>), dan langgeng abadi (<i>da'imah</i>). ❖ Dari segi macamnya; <i>ardhiyah</i>, <i>thufailiyah</i>, <i>ammah</i>, <i>mutabadilah</i>, dan <i>ijtima'iyah</i>.
	Paradigma Islam	❖ Peduli dan pro aktif terhadap realitas sosial yang diliputi banyak kejahatan atau kemungkaran.
	Tokoh-Tokoh Pemikir Transformasi Sosial	❖ Auguste Comte, Karl Marx, Herbert Spencer, Max Weber, Emile Durkheim, Robert King Merton, dan William F.Ogburn.
Humanisme	Sejarah Humanisme dalam Transformasi Sosial	❖ Pada zaman yunani kuno dirintis oleh Socrates. ❖ Kemudian berkembang di Barat yang kemudian memunculkan gerakan renaissance.
		❖ Himpunan-himpunan prinsip dasar

	Teori-Teori Humanisme	kemanusiaan yang disepakati bersama (Ali Syari'ati). ❖ Menjaga keserasian dan kesatuan, keseimbangan manusia, masyarakat secara menyeluruh.(Marcel A.Boisard). ❖ Teori humanisme barat dibangun atas asas mitologi Yunani kuno.
	Ragam Bentuk Humanisme	❖ Humanisme primitive, humanisme Yunani, humanisme abad pertengahan, humanisme modern (berdasarkan masa/periode). ❖ Humanisme sosial/kultural, humanisme religi, humanisme sekuler, humanisme moderat (berdasarkan model/bentuk).
	Tokoh-Tokoh Humanisme	❖ Aristoteles, Protagoras, Augustinus, Desiderius Erasmus, Soren Kierkegaard, William James, dan Jean Paul Sartre.

Mengacu kepada uraian di atas, penulis menyimpulkan bahwa diskursus ilmiah mengenai transformasi sosial dan humanisme, memiliki sekup pembahasan yang sangat luas, ranah kajian yang demikian beragam, perdebatan yang panjang dan melibatkan banyak kalangan kaum intelektual dari pelbagai bidang keahlian.

Dari sejumlah tokoh pemikir transformasi sosial yang penulis hadirkan di atas, dapat dipahami bahwa para sosiolog tersebut mempunyai teori, gagasan dan pemikiran yang tidak sama *clash of opinion* antara satu sosiolog dengan yang lainnya, pun tidak terlepas dari adanya kelebihan-kelebihan serta kekurangan-kekurangan yang dimiliki masing-masing tokoh.

Auguste Comte memiliki kelebihan dengan perumusan teorinya yang dikenal dengan “teori tahapan” *stage theories*²⁴³ dalam perubahan sosial, teori ini menurut penulis sangat tepat untuk dijadikan pijakan dalam perubahan sosial, adapun kelemahan pemikiran Comte menurut penulis ialah keharusan penelitian perbandingan di antara pelbagai masyarakat.

²⁴³ Penulis setuju dengan teori ini, karena sesuai dengan fakta sejarah bahwa islam dalam program transformasi sosial bidang hukum menggunakannya, namun dengan istilah yang berbeda yakni “*Tharîqah Tadrîjiah*”.

Sementara itu Karl Marx dengan teori Marxismenya, mengemukakan bahwa setiap masyarakat dapat ditransformasikan menjadi ke yang lebih baik, namun kekurangan teori ini sangat menyoroti ekonomi sebagai faktor satu-satunya penentu kehidupan manusia, sehingga sebahagian sosiolog menyatakan bahwa terdapat pemikiran Marx yang ekstrim.

Herbert Spencer mempunyai teori perubahan sosial yang cukup menarik, sebagai seorang pemikir ia mengatakan bahwa perubahan sosial harus berlangsung dengan menganut aliran model evolusi, kekurangan yang tampak dari Spencer ialah sikap pribadinya yang suka menyendiri yang menurut penulis tidak sesuai dengan tuntutan kehidupan masyarakat banyak.

Kelebihan dari pemikiran Max Weber, ia mempunyai metode pengertian "*method of understanding*", metode ini bisa digunakan dalam memahami tindakan-tindakan manusia dan arti yang terkandung dalam tindakan tersebut, menurut pandangan penulis kekurangan metode ini hanya mengajak untuk memahami manusia melalui tindakannya, padahal seharusnya tidak demikian.

Sebagai seorang sosiolog paling akademis, keistimewaan Emile Durkheim mempunyai banyak teori terkait dengan kehidupan sosial, Durkheim dikenal dengan penemu teori "*jiwa kelompok*" yang mempengaruhi kehidupan individu, pun pula dikenal dengan teori "*pembagian kerja*", variasi pembagian kerja itulah yang dijadikan Durkheim sebagai dasar mengklasifikasi tarap kehidupan masyarakat.

Kelemahan Durkheim menurut penulis ialah, pemikirannya yang menyatakan bahwa agama adalah tindakan kolektif yang mencakup banyak bentuk perilaku di mana orang beriteraksi dengan orang lain, padahal di alam realitas tidak demikian, banyak tindakan manusia yang bersifat individual.

Sedangkan Robert King Merton melihat perubahan sosial dari sudut pandang bagaimana setiap individu menyikapi perubahan, keistimewaan teori yang dikemukakan King Merton sangat simple, perubahan sosial cukup dilihat melalui dua titik penekanannya yakni cara dan Tujuan.

Jadi, bisa saja suatu perubahan lebih mementingkan Tujuan daripada cara atau sebaliknya, atau sama-sama mementingkan Tujuan dan cara maupun sebaliknya, kelemahan teori King Merton, ialah tidak mempermasalahkan hal-hal lain, seperti sebab-sebab perubahan, arah perubahan, dan lain-lain.

BAB III

TERM AL-QUR'AN MENGENAI TRANSFORMASI SOSIAL DAN HUMANISME

Pada bab tiga ini, penulis hendak menguraikan masalah-masalah yang bertalian dengan term Al-Qur'an tentang transformasi sosial dan humanisme, ini dimaksudkan sebagai acuan sekaligus pijakan dalam mengkaji persoalan perubahan sosial dan humanisme yang menjadi subjek dalam penelitian ini.

Penulis memandang pembahasan ini penting untuk dihadirkan, karena memberikan gambaran komprehensif mengenai bagaimana Al-Qur'an memberikan perhatian dan menjelaskan dua masalah penting yang secara terus menerus bersinggungan dengan kehidupan masyarakat luas, yakni *transformasi sosial* dan *humanisme*.

A. Term Al-Qur'an Berkaitan dengan Transformasi Sosial

Berdasarkan penelusuran yang telah dilakukan, penulis menemukan lima term yang menunjukkan arti perubahan, yaitu: *at-tagyîr*, *at-tabdîl*, *at-tahwîl*, *at-tashrîf*, dan *at-tahrîf*, namun tidak semua dari term tersebut digunakan untuk menunjukkan kepada arti transformasi sosial, pada uraian sub ini, penulis hanya akan mengemukakan term-term yang berhubungan dengan perubahan sosial, sekaligus tafsiran para mufassir mengenai kandungan ayat.

Sedangkan term lainnya yang berkaitan dengan perubahan individual, akan disinggung secukupnya sebagai bahan komparasi saja, untuk term *at-tagyîr* dipergunakan untuk menunjukkan perubahan sosial pada dua tempat yaitu QS al-Anfâl/8:53 dan QS ar-Ra'd/13:11.

Pertama term *a-tagyîr*, Berikut penulis kemukakan tafsiran dari term *at-tagyîr* pada kedua tempat tersebut, sebagaimana yang telah dituangkan oleh para mufassir dalam buku-buku tafsir mereka.

Menurut al-Mâwardiy al-Bashriy (364-450 H), penggunaan term *tagyîr* pada QS al-Anfâl surat delapan ayat 53 mengandung lima makna: pertama Allah tidak akan merubah ni‘mat yang telah diberikan kepada mereka, berupa kemenangan atas musuh, sampai mereka merubahnya dengan memiliki sikap percaya dan tawakkal terhadap Allah.¹

Kedua Allah tidak merubah ni‘mat yang telah diberikan kepada mereka dengan mencegah musuh mereka untuk menyerang mereka, sampai mereka merubahnya dengan bersikap tha‘at dan tidak ma‘shiat, ketiga Allah tidak merubah ni‘mat kekayaan dan keluasan rizki atas mereka, sampai mereka merubahnya dengan menunaikan hak Allah.²

Keempat Allah tidak mengubah ni‘mat-Nya dalam pahala dan memberikan balasan, sampai mereka mengubah diri mereka dengan beriman kepada-Nya, kelima Allah tidak akan mengubah ni‘mat-Nya atas mereka dalam memberikan bimbingan, sampai mengubah diri mereka dengan tunduk kepada-Nya.³

Ahmad Musthafa al-Marâgiy (1300-1371 H/1883-1952 M) menjelaskan, bahwa maksud dari penggalan ayat “ *inna Allah laa yugayyiru maa biqaumin hatta yugayyiru maa bianfusihim* ” QS ar-Ra‘d ayat 11, adalah Allah tidak akan menghilangkan suatu ni‘mat atau keafiatan dari suatu masyarakat, kecuali karena ulah masyarakat itu sendiri.⁴

Ulah masyarakat menurut Musthafa al-Marâgiy , apabila di antara masyarakat saling menzhalmi, saling memusuhi sebahagiannya dengan lainnya, melakukan perbuatan buruk, atau tindakan-tindakan yang dapat menghancurkan tatanan sosial.⁵

Dalam pandangan Rahendra Maya, term *at-tagyîr* paling sedikit memiliki dua pengertian yaitu: Pertama, berarti transformasi bentuk sesuatu namun tidak merubah subtansinya *tagyîr shurah as-syai’ duna dzatihi*, seperti perubahan bentuk rumah namun tidak merubah subtansinya sebagai sebuah tempat tinggal.⁶

¹ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Jlid 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.327.

² al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Jlid 3 ...*, hal.327.

³ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Jlid 3 ...*, hal.327.

⁴ Ahmad Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13*, Baerut: Dâr Ihya Turats Arabi, 1974, hal.78.

⁵ Ahmad Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 ...*, hal.78.

⁶ Rahendra Maya, “Perspektif Al-Qur’an Tentang Perubahan Sosial, Analisis Penafairan Term *at-Tagyîr*, *al-Ibtîlâ’*, *at-Tahmish*, dan *at-Tamkîn*,” dalam *Jurnal at-Tadabbur*, Vol.3 No.1 Tahun 2018, hal.52.

Kedua, transformasi berupa penggantian sesuatu dengan yang lainnya *tabdîl as-syai` bi gairihi*, seperti mengganti pembantu atau kendaraan dengan orang atau model yang lainnya.⁷

Dalam analisa penulis, penggunaan term *at-tagyîr* dalam Al-Qur`an memiliki multi makna, yang pertama perubahan positif ke negatif seperti dikemukakan oleh al-Qurthubiy (1214-1273 M), merubah makhluk ciptaan Allah seperti matahari, batu, bulan menjadi sembah, binatang ternak yang halal dimakan mereka haramkan.

Perubahan kedua merupakan perubahan yang dipengaruhi oleh bujukan syaithan, tipu daya iblis seperti merubah *fithrah* Allah yang telah menetapkan manusia dalam Islam menjadi syirik, manusia ditakdirkan dapat berketurunan berkembang biak namun dirubah dengan dikebiri.

Perubahan selanjutnya adalah perubahan yang bergantung kepada kemauan manusia, Allah serahkan sepenuhnya kepadanya, apabila manusia tidak mensyukuri ni`mat Allah maka ni`mat akan berubah menjadi bencana, akan tetapi bila manusia mempergunakan karunia Allah secara baik maka kehidupannya akan semakin maju dan bertambah ni`mat.

Untuk lebih memudahkan dalam menelusuri penggunaan term *at-tagyîr* dalam Al-Qur`an, penulis hadirkan dalam bentuk tabel berikut ini.

Tabel 1
Penggunaan term *at-Tagyîr*

No.	Term	Nama , Surat dan Nomor Ayat	Esensi Transformasi Sosial yang Disarankan
1.	يُغَيِّرُوا	QS al-Anfâl/8:53	Masyarakat faktor utama perubahan ni`mat menjadi niqmat
2.	يُغَيِّرُوا	QS ar-Ra`d/13:11	Masyarakat faktor penentu perubahan kondisi kehidupan mereka

Kedua *at-tabdîl*, term *at-tabdîl* berkaitan dengan perubahan sosial ditemukan pada tujuh tempat yaitu: QS Ibrâhîm/14:28, QS al-Baqarah/2:61, QS at-Taubah/9:39, QS Muḥammad/47:38, QS al-Wâqî`ah/56:61, QS al-Maârij/70:41, dan QS al-Aḥzab/33:23.

⁷ Rahendra Maya, "Perspektif Al-Qur`an Tentang Perubahan Sosial, Analisis Penafairan Term *at-Tagyîr*, *al-Ibtîlâ`*, *at-Tahmish*, dan *at-Tamkîn*," dalam *Jurnal at-Tadabbur* ..., hal.52.

Berikut ini penulis ketengahkan tafsir dari term di atas, sebagaimana yang telah dipaparkan oleh para mufassir dalam buku-buku tafsir mereka.

Dalam perspektif az-Zamakhshariy (467-538 H), maksud term *at-tabdîl* dalam QS Ibrahim surat 14 ayat 28 “*baddaluu ni‘matallahi*”, adalah orang-orang kafir merubah perintah syukur dan menggantinya dengan kekufuran,⁸

Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M) menjelaskan bahwa penggalan “*atastabdilûna billazî hua khair*” QS al-baqarah surat dua ayat 61, merupakan pertanyaan Nabi Musa kepada tokoh Yahudi yang meminta makanannya agar diganti, karena mereka sudah jenuh dengan satu jenis makanan yakni manna dan salwaa.⁹

Sungguh meninggalkan makanan yang enak mannâ dan salwâ lanjut Wahbah, kemudian mencari yang lebih rendah derajatnya seperti bawang merah, bawang putih, adas dan mentimun, mengindikasikan bahwa nafsu manusia, terkadang ingin mengganti yang baik dengan yang buruk, bahkan yang lebih tinggi dengan yang lebih rendah.¹⁰

Az-Zamakhshariy (467-538 H) , menjelaskan bahwa maksud dari penggalan ayat “*wayastabdil qauman gairakum*” QS at-Taubah surat sembilan ayat 39, ialah kemurkaan besar Allah kepada orang-orang yang berat dan malas berjuang *fii sabîlillah*, mereka mendapat adzab yang pedih, mereka akan dibinasakan dan akan diganti dengan generasi lain yang lebih baik dan lebih taat.¹¹

Dalam perspektif Syihabuddin Sayyid Muhammad al-Alusiy (W.1270 H), asbabun nuzul ayat 38 surat Muhammad/47 ialah, ketika Rasulullah membaca ayat tersebut sampai selesai, para sahabat bertanya siapakah orang-orang yang berpaling lalu mereka akan diganti dengan kaum lain yang tidak seperti kami?, kemudian Nabi memukul pundak Salman lalu berkata: mereka adalah kaum ini, demi Allah yang jiwaku dalam genggamannya seandainya iman itu digantung pada bintang kejora, niscaya akan diambil orang-orang Persia.¹²

Kandungan ayat di atas menurut al-Alusiy (W.1270 H), adalah peringatan kepada orang-orang Quraisy bahwa apabila mereka berpaling dari iman dan taqwa, maka Allah akan mengganti mereka dengan generasi baru yang cinta terhadap keimanan dan ketaqwaan, namun karena mereka tidak berpaling maka Allah tidak menggantinya dengan kaum yang baru.¹³

Penafsiran term kaum dalam ayat 47 surat Muhammad di atas, memiliki sejumlah tafsiran sebagaimana dikutip al-Qurthubiy dari para mufassir, dari al-Hasan maksudnya orang-orang luar Arab, dari Ikrimah maksudnya orang

⁸ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshari, *Tafsîr al-Kassiyâf Jilid 2 Cet 3 ...*, hal.533 dan 544.

⁹ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1...*, hal.173.

¹⁰ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1...*, hal.173.

¹¹ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshari, *Tafsîr al-Kassiyâf Jilid 2 Cet.3 ...*, hal.263.

¹² Syihâbuddîn al-Alûsiy, *Rûh al-Ma‘âniy Jilid 9*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1978, hal.82.

¹³ Syihâbuddîn al-Alûsiy, *Rûh al-Ma‘âniy Jilid 9 ...*, hal.82.

Romawi dan Persia, dari Ibnu Abbas maksudnya kaum Anshar, dari Mujahid maksudnya manusia mana saja yang dikehendaki Allah.¹⁴

Sedangkan term *at-tabdîl* yang terdapat dalam QS al-Ma‘arij/70:41, menurut al-Mushthafa al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M), sebagai Tuhan pemilik timur, barat dan pengatur bintang-bintang, bahwa Dia berkuasa menciptakan manusia yang lebih baik, mendengar seruan orang yang berseru dan nashihat orang yang bernashihat.¹⁵

Dalam ayat tersebut tegas al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M), terdapat ancaman dan peringatan terhadap ucapan kontradiktif orang kafir, karena mengolok-olok akan kedatangan kiamat, masuk ke dalam surga, merupakan perkara-perkara yang tidak diterima melainkan oleh orang yang kehilangan akal dan pemikiran yang menyimpang.¹⁶

Intinya menurut al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M), orang-orang musyrik itu berada dalam pandangan yang bertentangan dan simpangsiur, bagaimana mereka mengingkari hari bangkit kemudian berkeinginan masuk surga, bagaimana mereka mengingkari Allah sebagai pencipta pertama, lalu Ia mampu menciptakan seperti mereka kali yang kedua.¹⁷

Adapun menurut Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M), term *at-tabdîl* yang terdapat dalam QS al-ma‘arij/70 ayat 41, maksudnya adalah Allah bersumpah dengan tempat terbenamnya matahari, bulan dan bintang bahwa Dia akan menciptakan makhluk yang lebih patuh dan ta‘at kepada-Nya, sebagai ganti dari orang-orang kafir, dan tidak ada sesuatu apapun yang mampu menghalangi kehendak-Nya.¹⁸

Ayat tersebut tegas Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M), menjadi petunjuk akan kesempurnaan kekuasaan Allah dalam mengadakan dan meniadakan manusia yang diperkuat dengan taukid, Dia juga mencela dan memperingati orang kafir karena ungkapan mereka yang kontradiktif, mereka mengingkari hari bangkit namun ingin masuk surga, mereka mengakui Allah pencipta langit, bumi, dan apa yang mereka ketahui, akan tetapi mereka tidak percaya bahwa Allah kuasa menciptakan mereka untuk kali yang kedua.¹⁹

Menurut al-Mawardi al-Bashriy maksud penggunaan term *tabdîl* dalam QS al-Wâq‘ah/56 ayat 61 ialah, Allah menjelaskan bahwa sebagaimana kami mampu menciptakan kalian maka kami mampu mengubah kondisi kalian setelah mati, dan juga sebagaimana kami kuasa mengubah keadaan kalian

¹⁴ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭhubiy, *al-Jâmi‘ li Ahkam Al-Qur‘an Juz 15*, Kaero: Dâr al-Kitab al-Arabiyy, 1967, hal.258.

¹⁵ Mushthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 28 Cet.3*, Baerut: Dâr Ihya Turats Arabiy, 1974, hal.76.

¹⁶ Mushthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 28 Cet.3 ...*, hal.76.

¹⁷ Mushthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 28 Cet.3 ...*, hal.76.

¹⁸ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 29 ...*, hal.129.

¹⁹ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 29 ...*, hal.130.

setelah mati maka kami kuasa mengubah keadaan kalian saat kalian masih hidup.²⁰

Dalam perspektif Abdullah an-Nasafiy (W.701 H), maksud QS al-Maârij/41 ayat 41 di atas, adalah kami mampu menghancurkan orang-orang kafir itu, kemudian kami datangkan kelompok manusia yang lebih patuh serta lebih tha‘at kepada Allah, dan tidak ada seorangpun yang dapat menghalangi kami.²¹

Penggunaan term *at-tabdîl* dalam QS al-aḥzab/33 ayat 23 dalam perspektif al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M), adalah mereka orang-orang beriman itu tidak merubah sedikitpun janjinya dengan Allah, juga tidak membatalkannya sebagaimana perilaku orang-orang munafiq yang sering membatalkan janji-janji mereka.²²

Untuk memudahkan penelusuran penggunaan term *at-tabdîl* dalam Al-Qur‘an, berikut penulis ketengahkan dalam bentuk tabel.

Tabel 2
Penggunaan Term *at-Tabdîl*

No.	Term	Nama Surat dan Nomor Ayat	Esensi Transformasi Sosial yang Disarankan
1.	بَدَّلُوا	QS Ibrahim/14:28	Tidak menghendaki perubahan positif kepada negatif
2.	أَسْتَبْدِلُونَ	QS al-Baqarah /2:61	Tidak menghendaki perubahan dari yang hina kepada yang mulia
3.	يَسْتَبْدِلُ	QS at-Taubah/9:39, QS Muhammad/47:38	Akan mengganti masyarakat yang durhaka dengan masyarakat yang tha‘at
4.	أَنْ يُبَدَّلَ	QS al-Wâqi‘ah/56:61, QS al-Maârij/70:41	Masyarakat sebelumnya akan diganti dengan masyarakat yang sama, yang unggul menggantikan yang statis

²⁰ al-Mâwardiy al-Bashriy, *tafsîr al-Mâwardiy Juz 5*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.459.

²¹ Abdullah an-Nasafiy, *tafsir an-Nasafiy*,

²² Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 8 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1997, hal.590.

6.	بَدَّلُوا	QS al-Aḥzab/33:23	Masyarakat beriman setia tidak mengubah janjinya seperti masyarakat hipokrit
----	-----------	-------------------	--

Ketiga *at-taḥwwîl*, term *at-taḥwîl* ditemukan penggunaannya pada tiga tempat yaitu QS al-Isra'/17:56 dan 77, QS Fathir/35:43, akan tetapi dari ketiga penggunaan term *at-taḥwîl* tersebut tidak ada yang mengandung makna perubahan sosial, *taḥwîl* pertama mengandung maksud manusia tidak mampu mencegah datangnya bahaya.

Term *at-taḥwîl* yang kedua mengandung maksud bahwa manusia tidak akan menemukan perubahan terhadap keputusan Allah, dan term *at-taḥwîl* yang ketiga mengandung maksud manusia tidak akan menemukan penyimpangan dari ketetapan Allah.

Berdasarkan temuan penulis, term *at-taḥwîl* dipergunakan pula dalam teks-teks hadits, yakni Rasulullah dalam beberapa haditsnya mempergunakan term *at-taḥwîl*, seperti hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dari Ibnu Abbas berikut ini,

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَ : كَانَتْ جُوَيْرِيَّةُ إِسْمَهَا بَرَّةٌ , فَحَوَّلَ رَسُولُ اللَّهِ إِسْمَهَا جُوَيْرِيَّةً وَكَانَ يَكْرَهُ أَنْ يُقَالَ : خَرَجَ مِنْ عِنْدِ بَرَّةٍ

Dari Ibnu Abbas ra, berkata: nama Juwairiyah dahulunya adalah Barrah, kemudian oleh Rasulullah SAW namanya diubah menjadi Juwairiyah, dan beliau tidak suka dikata, "Beliau keluar dari rumahnya Barrah. (HR. Muslim dari Ibnu 'Abbas).²³

Keempat *at-tashrîf*, term *at-tashrîf* ditemukan penggunaannya pada dua surat, yakni pada QS al-Baqarah/2:164 dan al-Jâtsiyah/45:5, dari dua kali penggunaan term *at-tashrîf* tersebut tidak ada yang mengandung makna perubahan sosial, keduanya dipergunakan berkaitan dengan angin yang berputar dari satu arah ke arah yang lain.

Kelima *at-taḥrîf*, term *at-taḥrîf* ditemukan digunakan Al-Qur'an pada empat tempat, yaitu QS al-Baqarah/2:75, QS an-Nisa'/4:46, QS al-Mâidah/5:13 dan 41, dari semua tempat penggunaan term *at-taḥrîf* tidak ada yang berkaitan dengan perubahan sosial, akan tetapi semua menjelaskan mengenai kaum Yahudi dan Nashrani yang mengubah isi kitab mereka.

²³ Zaki ad-Dîn Abd al-Azhim al-Mundziriy, Ringkasan Shahih Muslim Cet.1, Bandung: Mizan, 2004, No Hadits 1406, Bab *Tasmiyatul Barrah Juwairiyah, Nama Barrah Diubah Menjadi Juwairiyah*.

Berikut penulis kemukakan tafsiran para mufassir mengenai term-term tersebut, sebagaimana termaktub dalam buku-buku tafsir mereka.

Menurut Imam Qatadah yang dikutip oleh Ibnu Katsir (705-774 H) penggalan ayat “*tsumma yuharrifunahu min ba’di ma ‘aqaluhu wahum ya’lamun*” QS al-baqarah/2 ayat 75, adalah mereka orang Yahudi yang telah mendengar firman Allah, kemudian mereka merubahnya setelah memahaminya dan menyadarinya, Mujahid mengatakan yang merubah kemudian menyembunyikan firman Allah adalah ulama Yahudi, Abu al-Aliyah berkata mereka mengetahui sifat Muhammad dalam Taurat, lalu kemudian mereka memindahkannya dari tempat-tempatnya.²⁴

Sedangkan Ibnu Wahab dan Ibnu Zaid yang dikutip Ibnu Katsir (705-774 H), menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan penggalan “*tsumma yuharrifunahu min ba’di ma ‘aqaluhu wahum ya’lamun*” QS al-baqarah/2 ayat 75, adalah orang-orang Yahudi telah merubah kitab taurat yang diturunkan kepada mereka, mereka merubah yang halal menjadi haram, yang haram menjadi halal, yang batil menjadi hak, yang hak menjadi bathil, apabila seseorang datang memastikan kebenaran dengan membawa sogokan risywah, mereka mengajukan kitabullah, dan apabila pencari kebathilan datang membawa sogokan risywah mereka mengajukan kitabullah dan ia menetapkan kebenaran, dan jika seseorang datang kepada mereka bertanya tentang sesuatu yang tidak ada kebenarannya dan tidak ada sogokannya, tidak ada sesuatu apapun, mereka memerintahkan kebenaran.²⁵

Dalam menafsirkan penggalan ayat “*yuharrifuuna al-kalima an-mawâdhi’ihi*” Ibnu Katsir (705-774 H) mengatakan, mereka orang-orang Yahudi mentakwil ayat-ayat Allah kepada bukan takwîlnya, mereka juga menafsirkannya kepada maksud yang bukan dikehendaki Allah, hal demikian mereka lakukan dengan secara sengaja dan mengada-ada.²⁶

Dalam pandangan M. Quraish Shihab, penggunaan redaksi “*yuharrifuna al-kalima min ba’d mawâdhi’ih/mereka mengubah perkataan-perkataan setelah berada di tempat-tempatnya*, menggambarkan dan menginformasikan bahwa perubahan yang dilakukan oleh kaum Yahudi, menyangkut hukum-hukum yang selama ini telah mantap dan sudah benar-benar mereka ketahui, seperti persoalan hukum zina yang hendak mereka ubah, dengan tujuan sekedar memberikan rasa malu kepada pelakunya.²⁷

Sedangkan pada QS an-nisa’/4 ayat 46 lanjut M. Quraish Shihab, memberikan gambaran sekaligus menginformasikan bahwa perubahan yang dilakukan oleh kaum Yahudi termasuk dalam hal-hal yang selama ini kabur atau yang sebenarnya, meskipun sudah diketahui betul oleh pemuka-pemuka agama Yahudi, namun belum diketahui betul oleh kaum mereka.²⁸

Dalam pandangan al-Qurthubiy (1214-1273 M), term “*yuharrifuna al-kalima ‘an mawâdhi’ihi*” dalam QS al-mâidah/5 ayat 13, maksudnya ialah mereka mentakwîlnya kepada yang bukan takwîlnya lalu

²⁴ Ibnu Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’an al-Azhim Juz 1*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.113.

²⁵ Ibnu Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’an al-Azhim Juz 1...*, hal.113.

²⁶ Ibnu Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’an al-Azhim Juz 1 ...*, hal.460.

²⁷ M Quraish Syihab, *Tafsîr al-Mishbah Vol.3*, Jakarta: Lentera Hati 2002, hal.123.

²⁸ M Quraish Syihab, *Tafsîr al-Mishbah Vol.3 ...*, hal.123.

menyampaikannya kepada orang-orang awam, ada yang mengatakan mereka mengganti huruf-hurufnya, bahkan merubah sifat Nabi Muhammad SAW dan ayat tentang hukum rajam.²⁹

Menurut analisa penulis, term “*yuharrifun al-kalim an-mawâdhi'ihî*” pada QS al-Mâidah/5 ayat 13 memiliki konten maksud yang sama dengan QS an-Nisa'/4 ayat 46, yakni sama-sama mengecam perilaku kaum Yahudi yang menyelewengkan isi kitab Taurat, mereka menggeser lafazh-lafazh dan makna-maknanya.

Namun penulis mencermati, ketika Ibnu Katsir (705-774 H) menafsirkan QS al-Mâidah/5 ayat 13, ia lebih cenderung mengemukakan faktor penyebab orang Yahudi berperilaku demikian, ia menjelaskan bahwa sebabnya ialah karena pemahaman mereka yang salah, serta sikap yang buruk terhadap ayat Allah, sehingga mentakwîl dan membawa maksud ayat dan kitab Allah kepada bukan maksudnya.³⁰

Sedangkan terkait dengan QS al-Mâidah/5 ayat 41, menurut pendapat Ibnu Katsir yang dikutip oleh Jamaluddin al-Qasimiy (W.1914 M) , bahwa orang-orang Yahudi mengubah hukum-hukum Allah yang telah tertuang dalam kitab Taurat, mereka mentakwîlnya kepada bukan takwîlannya dan menggantinya padahal mereka sudah mengetahui kalau itu adalah hukum Allah.³¹

Mun'im Sirry memaparkan bahwa ulama berbeda pendapat mengenai *tahrîf* yang dilakukan oleh kaum Yahudi Kristen, sebagian mengatakan *tahrîf* terjadi dalam teks kitab suci *tahrîf an-nash*, sabagian yang lain berpendapat *tahrîf* terjadi hanya terjadi dalam pemahaman dan penafsiran sementara teks kitab suci mereka tetap otentik.³²

Menurut analisa penulis, Penggunaan term *at-tahrîf* pada keempat ayat tersebut, seluruhnya menunjukkan kepada perubahan *negatif-destruktif* yang pernah terjadi dan dilakukan oleh kaum Yahudi dan Nasrani, Al-Qur'an memaparkannya sebagai suatu kritikan sekaligus peringatan agar umat Islam berhati-hati dan tidak mengikutinya.

Dengan demikian, penulis menarik suatu kesimpulan bahwa term-term yang sangat relevan dengan masalah perubahan sosial, adalah term *at-Tagyîr*, *at-Tabdîl*, *at-tahwîl* dan *at-tashrîf*, akan tetapi khusus term *at-Tahrîf*

²⁹ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭhubiy, *al-Jâmi li Ahkâm Al-Qur'an Juz 5*, Kairo: al-Maktabah al-Arabiah, 1967, hal.115-116.

³⁰ Lihat : Tafsîr Surat al-Mâidah/5:13, *Tafsîr Ibnu Katsîr Juz 2*, hal.572.

³¹ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 4 Cet 1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah 1997, hal.139.

³² Mun'im Sirry, Memahami Kritik Al-Qur'an Terhadap Agama Lain, *Jurnal Ulûmul Qur'an Ilmu dan Kebudayaan*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, Nomor 02/XXI/2012, hal.66.

dipergunakan pada perubahan sosial negatif yang tidak dikehendaki Al-Qur'an.

Berpijak kepada pemaparan- pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa term-term Al-Qur'an yang berkaitan dengan transformasi sosial, sangat banyak dan cukup bervariasi, ini mengindikasikan akan kuatnya dorongan semangat Al-Qur'an terhadap perubahan sosial.

Di sisi yang lain, Al-Qur'an memberikan suatu ekspektasi gemilang, apabila suatu masyarakat, bangsa, Negara memiliki keinginan untuk maju dan berkembang, maka suatu keniscayaan baginya untuk melakukan perubahan, maka menjadi sangat wajar jika Al-Qur'an menggantungkan perubahan pada kemauan manusia.

Selain term-term Al-Qur'an yang berhubungan dengan transformasi sosial secara langsung tersurat di atas, penulis menemukan pula lima term Al-Qur'an yang secara tersirat mengandung pesan perubahan sosial, term tersebut antara lain; *al-indzar*, *ad-da'wah*, *al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahy 'an al-mugkar*, *al-ishlah*, dan *al-ikhraj*.

Pertama, Term *al-indzar* penulis temukan terdapat dalam QS al-Muddatstsir/74:2, QS as-Syu'ara/26:214, QS Ibrahîm/14:44, QS Yunus/10:2, QS al-An'am/6:51 dan 92, QS at-Taubah/9:122, QS al-Ahqab/46:12, QS al-Kahfi/18:4, dan QS Yasin/36:6.

Berikut penulis kemukakan penjelasan para mufassir mengenai term-term tersebut, sebagaimana penulis temukan dalam buku-buku tafsir mereka.

Menurut al-Qurthubiy (1214-1273 M), term *al-indzar* dalam QS al-Muddatstsir ayat 2 di atas, maksudnya ialah berilah rasa takut kepada penduduk Makkah akan adanya adzab jika mereka tidak masuk Islam, ada yang berpendapat term *al-indzar* maksudnya ialah pemberitahuan oleh Nabi akan kenabiannya, pendapat lain mengatakan ajaklah mereka kepada tauhîd.³³

Menurut as-Sayuthiy (W.911 H), maksud *al-indzar* dalam QS al-Muddatstsir ayat 2 di atas, adalah berilah peringatan akan adzab Tuhanmu, peristiwa-peristiwa bencana yang menimpa umat masa lalu, dan kerasnya hukuman Allah apabila memberi hukuman kepada manusia.³⁴

Adapun ayat 44 dari surat Ibrahîm, menurut at-Thabariy³⁵ (224-310 H) wahai Muhammad berilah peringatan kepada manusia akan datangnya sesuatu yang menimpa mereka, yakni dengan mangajak mereka ke dalam

³³ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'an Juz.19 ...*, hal.61.

³⁴ Abd Rohman Jalâluddîn as-Sayuthiy, *ad-Durru al-Manstûr fi Tafsîr al-Ma'tsûr Juz 8*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1993, hal.325.

³⁵ at-Thabariy Selain mumpuni dalam ilmu Tafsîr, Ia Juga Terkenal Ahli dalam Bidang Teologi, Sejarah dan Historiografi.

Islam,³⁶ al-Qâsimiy (W.1332 H/1914 M) mengatakan tafsiran yang senada dengan at-Thabariy di atas, maksudnya adalah berilah peringatan akan adanya adzab pada hari kiamat.³⁷

Dalam perspektif az-Zamakhshariy (467-538 H), term *al-indzar* dalam QS al-an'am surat enam ayat 51, mengandung perintah kepada Nabi untuk mengingatkan mereka yang telah masuk islam, beriman kepada hari bangkit, namun mereka masih lalai agar masuk ke dalam kelompok orang-orang Islam yang taqwa.³⁸

Bisa juga yang menjadi objek yang harus diingatkan dalam ayat tersebut lanjut az-Zamakhshariy (467-538 H), adalah ahli kitab karena mereka mengakui adanya hari bangkit, bisa juga orang-orang musyrik yang takut kepada hari bangkit, karena mereka diharapkan dapat menerima peringatan, bukan orang-orang angkuh dan sombong.³⁹

Term *al-indzar* yang terdapat dalam QS as-Syu'ara surat 28 ayat 214, menurut al-Alusi (W.1270 H) Allah memerintahkan kepada Nabi untuk memberikan peringatan kepada keluarga dekatnya, bahwa syirik serta berbagai kemaksiatan lainnya akan menyebabkan datangnya siksa yang pedih secara tiba-tiba.⁴⁰

Adapun ayat 92 menurut az-Zamakhshariy (467-538 H), mendeskripsikan bahwa Al-Qur'an diturunkan untuk menjadi sumber barokah, membenarkan eksistensi kitab-kitab sebelumnya dan panduan dalam menyampaikan peringatan, khususnya kepada penduduk Makkah yang merupakan tempat pertama kali dibangun baitullah.⁴¹

Menurut at-Thabariy (224-310 H), term *al-indzar* yang terdapat dalam QS at-taubah ayat 122 maksudnya ialah, mereka yang pergi mendalami agama hendaklah mengajar tawanan-tawanan perang itu setelah mereka kembali, sehingga para tawanan itu memiliki rasa takut kepada Allah.⁴²

Pendapat lain mengatakan lanjut at-Thabariy (224-310 H), kelompok yang pergi agar memahami pertolongan Allah atas pemeluk agama-Nya, juga sahabat-sahabat Rasulullah dalam menghadapi musuh Allah dan orang

³⁶ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Takwîl ayyi Al-Qur'an Juz 12 Cet.3*, t.tp.: Syirkah Maktabah, 1968, hal.241.

³⁷ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 6 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, hal.321.

³⁸ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Juz 2 Cet.2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2002, hal.25.

³⁹ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Juz 2 Cet.2 ...*, hal.25.

⁴⁰ Syihâbuddîn Maḥmud al-Alûsiy, *Rûḥ al-Ma'âniy Jilid 9*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1978, hal.134.

⁴¹ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Juz 2 Cet.2 ...*, hal.42.

⁴² Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Takwîl ayyi Al-Qur'an Juz 11 Cet.3 ...*, hal.67.

kafir, dengan mereka memahami hakikat perintah Islam serta kemenangannya atas agama-agama lain.⁴³

Menurut Abdullah an-Nasafiy (W.701 H), maksud dari term *al-indzar* dalam QS al-Aḥqab/46 ayat 12, adalah agar Nabi Muhammad menggunakan Al-Qur'an untuk memberi peringatan kepada orang-orang Hijaz atau Syam yang berbuat kezhaliman dan kekafiran.⁴⁴

Sedangkan term *al-indzar* dalam QS al-Kahfi surat 18 ayat 4, menurut an-Nasafiy (W.701 H) adalah bahwa Al-Qur'an dijadikan sebagai panduan dalam mengingatkan orang yang mengklaim bahwa Allah memiliki anak, suatu klaim tanpa didasari ilmu dan merupakan suatu hal yang mustahil.⁴⁵

Adapun term *al-indzar* dalam QS Yasin/36 ayat 4, menurut an-Nasafiy (W.701 H) bahwa para Rasul itu diutus oleh Allah untuk memberikan peringatan kepada kaum atau masyarakat, disebabkan oleh bapak-bapak mereka yang melalaikan peringatan, sehingga tidak menyampaikannya kepada anak-anaknya.⁴⁶

Dalam penjabaran al-Khazin (W.725 H), Rasulullah diperintahkan mengingatkan masyarakat Makkah, karena bapak-bapak mereka tidak mengingatkan mereka sebab orang-orang Quraisy tidak pernah didatangi seorang Nabipun sebelum Muhammad SAW, ada pendapat mengatakan diberi peringatan karena bapak-bapaknya tidak mengingatkan mereka akan adanya siksa.⁴⁷

Menurut Nur Rofiah pada periode Makkah da'wah Nabi menggunakan pendekatan *indzar*, karena pada fase tersebut secara umum merupakan pergulatan konsep lama yang ingin diubah dengan konsep baru, dengan mengutip pendapat Nasr Hamid Abu Zaid Nur Rofiah mengatakan bahwa *indzar* menggerakkan kesadaran adanya kerusakan dan bangkit untuk mengadakan perubahan.⁴⁸

Merujuk kepada paparan ahli tafsir di atas, menurut analisa penulis term *al-indzar* mempunyai relevansi dengan perubahan sosial, dengan melihat kepada konteks penggunaannya pada ayat-ayat yang penulis kemukakan di atas, seperti penduduk Makkah yang lalai karena orang tua mereka tidak mengingatkan mereka.

Juga peringatan kepada manusia-manusia yang syirik, manusia-manusia yang mempunyai keyakinan yang salah dengan mempercayai bahwa Allah itu

⁴³ Muḥammad bin Jarīr at-Thabariy, *Jāmi' al-Bayān 'an Takwīl ayyi Al-Qur'an Juz 11 Cet.3* ..., hal.70.

⁴⁴ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsīr an-Nasafiy Jilid 2*, t.tp.: Dār al-Fikri, t.th, hal.142.

⁴⁵ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsīr an-Nasafiy Jilid 2* ..., hal.2.

⁴⁶ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsīr an-Nasafiy Jilid 4* ..., hal.2.

⁴⁷ Muḥammad Ibrāhīm al-Khazin, *Tafsīr al-Khazin Juz 6*, t.tp: Dār al-Fikri, 1979, hal.2.

⁴⁸ Nūr Rofi'ah, Hermeneutika Al-Qur'an Melacak Akar Problem Krusial Penafsiran, dalam *Jurnal Mimbar*, Vol.24 No 1 2007, hal.11.

memiliki anak, termasuk kepada keluarga sendiri akan datangnya adzab, semua bertujuan agar manusia berubah dari kesalahan menuju kebenaran.

Untuk memudahkan dalam penelusuran penggunaan term-term *al-indzâr* dalam Al-Qur'an, berikut penulis sajikan dalam bentuk tabel.

Tabel 3
Tempat penggunaan *al-indzâr*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Transformasi yang Disarankan
1.	فَأَنْذِرْ	QS al-Muddatstsir/74:2	Hendaknya aktif memberikan peringatan supaya manusia dapat berubah
2.	وَأَنْذِرْ	QS as-Syu'ara/26:214	Hendaknya mengingatkan kerabat dekat supaya dapat berubah
3.	وَأَنْذِرْ	QS Ibrahîm/14:44	Hendaknya mengingatkan manusia mengenai adzab supaya sikap mereka dapat berubah
4.	أَنْ أَنْذِرْ	QS Yunus/10:2	Manusia harus Terus menerus diingatkan agar dapat berubah
5.	وَأَنْذِرْ بِهِ	QS al-An'am/6:51	Al-Qur'an dapat menjadi panduan dalam mengubah manusia menjadi semakin takwa.
6.	وَلِتُنْذِرَ	QS al-An'am/6:92	Al-Qur'an dapat menjadi panduan dalam mengubah perilaku penduduk Makkah dan sekitarnya.
7.	وَلِيُنْذِرُوا	QS at-Taubah/9:122	Ilmu pengetahuan yang sudah diperoleh harus dipergunakan untuk mengubah masyarakat agar beriman bertakwa kepada Allah.
8.	لِيُنْذِرَ	QS al-Ahqab/46:12	Kitab suci al-qur'an dapat dipergunakan dalam menyadarkan orang-orang zhalim supaya mengubah

			sikap mereka.
9.	وَيُنذِرَ	QS al-Kahfi/18:4	Nabi Muhammad diutus untuk mengubah kekeliruan akidah yang mengatakan bahwa Allah beranak.
10.	لِيُنذِرَ	QS Yasin/36:6	Nabi Muhammad diutus untuk mengubah tradisi masyarakat yang lalali akibat dari kealpaan nenek moyang mereka yang tidak memberi peringatan.

Kedua, Term *ad-da'wah*, term ini penulis temukan dalam QS al-Imrân/3 ayat 104, QS Yûsuf/12 ayat 108, QS ar-Ra'd/13 ayat 29, QS an-Nahl/16 ayat 125, QS al-Qashash/28 ayat 87, QS Gâfir/40 ayat 42, dan QS Fushshilat/41 ayat 33.

Berikut penulis kemukakan tafsir dari masing-masing ayat tersebut, sebagaimana telah dijabarkan oleh para mufasssir dalam kitab-kitab tafsir mereka.

Menurut Ibnu Katsir (705-774 H), term *yad'uuna* dalam QS al-imran ayat 104 memberikan petunjuk bahwa harus ada sekelompok umat Islam yang berdiri tegak dalam mengajak kepada kebajikan, meskipun *da'wah ilaa al-khair* kewajiban setiap individu sesuai dengan kondisinya.⁴⁹

Dalam menjelaskan makna term *yad'uuna ilaa al-khair* dalam ayat 104 tersebut di atas, al-Baidhawiy (W.791 H) mengatakan bahwa maksudnya adalah mencakup seluruh kebaikan, seluruh kemaslahatan manusia, baik kemaslahatan dunia maupun akhirat, keduanya harus menjadi sasaran *da'wah*.⁵⁰

Adapun term *ad'u* dalam QS Yusuf surat 12 ayat108, menurut al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M) Allah memerintahkan kepada Rasulullah untuk menyatakan bahwa *da'wah* yang aku jalani ini, jalan yang aku lalui seperti meng-Esakan Allah, beribadah dengan ikhlas, bukan berhala dan patung, itulah tradisi dan jalan hidupku yang kuyakini.⁵¹

Dalam perspektif M. Quraisy Shihab, penyebutan Nabi Muhammad SAW terlebih dahulu dalam ayat tersebut, kemudian diikuti penyebutan pengikut-pengikutnya merupakan isyarat bahwa Rasul merupakan patron

⁴⁹ Ismâ'il bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 1*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.353.

⁵⁰ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Juz Cet.1*, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.175.

⁵¹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet.3*, t.tp: tp, 1974, hal.52.

yang harus diteladani dalam berda‘wah, juga mengisyaratkan diferensiasi tingkat dan kualitas da‘wah.⁵²

Suatu hal yang tidak dapat dipungkiri, Rasul telah mencapai puncak kesuksesan dalam berda‘wah, memenuhi seluruh petunjuk Allah, serta menyampaikan semua ajaran yang diperintahkan, tidak ada satu ayat pun yang ditinggalkan, semua maknanya dijelaskan secara detail baik melalui qauli dan fi‘li.⁵³

Kandungan ayat 87 dari surat al-qashash menurut al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M), Allah berkata kepada Rasulullah agar tidak berhenti menyampaikan ayat-ayat Allah karena tipu daya orang-orang musyrik, Allah berpesan teruslah mengajak ibadah hanya untuk-Nya, karena Dia senantiasa bersamaMu, meninggikan kalimatMu dan mengokohkan agamaMu.⁵⁴

Dalam pandangan Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M), term *ud‘u ilasabili rabbika* dalam QS an-Nahl ayat 125 merupakan suatu perintah kepada Rasulullah untuk mengajak manusia kepada syari‘at yang ditetapkan oleh Allah bagi mereka, dengan memberikan pelajaran dan nasihat yang baik.⁵⁵

Adapun term *da‘a ilâ Allahi* dalam QS fushshilat ayat 33, menurut al-Khazin (W.725 H) yakni mengajak tha‘at kepada Allah, yang dimaksud dalam ayat tersebut ialah Rasulullah yang mengajak manusia kepada tauhîd, ada yang mengatakan maksudnya ialah orang mukmin yang menjawab panggilan Allah, sekaligus mengajak orang lain untuk menjawabnya.⁵⁶

Mengutip riwayat dari ‘Aisyah, al-Khazin (W.725 H) menjelaskan bahwa ayat tersebut turun kepad para *muadzdzin*, ada riwayat yang mengatakan bahwa yang dimaksud ayat tersebut adalah umum, yakni semua orang mengajak kepada Allah dengan cara apapun, maka ia termasuk dalam ayat tersebut.⁵⁷

Hemat penulis, term *ad-da‘wah* memiliki relasi yang kuat dengan perubahan sosial, sebab *da‘wah* hakikatnya mengajak manusia untuk berubah dari keburukan kepada kebaikan, dari kemunduran menuju kemajuan, dari kebodohan menuju kecerdasan, dan yang paling asasi ialah dari kemusyrikan kepada keimanan.

Untuk membantu dalam menelusuri term *ad-da‘wah* dalam Al-Qur’an, berikut penulis ketengahkan tempat penggunaan term tersebut dalam bentuk tabel.

⁵² M. Quraisy Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.6, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.189.

⁵³ M. Quraisy Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.6 ..., hal.189.

⁵⁴ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 7 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1997, hal.542.

⁵⁵ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet.3*, t.tp: tp, 1974, hal.161.

⁵⁶ Muḥammad Ibrâhîm al-Khazin, *Tafsîr al-Khazin Juz 6* ..., hal.111.

⁵⁷ Muḥammad Ibrâhîm al-Khazin, *Tafsîr al-Khazin Juz 6* ..., hal.111.

Tabel 4
Penggunaan term *ad-da 'wah*

No	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Transformasi Sosial yang Disarankan
1.	يَدْعُونَ	QS al-Imrân/3:104	Hendaklah ada satu komunitas umat Islam yang mengajak masyarakat berubah dengan mengerjakan kebaikan dan menjauhi keburukan.
2.	أَدْعُوْ	QS Yusuf/12:108	Nabi Muhammad SAW dan para pengikutnya mempunyai misi mengajak manusia mengubah kebiasaan menyembah berhala kepada menyembah Allah.
3.	دَعَوْتُ	QS Nuh/71:5	Nabi Nuh AS mengajak kaumnya agar mengubah perilaku mereka yang menyembah berhala siang dan malam.
4.	أَدْعُ	QS an-Nahl/16:125	Nabi Muhammad SAW diperintahkan untuk mengajak manusia dari jalan yang sesat menuju jalan Tuhan yang benar.
5.	أَدْعُ	QS al-Qashash/28:87	Nabi Muhammad SAW diperintahkan mengajak manusia mengubah tujuan hidupnya hanya kepada Allah serta tidak menyekutukannya.
6.	أَدْعُوْكُمْ	QS Gafir/40:42	Nabi Muhammad SAW menangkis ajakan orang kafir yang ingin mengubah akidah yang

			benar.
7.	كس	QS Fushshilat/41:33	Tidak ada ajakan yang paling indah melainkan ajakan menuju kepada Allah.

Ketiga, adalah term *al-amr bi al-ma'ruf* dan *nahyi mungkar*, term ini penulis temukan dalam QS al-Imrân/3:104 dan 114, QS al-A'râf/7:157 dan 199, QS at-Taubah/9:71, dan QS Luqmân/31:17.

Berikut penulis paparkan penjabaran para mufassir terkait dengan term-term tersebut, sebagaimana tertuang dalam buku-buku tafsir mereka.

Terkait dengan ayat 104 surat al-Imrân tentang *al-amr bi al-ma'ruf*, al-Baidhawiy (W.791 H) berkata bahwa kata *min* menunjukkan makna *tab'idh*, *al-amr bi al-ma'ruf* dan *an-nahiy an-mugkar* merupakan sautu yang fardhu kifayah karena tidak semua orang kompeten dalam melakukannya.⁵⁸

Makna dari ayat tersebut menurut al-Baidhawiy (W.791 H), jadilah kalian suatu umat yang menyuruh untuk berbuat kebaikan, kalimat *al-amr bi al-ma'ruf* dan *nahyi 'an al-mugkar* ma'thuf kepada kalimat do'a yang sebelumnya, jenis '*athafnya* adalah '*athaf al-khas 'ala al-'amm*, yang mengisyaratkan keutamaan dari perbuatan tersebut.⁵⁹

Adapun ayat 114 lanjut al-Baidhawiy (W.791 H), menggambarkan kehebatan umat Islam manakala melakukan *amar ma'ruf* dan *nahyi mungkar*, namun tentunya didasari dengan keimanan kepada Allah, pembedaan terhadap janji-janjinya, dan menyebarkan syi'ar-syi'ar agama-Nya.⁶⁰

At-Thabariy (224-310 H) menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan term *ya'muruhum bi al-ma'ruf wayanhahum 'an al-mungkar* adalah, Allah mendeskripsikan tentang sifat Nabi Muhammad SAW yang terdapat dalam Taurat dan Injil, bahwa meskipun ia ummi namun memeritahkan pengikut-pengikutnya berbuat *ma'ruf* dan mencegah dari yang *mungkar*.⁶¹

Maksud dari term *ma'ruf* dalam ayat tersebut menurut at-Thabariy (224-310 H), adalah beriman kepada Allah, senantiasa patuh terhadap seluruh apa yang diperintah, pun juga terhadap semua apa yang dilarang, adapun term

⁵⁸ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Cet.1*, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.175.

⁵⁹ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Cet.1* ..., hal.175.

⁶⁰ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Cet.1* ..., hal.176.

⁶¹ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Tafsîr ayyi Al-Qur'an Juz 9 Cet.3*, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.84.

mungkar maksudnya ialah syirik terhadap Allah, dan berhenti melakukan apa yang dilarang Allah.⁶²

Sedangkan term *al-‘urf* dalam ayat 199 dari surat al-‘araf tersebut menurut at-Thabariy (224-310 H), kata *al-‘urf* dalam bahasa Arab memiliki arti yang sama dengan *ma‘ruf*, maka termasuk perbuatan *ma‘ruf* ialah menyambung kasih sayang yang terputus, memberi kepada orang yang pelit dan memaafkan orang yang menzhalimi.⁶³

Syihabuddin Mahmud al-Alusiy (W.1270 H) menjelaskan bahwa, pesan Luqmân untuk anaknya agar melakukan *al-amr bi al-ma‘ruf* dan *nahyi ‘an al-mungkar*, tujuannya adalah untuk menyempurnakan kebaikan orang lain, mengutip riwayat dari Ibnu Jubair term *ma‘ruf* maknanya adalah tauhîd, sedangkan *mungkar* mengandung makna syirik.⁶⁴

Hemat penulis, term *al-amr bi al-ma‘ruf* dan *an-nahyi an-al-mungkar* mempunyai keterkaitan kuat dengan perubahan sosial, sebab misi yang terkandung dalam term tersebut menyuruh manusia melakukan aktivitas yang positif, serta mencegah mereka mengganderungi setiap aktivitas yang negatif.

Untuk memudahkan penelusuran penggunaan term di atas, penulis kemukakan tempat penggunaannya dalam bentuk tabel berikut:

Tabel 5
Penggunaan Term *al-Amr bi al-Ma‘ruf* dan *an-Nahyi ‘an al-Mungkar*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Transformasi Sosial yang Disarankan
1.	يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ	QS al-Imrân/3:104	Hendaklah ada komunitas umat islam yang berupaya mengubah perilaku masyarakat agar berbuat yang maruf dan menjauhkan yang mungkar.
2.	تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ	QS al-Imrân/3:110	Allah menegaskan bahwa keistimewaan umat Islam terletak

⁶² Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Tafsîr ayyi Al-Qur‘an Juz 9 Cet.3* ..., hal.84.

⁶³ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi‘ al-Bayân ‘an Tafsîr ayyi Al-Qur‘an Juz 9 Cet.3* ..., hal.156.

⁶⁴ Syihâbuddîn Mahḥud al-Alûsiy, *Rûh al-Ma‘âny Jilid 9*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1978, hal.89.

	وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ		pada upaya perubahan masyarakat yang dia lakukan.
3.	يَا مَرْوُهُمْ وَيَنْهَاهُمْ	QS al-A‘râf/7:157	Sifat umat Nabi Muhammad SAW telah disebut dalam Taurat dan Injil harus senantiasa melakukan pengubahan melalui amar ma‘ruf nahi mungkar.
4.	وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ	QS al-A‘râf/7:199	Nabi Muhammad SAW selalu diperintah untuk mengubah perilaku manusia supaya berbuat ma‘ruf.
5.	يَا مَرْوُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ	QS at-Taubah/9:71	Karakter orang-orang beriman adalah senantiasa berusaha mengubah kondisi masyarakat agar berbuat ma‘ruf serta menjauhi mungkar.
6.	وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ	QS Luqmân/31:17	Luqman menasihati anaknya agar peduli dengan kondisi masyarakat dengan menyuruh mereka melakukan ma‘ruf serta meninggalkan segala yang mungkar.

Keempat, adalah term *al-ishlah*, penulis menemukan term ini pada QS al-Baqarah/2:160 dan 224, QS an-Nisa’/4:16, QS al-Mâidah/5:39, QS al-An‘am/6:48, QS al-A‘râf/7:35 dan 143, QS al-Anfâl/1, QS an-Nûr/24:5, dan QS al-Hujurât/49:9 dan 10.

Berikut penulis hadirkan tafsiran term-term tersebut, berdasarkan keterangan-keterangan yang telah dituangkan oleh para mufassir dalam buku-buku tafsir mereka.

Maksud dari term *ashlahû* dalam QS al-Baqarah surat 2 ayat 160 di atas, menurut Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M) Allah tidak menutup jalan

harapan bagi orang yang berbuat salah, dengan syarat mereka memperbaiki perbuatan dan perkataan mereka, mereka bertaubat dengan sesungguhnya.⁶⁵

Bertaubat tidak sekedar berkata aku telah bertaubat, namun dengan menunjukkan kelakuan yang berbeda dengan sebelumnya, jika ia murtad maka kembali dengan melaksanakan syari'at Islam, jika ahli ma'shiat maka dengan menunjukkan amal shalehnya, menjauhi orang-orang yang suka merusak.⁶⁶

Adapun ayat 224 menurut Wahbah (1933-2015 M), mempunyai makna bahwa apabila seseorang ingin melakukan perbaikan di antara manusia, sementara dia telah bersumpah atas nama Allah untuk tidak melakukannya, maka ia harus melanggar sumpah tersebut kemudian membayar sanksi atau denda.⁶⁷

Abdullah an-Nasafiy (W.701 H) menegaskan bahwa pesan *al-ishlah* yang terkandung dalam ayat 16 dari surat an-nisa, adalah apabila pezina laki-laki dan pezina perempuan bertaubat dari perbuatan kejinya, kemudian merubah perilakunya, maka janganlah engkau mencela dan menghina.⁶⁸

Sedangkan ayat 39 dari surat al-mâidah menurut an-Nasafiy (W.701 H), maksudnya ialah apabila seorang pencuri bertaubat setelah melakukan kasus pencurian, kemudian barang-barang yang dicurinya dikembalikan, maka Allah menerima taubatnya mengampuni dosanya serta merahmatinya.⁶⁹

Dalam persepektif Ibnu Katsir (705-774 H), maksud dari ayat 48 surat al-an'am tersebut, bahwa siapa saja yang beriman dengan hatinya kepada apa yang dibawa oleh para Rasul, kemudian memperbaiki semua amal perbuatannya dengan mengikuti Rasul-rasul tersebut, maka dia tidak bersedih atas urusan dunia yang luput darinya.⁷⁰

Abdullah an-Nasafiy (W.701 H) menjelaskan bahwa perintah *al-ishlah* dalam QS al-Anfâl ayat 1, merupakan perintah untuk memperbaiki hubungan antara manusia supaya mewujudkan kahidupan yang penuh ramah, kasih sayang serta menjaga kesatuan dan kekompakan, sehingga tampak persaudaraan karena Allah.⁷¹

Menurut Muhammad Aliy as-Shabuniy (1930-2020 M/1347-1441 H) term *ashlahû* dalam QS an-Nûr ayat 5, menjelaskan bahwa orang yang menuduh perempuan baik-baik berbuat zina, kemudian ia memperbaiki

⁶⁵ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'âshir, 1998, hal.55

⁶⁶ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1...*, hal.55.

⁶⁷ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1...*, hal.308.

⁶⁸ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 1*, t.tp: Dâr al-Fikri, t.th., hal.214.

⁶⁹ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 1...*, hal.283.

⁷⁰ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 2*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.660.

⁷¹ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 1...*, hal.93.

amal-amalnya, jalan hidupnya serta tidak kembali mengulangi perbuatan salahnya, maka Allah akan mengampuni mereka.⁷²

Dalam pandangan al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M), kandungan ayat 35 dari surat al-A‘râf di atas, bahwa siapapun dari bani Adam atau manusia, menjauhi perbuatan bohong lalu memperbaiki perilakunya, maka mereka tidak takut akan adanya siksa, dan juga tidak akan bersedih kelak di akhirat.⁷³

Sedangkan term *al-ishlah* dalam QS al-A‘râf ayat 142 lanjut al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M), merupakan perintah Nabi Musa kepada saudaranya Nabi Harun, perintah tersebut disampaikan saat Musa hendak pergi munajat memenuhi panggilan Tuhan-Nya, ia berpesan gantilah aku mengurus kaumku ini, dan perbaikilah kondisi mereka.⁷⁴

Berkaitan dengan asbab an-nuzul ayat 9 surat al-hujurât, al-Khazin (W.725 H) menjelaskan bahwa ayat tersebut turun kepada dua orang Anshar yang sedang berselisih tentang haknya, yang satu berkata itu adalah hakku aku akan ambil secara kekerasan, yang satu berkata ayo kita menghadap kepada Nabi untuk memutuskan antara kita siapa yang paling berhak, namun ia enggan dan persoalannya terus berlarut-larut, sampai mereka saling dorong dan saling pukul dengan menggunakan tangan dan sandal.⁷⁵

Dalam riwayat lain disebutkan, bahwa yang hendak saling bunuh adalah suku Aus dan Khazraj, sehingga turunlah ayat tersebut untuk mengajak mereka berdamai, yakni dengan merujuk kepada tuntunan Al-Qur'an, serta ridha terhadap semua petunjuk-petunjuknya baik itu menyenangkan atau menyusahkan.⁷⁶

Merujuk kepada paparan di atas, penulis menganalisa bahwa term *al-ishlah* mempunyai relevansi yang kuat dengan perubahan sosial, karena esensi daripada *al-ishlah* adalah usaha sebisa mungkin untuk merubah kondisi seseorang atau kelompok menjadi lebih baik.

Dengan *ishlah*, masyarakat yang tadinya hidup jorok atau kotor berubah menjadi bersih, kelompok-kelompok yang tadinya berselisih atau bertengkar, berubah menjadi bersaudara yang saling mencintai, individu yang sering melakukan aktivitas negatif atau menyimpang berubah menjadi sadar dan insaf.

Untuk memudahkan penelusuran penggunaan term *al-ishlah* dalam Al-Qur'an, berikut penulis hadirkan dalam bentuk tabel.

⁷² Muḥammad Ali as-Shabuniy, *Shafwat at-Tafâsîr Jilid 2 Cet.9*, t.tp:Dâr as-Shabuniy, t.th, hal.337.

⁷³ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 5 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1997, hal.51.

⁷⁴ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 5 Cet.1...*, hal.178.

⁷⁵ Muḥammad Ibrâhîm al-Khazin, *Tafsîr al-Khazin Juz 6 ...*, hal.224.

⁷⁶ Muḥammad Ibrâhîm al-Khazin, *Tafsîr al-Khazin Juz 6 ...*, hal.224.

Tabel 6
Penggunaan Term *al-Ishlah*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Transformasi Sosial yang Disrankan
1.	أَصْلَحُوا	QS al-Baqarah/2:160	Manusia yang bertaubat dan memperbaiki dirinya, maka mereka tidak termasuk orang terkutuk
2.	تُصْلِحُوا	QS al-Baqarah/2:224	Melakukan perbaikan antar manusia tidak boleh terhalang oleh sumpah atas nama Allah.
3.	وَأَصْلَحَا	QS an-Nisa'/4:16	Jika dua orang yang berbuat keji itu bertaubat dan memperbaiki diri maka biarkanlah.
4.	وَأَصْلَحَ	QS al-Mâidah/5:39	Orang yang telah berbuat jahat kemudian mengubah dirinya maka Allah menerima taubatnya.
5.	وَأَصْلَحَ	QS al-An'am/6:48	Siapa yang beriman terhadap apa yang oleh para Rasul kemudian mengubah perilakunya maka tidak ada takut dan sedih dalam hidupnya.
6.	وَأَصْلَحَ	QS al-A'râf/7:35	Siapa yang bertakwa kemudian mengubah tindak tanduknya maka tidak ada takut dan sedih dalam hidupnya.
7.	وَأَصْلَحَ	QS al-A'râf/7:142	Nabi Musa berpesan kepada Nabi Harun agar memperbaiki

			masyarakat yang ditinggalkannya
8.	وَأَصْلَحُوا	QS al-Anfâl/8:1	Allah memerintahkan kepada umat Islam supaya memperbaiki hubungan antar sesama mereka.
9.	وَأَصْلَحُوا	QS an-Nûr/24:5	Allah menerima taubat orang yang menuduh perempuan baik berbuat zina setelah mereka mengubah kelakuannya.
10.	فَأَصْلَحُوا	QS al-Hujurât/49:9 dan 10.	Perbaikilah hubungan dua kelompok orang mu'min yang berperang atau terlibat permusuhan karena orang-orang mu'min itu bersaudara.

Kelima, term *al-ikhrâj*, penulis menemukan penggunaan term tersebut dalam QS al-Anfâl/8:5, QS an-Nahl/16:78, QS al-Hasyr/59:2, QS az-Zalzalah/99:2, QS al-Baqarah/2:257 dan 191, QS al-Imrân/3:27, QS al-Mâidah/5:16, QS al-A'râf/7:88, QS al-Anfâl/8:30, QS Ibrâhîm/14:1,13, QS as-Syu'ara'/26:35, QS al-Ahẓâb/33:43, QS al-Ĥadîd/57:9, QS al-Mumtahanah/60:1 dan 8, QS an-Nisa'/4:75, dan QS Ibrâhîm/14:5, QS at-Thalaq/65:11.

Berikut penulis sajikan penjelasan para mufassir mengenai term-term di atas, sebagaimana termaktub dalam buku-buku tafsir mereka.

Ismail bin Katsîr (705-774 H) dengan mengutip riwayat dari Ikrimah berkata, bahwa makna dari ayat 5 QS al-Anfâl/8 di atas, bahwa Allah menjelaskan sebagaimana kalian berselisih dan berdebat mengenai harta rampasan perang, lalu Allah mengalihkan pengaturan pembagiannya kepada zat-Nya dan rasul-Nya, kemudian Rasulullah SAW membaginya dengan adil dan rata, itu merupakan kemashlahatan sempurna bagi kalian.⁷⁷

Mengutip pendapat at-Thabariy, Ibnu Katsir mengatakan bahwa makna term *al-ikhrâj* dalam ayat tersebut, “*sebagaimana Tuhanmu*

⁷⁷ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 2*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.794.

mengeluarkanmu dari rumahmu secara benar” dengan adanya kebencian sekelompok orang-orang beriman, demikian juga mereka benci kepada perang, akhirnya mereka berdebat denganmu pada persoalan yang sudah jelas.⁷⁸

Berkaitan dengan term *al-ikhrāj* dalam QS an-Nahl/16:78, az-Zamakhshariy (467-538 H) memaparkan bahwa saat manusia dilahirkan dalam keadaan tidak mengetahui sedikitpun hak pemberi ni‘mat yang telah menciptakannya dalam Rahīm ibunya, kemudian menyempurnakan penciptaannya dan membentuk rupa wajahnya, lalu mengeluarkannya dari tempat yang sempit kepada yang luas.⁷⁹

Akan tetapi Allah menciptakan pancaindra yang lengkap dibawa semenjak lahir, itulah instrument yang dapat digunakan dalam menghilangkan kebodohan bawaan tersebut, untuk berbuat amal shaleh, bersyukur kepada pemberi ni‘mat, menegakkan hak-haknya, dan mencapai kepada tingkatan hidup yang membahagiakan.⁸⁰

Adapun surat al-Hasyr/59 ayat 2, apabila dilihat dari sebab turunnya, dengan mengutip pendapat para mufassir, al-Khazin (W.725 H) berkata ayat tersebut turun atas Bani Nadhir suatu kelompok Yahudi, yakni ketika Rasulullah SAW memasuki kota Madinah Bani Nadhir membuat perjanjian damai dengan Rasulullah SAW yang berisi kedua belah pihak tidak boleh saling menyerang.⁸¹

Rasulullah SAW menerima perjanjian damai tersebut, namun ketika Nabi berperang pada perang badar dan nampak di hadapan kaum musyrikin, Bani Nadhir berkata, demi Allah dia adalah Nabi yang ummi yang sosoknya kita temukan dalam Taurat, maka jangan kembalikan panji itu kepadanya, namun ketika perang Uhud, kaum muslimin kalah mereka ragu dan menunjukkan permusuhan dengan Rasulullah SAW dan sahabatnya.⁸²

Karena mereka berkhianat kepada Rasulullah SAW dan para sahabatnya, Allahpun mencampakkan rasa takut di hati mereka, akhirnya mereka putus asa dari bantuan dari orang-orang munafiq, kemudian minta berdamai dengan Rasulullah SAW namun Nabi tidak mau melainkan mereka keluar dari Madinah, kemudian turunlah ayat di atas yang menjelaskan bahwa yang menyuruh mereka keluar meninggalkan Madinah dan rumah mereka adalah Allah.⁸³

⁷⁸ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 2 ...*, hal.794.

⁷⁹ Ali bin Muḥammad al-Mâwardiy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th, hal.120.

⁸⁰ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 2 Cet.3 ...*, hal.600.

⁸¹ Ali bin Muḥammad bin Ibrâhîm al-Khazin, *Tafsîr al-Khazin Juz 6*, t.tp: Dâr al-Fikri, 1979, hal.56.

⁸² Ali bin Muḥammad bin Ibrâhîm al-Khazin, *Tafsîr al-Khazin Juz 6 ...*, hal.56.

⁸³ Ali bin Muḥammad bin Ibrâhîm al-Khazin, *Tafsîr al-Khazin Juz 6 ...*, hal.56-57.

Term *al-ikhrâj* dalam QS az-Zalzalah/99:2 menurut Umar al-Baidhawiy (W.791 H), bahwa bumi itu akan mengeluarkan semua yang terpendam di dalam perutnya seperti orang-orang yang telah mati⁸⁴, bumi mengeluarkan seluruh simpanannya dan orang-orang yang telah mati⁸⁵, bumi itu mengeluarkan orang-orang telah mati pada tiupan ke dua.⁸⁶

Menurut Ibnu Jarir at-Thabary (224-310 H) mengatakan bahwa maksud dari ayat 257 al-Baqarah adalah, Allah dengan ma'unah dan taufiq-Nya akan menolong dan mengeluarkan orang-orang beriman dari gelapnya kekefiran menuju cahaya iman, kegelapan dijadikan perumpamaan bagi kekafiran menurut at-Thabariy karena kegelapan menghalangi mata dari menggapai sesuatu dan menetapkannya.⁸⁷

Demikian pula halnya kekafiran, ia dapat menghalangi mata hati untuk meraih hakikat iman, mengetahui keshahihiannya, maka Allah memberitahukan kepada hamba-hambanya bahwa Dia penolong orang-orang mu'min, memperlihatkan kepada mereka hakikat iman, jalan-jalan menuju Allah, syari'at-Nya dan argument-argumennya.⁸⁸

Allah juga akan memberikan petunjuk kepada mereka, memberikan taufiq-Nya kepada dalil-dalil yang dapat mereka pergunakan dalam menghilangkan keraguan, juga melenyapkan segala kegelapan yang dapat menutup mata hati mereka.⁸⁹

Berkaitan dengan kandungan QS al-Imrân/3 ayat 27, Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M) menjelaskan bahwa di antara fenomena yang menunjukkan kekuasaan ilahi adalah, mengeluarkan sesuatu yang hidup dari yang mati baik bersifat materi seperti mengeluarkan kurma dari bijinya, tanaman dari bijinya, manusia dari sperma, burung dari telornya, atau bersifat maknawi seperti orang 'alim dari orang bodoh, dan orang mu'min dari orang kafir.⁹⁰

Termasuk fenomena kekuasaan ilahi lanjut Wahbah, adalah mengeluarkan yang mati dari yang hidup, baik yang bersifat maknawi seperti mengeluarkan biji dari kurma, telur dari burung, orang bodoh dari orang 'alim, dan orang kafir dari orang mu'min.⁹¹

⁸⁴ Umar al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Juz 2 Cet.2*, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.571.

⁸⁵ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 2*, t.tp: Dâr al-Fikri, t.th, hal.372.

⁸⁶ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭhubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an Juz 19* ..., hal.147.

⁸⁷ Ibnu Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Takwîl Ayyi Al-Qur'an Juz 3*, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.21.

⁸⁸ Ibnu Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Takwîl Ayyi Al-Qur'an Juz 3* ..., hal.21.

⁸⁹ Ibnu Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Takwîl Ayyi Al-Qur'an Juz 3* ..., hal.21.

⁹⁰ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'âshir, 1998, hal.190.

⁹¹ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3* ..., hal.190.

Mengutip keterangan para dokter mengenai bagaimana Allah mengeluarkan yang hidup dari yang mati, Wahbah berkata bahwa yang hidup itu tumbuh dengan memakan sesuatu yang mati, anak kecil fisiknya menjadi besar karena gizi susu, gigi susu adalah mati, sedangkan mengeluarkan yang mati dari yang hidup adalah sesuatu yang dipisahkan seperti susu, dia mengalir tetapi tidak ada kehidupan.⁹²

Dalam perspektif al-Qurthubiy (224-310 H), maksud dari term *al-ikhrâj* dalam QS al-Mâidah/5 ayat 16, bahwa agama Islam itu mampu mengeluarkan manusia dari kegelapan kekafiran dan kebodohan, menuju kepada cahaya Islam dan petunjuknya, itu akan terjadi dengan izin dan taufiq dari Allah SWT.⁹³

Adapun term *al-ikhrâj* dalam QS al-Anfâl/8 ayat 30 menurut Ibnu Katsir, maksudnya ialah Allah menceritakan mengenai orang-orang Qurasiy yang melakukan komplotan dan musyawarah untuk menahan, mengusir bahkan membunuh Nabi pada malam hijrahnya, namun upaya mereka digagalkan oleh Allah melalui perlingkungannya kepada Rasulullah SAW.⁹⁴

Ali bin Muhammad al-Mawardiyy (364-450 H) menjelaskan bahwa, di dalam QS Ibrahim/14 ayat 1 term *al-ikhrâj* mempunyai empat makna, pertama dari ragu kepada yakin, kedua dari bid'ah ke sunnah, ketiga dari yang sesat kepada petunjuk, dan keempat dari kekafiran kepada keimanan.⁹⁵

Adapun ayat 13 dari QS Ibrahim/14, dalam pandangan M. Quraish Shihab bahwa ayat tersebut menguraikan dialog antara rasul dengan kaumnya yang pembangkang, orang kafir dengan penuh angkuh berkata kepada para rasul, demi tuhan-tuhan yang kami sembah, kami akan mengusir kamu dari negeri kami, atau kamu mengikuti agama kami.⁹⁶

Al-Alusiyy menjelaskan bahwa maksud term *al-ikhrâj* dalam QS as-Syu'ara'/26 ayat 35 adalah, Fir'aun menakuti-nakuti kaum bani Israil dengan menuduh Musa itu akan mengusir mereka dari kampung halamannya secara paksa menggunakan sihirnya, karena sesuatu yang paling sulit dalam jiwa adalah meninggalkan kampung halamannya, apatah lagi dengan paksa.⁹⁷

Al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M) Menegaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-ikhrâj* dalam QS al-Ahẓâb/33 ayat 43, yakni Nabi Muhammad SAW melakukan da'wah kepada kebaikan, menyuruh banyak berdzikir,

⁹² Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3 ...*, hal.190.

⁹³ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'an Juz 5*, Kairo: Dâr al-Kitab al-Arabiyy, 1967, hal.119.

⁹⁴ Ismâ'il bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 2 ...*, hal.807.

⁹⁵ Ali bin Muḥammad al-Mâwardiy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th, hal.120.

⁹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ Vol.6*, Jakarta: Lentera Hati, 2009, hal.345.

⁹⁷ Syihâbuddîn Maḥmud al-Alûsiyy, *Rûḥ al-Ma'âniy Juz 19*, Baerut: Dâr al-Fikri, t.th, hal.76.

shalat dan taat secara sempurna merupakan aktualisasi dari sayang dan santunnya kepada umatnya.⁹⁸

Ali bin Muhammad al-Mawardiy (364-450 H) berpendapat, term *al-ikhrâj* dalam QS al-Aḥzab/33 ayat 43 tersebut mempunyai tiga tafsiran, pertama mengeluarkan dari kekafiran kepada keimanan, kedua mengeluarkan dari kehidupan yang sesat menuju hidup di bawah syari'at Allah, ketiga mengeluarkan dari neraka kepada surga.⁹⁹

Dalam pandangan Ali Shabuniy (1930-2020 M), tafsir dari term *al-ikhrâj* dalam QS al-Aḥzab/33 ayat 43 di atas, Allah mengeluarkan kalian dari kesesatan kepada petunjuk, kegelapan maksiat menuju cahaya ketaatan dan keimanan, sungguh Allah sangat luas kasih sayangnya kepada orang mu'min, karena Allah menerima amal mereka meskipun sedikit, namun mengampuni dosa mereka walaupun banyak.¹⁰⁰

Tujuan Nabi melakukan upaya-upaya tersebut lanjut al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M), adalah untuk mengeluarkan umatnya dari gelapnya kekafiran, kema'shiatan, hal-hal yang samar, dan tradisi-tradisi yang buruk, untuk menuju kepada cahaya iman, sunnah yang bersinar, penuh kepatuhan, dan akhlak-akhlak yang terpuji.¹⁰¹

Nabi Muhammad SAW tegas al-Qasimiy tidak pernah membiarkan umatnya dalam kondisi bahaya, buta tersesat dan bodoh, namun ia senantiasa menerangi setiap jalan hidupnya, menjelaskan kepada mereka petunjuk-petunjuk hidup secara gamblang, malaikat disebut dalam ayat tersebut tujuannya untuk mengagungkan mereka dan kaum mu'minin.¹⁰²

Adapun term *al-ikhrâj* dalam QS al-Hadîd/57 ayat 9, menurut Abdurrahman as-Sayuthiy (W.911 H) maksudnya adalah mengelurakan manusia dari kesesatan kepada petunjuk, pendapat yang hampir sama dikemukakan al-Khazin bahwa maksud dari ayat tersebut ialah, dengan Al-Qur'an Allah mengeluarkan manusia dari kegelapan syirik menuju cahaya iman.¹⁰³

Term *al-ikhrâj* dalam QS al-Mumtaḥanah/60 ayat 1 menurut al-Khazin (W.725 H), maksudnya ialah Allah melarang Rasulullah SAW dan para sahabatnya menjadikan teman orang-orang yang memusuhi Allah dan rasul-Nya, mengingkari kebenaran Al-Qur'an, mengusir Rasul dan orang-orang beriman dari bumi Makkah.¹⁰⁴

⁹⁸ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 8 ...*, hal.90.

⁹⁹ Ali bin Muḥammad al-Mâwardiy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3 ...*, hal.410.

¹⁰⁰ Muḥammad Ali Shabuniy, *Shafwat at-Tafâsîr Juz 2 Cet 9 ...*, hal.529.

¹⁰¹ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 8 ...*, hal.90.

¹⁰² Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 8 ...*, hal.90.

¹⁰³ Abdurrahman as-Sayuthiy, *ad-Durru al-Manstûr fî Tafsîr al-Ma'stûr Jilid 8*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1993, hal.50.

¹⁰⁴ Ali bin Muḥammad bin Ibrâhîm al-Khazin, *Tafsîr al-Khazin Juz 6 ...*, hal.75.

Sedangkan dalam pandangan an-Nasafiy (W.701 H), ayat pertama surat al-Mumtahanah/60 menjelaskan bahwa Allah melarang Rasulullah SAW dan para sahabatnya untuk menjadikan musuh-musuh-Nya menjadi teman, karena mengingkari Al-Qur'an dan agama Islam, serta mengusir Nabi dan para sahabatnya dari Makkah karena iman mereka.¹⁰⁵

Adapun dalam ayat delapan lanjut an-Nasafiy, Allah tidak melarang kaum mukminin untuk berbuat kebajikan, kebaikan dan adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi mereka karena masalah agama, tidak mengusir mereka dari kampung halamannya, ini menunjukkan bahwa berbuat zalim kepada orang musyrik saja dilarang apatah lagi terhadap muslim.¹⁰⁶

Dalam pandangan al-Khazin (W.725 H), maksud *al-ikhrâj* dalam QS at-Thalaq/65 ayat 11 ialah, Rasulullah SAW ditutus untuk membawa umat Islam yang beriman dan beramal shaleh, supaya keluar dari gelapnya kekafiran dan hidup dalam cahaya iman, juga supaya keluar dari gelapnya hidup bodoh menuju hidup berilmu nan bercahaya.¹⁰⁷

Menurut perspektif Wahbah zuhailiy (1933-2015 M), term *al-ikhrâj* dalam QS al-Baqarah/2:191 Allah memberikan tuntunan bahwa apabila perang terjadi antara kaum muslimin dengan kaum musyrikin, maka umat Islam diperintahkan untuk memerangi mereka di mana saja mereka menemuinya sekalipun di tanah haram.¹⁰⁸

Allah juga memerintahkan untuk mengusir orang musyrik dari tempat mereka mengusir umat Islam yaitu Makkah, karena orang musyrik mengusir umat Islam dari negeri mereka Makkah, mereka bekerjasama mengusir umat Islam, menyita harta mereka, mengambil milik mereka, mereka menyakiti, menyiksa dan menekan mereka karena akidah mereka.¹⁰⁹

Adapun ayat 75 surat an-nisa'/4 menurut Musfthafa al-Maragi (1300-1371 H) adalah, sejumlah orang-orang yang terzhalimi dari penduduk Makkah, berdoa kepada Allah agar dikeluarkan dari kota tersebut, karena tidak ada seorangpun yang dapat memberikan perlindungan dan pertolongan kepada mereka.¹¹⁰

Menurut az-Zamakhshariy (467-538 H), term *al-ikhrâj* dalam QS al-A'râf/7 ayat 82 adalah merupakan jawaban kaum Nabi Luth terhadap da'wahnya, setelah mendengar nasihat dari Luth mereka merasa jenuh, lalu

¹⁰⁵ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Juz 3*, t.tp: Dâr al-Fikri, t.th., hal.246.

¹⁰⁶ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Juz 3* ..., hal.246.

¹⁰⁷ Ali bin Muḥammad bin Ibrâhîm, *Tafsîr al-Khazin Juz 6* ..., hal.113.

¹⁰⁸ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'ashir, 1998, hal.179.

¹⁰⁹ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1* ..., hal.179.

¹¹⁰ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 4 Cet.3*, Baerut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabiyy, 1974, hal.92.

berkata: keluarkan saja Luth bersama semua orang yang beriman dengannya dari desa mereka, mereka menganggap diri mereka suci.¹¹¹

Sedangkan pada ayat 5 QS Ibrâhîm/14 menurut al-Mawardiy (364-450 H), memiliki dua tafsiran, pertama Allah memberikan perintah kepada Nabi Musa as untuk mengeluarkan kaumnya dari kehidupannya yang sesat, kemudian diajak untuk hidup dalam petunjuk Allah, kedua Nabi Musa as diperintahkan untuk mengajak kaumnya meninggalkan kehidupan tertindas, menuju kehidupan mulia di kursi kerajaan.¹¹²

Dalam pandangan az-Zamakhshariy (467-538 H), dilihat dari sebab turunnya ayat 80 surat al-Isra'/17 beberapa pendapat mengatakan bahwa ayat tersebut turun pada saat Nabi diperintah hijrah, ia ingin masuk Madinah dan keluar dari Makkah, ada yang berpendapat masuk ke dalam gua dan keluar dengan selamat, ada yang mengatakan bersifat umum pada semua yang dimasuki dan setiap persoalan atau tempat yang dilakukan.¹¹³

Sedangkan pelajaran yang terdapat dalam ayat tersebut lanjut az-Zamakhshariy, ialah Allah mengajarkan kepada Nabi untuk berdoa “masukkanlah aku ke dalam kubur secara baik, yakni masuk dengan diridhai bersih dari segala keburukan, dan keluarkanlah aku dari kubur di hari bangkit nanti dengan diridhai, mendapat kemuliaan dan aman selamat dari kemurkaan Allah.”¹¹⁴

Untuk memudahkan dalam menelusuri penggunaan term *al-ikhrâj* dalam Al-Qur'an, berikut penulis paparkan dalam bentuk tabel.

Tabel 7
Penggunaan term *al-Ikhrâj*

No.	Term	Nama, nomor surat dan ayat	Nilai Transformasi yang disarankan
1.	أَخْرَجَ رُثْلَكَ	QS al-Anfâl/8:5	Transformasi itu harus dalam rangka kebenaran.
2.	أَخْرَجَكُمْ	QS an-Nahl/16:78	Allah mengubah kondisi manusia dari alam kebodohan kepada berilmu pengetahuan

¹¹¹ Mahmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 2 Cet 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003, hal.121.

¹¹² al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3 ...*, hal.122.

¹¹³ Mahmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 2 Cet 3...*, hal.661.

¹¹⁴ Mahmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 2 Cet 3...*, hal.661.

3.	أَخْرَجَ	QS al-Hasyr/59:2	Allah memindahkan ahli kitab dari kampung halamannya
5.	يُخْرِجُهُمْ	QS al-Baqarah/2:257	Allah mengubah kondisi orang-orang beriman dari kesesatan menuju jalan yang benar.
6.	يُخْرِجُهُمْ	QS al-Mâidah/5:16	Dengan Al-Qur'an Allah mengubah kondisi orang-orang beriman kepada jalan yang diridhainya.
7.	لَنُخْرِجَنَّكَ	QS al-A'râf/7:88	Kaum Nabi Syuaib bertekad mengusirnya dari desanya sendiri.
8.	يُخْرِجُوكَ	QS al-Anfâl/8:30	Kafir Quraisy berupaya untuk mengusir Nabi Muhammad dari kampungnya.
9.	لَتُخْرِجَنَّهُ	QS Ibrâhim/14:1	Al-Qur'an diturunkan dengan tujuan mengubah hidup manusia dari kebodohan kepada kemajuan.
10.	لَنُخْرِجَنَّكُمْ	QS Ibrâhim/14:13	Orang kafir mengancam para Rasul dengan mengusir mereka dari tanah airnya.
11.	أَنْ يُخْرِجَكُمْ	QS as-Syu'ara/26:35	Nabi Musa diancam diusir oleh kaumnya dari kampungnya dengan kekuatan sihir
12.	لِيُخْرِجَكُمْ	QS al-Ahzâb/33:43	Allah berkuasa mengubah keadaan orang beriman dari suasana yang gelap kepada cahaya.

13.	لِيُخْرِجَكُم	QS al-Hadid/57:9	Ajaran yang dibawa Nabi Muhammad SAW mampu mengubah nasib manusia.
14.	يُخْرِجُونَ	QS al-Mumtahanah/60:1	Musuh-musuh Islam berambisi mengusir para rasul dan orang-orang beriman.
15.	أَخْرَجَنَا	QS an-Nisa/4:75	Meninggalkan desa yang penduduknya zhalim adalah sebuah perubahan.
16.	أَنْ أَخْرِجَ	Qs Ibrâhim/14:5	Nabi Musa mendapat perintah agar mengubah kondisi masyarakatnya dari kemungkaran.
17.	لِيُخْرِجَ	QS at-Thalaq/65:11	Seorang Rasul mampu mengubah keadaan orang-orang beriman dan beramal shaleh.

Menurut hemat penulis, dengan mencermati penjelasan-penjelasan para mufassir di atas, dapat disimpulkan bahwa penggunaan term *al-ikhrâj* dalam segala bentuk derivasinya, secara tersirat memiliki kandungan makna yang sangat relevan dengan perubahan, baik pada individu ataupun komunal.

Sebab apabila kata *al-ikhrâj* oleh para mufassir ditafsirkan dengan makna mengusir, memindahkan, maka itu artinya adalah perubahan dari satu kondisi kepada kondisi yang lain, jika benda atau manusia maka pindah dari suatu tempat kepada tempat yang lain, seperti permohonan orang-orang kafir yang minta dikeluarkan dari neraka menuju dunia.

B. Term-term Al-Quran Berkaitan dengan Humanisme

Setelah melakukan penelusuran yang intent, penulis menemukan 16 term yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjukkan makna humanisme, term-term yang dimaksud yakni: *al-lîn*, *al-qaul al-ḥasan*, *al-ḥikmah*, *mauz'ah ḥasanah*, *az-dzîkrâ*, *tadzkiroh*, *aḥsan*, *al-kazhimi al-gaizha*, *laa yaskhar qaum min qaum*, *'adamu tash'ir al- khadd*, *'adamu al-abas wa at-tawalliy*, *ḥasba al-istiha'ah*, *syura bainahum*, *tawashauw bi al-ḥaq*

watawashauw bi as-sabr, ḥasanah fi ad-dunia wa al-akhirah, dan *hajran jamîlâ*.

Untuk mendukung pernyataan tersebut di atas, penulis paparkan ayat-ayat yang menjadi tempat dipergunakannya term-term tersebut, antara lain:

Pertama, term *al-Lîn* tutur kata yang lembut, ditemukan terdapat pada surat al-Imrân/3:159, QS Thaha/20:44, QS Saba'/34:10, QS az-Zumar/39:23, dan QS al-Hasyr/59:5.

Berikut penulis kemukakan tafsiran para mufassir terkait dengan term-term tersebut, sebagaimana tertuang dalam buku-buku tafsir mereka.

Wahbah Zuhailiy (1933-2015) dalam menafsirkan QS al-Imrân/3 ayat 159 ini, berkata bahwa Allah menegaskan karunia-Nya kepada Nabi Muhammad SAW dan para pengikutnya, yakni dengan rahmat dan taufiq-Nya menjadikan Rasul santun dalam bergaul, lembut ketika berinteraksi, dan dalam menuntun umatnya senantiasa menggunakan kata-kata yang lemah lembut.¹¹⁵

Pada ayat ini pula tegas Wahbah, Allah menampakkan kemuliaan mengayomi, kebijaksanaan memimpin serta keagungan akhlak, sekiranya Rasul berbicara dengan secara kasar, keras hati, tabi'at sangar, niscaya para pengikutnya akan berhamburan pergi meninggalkannya.¹¹⁶

Sedangkan dalam pandangan al-Baidhawiy (W.791 H) , maksud dari "*linta lahum*" ialah, bahwa Nabi bersikap lembut tiada lain karena adanya kasih sayang Allah, Ia membuatnya tabah hati dan memberikan taufiq kepadanya, sehingga Rasulullah mampu bersikap santun meskipun kepada para penentangannya.¹¹⁷

Term *layyin* ditemukan juga pada QS Thaha/20 ayat 44, penggalan "*qaulan layyinâ*" pada ayat tersebut, menurut al-Mawardiyy al-Bashriy (364-450 H) mempunyai dua makna, pertama halus dan lembut *lathifan raqiqâ*, kedua bermakna sebutlah dua kuniyah Fir'aun yakni Abu Murrah dan Abu al-Walid.¹¹⁸

Namun menurut al-Mawardiyy (364-450 H), ada kemungkinan mengandung makna ketiga, yakni mulailah berbicara kepada Fir'aun dengan hal-hal yang menyenangkan terlebih dahulu, dengan maksud agar ia merasa senang dengannya setelah itu kabar-kabar yang menakutkan serta ancaman yang datang dari Allah.¹¹⁹

¹¹⁵ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3*, ... hal.139.

¹¹⁶ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3*, ... hal.139 – 140.

¹¹⁷ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Anwâr at-Tanzîl Asrâr at-Takwîl Juz 1 Cet.2*, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.189.

¹¹⁸ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th., hal.405.

¹¹⁹ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3* ..., hal.405.

Al-Baidhawiy (W.791 H) memaparkan bahwa maksud dari penggalan ayat “*qaulan layyinâ*” dalam QS Thaha/20 ayat 44 di atas adalah, hendaknya Musa dan Harun berkata kepada Fir’aun maukah engkau mensucikan diri?, maukah engkau aku beri petunjuk kepada jalan Tuhanmu?, sehingga engkau takut kepada-Nya.¹²⁰

Alasannya menurut al-Baidhawiy (W.791), cara yang demikian itu merupakan da’wah dalam bentuk tawaran sekaligus masukan, karena dikhawatirkan kebodohan Fir’aun membuatnya menyerang Musa dan Harun, atau karena menghormatinya karena Musa mempunyai hubungan kerabat dengannya.¹²¹

Berkaitan dengan QS Thaha/20 ayat 44 tersebut, Sayyid Quthb (1906-1966) menjelaskan bahwa, kata-kata lembut tidak akan membuat orang bangga dengan dosanya, tidak memicu kesombongan palsu yang bersemayam di hati para tiran, justru kata-kata lembut mampu menghidupkan kesadaran hati sehingga takut akan dampak dari kesombongan mereka.¹²²

Dalam perspektif M.Quraish Shihab, ia menjelaskan bahwa maksud dari ayat 44 dari QS Thaha/20 tersebut adalah, Allah memerintahkan kepada Musa dan Harun untuk mengajak Fir’aun dengan kata-kata yang lemah lembut, yaitu mengajaknya kepada kebenaran dengan cara yang tidak mengundang antipati dan amarahnya.¹²³

Ayat tersebut lanjut M.Quraish Shihab menjadi landasan akan perlunya sikap bijaksana dalam berda’wah, yang ditunjukkan dengan ungkapan yang sopan dan tidak menyakiti perasaan objek da’wah, karena Fir’aun saja yang sangat durhaka, tetap disuruh hadapi dengan lemah lembut, karena da’wah pada prinsipnya adalah ajakan secara lemah lembut.¹²⁴

Sedangkan term *alannâ* dalam QS Saba’/34 ayat 10, menurut al-Mâwardiy (364-450 H) maksudnya ialah, bahwa nabi Dawud mengatur besi itu seperti mengatur tanah, tanpa menggunakan api atau martil, tafsiran yang lain bisa juga, bahwa Allah memudahkan besi itu untuk Nabi Daud, sehingga ia dapat membentuknya sebagaimana ia kehendaki.¹²⁵

Menurut az-Zamakhshariy (467-538 H) maksud dari term “*wa alannâ lahu al-hadîd*” adalah, kami jadikan besi itu lunak seperti debu, tepung dan

¹²⁰ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Anwâr at-Tanzîl, Asrâr at-Takwîl Juz 2 Ce.3*, t.tp: Maktabah Syirkah, 1968, hal.50.

¹²¹ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Anwâr at-Tanzîl, Asrâr at-Takwîl Juz 2 Ce.3 ...*, hal.50.

¹²² Sayyid Quthb, *Di Bawah Naungan Al-Qur’an Jilid 7*, diterjemahkan oleh As’ad Yasin.*et.al*, Dari *Judul fî Zhilal Al-Qur’an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hal.404.

¹²³ M. Quraish Syihab, *Tafsîr al-Mishbâh Vol.7*, Jakarta: Lentera Hati 2002, hal.593.

¹²⁴ M. Quraish Syihab, *Tafsîr al-Mishbâh Vol.7 ...*, hal.593.

¹²⁵ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 4*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th., hal.436.

lilin untuk Dawud, sehingga ia dapat mengaturnya dengan tangannya sesuka hatinya, tanpa menggunakan api dan juga tanpa memukulnya dengan kampak.¹²⁶

Adapun penggalan ayat “*tsumma talînu julduhum/kemudian kulit mereka menjadi lembut*” dalam QS az-Zumar/39:23, menurut al-Qurthubiy (1214-1273 M) menjelaskan tentang sahabat-sahabat Nabi terkait dengan respon mereka saat mendengar alunan bacaan Al-Qur’an, reaksi sahabat tersebut dijelaskan dalam beberapa hadits.¹²⁷

Menurut al-Mawardiy al-Bashriy (364-450 H) term *al-linah* dalam QS al-Hasyr/59 ayat 5 mempunyai lima tafsiran, salah satunya kurma dari jenis apapun, kedua kurma pilihan, ketiga khusus kurma ajwa, keempat *al-linah al-fasilah* karena lebih lembut dari kurma, kelima seluruh jenis pohon.¹²⁸

Adapun dari sisi sebab turunnya, Ismail bin Katsir (705-774 H) berkata berdasarkan riwayat dari Abu Zubair dari Jabir ia berkata, kaum muslimin diberikan izin memotong ranting kurma, namun tidak lama mereka dilarang, mereka lalu bertanya kepada Nabi, Ya Rasul apakah kami mendapat pahala atas ranting kurma yang telah kami potong?, dan apakah kami mendapat dosa atas ranting kurma yang kami tidak potong?.¹²⁹

Sedangkan dalam pandangan al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M), ia mengatakan bahwa sebab turunnya ialah, karena Nabi memotong kurma milik Yahudi kemudian membakarnya, orang-orang Yahudi kemudian berkata, wahai Muhammad ! engkau telah melarang berbuat kerusakan di bumi, tetapi mengapa ranting kurma ini engkau potong dan bakar, karena terasa ada menggajal di benak kaum muslimin, mereka menjawab kami akan menanyakan perihai ini kepada Rasulullah, apakah kami mendapat ganjaran atas ranting yang kami potong, dan mendapat dosa atas ranting yang kami tinggalkan.¹³⁰

Jadi pesan yang terkandung dalam ayat tersebut menurut al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M) adalah, kalian memotong ranting kurma itu karena perintah Allah, tidak masuk dalam pengrusakan namun ni‘mat dari Allah, yang bertujuan menghinakan mereka karena kefasikannya, mereka tidak taat kepada Allah akan tetapi melanggar perintah dan larangan-Nya.¹³¹

¹²⁶ Mahmud az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Jilid 3 Cet.3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003, hal.554.

¹²⁷ Muhammad bin Ahmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi ‘ li Ahkam Al-Qur’an Juz 15*, Kairo: al-Maktabah al-Arabiah, 1967, hal.249.

¹²⁸ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 5*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.502.

¹²⁹ Ismâil bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’an al-Azhim Juz 4*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.1864.

¹³⁰ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 28*, Baerut: Dâr Ihya’ at-Turats al-Arabiyy, 1974, hal. 36.

¹³¹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 28 ...*, hal. 36.

Menurut perspektif penulis, selain term *al-lîn* dimaknakan dengan lemah lembut, terdapat juga term lain yang dimaknakan lemah lembut oleh para mufassir, seperti term *al-khafdh* dalam QS as-Syu'ara/26:215 yakni "*wakhfidh janahaka*" maksudnya bersikaplah lemah lembut terhadap orang-orang beriman.¹³²

Sikap dan Sifat yang diperintahkan Al-Qur'an ini, dipergunakan pula dalam nash as-sunnah, seperti termaktub dalam hadist Nabi Muhammad SAW riwayat 'Aisyah ra berikut ini.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ: دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: أَلَسَّامُ عَلَيْكُمْ، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَفَهَمْتُهَا فَقُلْتُ: وَعَلَيْكُمْ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ قَالَتْ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَهْلًا يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَدْ قُلْتُ: وَعَلَيْكُمْ، رواه البخاري عن عائشة^{١٣٣}

Abdul Aziz bin Abdullah bercerita kepada kami, Ibrahim bin Sa'ad bercerita kepada kami, dari Shalaeh, dari Ibnu Syihab, dari Urwah bin Zubair, sesungguhnya A'isyah ra, istri Nabi SAW berkata: sekelompok orang Yahudi masuk menemui Rasulullah, lalu mereka berkata: semoga kesialan atas kalian, A'isyah berkata: Aku mengerti makna kalimat itu lalu aku berkata: semoga kesialan dan kutukan atas kalian, A'isyah berkata; maka Rasulullah berkata: pelan-pelan wahai A'isyah!, sesungguhnya Allah menyukai kelembutan dalam semua persoalan, maka aku ('Aisyah) berkata: tidakkah engkau mendengar apa yang mereka ucapkan? Rasulullah menjawab, sungguh aku telah berkata: semoga atas kalian (HR.Bukhari dari 'Aisyah)en

Menurut analisa penulis term *layyin* dengan pelbagai wazannya pada ayat-ayat tersebut di atas, mempunyai makna lemah lembut, sedangkan lemah lembut merupakan sikap yang relevan dengan humanis yang memang

¹³² Ahmad as-Shâwiy al-Malikiy, *Hâsyiah al-'Allâmah as-Shâwiy Tafsîr Jalâlain* Juz 3, Indonesia: Maktabah Dâr al-Ulûm, t.th, hal.183.

¹³³ Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqolâniy, *Fath al-Barriy Syarah Shaḥih al-Bukahriy*, Mesir: Maktabah Misra, 2001, Juz 10, Cet.1, hal.633, No.hadits 6024, bab *ar-Rifq fi al-Amri Kullihi*.

disukai oleh manusia, term *layyin* banyak terdapat dan digunakan dalam Al-Qur'an terkait dengan etika interaksi sosial dalam kehidupan sehari-hari.

Untuk lebih memudahkan dalam menelusuri penggunaan term *layyin* dalam Al-Qur'an, penulis sajikan dalam bentuk tabel berikut ini:

Tabel 8
Penggunaan term *Layyin*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Sisi Humanis yang Disarankan
1.	لَيْتَ	QS al-Imrân/3:159	Dengan sikap yang lemah lembut orang lain akan simpati.
2.	لَيِّنًا	QS Thaha/20:44	Ucapan yang lembut tetap ditunjukkan meskipun di hadapan orang kafir
3.	تَلَيِّنَ	QS az-Zumar/39:23	Perasaan hati menjadi lembut saat dzikir kepada Allah.

Penulis menyajikan tabel term *al-lîn* secara terpisah dengan *al-qaul al-ḥasan*, *al-qaul-ma'ruf*, *al-qaul as-sadîd*, *al-qaul al-balîg*, *al-qaul al-karîm*, dan *al-qaul al-maisur*, karena dalam pandangan penulis kandungan makna *al-lîn* lebih dalam dan mengena ke dalam pikiran orang yang menjadi lawan bicara atau mukhatab.

Kedua, term *al-qaul al-ḥasan* tutur kata yang indah, term ini penulis temukan pada QS al-baqarah/2:83, *al-qaul al-ma'ruf* ditemukan pada QS al-baqarah /2:235,263, QS an-nisa'/4:5 dan 8, QS Muhammad/47:21, QS al-aḥzâb/33:32, *al-qaul as-sadîd* QS an-nisa'/4:9, QS al-aḥzâb/33:70, *al-qaul al-balîg* QS an-nisa'/4:63, *al-qaul al-karîm* QS al-isra'/17:23, dan *al-qaul al-maisur* QS al-isra'/17:38.

Berikut penulis ketengahkan tafsiran dari term-term tersebut, sebagaimana telah dipaparkan oleh para mufassir dalam buku-buku tafsir mereka.

Ketika menafsirkan QS al-Baqarah/2 ayat 83 di atas, Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M) berkata bahwa term *ḥusnan* merupakan *maḥ'ul bihi* dari *fi'il yang mahzûf*, maksudnya adalah ucapkanlah kata yang indah, bisa juga berkedudukan sebagai sifat dari masdar yang *mahzûf*, maksudnya ialah *qaulan ḥasanâ*.¹³⁴

¹³⁴ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz I* ..., hal.208.

Melihat kepada aspek kandungannya, Wahbah menjelaskan bahwa ayat tersebut memberikan perintah untuk berucap yang baik, berkata yang lembut, karena ucapan yang baik mempunyai pengaruh yang kuat dalam jiwa manusia, dengan itu pula etika dan akhlak di antara manusia terjalin dengan sempurna dan harmonis.¹³⁵

Adapun penggalan “*qaulan ma‘rufâ*” dalam QS al-Baqarah/2 ayat 235, menurut M. Quraish Shihab merupakan tuntunan kepada kaum pria yang ingin menikahi wanita-wanita yang masih menjalani masa iddah, agar menyampaikan keinginannya dengan kata-kata yang sopan, terhormat sesuai tuntunan agama, yakni sindiran yang baik.¹³⁶

Menurut M. Quraish Shihab ayat 263 dari QS al-Baqarah/2 di atas, menjelaskan bahwa perkataan yang baik lebih baik daripada sedekah tetapi menyakitkan hati si penerima, oleh sebab itu, menurut Quraish berucap yang baik saja tanpa memberi sesuatu apapun lebih indah daripada memberi namun diiringi ucapan kotor.¹³⁷

Terkait dengan term *ma‘ruf* yang terdapat dalam QS an-Nisa/4 ayat 5, Ibnu Juraij berkata yang dikutip oleh an-Nasafiy (W.701 H), *ma‘ruf* adalah setiap ucapan, setiap perbuatan yang dapat menenangkan jiwa karena bagusnya, baik dari sudut pandang akal ataupun sudut pandang agama, dan setiap yang diingkari oleh jiwa karena buruk, maka itu adalah *munghkar*.¹³⁸

Al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M) memaparkan bahwa penggalan “*qaulan ma‘rufâ*” dalam QS an-Nisa/4 ayat 8 tersebut, memberikan pesan kepada para ahli waris bahwa apabila kaum kerabat, orang-orang miskin, anak-anak yatim hadir saat pembagian warisan, berkatalah kepada mereka dengan perkataan yang lembut, dan doakanlah mereka dengan ucapan semoga Allah memberkahi kalian.¹³⁹

Adapun penggalan ayat “*qaul ma‘ruf*” dalam QS Muhammad/47 ayat 21, menurut Nuhbah min al-ulama bahwa orang yang dalam hatinya ada sakit atau ragu yakni orang-orang munafiq yang kalau diwajibkan perang atas mereka, mereka takut mati maka yang terbaik bagi mereka adalah patuh kepada Allah dan mengeluarkan ucapan yang sesuai dengan ajaran agama.¹⁴⁰

Menurut pendapat Ibnu Zaid yang dikutip oleh Ibnu Katsir (705-774 H) maksud dari pada “*qaulann ma‘rufâ*” dalam QS al-Ahzâb/33 ayat 32, adalah ucapan yang baik dan indah, yakni seorang istri berbicara dengan laki-laki *ajanib* dengan perkataan yang tidak ada di dalamnya *tarkhim*, artinya

¹³⁵ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1* ..., hal.212.

¹³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Vol.1*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.617.

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Vol.1* ..., hal.693.

¹³⁸ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Juz 1*, t.tp: Dâr al-Fikri, t.th., hal.207.

¹³⁹ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Jilid 3 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, hal.33.

¹⁴⁰ Nuhbah Min al-Ulama', *Tafsîr al-Muyassar*, .t.tp.: t.p., t.th., hal.526.

janganlah seornag istri berbicara dengan laki-laki *ajanib* seperti berbicara dengan suaminya.¹⁴¹

Sedangkan” *qaulan sadîdâ*” dalam QS an-Nisa`/4 ayat 9, menurut an-Nasafiy (W.701 H) bahwa para penerima wasiat itu hendaklah berbicara dengan anak-anak itu dengan etika yang baik dan senang hati, sebagaimana mereka berbicara dengan anak-anak mereka sendiri, dan hendaklah mereka memanggilnya dengan hai putraku atau hai anakku.¹⁴²

Kalimat “*qaulan sadîdâ*” pada QS al-Aḥzâb/33 ayat 70 menurut al-Mawardiyy (364-450 H) maksudnya ialah kalimat yang adil, kalimat yang benar, kalimat yang tepat, kalimat tauhîd *lâ ilaha illallahu*, kalimat yang sesuai antara yang terucap dengan tidak terucap, dan kalimat yang tidak dimaksudkan kecuali mardhatillah bukan yang lain.¹⁴³

Adapun penggalan “*qaulan sadîdâ*” dalam QS al-Aḥzâb/33 ayat 70 menurut al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M) adalah ucapan yang lurus, hak dan benar, menurut al-Qasyaniy yang dikutip al-Qasimiy term *as-sadâd* dalam ucapan maksudnya jujur dan tepat, ia merupakan sumber setiap kebahagiaan dan kesempurnaan.¹⁴⁴

Dalam penafsiran az-Zamakhshariy (467-538 H), “*qaulan balîgâ*” berkatalah kepada mereka dengan perkataan yang mengena ke dalam jiwa mereka dan berpengaruh dalam hatinya, sehingga mereka mendapat manfaatnya, serta mereka merasakan takut akan diperangi dan dihabisi apabila mereka berkhianat.¹⁴⁵

Kemudian beritahukanlah kepada mereka, bahwa kerusakan dan kemunafikan yang ada dalam dirimu diketahui Allah, kalian orang munafik tidak berbeda dengan orang-orang musyrik, balasan ini kalian akan terima karena ulah kalian yang menampakkan keimanan dan menyembunyikan kekafiran dan kemunafikan kalian.¹⁴⁶

Muhammad bin Ahmad al-Qurthubiy (1214-1273 M) menjelaskan bahwa “*qaulan karîmâ*” dalam QS al-Isra`/17 ayat 22, maksudnya ialah ucapan yang bersih dari segala aib¹⁴⁷, menurut an-Nasafiy (W.701 H) adalah

¹⁴¹ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 3*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.1479.

¹⁴² Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Juz 1...*, hal.209.

¹⁴³ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Jilid 4 ...*, hal.427-428.

¹⁴⁴ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Jilid 8 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1997, hal.123.

¹⁴⁵ Maḥmûd Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 1 Cet.3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003, hal.516.

¹⁴⁶ Maḥmûd Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 1 Cet.3...*, hal.516.

¹⁴⁷ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'an Juz 9 ...*, hal.241.

ucapan yang indah dan lembut serta beradab, seperti wahai ayahanda atau wahai ibunda, tanpa menyebut namanya sebab itu bagian dari benci.¹⁴⁸

Menurut Abdullah an-Nasafiy (W.701 H) bahwa term “*qaulan maisurâ*” dalam QS al-Isra’/17 ayat 28 memiliki pengertian adalah, apabila engkau berpaling dari kerabat dekat, orang miskin, Ibnu Sabil karena tidak ada rizkimu dari Tuhanmu, maka tolaklah dengan santun, atau dengan do’a agar mereka dimudahkan rizkinya.¹⁴⁹

Menurut hemat penulis, ucapan yang indah, baik, mulia, tepat, memudahkan yang dipesankan Al-Qur’an merupakan ucapan-ucapan yang relevan dengan watak kemanusiaan, oleh sebab itu, penulis memandang penting untuk mengaktualisasikan ucapan tersebut dalam melaksanakan perubahan sosial perspektif Al-Qur’an yang berdimensi humanisme.

Untuk lebih memudahkan dalam menelusuri penggunaan term-term tersebut dalam Al-Qur’an, berikut penulis ketengahkan dalam bentuk tabel.

Tabel 9

Penggunaan Term *al-qaul al-ḥasan*, *qaulan ma’rufâ*, *qaulan sadîdâ*, *qaulan balîghâ*, *qaulan karîmâ*, dan *qaulan maisûrâ*.

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Sisi Humanis yang disarankan
1.	وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا	QS al-Baqarah/2:83	Bertutur yang indah kepada seluruh manusia
2.	قَوْلًا مَعْرُوفًا	QS al-Baqarah/2:235 dan 263, QS an-Nisa’/4:5 dan 8, QS al-Aḥzâb/33:32, QS Muhammad/47:21	Utamakan ucapan yang baik terhadap karib kerabat, anak yatim dan siapapun
3.	قَوْلًا سَدِيدًا	QS an-Nisa’/4:9	Berucap yang tepat saat mendidik anak-anak
4.	قَوْلًا بَلِيغًا	QS an-Nisa’/4:63	Berkata dengan ucapan yang menyentuh meskipun kepada orang-orang munafiq
5.	قَوْلًا كَرِيمًا	QS al-Isra’/17:23	Berucap dengan ucapan yang mulia kepada orangtua

¹⁴⁸ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Juz 1*, t.tp.: Dâr al-Fikri, t.th., hal.311.

¹⁴⁹ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Juz 1*..., hal.312.

segi pengertiannya *al-hikmah* adalah pernyataan yang sesuai dengan kebenaran.¹⁵¹

Menurut ar-Râgib al-Ashfahaniy (W.450 H), term *al-himkah* memiliki makna adalah mencapai kebenaran dengan menggunakan ilmu dan akal, maka *hikmah* yang datang dari Allah ialah mengetahui sesuatu serta mewujudkannya dengan sangat tepat, sedangkan *hikmah* dari manusia adalah mengetahui sesuatu dan melakukan kebaikan.¹⁵²

Al-Baidhâwiy (W.791 H) menjelaskan sebagaimana dikutip Abd Hamid Yunus *et.al*, *al-hikmah* menurut istilah para ulama ialah kesempurnaan jiwa kemanusiaan dengan mempelajari ilmu-ilmu yang bersifat teoritis, dan berusaha mendapatkan talenta yang sempurna dengan aktivitas-aktivitas yang utama menurut kesanggupannya.¹⁵³

Dalam perspektif Ahmad ibnu Taimiyah, “term *al-hikmah* dalam Al-Qur’an mengandung maksud mengetahui kebenaran, mengucapkannya serta mengamalkannya.”¹⁵⁴ jadi term *al-hikmah* memiliki tiga unsur pokok yaitu memahami suatu kebenaran, kemudian menyatakannya dengan tegas, dan mengimplementasikannya.

Sedangkan menurut para linguis lanjut Abd Hamid Yunus *et.al*, *al-hikmah* ditafsirkan sebagai pengetahuan terhadap sesuatu yang paling utama, dengan ilmu yang paling utama pula, menurut Haji Khalifah *al-hikmah* adalah ilmu yang membahas tentang hakikat sesuatu untuk apa eksistensinya menurut kesanggupan manusia, term *al-hikmah* menjadi sinonim dari kata falsafah.¹⁵⁵

Secara terminologi term *al-hikmah* menurut Abdullah an-Nasafiy (W.701 H), adalah setiap pernyataan atau ucapan yang sesuai dengan kebenaran.¹⁵⁶ Ada juga yang mengatakan *hikmah* ialah penciptaan dan penggunaan sesuatu sesuai dengan sifat guna dan faedahnya.¹⁵⁷

Dalam pandangan Ibrahim Musthafa *et.al.*, term *al-hikmah* mempunyai pengertian mengetahui sesuatu yang paling utama dengan ilmu yang paling

¹⁵¹ Kamus al-Arabiy, *al-Munjid fi al-Lughah Cet.40*, Baerut: Dâr as-Syurûq, 1960, hal.146.

¹⁵² ar-Râgib al-Ashfahaniy, *Kamus Al-Qur’an Jilid 1 Cet.1*, diterjemahkan oleh Ahmad Zaini Dahlan dari judul *al-Mufradât fi Garîb Al-Qur’an*, Depok: Pustaka Khazanah Fawa’id, 2017, hal.549-550.

¹⁵³ Abd Yûnus *et.al*, *Dâ’irât al-Ma’ârif al-Islamiah Juz 8*, t.p.: t.tp., t.th., hal.14.

¹⁵⁴ Abd Rahman bin Muḥammad al-Ḥambaliy, *Majmû’ Fatâwâ Syaikh al-Islam Ibnu Taimiah Jilid 2*, t.p: t.tp, t.th, hal.45.

¹⁵⁵ Abd Yûnus *et.al*, *Dâ’irât al-Ma’ârif al-Islamiah Juz 8 ...*, hal.14.

¹⁵⁶ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafi Juz 3*, t.tp.: Dâr al-Fikri, t.th, hal.36.

¹⁵⁷ Al-Qur’an dan Tarjamahnya, *Aplikasi*, dikutip, Tanggal 22-9 – 2020, Pukul:12.48.

utama, *hikmah* bisa juga berarti ilmu dan usaha memahami, atau *al-hikmah* adalah ungkapan yang lafazhnya sedikit tetapi maknanya banyak.¹⁵⁸

Menurut Ali al-Jurjaniy (740-816 H) menjelaskan, terdapat beberapa pengertian *al-hikmah* antara lain: ilmu yang membahas hakikat segala sesuatu terkait dengan eksistensinya sesuai dengan kemampuan manusia, setiap ucapan yang selaras dengan kebenaran, ungkapan yang logis terjaga dari kata-kata sisipan yang tidak penting.¹⁵⁹

Apabila dilihat dari jenisnya, menurut al-Jurjaniy (740-816 H) *al-hikmah* terdiri atas beberapa macam antara lain: *al-hikmah al-ilahiah* yakni suatu ilmu yang membahas kondisi makhluk non materi yang berada di luar kemampuan dan kehendak kita.¹⁶⁰

Selanjutnya *al-hikmah al-maskût ‘anha*, yakni rahasia-rahasia hakikat yang tidak bisa dijangkau oleh ulama dan kalangan awam untuk apakah selayaknya hal tersebut, sehingga hal tersebut membahayakan mereka atau mencelakakan mereka, ada juga *al-hikmah al-manthûq biha*, yakni semua ilmu syari‘ah dan thariqah.¹⁶¹

Berikut penulis paparkan tafsiran dari term *al-hikmah* sebagaimana telah dituangkan oleh para mufassir dalam buku-buku tafsir mereka.

Dalam perspektif al-Mawardiyy (364-450 H), term *al-hikmah* yang terdapat pada QS an-Nahl/16 ayat 125 mengandung dua takwilan, salah satunya mengutip pendapat al-Kalbiy adalah menyampaikan da‘wah dengan berlandaskan Al-Qur’an, dan yang kedua mengandung takwil bahwa da‘wah dilakukan dengan merujuk kepada sikap dan metode kenabian.¹⁶²

Ibnu Katsir (705-774 H) mengatakan, term *al-hikmah* pada QS an-Nahl/16 ayat 125 maksudnya adalah, mengajak manusia dengan al-kitab, as-sunnah dan nasihat yang indah, yakni larangan-larangan, peristiwa-peristiwa yang telah menimpa manusia, peringatilah mereka dengan hal tersebut, agar mereka waspada dari adzab Allah.¹⁶³

Sedangkan term *al-hikmah* yang terdapat dalam QS an-Nahl/16:125, menurut an-Nasafiy (W.701 H) maksudnya ialah dengan kalimat yang benar dan tepat disertai dalil yang menjelaskan suatu kebenaran dan menghilangkan hal-hal yang samar, atau *al-hikmah* dapat juga diartikan dengan mengenal tingkatan perbuatan.¹⁶⁴

¹⁵⁸ Ibrâhîm Mushthafâ, *et.al., al-Mu‘jam al-Wasîth Juz 1*, Turki: al-Maktabah al-Islamiah, 1972, hal.190.

¹⁵⁹ Ali al-Jurjâniy, *at-Ta‘rîfât Cet.1*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiah, 2012, hal.105.

¹⁶⁰ Ali al-Jurjâniy, *at-Ta‘rîfât Cet.1 ...*, hal.105.

¹⁶¹ Ali al-Jurjâniy, *at-Ta‘rîfât Cet.1 ...*, hal.106.

¹⁶² al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy...*, Juz 3, hal. 220.

¹⁶³ Ibnu Katsîr, *Tafsîr Al-Qur‘an al-Azhim Juz 2*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.1050.

¹⁶⁴ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 1*, t.tp.: Dâr al-Fikri, t.th., hal.304-

Al-Qurthubiy (1214-1273 M) menjelaskan bahwa term *al-hikmah* dalam QS al-Isra'/17 ayat 39 maksudnya adalah, adab-adab, kisah-kisah serta hukum-hukum yang terkandung dalam ayat-ayat yang dibawa Jibril kepada Nabi Muhammad SAW mengandung *hikmah* bagi hamba-hambanya, seperti keindahan akhlak, norma-norma yang utuh serta perilaku mulia.¹⁶⁵

Menurut an-Nasafiy (W.701 H), term *al-hikmah* dalam QS Luqman/31 ayat 12 adalah, ketepatan dalam berkata dan berbuat, tetapi terdapat korelasi antara *al-hikmah al-ashliyah* dengan *al-ilmu al-hakiki*, yaitu terletak pada pengamanlannya, beribadah kepada Allah dan bersyukur ke hadirat-Nya.¹⁶⁶

Menurut al-Mawardiy (364-450 H) term *al-hikmah* yang terdapat pada QS Shad/38 ayat 20, mempunyai lima tafsiran, pertama berarti kenabian, kedua as-sunnah, ketiga keadilan, keempat ilmu dan pemahaman, dan kelima adalah berarti keutamaan dan kecerdasan.¹⁶⁷

Menurut analisa Abd Hamid Yunus *et.al.*, term *al-hikmah* dalam surat-surat makkiyah seperti surat an-Nahl ayat 125, dan surat al-Qamar ayat lima, mengandung arti ajaran-ajaran yang dibawa oleh Rasulullah, sedangkan dalam surat al-Imrân ayat 48, 81, 164, surat an-Nisa' ayat 54, surat al-Mâidah ayat 110, surat al-Isra' ayat 39 adalah sinonim dengan Al-Qur'an.¹⁶⁸

Berdasarkan analisa penulis, term *al-hikmah* cukup banyak di dalam Al-Qur'an disebut di berbagai surat, seperti al-Baqarah, al-Imrân, an-Nisa', al-Mâidah, al-Ahzâb, az-Zukhruf, al-Qamar, al-Jumu'ah, namun yang memiliki korelasi dengan sikap humanis terdapat pada empat surat antara lain: an-Nahl, al-Isra', Lukman dan Shad.

Term *al-hikmah* seperti pada QS al-Baqarah ayat 129, 151, 231, 252, QS al-Imrân ayat 48, 81, 164, QS an-Nisa' ayat 54, 113, QS al-Mâidah ayat 110, QS az-Zukhruf ayat 63, QS al-Qamar ayat 5, dan QS al-Jumu'ah ayat 2, mayoritas ditafsirkan dengan makna sunnah yang merupakan sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an.

Untuk memudahkan dalam menelusuri penggunaan term *al-hikmah* dalam Al-Qur'an, berikut penulis tampilkan dalam bentuk tabel.

¹⁶⁵ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an Juz 10...*, hal.264.

¹⁶⁶ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 2*, t.tp.: Dâr al-Fikri, t.th., hal.304-280.

¹⁶⁷ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 5*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.,hal. 84.

¹⁶⁸ Abd Yûnus *et.al.*, *Dâ'irât al-Ma'ârif al-Islamiyah Juz 8 ...*, hal.14.

Tabel 10
Penggunaan term *al-Hikmah*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai humanis yang disarankan
1.	الْحِكْمَةُ	QS an-Nahl/16:125	Perkataan tegas dan benar dapat membedakan antara yang hak dan batil.
2..	الْحِكْمَةُ	QS al-Isra'/17:39	Kisah, adab mengandung nasihat bagi setiap hamba.
3.	الْحِكْمَةُ	QS Luqman/31:12	Ketepatan dalam berkata dan berbuat, ada korelasi antara hikmah ashlihah dengan ilmu hakiki.
4.	الْحِكْمَةُ	QS Shad/38:20	Cermat dan teliti dalam berbuat.

Keempat, term *mau'izhat hasanah* nasihat yang bermanfaat, term ini ditemukan pada QS al-Baqarah/2:66, 231, dan 275, QS al-Imrân/3:138 QS an-Nisa'/4:34, 58, 63, dan 66, QS al-Mâidah/5:46, QS al-A'râf/7:145, QS Hûd/11:120, dan QS Luqman/31:13.

Berikut penulis ketengahkan tafsiran para mufasssir terkait dengan mau'izhah di atas, sebagaimana penulis temukan dalam buku-buku tafsir mereka.

Ibnu Jarir at-Thabariy (224-310 H) menjelaskan bahwa term *mau'izhah* yang terdapat dalam QS al-Baqarah/2 ayat 66, merupakan bentuk mashdar seperti seorang berujar “*wa'azhtu ar-rajula – a'zhuhu-wa'zhan wa mau'izhah*”, term *al-mau'izhah* sinonim dari term *at-tadzkirah* dan *al-'ibrah*.¹⁶⁹

Sedangkan term *mau'izhah* dalam QS al-Baqarah/2 ayat 275 menurut at-Thabariy (224-310 H) adalah peringatan-peringatan dan pemberian rasa takut yang disampaikan melalui Al-Qur'an, termasuk ancaman hukuman yang akan dijatuhkan kepada para pemakan riba.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân li Ta'wîl Ayyi Al-Qur'an Juz 1*, t.tp.: Syirkah Maktabah, 1967, hal.336.

¹⁷⁰ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân li Ta'wîl Ayyi Al-Qur'an Juz 3...*, hal.104.

Sedangkan term *mau 'izhah* dalam QS al-Imrân/3 ayat 138 menurut at-Thabariy (224-310 H) adalah memberikan peringatan kepada yang benar dan tepat dari kebodohan¹⁷¹, menurut an-Nasafiy (W.701 H) memberikan stimulus dalam melakukan perbuatan baik *at-targîf* dan memberikan rasa takut dari perbuatan maksiat *at-tarhîb*.¹⁷²

Term *fa 'izhuhunna* yang terdapat dalam QS an-Nisa'/4 ayat 34, menurut al-Qurthubiy (1214-1273 M) maksudnya ialah berilah peringatan kepada para isrti-istri itu dengan kewajiban yang telah ditetapkan Allah atasnya, seperti bergaul dengan suami secara baik, dan mengakui derajat suami yang lebih tinggi dari istri.¹⁷³

Dalam pandangan az-Zamakhshariy (467-538 H) penggalan ayat "*ni'mma ya zhukum bihi*" QS an-nisa'/4 ayat 58, merupakan bentuk kalimat *makhshûsh bi al-madaḥ* yang berarti sebaik-baiknya, jadi perintah Allah berupa menyampaikan amanah dan adil dalam memutuskan suatu perkara, adalah sebaik-baiknya nasihat.¹⁷⁴

Adapaun penggalan ayat "*mâ yû'azhûna bihi*" QS an-Nisa'/4 ayat 66 menurut az-Zamakhshariy (467-538 H), adalah seandainya mau mengikuti Rasulullah dan patuh kepadanya, menerima keputusannya sebab dia adalah orang sangat jujur, ia berbicara bukan karena dorongan hawa nafsunya, niscaya itu adalah lebih baik bagi mereka.¹⁷⁵

Term *mau 'izhah* yang terdapat dalam QS al-Mâidah/5 ayat 46 menurut al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M) adalah, pencegah dari perbuatan yang haram dan menimbulkan dosa,¹⁷⁶ menurut al-Mawardiyy (364-450 H) sebagai pemberi petunjuk dan pemberi nasihat,¹⁷⁷

Dalam pandangan Ibnu Katsir (705-774 H), term *mau 'izhah* dalam QS al-A'râf/7 ayat 145 mengandung makna bahwa taurat Musa berisi tentang banyak pelajaran-pelajaran, sedangkan *mau 'izhah* dalam QS Yunus/10 ayat 57 mengandung makna hal-hal yang mencegah dari perbuatan yang keji.¹⁷⁸

¹⁷¹ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân li Ta'wîl Aayi Al-Qur'an Juz 3...*, hal.101.

¹⁷² Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid I...*, hal.184.

¹⁷³ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Aḥkam Al-Qur'an Juz 5...*, hal.171.

¹⁷⁴ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 1 Cet.3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2002, hal.513.

¹⁷⁵ Maḥmud bin Umar Az-Zamakhshary, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 1 Cet.3...*, hal.519.

¹⁷⁶ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 4 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, hal.142.

¹⁷⁷ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Aḥkam Al-Qur'an Juz 6 ...*, hal.20.

¹⁷⁸ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 2*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.758 dan 907.

Menurut Muhammad bin Ahmad al-Qurthubiy (1214-1273 M), yang dimaksud dengan term *mau'izhah* dalam QS Hûd/11 ayat 120 adalah, sesuatu yang dapat diambil sebagai suatu pelajaran, seperti kehancuran umat masa lalu yang pendusta, penyebutan *mau'izhah* dalam surat ini, merupakan suatu penghormatan baginya.¹⁷⁹

Menurut al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M) term *mau'izhah* dalam QS Hûd/11 ayat 120 tersebut, bermakna ibrah bagi mereka agar berhati-hati dari hal-hal yang dapat menghancurkan umat terdahulu, juga peringatan terhadap apa saja yang harus mereka patuhi dan dijadikan sebagai jalan hidupnya.¹⁸⁰

Term *ya'izhukum bihi* dalam QS an-Nahl/16 ayat 90 menurut al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M) adalah bahwa Allah memberikan nasihat dengan memerintahkan suatu perbuatan untuk dikerjakan, dan juga melarang suatu perbuatan agar ditinggalkan.¹⁸¹

Dalam perspektif al-Kalbiy yang dikutip al-Mawardiyy (364-450 H) term *al-mau'zhat al-hasanah* dalam QS an-Nahl/16 ayat 125 mengandung takwîl, hendaknya da'wah itu dengan kata-kata yang lembut yang berdasarkan Al-Qur'an, menurut Muqatil yang dikutip al-Mawardiyy juga, bahwa *al-mau'izhah al-hasanah* takwilnya adalah menda'wahkan perintah dan larangan yang terdapat dalam Al-Qur'an.¹⁸²

Sedangkan Menurut Abdullah an-Nasafiy (W.701 H) term *al-mau'izhat al-hasanah* dalam QS an-Nahl/16 ayat 125 di atas, ialah hendaknya engkau mengajak manusia dengan cara yang baik, yakni dengan mengkombinasikan sesuatu yang menyenangkan dengan yang menakutkan, atau mengingatkan yang disertai dengan menyampaikan kabar gembira.¹⁸³

Penggunaan term *ya'izhukum* dalam QS an-Nûr/24 ayat 17 menurut al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M), maksudnya adalah Allah menasihati orang-orang mukmin agar mereka mengetahui besarnya dosa menebar fitnah, selain itu perbuatan tersebut mempunyai hukuman di dunia dan siksa di akhirat.¹⁸⁴

Harapan dari nasihat tersebut lanjut al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M), orang-orang mukmin tidak kembali melakukan penyebaran berita bohong, namun mengambil pelajaran dari nasihat Allah, mereka menjunjung tinggi perintahnya dan berhenti dari melakukan perbuatan yang dilarang-Nya.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭhubiy, *al-Jâmi'li Aḥkam Al-Qur'an Juz 9 Cet.3*, Kairo: al-Maktabah al-Arabiah, 1967, hal.116.

¹⁸⁰ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 6 cet.1* ..., hal.142.

¹⁸¹ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 6 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1997, hal.402.

¹⁸² al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3* ..., hal.220.

¹⁸³ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 1*, t.tp.: Dâr al-Fikri, t.th., hal.305.

¹⁸⁴ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 16 Cet.3*, Baerut: t.p, 1974, hal.86.

¹⁸⁵ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 16 Cet.3* ..., hal.86.

Penggalan ayat “*wa hua ya ‘izhuhu*” dalam QS Luqmân/31 ayat 13 menurut Mahmud al-Alusiyy (W.1270 H) merupakan jumlah haliyah secara linguistik, menurut ar-Ragib sebagaimana dikutip al-Alusiyy (W.1270 H) menyampaikan larangan yang disertai dengan memberikan rasa takut, sedangkan menurut al-Khalil sebagaimana dikutip al-Alusiyy memberikan peringatan kepada kebaikan yang dapat melembutkan hati.¹⁸⁶

Adapun term *tû ‘azhûnabihi* dalam QS al-Mujadalah/58 ayat 3, menurut an-Nasafiy (W.701 H) maksudnya ialah adanya hukuman sanksi kaffârah dalam kasus zhihar, agar pelakunya mengambil pelajaran sehingga tidak mengulangi perbuatannya dan takut terhadap adzab Allah, dan penjatuhan hukuman zhihar tersebut, juga sebagai dalil bahwa zhihar itu merupakan pelanggaran pidana.¹⁸⁷

Sedangkan terkait dengan term *yû ‘azhu bihi* dalam QS at-Thalaq/65 ayat 2, an-Nasafiy (W.701 H) menjelaskan bahwa mengangkat saksi yang adil dalam masalah rujuk dan bercerai, hanyalah bersifat menasihati, oleh karena itu hukumnya sunnah, tujuannya supaya tidak terjadi perselisihan antara suami dan istri, juga untuk kebenaran, dan dilakukan semata-mata karena Allah.¹⁸⁸

Menurut analisa Ahmad Ibnu Taimiyah, term *al-mau ‘zhat al-ḥasanah* menghimpun arti membenaran terhadap berita yang dibawa oleh Rasulullah SAW dan taat kepada perintah-Nya, oleh sebab itu lanjut Ibnu Taimiyah, kata *al-wa ‘zh* dalam Al-Qur’an maksudnya adalah perintah dan larangan yang disampaikan secara menstimulus atau memberikan rasa takut.¹⁸⁹

Merujuk kepada penjelasan para mufassir di atas, penulis menganalisa bahwa term *mau ‘izhah* merupakan term yang memiliki keterkaitan dengan humanisme, manusia dengan sifatnya yang terkadang ingat dan terkadang lupa, maka adalah wajar kalau dia diberi nasihat agar tidak lalai.

Untuk memudahkan dalam menelusuri penggunaan term *mau ‘izhah* dalam Al-Qur’an, berikut penulis sajikan dalam bentuk tabel.

Tabel 11
Penggunaan Term *Mau ‘izhah*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanis yang disarankan
1.	مَوْعِظَةً	QS al-Baqarah/2:66	Mengambil pelajaran dari hukuman Allah

¹⁸⁶ Syihâbuddîn Mahmud al-Alûsiyy, *Rûh al-Ma ‘âniy Juz 19*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1978, hal.84.

¹⁸⁷ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 2*, t.tp.: Dâr al-Fikri, t.th., hal.232.

¹⁸⁸ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 2*, hal.265.

¹⁸⁹ Abd Rohman bin Muḥammad al-Ḥambaliy, *Majmû’ Fatâwâ Syaikh al-Islam Ibnu Taimiah Jili 2* ..., hal.45.

			kepada umat Yahudi yang menjadi kera yang hina.
2.	يَعِظُكُمْ بِهِ	QS al-Baqarah/2:231	Al-Qur'an dan sunnah merupakan sumber pelajaran.
3.	مَوْعِظَةً	QS al-Baqarah/2:275	Pandai menangkap peringatan dari Allah.
4.	مَوْعِظَةً	QS al-Imrân/3:138	Al-Qur'an pelajaran berharga bagi orang yang takwa.
5.	فَعِظُوهُنَّ	QS an-Nisa'/4:34	Istri-istri yang dikhawatirkan akan durhaka kepada suami hendaklah diberi pelajaran.
6.	يَعِظُكُمْ بِهِ	QS an-Nisa'/4:58	Sebaik-baik pemberi pelajaran adalah Allah.
7.	وَعِظْهُمْ	QS an-Nisa'/4:63	Orang-orang munafik hendaklah dinasihati.
8.	يُوعِظُونَ بِهِ	QS an-Nisa'/4:66	Menerima dan melaksanakan nasihat orang lain dapat membawa keberhasilan.
9.	مَوْعِظَةً	QS al-Mâidah/5:46	Injil merupakan sumber pelajaran bagi orang yang bertaqwa.
10.	مَوْعِظَةً	QS Hûd/11:120	Dalam kisah para Rasul terdapat pelajaran bagi orang mukmin.
11.	وَهُوَ يَعِظُهُ	QS Luqmân/31:13	Tidak sungkan memberi pelajaran walaupun terhadap diri sendiri.

Kelima, term *dzikrâ*, penulis menemukan term ini pada 16 tempat, yakni pada QS al-An'am/6:69 dan 90, QS al-A'râf/7:2, QS Hûd/11:114 dan 120, QS al-Anbiya'/21:82, QS as-Syu'ara'/26:209, QS al-Angkabut/29:50, QS Shad/38:43, QS az-Zumar/39:21, QS Fathir/40:54, QS ad-Dukhan/44:13, QS

Qaf/50:8 dan 37, QS az-Dzariyat/51:55, QS ‘Abasa/80:4, dan QS al-A’lâ/78:9.

Berikut penulis kemukakan tafsiran dari para mufasssir terkait dengan penggunaan term-term tersebut, sebagaimana tertuang dalam buku-buku tafsir mereka.

Menurut al-Qurthubiy (1214-1275 M) makna term *dzikrâ* dalam QS al-An‘am/6 ayat 90, adalah al-Qur‘an merupakan *mau‘izhah* bagi seluruh makhluk¹⁹⁰, Al-Qur‘an menjadi nasihat dan peringatan bagi seluruh isi alam raya, dengan maksud supaya mereka mendapat bimbingan dari kehidupan mereka kepada cahaya yang terang.¹⁹¹

Dalam pandangan az-Zamakhshariy (467-538 H) term *dzikrâ* dalam QS al-A‘raf surat tujuh ayat dua semakna dengan term *tadzki‘r*¹⁹², an-Nasafiy (W.701 H) sependapat dengan az-Zamakhshariy bahwa term *dzikrâ* bermakna *tadzki‘r*, jadi Al-Qur‘an itu adalah buku peringatan untuk semua orang-orang beriman.¹⁹³

Term *dzikrâ* yang terdapat dalam QS Hûd surat 11 ayat 114, menurut al-Maragiy (1300-1317 H/1883-1952 M) adalah sesungguhnya pesan-pesan pada ayat sebelumnya seperti istiqamah, larangan perbuatan melampaui batas, bekerja sama dengan orang-orang *zhalim*, mendirikan shalat tepat waktu, merupakan pelajaran bagi orang-orang yang dapat mengambil pelajaran, merasa terus diawasi oleh Allah dan tidak pernah melupakannya.¹⁹⁴

Sedangkan dalam ayat 120 di surat yang sama, maksud *dzikrâ* menurut al-Maragiy (1300-1317 H/1883-1952 M) adalah, hukuman-hukuman Allah yang menimpa umat-umat masa lalu, hendaknya direnungkan dan dijadikan sebagai suatu pelajaran.¹⁹⁵

Term *dzikrâ* dalam QS al-Anbiya’ surat 21 ayat 84 menurut az-Zamakhshariy (467-538 H) adalah Allah memberikan ujian kepada Nabi Ayyub as sebagai bentuk kasih sayang kami kepadanya, dan menjadi peringatan untuk manusia-manusia yang lain, dengan tujuan agar mereka bersabar seperti sabarnya Ayyub, lalu mereka diberi pahala seperti Ayyub diberi pahala.¹⁹⁶

Menurut pendapat Ibnu Katsir (705-774 H), term *dzikrâ* dalam QS surat al-Anbiya’ tersebut, maksudnya ialah Allah menjadikan ujian yang menimpa

¹⁹⁰ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Ahkâm Al-Qur‘an Juz 7 ...*, hal.36.

¹⁹¹ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 4 Cet.1, ...*, hal.423.

¹⁹² Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Juz 2 Cet.3 ...*, hal.83.

¹⁹³ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 2 ...*, hal.44.

¹⁹⁴ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 10 Cet.3 ...*, hal.95.

¹⁹⁵ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 10 Cet.3 ...*, hal.100.

¹⁹⁶ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Juz 3 Cet.3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003, hal.128.

Nabi Ayyub sebagai teladan, sehingga orang-orang yang ditimpa cobaan tidak berperasangka bahwa Allah sedang menghinannya, juga agar manusia menjadikannya sebagai suri tauladan dalam kesabaran atas segala ketetapan Allah yang pasti mempunyai hikmah.¹⁹⁷

Dalam pandangan al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M), term *dzikrâ* dalam QS as-Syu'ara' surat 26 ayat 209 mengandung maksud adalah, rasul-rasul yang memberikan peringatan kepada orang-orang melakukan dosa, dengan tujuan supaya mereka mendapat nasihat dan peringatan.¹⁹⁸ Menurut al-Mawardiyy al-Bashriy (364-450 H), term *dzikrâ* dalam QS al-Ankabut/29 ayat 51 merujuk kepada Al-Qur'an yang dapat menuntun manusia kepada kebenaran¹⁹⁹,

Menurut at-Thabariy (224-310 H), term *dzikrâ* dalam QS Shad surat 38 ayat 43, mengandung makna *tadzkîr* yakni peringatan bagi orang-orang yang berakal agar mereka mengambil pelajaran²⁰⁰, demikian pula term *dzikrâ* QS Fathir surat ke 40 ayat 54 mengandung maksud *tadzkîr* bahwa petunjuk yang dibawa Nabi Musa merupakan peringatan bagi orang-orang cerdas dan berakal.²⁰¹

Adapun term *az-dzikrâ* dalam QS az-Zumar surat 39 ayat 21, menurut Nakhbah min al-'ulama adalah khithab kepada Rasul tentang bagaimana Allah menurunkan hujan melalui awan lalu air masuk ke dalam bumi, kemudian menjadikan mata air yang airnya terus mengalir, dengan air tersebut tumbuhlah aneka warna dan jenis tumbuh-tumbuhan.²⁰²

Kemudian setelah beberapa tahun tanaman yang hijau dan segar itu mulai mengering, warnanyapun menjadi kuning, lalu menjadi dedaunan yang berserakan, sesungguhnya dalam perbuatan Allah itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang memiliki akal yang bersih.²⁰³

Mahmud al-Alusiyy (W.1270 H) menjelaskan bahwa term *az-dzikrâ* dalam QS ad-Dukhan surat ke 44 ayat 13, maksudnya adalah bagaimana mungkin mereka mengambil pelajaran atau dari mana mereka akan ingat hal yang demikian, sedang mereka berjanji untuk beriman hanya bertujuan adzab itu dilenyapkan dari mereka.²⁰⁴

¹⁹⁷ Ismâ'îl bin Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 3*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.1224.

¹⁹⁸ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 7 Cet.1*, ..., hal.423.

¹⁹⁹ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 4 ...*, hal.289.

²⁰⁰ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayi Al-Qur'an Juz 22 Cet.3*, t.p, Syirkah Maktabah, 1968, hal.167.

²⁰¹ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayi Al-Qur'an Juz 24 Cet.3 ...*, hal.76.

²⁰² Nukhbah min al-Ulama', *at-Tafsîr al-Muyassar*, t.tp: t.p, t.th., hal.474.

²⁰³ Nukhbah min al-Ulama', *at-Tafsîr al-Muyassar ...*, hal.474.

²⁰⁴ Syihâbuddîn Maḥmud al-Alûsiyy, *Rûh al-Ma'aniy Juz 25*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1978, hal.119.

Menurut al-Alusi (W.1270 H), term *dzikrâ* dalam QS Qaf surat ke 50 ayat 8, mengandung makna *tadzkîr* yaitu peringatan²⁰⁵, sedangkan *az-dzikrâ* pada ayat 37 lanjut al-Alusi, sesungguhnya dalam penghancuran umat terdahulu yang lebih kuat dan hebat dari umat belakangan, merupakan peringatan dan pelajaran bagi orang yang memiliki hati yang mengerti serta mendengar ayat-ayat Allah.²⁰⁶

Penggunaan term *az-dzikrâ* dalam QS al-A'la surat 87 ayat Sembilan, menurut al-Qurthubiy (1214-1273 M) maksudnya ialah Allah memerintah kepada Muhammad SAW agar memberikan peringatan dengan al-Qur'an terhadap kaumnya meskipun peringatan itu tidak direspon, karena mengingatkan adalah suatu kewajiban dan pada suatu saat akan berfaidah.²⁰⁷

Berdasarkan atas penjelasan-penjelasan para mufassir mengenai term *dzikrâ* di atas, penulis menganalisa bahwa term *dzikrâ* memiliki relevansi dengan humanisme, sebab apabila melihat arti daripada term tersebut adalah peringatan maka sangatlah tepat diarahakan terhadap manusia, karena manusia pada prinsipnya harus senantiasa diingatkan, di samping manusia memang sering lupa.

Untuk memudahkan dalam penelusuran penggunaan term *az-dzikrâ* dalam Al-Qur'an, berikut penulis tampilkan dalam bentuk tabel.

Tabel 12
Penggunaan term *az-dzikrâ*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanisme yang disarankan
1.	ذِكْرِي	QS al-An'am/6:69	Saling mengingatkan merupakan suatu kewajiban.
2.	ذِكْرِي	QS al-A'râf/7:2	Al-Qur'an merupakan sumber pelajaran bagi orang beriman.
3.	ذِكْرِي	QS Hûd/11:114	Shalat merupakan media mengingat Allah.
4.	ذِكْرِي	QS Hûd/11:120	Dalam kisah para Nabi terdapat nasihat bagi orang-

²⁰⁵ Syihâbuddîn Maḥmud al-Alûsiy, *Rûh al-Ma'ûniy Juz 26...*, hal.176.

²⁰⁶ Syihâbuddîn Maḥmud al-Alûsiy, *Rûh al-Ma'ûniy Juz 26...*, hal.191.

²⁰⁷ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'an Juz 20...*, hal.20.

			orang beriman.
5.	ذِكْرِي	QS al-Anbiya`/21:	
6.	ذِكْرِي	QS as-Su`ara`/26:209	Pembinaan suatu negeri merupakan pelajaran bagi umat manusia.
7.	ذِكْرِي	QS al-Angkabut/29:51	Di dalam Al-Qur`an terdapat pelajaran berharga bagi orang beriman.
8.	ذِكْرِي	QS Shad/38:43	Orang cerdas selalu mengambil pelajaran dari setiap peristiwa.
9.	لَذِكْرِي	QS az-Zumar/39:21	Adanya air bersih, tanaman-tanaman yang subur beraneka warna, kemudian bertransformasi menjadi kering adalah pelajaran bagi orang erdas.
10.	ذِكْرِي	QS Fathir/40:54	Taurat dengan segala petunjuk yang ada di dalamnya adalah pelajaran bagi orang yang berpikiran sehat.
11.	الذِّكْرِي	QS ad-Dukhan/44:13	Orang yang menentang Rasul sulit mengambil pelajaran.
12.	ذِكْرِي	QS Qaf/50:8	Hamparan bumi, gunung-gunung menjulang tinggi serta tumbuh-tumbuhan yang indah merupakan pelajaran bagi

			manusia yang ta'at.
13.	لَذِكْرِي	QS Qaf/50:37	Kebinasaaan umat masa lampau karena keangkuhannya merupakan pelajaran bagi orang yang punya hati.
14.	الذِّكْرِي	QS az-Dzariyat/51:55	Suatu peringatan berdampak positif bagi orang beriman.
15.	الذِّكْرِي	QS 'Abasa/80:4	Selalu ada orang yang mau mengambil pelajaran.
16.	الذِّكْرِي	QS al-A'lâ/87:9	Memberi peringatan senantiasa bermanfaat.

Keenam, term *tadzkirah*, berdasarkan penelusuran yang telah dilakukan, penulis telah menemukan penggunaan term *tadzkirah* dalam tujuh tempat, yakni ; QS Thaha/20:3, QS al-Wâqî'ah/56:73, QS al-Haqqah/69:12, QS al-Muzzammil/73:19, QS al-Muddatsir/74:49 dan 54, dan QS 'Abasa/80:11.

Berikut penulis paparkan tafsir dari masing-masing term tersebut, dengan merujuk kepada pandangan para mufassir yang sudah penulis temukan dalam buku-buku tafsir mereka.

Dalam perspektif az-Zamaksyariy (467-538 H), term *tadzkirah* dalam QS Thaha surat 20 ayat tiga, mengandung makna bahwa sesungguhnya kami turunkan Al-Qur'an itu atasmu, agar engkau menanggung setiap lelah dalam bertablîg, berbicara dengan musuh-musuh Islam dan berperang dengan mereka.²⁰⁸

Adapun dalam pandangan al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M), term *tadzkirah* dalam QS Thaha surat 20 ayat 3 tersebut bermakna peringatan, maksudnya ialah kami tidak menurunkan Al-Qur'an itu supaya engkau lelah dalam menyampaikannya, akan tetapi Al-Qur'an hanyalah peringatan bagi orang yang hatinya takut dan lembut menerima peringatan.²⁰⁹

²⁰⁸ Mahmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 3 Cet.3 ...*, hal.49.

²⁰⁹ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 7 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, hal.118.

Sedangkan menurut Abdurrahman as-Suyuthiy (W.911 H), “maksud dari term *“tadzkirah”* dalam QS al-Wâqî‘ah surat 56 ayat 73 ialah, kami menjadikan api dunia ini, agar manusia menjadikan sebagai media untuk mengingat api akhirat yang lebih tinggi”²¹⁰ sebagai alat pembanding derajat panas api dunia dengan akhirat.

Menurut Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M), maksud term *tadzkirah* dalam QS al-Haqqah surat 69 ayat 12 adalah, terjadinya badai thufan pada masa Nabi Nuḥ karena air yang meninggi, lalu kapalnya berlayar dengan baik, untuk menyelamatkan orang-orang mukmin dan menenggelamkan orang-orang kafir, merupakan ibrah dan pelajaran bagi orang-orang kafir.²¹¹

Melalui peristiwa thufan tersebut lanjut Wahbah Zuhailiy, orang-orang kafir dapat menjadikannya sebagai bukti akan keagungan kekuasaan Allah, keindahan ciptaan-Nya, kerasnya hukuman-Nya, juga agar telinga yang tanggap dapat memahami dan mengingatnya setelah mendengarnya.²¹²

Dalam perspektif al-Qurthubiy (1214-1273 M), term *tadzkirah* dalam QS al-Muzzammil surat 73 ayat 19 mengandung makna, bahwa surat al-muzzammil atau ayat-ayatnya adalah merupakan pelajaran, ada pendapat mengatakan seluruh ayat-ayat Al-Qur‘an adalah mengandung nasihat, karena Al-Qur‘an semuanya laksana satu surat.²¹³

Sedangkan term *tadzkirah* dalam QS al-Muddatstsir surat 74 ayat 49 lanjut Qurthubiy (1214-1273 M), mengandung makna ajaran-ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW, ada pendapat mengatakan bahwa maksud dari *tadzkirah* di sini ialah Al-Qur‘an, akan tetapi penduduk Makkah berpaling darinya.²¹⁴

Adapun dalam ayat 54 dari surat al-Muddatstsir ini menurut al-Qurthubiy (1214-1273 M), menegaskan fungsi Al-Qur‘an semata-mata sebagai nasihat²¹⁵, senada dengan penafsiran al-Qurthubiy, Ibnu Katsir (705-774 H) juga menafsirkan bahwa Al-Qur‘an adalah benar-benar diturunkan sebagai nasihat.²¹⁶

²¹⁰ Abdurrahman as-Suyuthiy, *ad-Durru al-Mantsûr fi Tafsîr al-Ma‘tsûr Juz 8*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1993, hal.43.

²¹¹ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 29*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu‘ashir, 1998, hal.86.

²¹² Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 29 ...*, hal.86.

²¹³ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Aḥkam Al-Qur‘an Juz 19*, Kairo: Dâr al-Kitab al-Arabiyy, 1967, hal.51.

²¹⁴ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Aḥkam Al-Qur‘an Juz 19 ...*, hal.88.

²¹⁵ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Aḥkam Al-Qur‘an Juz 19 ...*, hal.90.

²¹⁶ Ismâ‘îl bin Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur‘an al-Azhim Juz 4*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.1968.

Maksud dari term *tadzkirah* dalam QS ‘Abasa surat 80 ayat 11 menurut an-Nasafiy (W.701 H) adalah, sesungguhnya surat ‘abasa atau ayat-ayat Al-Qur’an itu adalah *mau‘izhah* yang wajib dijadikan sebagai nasihat, kemudian melaksanakan apa yang menjadi tuntutan atau perintah dari ayat-ayat tersebut.²¹⁷

Sedangkan dalam pandangan Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M), maksud dari ayat di atas adalah, Allah berkata kepada Nabi sesungguhnya ayat-ayat Al-Qur’an, surat ‘Abasa itu, dan Al-Qur’an secara umum adalah *mau‘izhah*, engkau dan umatmu layak untuk mengambil nasihatnya dan mengamalkan kandungannya.²¹⁸

Allah menurut Wahbah (1933-2015 M) mendeskripsikan *tadzkirah* dengan dua alasan, pertama peringatan jelas dan gamblang dapat dipahami, dijadikan sebagai nasihat yang kemudian diimplementasikan, maka baragsiapa yang senang dia akan menjadikan sebagai nasihat, kemudian menjaga dan mengamalkannya.²¹⁹

Alasan kedua, *tadzkirah* itu tetap kuat tersimpan dalam lembaran-lembaran yang mulia di sisi Allah, turun dari *lauh mahfûzh*, memiliki derajat yang tinggi di sisi Allah, bersih karena hanya disentuh oleh orang-orang yang bersih, terpelihara dari jangkauan syetan dan orang-orang kafir.²²⁰

Dengan mengacu kepada penjabaran para mufassir di atas, penulis menganalisa bahwa term *tadzkirah* sangat relevan dengan sifat-sifat kemanusiaan, oleh sebab itu layak dijadikan sebagai acuan dalam melakukan transformasi sosial yang berdimensi humanisme, hal lain karena manusia yang sering lupa harus senantiasa diberikan peringatan.

Untuk membantu dalam melakukan penelusuran term *tadzkirah* dalam Al-Qur’an berikut penulis suguhkan dalam bentuk tabel.

Tabel 13
Penggunaan Term *Tadzkirah*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanisme yang disarankan
1.	تَذْكِرَةٌ	QS Thaha/20:3	Setiap manusia Selalu siap menerima kritikan. ²²¹
2.	تَذْكِرَةٌ	QS al-Ḥaqqah/69:12	Selamatnya nabi Nuh dan para pengikutnya dari hantaman banjir sebagai

²¹⁷ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Juz 3*, t.tp.: Dâr al-Fikri, t.th., hal.333.

²¹⁸ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 29 ...*, hal.65.

²¹⁹ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 29 ...*, hal.66.

²²⁰ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 29 ...*, hal.66.

²²¹ Pesan Surat Thaha Ayat 3 ini Sama dengan Pesan QS al-Ḥaqqah/69:48, QS al-Muddasttir/74:54, dan QS al-Insân/76:29.

			peringatan bagi orang yang mau mengambil pelajaran.
3.	تَذْكِرَةٌ	QS al-Muzzammil/73:19	Kedurhakaan Fir'aun sebagai suatu peringatan bagi orang beriman.
4..	التَّذْكِرَةِ	QS al-Muddatstsir/74:49	Hanya orang kafir yang menolak peringatan.
5.	تَذْكِرَةٌ	QS 'Abasa/80:11	Tidak diskriminatif dalam memperlakukan seseorang.
6.	تَذْكِرَةٌ	QS al-Wâqi'ah/56:73	Manusia dirangsang untuk melakukan komparasi
7.	تَذْكِرَةٍ	QS al-Muddatstsir/74:54	Manusia harus senantiasa bersedia menerima nasihat.

Ketujuh, term *aḥsanu* sikap yang lebih indah, penggunaan term ini penulis temukan pada QS al-An'am/6:152, QS an-Nahl/16:125, QS al-Isra'/17:34 dan 53, QS al-Mukminûn/23:96, QS al-Ankabût/29:46, dan QS Fushshilat/41: 34.

Berikut penulis suguhkan keterangan-keterangan para mufassir mengenai term tersebut, sebagaimana tertuang dalam buku-buku tafsir mereka.

Jamaluddin al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M), mengatakan bahwa *hia aḥsanu* dalam QS al-An'am/6 ayat 152 maksudnya adalah, uruslah harta anak yatim itu dengan cara yang lebih membawa manfaat baginya, seperti mengembangkannya, menjaganya atau mengambilnya dalam bentuk pinjaman, bukan memakannya dan melenyapkannya.²²²

Dalam perspektif Abdullah an-Nasafiy (W.701 H), term *aḥsanu* pada QS an-Nahl/16:125 maksudnya adalah, berdebatlah dengan mereka dengan cara berdebat yang paling indah, yakni dengan santun dan lemah lembut tanpa sikap kasar, atau dengan apa saja yang dapat menggairahkan hati mereka, menyentuh jiwa mereka dan menerangi akal mereka.²²³

Menurut al-Mawardiyy (364-450 H), term *aḥsanu* pada QS an-Nahl/16:125 memiliki empat macam takwilan, pertama memaafkan, kedua membangunkan hati dan pikiran yang mati, ketiga membimbing generasi penerus dan tidak mencela generasi terdahulu, keempat menyampaikan materi da'wah berdasarkan kemampuan mereka.²²⁴

Berkaitan dengan QS an-Nahl/16 ayat 125 tersebut, Ibnu Katsir (705-774 H) mengatakan siapa di antara mereka yang membutuhkan diskusi atau

²²² Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 4 Cet.1*, ..., hal.537.

²²³ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 1* ..., hal.305.

²²⁴ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3* ..., hal.220.

âberdebat, maka hendaklah dilaksanakan dengan santun dan lemah lembut serta tutur kata yang bagus, sebagaimana Allah perintahkan berdebat dengan ahli kitab, pun juga Musa dan Harun saat diutus menemui Fir'aun.²²⁵

Dalam analisa yang berbeda, masih terkait dengan ayat 125 surat an-Nahl, Abdullah an-Nasafiy (W.701 H) memberikan deskripsi terkait dengan *billatiy hia ahsan*, adalah apabila seseorang berbuat buruk terhadapmu maka yang baik ialah engkau memaafkannya, tetapi yang lebih baik ialah engkau membalas keburukannya dengan kebaikanmu, seperti bila dia mencacimu engkau memujinya, atau dia membunuh anakmu tetapi engkau membebaskan anaknya dari tangan musuh.²²⁶

Dalam perspektif Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M) melalui ayat 125 surat an-Nahl ini, Allah memerintahkan kepada Rasul untuk mengajak manusia mengikuti syari'at-Nya berdasarkan wahyu yang telah diwahyukan, pelajaran-pelajaran, nasihat-nasihat yang termaktub dalam Al-Qur'an, juga mengingatkan manusia dengan mengacu kepada *manhaj* yang disebut secara rinci pada surat ini.²²⁷

Bila terjadi perselisihan atau perdebatan, maka hadapilah dengan sikap yang lebih baik, dengan memaafkan secara lapang dada caci maki mereka, bertutur kata yang lembut, walhasil dalam berda'wah dan berdebat, tempuhlah cara yang paling jitu yakni "*billaty hia ahsan*" tidak ada yang lain.²²⁸

Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M) mengatakan, bahwa maksud term *ahsanu* pada QS al-Isra'/17 ayat 34 adalah, janganlah kalian memperlakukan harta yatim melainkan dengan cara yang terbaik, yakni menjaga dan mengembangkannya sampai sempurna akal pikirannya, sehingga ia mampu menggunakan harta bendanya pada sesuatu yang bermanfaat.²²⁹

Sedangkan menurut an-Nasafiy (W.701 H), term *hia ahsanu* yang terdapat dalam QS al-Isra'/17 ayat 53, maksudnya adalah hendaklah orang-orang beriman itu, berucap dengan ucapan yang lebih lembut kepada orang-orang musyrik tidak berkata kasar kepada mereka, misal ucapan lembut menurut an-Nasafiy "semoga Allah memberikan petunjuk kepada kalian".²³⁰

Menurut M. Quraish Shihab, term *ahsanu* pada ayat di atas, berbentuk superlatif, namun dalam memahaminya tidak harus dalam arti *yang terbaik*

²²⁵ Ismâ'il bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 2*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.1050.

²²⁶ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 4 ...*, hal.94.

²²⁷ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet.3 ...*, hal.161.

²²⁸ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet.3 ...*, hal.161.

²²⁹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet.3*, Baerut: t.p, 1974, hal.44.

²³⁰ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 1 Juz 2 ...*, hal.317.

karena yang *baik* pun dicakup olehnya, hanya saja bentuk tersebut dipilih untuk lebih mendorong menghadapi keburukan dengan kebaikan.²³¹

Abdullah an-Nasafiy (W.701 H) menjelaskan, bahwa maksud daripada term *hia ahsanu* dalam QS al-Mukminûn/23 ayat 96, adalah cegahlah dengan perangai yang lebih dalam dari kalimat cegahlah keburukan dengan kebaikan, artinya maafkanlah perlakuan buruk mereka, berdiskusilah sebaik mungkin, yang kekejian dan kesyirikan hadapi dengan damai, kemungkaran hadapi dengan *mau'izhah*.²³²

Dalam perspektif Abdullah an-Nasafiy (W.701 H) term *hia ahsanu* dalam QS al-Ankabût/29 ayat 46 maksudnya ialah, berdebatlah dengan ahli kitab itu dengan perangai yang lebih baik agar mendapat pahala, yakni hadapilah kekasaran dengan kelembutan, kemarahan dengan menahan emosi.²³³

Sedangkan dalam pandangan al-Alusiy (W.1270 H), term *hia ahsanu* dalam QS al-Angkabût/29 ayat 46 maknanya ialah berdebatlah dengan Yahudi dan Nashrani itu dengan perangai yang lebih baik, seperti kekerasan hadapi dengan lembut, kemarahan dengan menahan marah, hasutan dengan nasihat, dan kekasaran dengan kesabaran.²³⁴

Menurut Ibnu Abbas yang dikutip al-Mawardiyy (364-450 H) menjelaskan bahwa term *ahsanu* pada QS Fushshilat/41 ayat 34 mengandung makna tolaklah kebodohan orang yang bodoh dengan kesabaranmu, sedangkan menurut Atha' yang dikutip al-Mawardiyy juga, tolaklah kejahatan orang yang berbuat jahat dengan menunjukkan sikap kedamaian.²³⁵

Menurut hemat penulis, dari keterangan-keterangan yang dipaparkan para mufasssir di atas, Al-Qur'an sangat menganjurkan sikap dan cara-cara humanis dalam berinteraksi dengan manusia apapun agamanya, sukunya ataupun bangsanya, begitupun dalam menyelenggarakan transformasi sosial, semua dilakukan dengan mengedepankan moral terbaik agar menyentuh jiwa dan hati manusia.

Sikap moral humanis yang ditawarkan Al-Qur'an, tidak saja berada pada level yang simple, seperti baik, bagus, indah, akan tetapi menyentuh pada tingkat superlatif yakni paling baik, paling bagus, bahkan paling indah, hal mana tuntunan tersebut secara eksplisit dapat dijumpai pada ayat telah dipaparkan di atas.

²³¹ M Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.9 ... hal.55.

²³² Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy* Juz 2, t.tp: Dâr al-Fikri, t.th., hal.127.

²³³ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy* jilid 2..., hal.260.

²³⁴ Syihâbuddin Maḥmud al-Alûsiy, *Rûh al-Ma'âniy* Juz 21, Baerut: Dâr al-Fikri, 1978, hal.2.

²³⁵ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy* Juz 5 ..., hal.182.

Untuk memudahkan dalam penelusuran term *ahsanu* dalam Al-Qur'an, berikut penulis suguhkan dalam bentuk tabel.

Tabel 14
Penggunaan Term *Ahsanu*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanis yang Disaraunkan
1.	أَحْسَنُ	QS al-An'am/ 6:152	Mengelola harta anak yatim harus dengan cara yang lebih bermanfaat. ²³⁶
2.	أَحْسَنُ	QS an-Nahl/16:125	Berdebat dengan cara yang sopan dan santun.
3.	أَحْسَنُ	QS al-Isra'/17:53	Mansusia sebagai hamba Allah harus mengucapkan ucapan yang terindah.
4.	أَحْسَنُ	QS al-Mukminûn/23:96	Mencegah keburukan dengan cara yang lebih santun. ²³⁷
5.	أَحْسَنُ	QS al-Angkabût/29:46	Berdebat dengan ahli kitab hendaklah dengan cara yang terbaik.

Kedelapan, term *al-kâzhimîn al-gaizha* menahan gejolak emosi, term ini ditemukan dalam QS al-Imrân/3:134, QS al-Qalam/68:48.

Berikut penulis tampilkan tafsiran para mufassir mengenai term tersebut, sebagaimana penulis temukan dalam buku-buku tafsir mereka.

Dalam perspektif at-Thabariy (224-310 H), penggalan ayat "*al-kâzhimîn al-gaizha*" maksudnya adalah orang-orang yang menelan kemarahan yang sudah memenuhi jiwannya, maka iapun menahan dirinya untuk melakukan sesuatu yang mampu dilakukannya, dengan menyembunyikannya dari orang yang dia marahi ataupun menzhaliminya.²³⁸

Ibnu Katsir (705-774 H), menafsirkan bahwa maksud dari term *al-kâzhimîn al-gaizha* pada QS al-Imrân/3 ayat 134, ialah mereka tidak

²³⁶ Pesan ayat ini Senadaa dengan pesan QS al-Isra'/17:34.

²³⁷ Pesan ayat ini Senada dengan pesan QS Fushshilat/41:34.

²³⁸ Muḥammad bin Jarîr at-Thabary, *Jâmi' al-Bayân li Ayi Al-Qur'an Juz 3* Cet.3, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.93.

melampiaskan kemarahan mereka kepada manusia, akan tetapi mereka mencegah keburukan manusia seraya menyerahkan persoalannya kepada Allah.²³⁹

Sedang dalam perspektif Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M), makna term *al-kâzhimîn al-gaizha* adalah orang yang menahan dan menyembunyikan emosinya, padahal ia mampu untuk melampiaskannya, term *al-gaizh* adalah jenis marah yang paling keras, rasa sakit luar biasa yang terjadi dalam jiwa ketika ada permusuhan terkait hak yang bersifat materi seperti harta atau anak, atau bersifat maknawi seperti keluhuran, harga diri dan kemuliaan.²⁴⁰

Dari sisi yang lain menurut Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M), term tersebut menunjukkan salah satu ciri dari penghuni surga, yaitu apabila mereka emosi mereka menyembunyikannya, mereka tidak melampiaskannya meskipun mereka mampu melakukannya, bukan karena faktor lemah atau tidak berdaya.²⁴¹

Sedangkan term *makzhûm* yang terdapat pada QS al-Qalam/68 ayat 48, menurut al-Mawardiyy (364-450 H) mengandung empat makna, pertama bermakna *magmûm*, kedua bermakna *makrûb*, beda *al-gamm* dengan *al-karb*, *al-gamm* di dalam hati sedangkan *al-kurb* dalam jiwa, ketiga bermakna *al-mahbûs* dan keempat bermakna *al-makkhûz* dengan emosinya.²⁴²

Dalam perspektif Wahbah Zuhailiy (1933-2015 H), penggalan ayat “*wahua makzhûm*” secara tekstualnya menegur sikap Nabi Yunus yang bosan, tergesa-gesa, dan marah kepada kaumnya, lalu ia menyeberangi lautan, akhirnya tercebur ke laut dan ditelan ikan hiu, maka dalam kegelapan perut ikan itu ia munajat dengan penuh marah dan sedih.²⁴³

Namun dari segi pesannya ayat tersbut menurut Wahbah Zuhailiy, memberikan tuntunan kepada Nabi Muhammad SAW agar bersabar atas ketetapan Allah dan caci makian kaum musyrikîn, dengan terus menyampaikan da‘wah tanpa henti dan merasa terganggu dengan perlawanan mereka.²⁴⁴

Jamil Ali Halim menjelaskan bahwa marah itu sangat buruk, banyak manusia menjadi kafir karena marah, memutuskan shilaturrahmi sebab marah, manusia saling bunuh saling memusuhi juga karena marah, oleh sebab itu, ketika seorang laki-laki datang dan bertanya kepada Nabi, ya Rasul apa

²³⁹ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Jilid 1...*, hal.368.

²⁴⁰ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu‘ashir, 1998, hal.82.

²⁴¹ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3...*, hal.87.

²⁴² al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 6*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.73.

²⁴³ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 29*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu‘ashir, 1998, hal.75.

²⁴⁴ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 29 ...*, hal.75.

yang dapat menyelamatkan aku dari murka Allah?, Nabi menjawab engkau jangan marah!.²⁴⁵

Meninggalkan marah tegas Jamil Ali, membutuhkan upaya melawan diri sendiri, karena diri seseorang selalu ingin mengatasi orang lain, ketika ada seseorang mencacinya maka ia ingin segera membalas cacian itu dengan yang lebih parah, atau mungkin dengan memukul, atau bahkan membalasnya dengan membunuh.²⁴⁶

Sebahagian marah mempunyai dampak negatif yang lebih parah dari sebahagiannya, kemarahan terkadang gampang membuat seorang insan menjadi kafir, seseorang saat ridha ia tenang menjaga lisannya, namun ketika ia marah darahnya mendidih, terkadang menjadi kafir, bahkan terkadang menyiksa secara zhalim.²⁴⁷

Kemuliaan sikap menahan emosi yang tertera dalam QS al-Imrân/3:134 di atas, dipertegas oleh hadits Rasûlullah SAW riwayat Abû Dawud dari Sahl bin Mu'az,

عَنْ سَهْلِ بْنِ مُعَاذٍ عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ كَظَمَ غَيْظًا وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنْفِذَهُ دَعَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُخَيِّرَهُ اللَّهُ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ مَا شَاءَ. رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ عَنْ سَهْلِ بْنِ مُعَاذٍ^{٢٤٨}

Dari Sahl bin Mu'az dari bapaknya, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: barang siapa menahan marahnya padahal ia mampu untuk melampiaskannya, maka Allah memanggilnya pada hari kiamat di hadapan seluruh makhluk-Nya, sampai dipersilahkan memilih bidadari mana saja yang dikehendaknya. (HR. Abû Dawud dari Sahl bin Mu'az)

Menurut analisa penulis, dua penggalan ayat, hadits Nabi dan penjelasan ulama tersebut di atas, memberikan bimbingan kepada setiap muslim agar menjaga diri dari marah, menahan emosi di setiap kehidupannya dalam seluruh tindakannya, sebab marah memiliki dampak negatif yang sangat berbahaya dan merugikan diri sendiri dan orang lain.

Demikian halnya dalam kegiatan transformasi sosial, menata emosi tentu sangat penting, transformasi sosial memerlukan kelapangan hati dan ketulusan jiwa, dalam proses keberlangungannya transformasi sosial akan

²⁴⁵ Jamil Ali Halim, *Darb as-Salâmah fi Irsyâdât al-Allâmah Juz 2 Cet.1*, Baerut: Syrikah Dâr al-Masyar', 2016, hal.521.

²⁴⁶ Jamil Ali Halim, *Darb as-Salâmah fi Irsyâdât al-Allâmah Juz 2 Cet.1 ...*, hal.522.

²⁴⁷ Jamil Ali Halim, *Darb as-Salâmah fi Irsyâdât al-Allâmah Juz 2 Cet.1 ...*, hal.521.

²⁴⁸ Muhammad Syamsul Haq Abadi, *'Aun al-Ma'bûd Syarah Sunan Abû Dawûd*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2001, Juz 8, hal.183, No Hadîts 4769, Bab Man Kazhama Gaizhâ.

berhadapan dengan berbagai macam watak manusia, disnilah seseorang harus dituntut untuk memiliki jiwa yang sabar dan lapang dada.

Untuk memudahkan penelusuran penggunaan term *al-kazhimîn al-gaizha* dalam Al-Qu`ran, berikut penulis ketengahkan dalam bentuk tabel.

Tabel 15
Penggunaan Term *al-Kâzhimîn al-Gaizha*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanis yang Disarankan
1.	الْكَاظِمِينَ	QS al-Imrân/3:134	Mampu menahan emosi merupakan salah satu indikasi insan mulia.
2.	مَكْظُومٌ	QS al-Qalam/68:48	Tidak memperturutkan emosi dalam menghadapi suatu persoalan.

Kesembilan, term *lâ yaskhar qaum min qaum* tidak saling mengolok, term ini ditemukan pada QS al-Baqarah/2:212, QS Hûd/11:38, term *yaskharûn* pada QS as-Shaffat/37:12 dan term *yastashkirûn* pada QS as-Shaffat/37:14, dan dalam QS al-Hujurat/49:11.

Term as-sukhriah menurut Musthafa al-Maragiy mengandung arti menghina, menyebut-nyebut kelemahan dan kekurangan orang lain dengan maksud agar ditertawakan, terkadang sukhriah itu dilakukan dengan menyamakan seseorang dengan orang lain dalam perkataan, perbuatan, isyarat atau cara tertawa.²⁴⁹

Berikut penulis sajikan penjabaran para mufasssir mengenai term-term tersebut, sebagaimana dipaparkan dalam buku-buku tafsir mereka.

Menurut az-Zamakhshariy (467-538 H), term *wayaskharûn* dalam QS al-Baqarah ayat 212, menjelaskan bahwa orang-kafir mengejek orang-orang beriman yang tidak memiliki jatah dari dunia, seperti Ibnu Mas‘ud, ‘Ammar, Shuhaib dan lain-lain, sedang mereka orang-orang kafir tidak menginginkan kecuali dunia.²⁵⁰

Dalam pandangan al-Mawardiyy al-Bashriy (364-450 H), penggalan ayat “*wakullamâ marra ‘alaihi malaun min qaumihi sakhirû minhu*”, dalam QS Hûd/11 ayat 38 memiliki dua takwîl, yang pertama, karena orang-orang kafir melihat Nabi Nuh membikin kapal laut di darat, maka mereka mengolok dan

²⁴⁹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 25*, Baerut: Dâr Ihya Turats al-Arabiyy, t.th. hal.132.

²⁵⁰ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 1 Cet.3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2002, hal.252.

mengejeknya, seraya berkata: engkau sudah menjadi tukang kayu setelah menjadi Nabi ya.²⁵¹

Takwilan kedua, ketika mereka melihat Nabi Nuhؑ membikin kapal laut, dan tidak pernah melihat orang bikin kapal laut sebelumnya, mereka bertanya wahai Nuhؑ! Engkau membikin apa?, Ia menjawab saya sedang membikin rumah yang bisa berjalan di atas air, mendengar jawaban itu mereka heran dan mengolok-oloknya.²⁵²

Dalam penafsiran yang senada dengan al-Mawardiyy di atas, Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M) mengatakan bahwa, orang-orang kafir mengolok-olok dan menertawai Nabi Nuh mereka menganggapnya sinting dan gila, bahkan ketika mereka bertanya apa yang sedang dibikin oleh Nuhؑ, ia menjawab saya sedang membikin rumah yang bisa berjalan di atas air, hal tersebut tidak dikenal dan tidak tergambar dalam pikiran mereka, setiap perkataan, perbuatan yang tidak terjangkau akal mereka, sebelum sesuatu itu terwujud mereka akan mengejeknya.²⁵³

Penggalan ayat “*intaskharû minnâ*” menurut Ridha (1865-1935 M) apabila hari ini kalian mengejek kami, menganggap kami bodoh karena kalian melihat kami melakukan sesuatu yang tidak berfaidah dalam persepsi kalian, maka kami membalas ejekan kalian karena kebodohan kalian, dan pada saat kalian akan ditimpa banjir besar.²⁵⁴

Sedangkan penggalan ayat “*intaskharû minnâ fainnâ naskharu minkum kamâ taskharûn*” di ayat yang sama, al-Mawardiyy (364-450 H) mengatakan mempunyai dua tafsiran, yang pertama apabila kalian mengejek ucapan kami maka kami akan membalas dengan mengejek kelalaian kalian, yang kedua apabila kalian mengejek kami karena membuat kapal laut hari ini, maka kami akan mengejek kalian nanti pada saat tenggelam.²⁵⁵

Muhammad Ali Shabuniy (1347-1441 H/1930-2020 M) mengatakan bahwa, term *sukhriâ* dalam QS al-Mukminûn ayat 110, menegaskan tentang Abu Jahal dan orang-orang kafir lainnya, mereka mengejek orang-orang Islam yang lemah seperti Bilâl, Khabab, Shuhaib dan lain-lain, saking sibuknya mereka mengejek sampai lupa beribadah kepada Allah.²⁵⁶

Abdullah an-Nasafiy (W.701 H) mengatakan bahwa, maksud dari QS as-Shaffat/37 ayat 12 dan 14 adalah orang-orang kafir itu tidak saja mengingkari hari bangkit, namun lebih dari itu mereka mengolok-olok persoalan hari

²⁵¹ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th, hal.471.

²⁵² al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz ...*, hal.471.

²⁵³ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr Juz 11 Cet.2*, Mesir : t.p.,1953, hal.74.

²⁵⁴ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr Juz 11 Cet.2...*, hal.74.

²⁵⁵ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz ...*, hal.471.

²⁵⁶ Muḥammad Ali Shabuniy, *Shafwat at-Tafâsîr Jilid 2 Cet.9*, t.tp.: Dâr as-Sabuniy, t.th., hal.321.

bangkit tersebut, bahkan sebahagian mereka saling memprovokasi untuk melakukan pengejekan secara berlebihan.²⁵⁷

Adapun dalam pandangan Abdullah al-Baidhawiy (W.791 H) term *yaskharûn* dalam QS as-Shaffat/37 ayat 12 adalah muncul dari orang-orang kafir, mereka mengolok-olok Nabi yang mengherankan sikap mereka yang tidak mempercayai adanya kebangkitan, sedangkan Nabi meyakini akan hari bangkit tersebut.²⁵⁸

Sedangkan ayat 14 lanjut al-Baidhawiy (W.791 H) term *yastaskhirûn* menunjukkan makna ejekan yang lebih parah lagi, sebab ketika orang-orang kafir itu melihat mu'jizat yang menunjukkan kebenaran, mereka menuduhnya sebagai sihir yang nyata, bahkan mereka saling memprovokasi untuk menyatakan itu adalah sihir.²⁵⁹

Apabila dilihat dari segi sebab turunnya, al-Qurthubiy (1214-1273 M) mengatakan bahwa ayat 11 QS al-Hujurât/49 adalah, menurut ad-Dhahhak turun kepada sekelompok bani Tamim yang ketika melihat kondisi hidup susah dan miskin sejumlah sahabat Nabi mereka mengejeknya, mereka adalah, Ammar, Khabbab, Ibnu Fuhairah, Bilâl, Shuhaib, Salmân dan Salîm Maula Abû Huzaifah.²⁶⁰

Mujahid berkata orang kaya mengolok orang miskin, dalam riwayat lain disebutkan ayat tersebut turun kepada Ikrimah bin Abi Jahal, ketika ia hijrah ke Madinah dalam keadaan Islam, orang-orang Islam Madinah saat melihatnya berkata, itu anak Fir'aun umat ini,²⁶¹ maka iapun mengadukan perihal itu kepada Rasulullah, sehingga turunlah ayat tersebut.²⁶²

Ringkasnya tegas al-Qurthubiy (1214-1273 M) tidaklah pantas seseorang mengejek seseorang bila ia melihatnya dalam kondisi susah, ada penyakit di badannya, atau berbicara tidak cerdas, karena boleh jadi nurani dan hatinya lebih bersih dari orang yang mengejeknya, jika demikian maka ia telah menzalimi dirinya dengan menghina orang yang dimuliakan Allah, dan mengejek orang yang diagungkan oleh Allah.²⁶³

Term *yaskhar* memperolok-olokan, menurut M.Quraish Shihab maksudnya ialah menyebut kekurangan pihak lain, tujuannya agar orang yang

²⁵⁷ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Juz 2*, t.tp: Dâr al-Fikri, t.th., hal.18.

²⁵⁸ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Anwâr at-Tanzîl, Asrâr at-Ta'wîl Juz 2 Cet.2*, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.290.

²⁵⁹ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Anwâr at-Tanzîl, Asrâr at-Ta'wîl Juz 2 Cet.2* ..., hal.290.

²⁶⁰ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'an Juz 15*, Kairo: Dâr al-Kitâb Arabiy, 1967, hal.325.

²⁶¹ Yang dimaksud *umat* di sini adalah umat Islam, umat Muhammad SAW.

²⁶² Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'an Juz 15* ..., hal.325.

²⁶³ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'an Juz 15* ..., hal.325.

bersangkutan ditertawakan, baik dengan melalui ucapan, atau perbuatan, atau bisa juga dengan tingkah laku.²⁶⁴

Dalam pandangan M. Quraish Shihab, QS al-Hujurât/49 ayat 11 di atas, memberikan salah satu petunjuk untuk menghindari timbulnya pertikaian, yakni jangan suatu kaum yakni kelompok pria mengolok-ngolok kelompok pria lain, karena perbuatan tersebut dapat memicu pertikaian.²⁶⁵

Meskipun yang diolok-olok itu kelompok kaum lemah, karena tidak menutup kemungkinan kelompok yang diolok-olok lebih baik dari kelompok yang mengolok-olok, sehingga mereka melakukan kesalahan ganda, pertama mengolok-olok dan kedua yang diolok-olok lebih baik dari mereka.²⁶⁶

Dalam pandangan al-Mawardiyy (364-450 H) term *sukhriah* yang dilarang pada ayat di atas mengandung tiga maksud, pertama orang kaya mengolok orang miskin yang minta-minta kepadanya, kedua orang muslim mengolok orang yang menampakkan kefasikannya, dan ketiga orang cerdik mengolok orang-orang yang selamat.²⁶⁷

Menurut hemat penulis, berdasarkan pemaparan para mufassir di atas, penulis menyimpulkan bahwa perbuatan mengolok atau saling mengolok merupakan perilaku yang bertentangan dengan nilai-nilai moral manusia terlebih dalam transformasi sosial humanis, sebab apabila hal tersebut terjadi maka yang timbul adalah keributan, kericuhan atau bahkan perkelahian.

Sebab manusia sejatinya, tidak akan menerima kalau dirinya diremehkan, martabatnya direndahkan, suku atau etnisnya diejek apalagi agamanya dihina, oleh karena itu seorang yang melakukan transformasi sosial hendaklah menghindari sikap rasisme yang tidak humanis.

Untuk memudahkan penelusuran term *as-sukhr* dalam Al-Qur'an, berikut penulis ketengahkan dalam bentuk tabel.

Tabel 16
Penggunaan Term *Lâ Yaskhar Qaum min Qaum*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanis yang disarankan
1.	وَيَسْخَرُونَ	QS al-Baqarah/2:212	Tidak perlu membalas ejekan orang yang tidak beriman.
2.	سَخِرُوا	QS Hûd/11:38	Perbuatan baik tidak pernah luput dari ejekan manusia.kapanpun

²⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.12, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.606.

²⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.12..., hal.605.

²⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.12..., hal.605.

²⁶⁷ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz.5*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th., hal.332.

			dimanapun.
6.	سُخْرِيَّا	QS al-Mukminûn/23:110	Terdapat Karakter sebahagian manusia yang suka mengejek sehingga lupa kepada Allah.
7.	يَسْخَرُونَ	QS as-Shaffat/37:12	Pribadi Nabi Muhammad tidak lepas dari hinaan orang mengingkari ajaran yang dibawanya.
8.	يَسْتَسْخِرُونَ	QS as-Shaffat/37:14	Tanda-tanda kebesaran Allah tidak luput dari olok-olokan kaum musyrikin.
9.	لَا يَسْخَرُ	QS al-Hujurât/49:11	Perbuatan mengolok tidak menjadi jaminan keunggulan yang mengolok.

Kesepuluh, term *'adamu at-tash'îril al-khadd* tidak memalingkan muka, term ini penulis temukan pada QS Lukmân/31:18.

Berikut penulis tampilkan tafsiran para mufassir mengenai term tersebut, sebagaimana termaktub dalam buku-buku tafsir mereka.

Dalam perspektif al-Mawardi al-Bashriy (364-450 H), terkait dengan penggalan ayat *"walâ tusha'ir khaddaka li an nâsi"*, terdapat lima tafsiran, tafsiran pertama berpaling muka dari orang lain karena sombong, kedua melebarkan mulut dalam amar ma'ruf dan nahi mungkar, ketiga memalingkan mulutnya ketika menyebut orang lain sembari menghinanya, keempat berpaling dari orang yang sedang berada di depannya.²⁶⁸

Penggalan ayat *"walâ tusha'ir khaddaka li an-nâs"* menurut Abdullah an-Nasafiy (W.701 H), maksudnya adalah janganlah engkau berpaling dari manusia karena sombong, hadapilah orang dengan tawâdhu', jangan palingkan sebelah dari wajahmu atau pipimu, sebagaimana kelakuan orang-orang sombong.²⁶⁹

Pandangan senada dengan an-Nasafiy tersebut, dipaparkan oleh al-Baidhawiy (364-450 H) maksud dari penggalan ayat di atas adalah, janganlah engkau miringkan dirimu dari mereka, dan jangan pula engkau palingkan wajahmu dari manusia, sebab perilaku itu biasanya dilakukan oleh orang-orang sombong.²⁷⁰

²⁶⁸ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz. 4*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.330.

²⁶⁹ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 2 ...*, hal.281-282.

²⁷⁰ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Anwâr at-Tanzîl, Asrâr at-Ta'wîl Juz 2 Cet.2*, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.229.

Ismail bin Katsir (705-774 H), menjelaskan bahwa maksud dari penggalan *wa lâ tusha'ir khaddaka li an-nâs* adalah, janganlah engkau palingkan wajahmu dari manusia apabila engkau berbicara dengan mereka, atau mereka berbicara denganmu karena engkau meremehkannya atau engkau sombong kepadanya, akan tetapi sopanlah dan ramahlah kepada mereka.²⁷¹

Menurut Ibnu Abas yang dikutip Ibnu Katsir (705-774 H), maksud dari penggalan ayat di atas ialah, janganlah engkau sombong karena itu meremehkan hamba-hamba Allah, dan janganlah engkau palingkan wajahmu dari manusia apabila mereka berbicara denganmu, sedangkan dari Zaid bin Aslam, janganlah engkau berbicara sambil berpaling wajah.²⁷²

Dalam terminologi hadits, term yang bermakna sama dengan di atas adalah *at-tadâbur*, menurut Ihsan Muhammad Dahlan *at-tadâbur* merupakan perilaku seseorang yang berpaling dari seorang manusia, menjauhinya bahkan menjadikannya berada di belakang punggungnya atau meletakkannya di belakang pantatnya.²⁷³

Menurut analisa penulis, larangan memalingkan muka dari orang lain merupakan suatu larangan yang logis dan manusiawi, karena manusia merasa benci apabila sedang berbicara lalu lawan bicaranya berpaling wajah darinya, di samping perilaku tersebut tidak menghargai orang lain juga tidak sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan yang diusung Al-Qur'an.

Berikut tabel tempat penggunaan term '*adam at-tash'îri al-khadd* dalam Al-Qur'an.

Tabel 17
Penggunaan Term '*Adamu at-Tash'îri al-Khadd*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanis yang disarankan
1.	وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ	QS Luqmn/31:18	Bersikplah ramah kepada orang lain, bicaralah sepenuh hati dan jangan memalingkan wajah.

Kesebelas, term '*adamu al-'abas wa at-tawalli*y tidak berwajah masam dan berpaling, term ini ditemukan pada QS 'Abasa/80:1 dan 2.

²⁷¹ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 3*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.1448.

²⁷² Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 3...*, hal.1448.

²⁷³ Ihsan Muḥammad Dahlan, *Sirâj at-Thâlibîn Syarah Minhâj al-Abidîn Juz 1*, t.tp: Maktabah Dâr Ihya al-Kutub al-Arabiah Indonesia, t.th., hal.470.

Berikut penulis paparkan tafsiran para mufassir mengenai term tersebut, sebagaimana termaktub dalam buku-buku tafsir mereka.

Imam al-Qurthubiy (1214-1273 M) menjelaskan, bahwa sebab turunnya QS ‘Abasa/80 ayat 1-2 adalah, Ibnu Ummi Maktûm menghadap kepada Nabi SAW, sedangkan Nabi sedang sibuk berda‘wah mengajak para tokoh Quraisy masuk Islam, Nabi sangat ingin mereka masuk Islam, karena jika mereka telah masuk Islam, maka masyarakat mereka akan ikut masuk Islam.²⁷⁴

Kemudian disela-sela Nabi berbicara dengan kaum Quraisy tersebut, datanglah Ummi Maktûm yang buta lalu berkata ya Rasulullah! ajarkanlah kepadaku apa yang diajarkan Allah kepadamu, ia terus-menerus memanggil Nabi dan Ummi Maktûm tidak mengetahui Nabi sibuk dengan orang lain, sehingga rasa benci muncul di muka Nabi karena pembicaraannya dipotong.²⁷⁵

Menurut al-Qurthubi (1214-1273 M) sebagian ulama berkata, apa yang dilakukan oleh Ummi Maktûm termasuk *sû‘ul adab* seandainya ia mengetahui Nabi sedang berbicara dengan orang lain yang diharapkan masuk Islam, namun Allah menegur Nabi supaya hati ahli suffah tidak kecewa, dan agar diketahui bahwa orang mukmin yang fakir lebih baik daripada yang kaya, dan memperhatikan orang beriman lebih utama dan lebih maslahat meskipun ia fakir.²⁷⁶

Berdasarkan penjelasan Ibnu Abbas yang dikutip oleh Ibnu Katsir (705-774 H), bahwa kronologis turunnya ayat tersebut adalah, ketika Rasulullah berbicara dengan orang-orang yang dia harapkan beriman, seperti Utbah bin Rabi‘ah, Abu Jahal bin Hisyam, dan al-Abbas bin Abdul Mutthalib, tiba-tiba seorang laki-laki buta datang menghampiri Nabi, ia minta dibacakan ayat Al-Qur‘an, ia memanggil wahai Rasulullah ajarkan kepadaku apa yang diajarkan Allah kepadamu, namun nampaknya Rasul tidak senang dengan cara itu, iapun berpaling dan bermuka masam kepadanya dan tidak menoleh, dan tetap menghadap ke orang-orang Quraisy tersebut, tidak lama kemudian turun ayat di atas menegur Nabi SAW.²⁷⁷

Akan tetapi setelah turun ayat yang menegur sikap Nabi tersebut, menurut Ibnu Katsir (705-774 H) Rasûlullah langsung merubah sikapnya kepada Ummi Maktûm, Rasulullah menghormatinya dan selalu berbicara dengannya, bahkan Rasûlullah sering bertanya lebih dahulu kepadanya, ”apa keperluanmu”? apakah engkau ingin sesuatu?²⁷⁸

²⁷⁴ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Aḥkam Al-Qur‘an Juz 19*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Arabi li at-Thiba‘ah wa an-Nasyr, 1967, hal.212.

²⁷⁵ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Aḥkam Al-Qur‘an Juz 19 ...*, hal.212.

²⁷⁶ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Aḥkam Al-Qur‘an Juz 19 ...*, hal.213.

²⁷⁷ Ismâ‘îl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur‘an al-Azhim Juz 4*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.1990.

²⁷⁸ Ismâ‘îl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur‘an al-Azhim Juz 4 ...*, hal.1990.

Dalam perspektif Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M), bahwa pada QS ‘Abasa/80 ayat 1 dan 2, Allah menegur Nabi Muhammad SAW bahwa kelemahan dan kemiskinan orang buta itu tidak semestinya menjadikan Nabi benci kepada ucapannya kemudian berpaling darinya, karena hal tersebut akan menyebabkan orang-orang miskin itu kecewa, padahal ia dituntut untuk menjinakkan hati mereka.²⁷⁹

Setelah menegur, Allah memerintahkan Nabi untuk melayani orang berakal cerdas, berhati dan berjiwa bersih bila mendengar *al-hikmah* ia memahaminya, karena ia hidup dengan karakternya, kemudian Allah melarang Nabi berpaling dari orang cerdas, kemudian menghadap kepada orang punya pengaruh lagi punya power, karena orang seperti ini hilang rasa.²⁸⁰

Menurut analisa penulis, Al-Qur’an memberikan pesan agar seseorang senantiasa menunjukkan raut wajah yang manis dan ramah terhadap siapapun, tanpa memandang apakah ia berbadan normal ataupun cacat fisik, sebab persoalan keimanan tidak dijamin terdapat dalam postur tubuh yang gagah dan tampan.

Akan tetapi, sering terjadi bahwa hidâyah Allah diberikan kepada seseorang yang berkulit hitam legam seperti Bilâl bin Rabah, demikian pula halnya dengan keimanan yang kuat tidak jarang dimiliki oleh orang-orang awam seperti Ummi Maktûm.

Berikut penulis tampilkan penggunaan term ‘*adam al-‘abas wa at-tawally*’ dalam Al-Qur’an dalam bentuk tabel.

Tabel 18
Penggunaan term ‘*adamu al-‘abas wa at-tawally*’

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanis yang disarankan
1.	عَبَسَ	QS ‘Abasa/80:1	Tidak menampakkan wajah yang masam atau cemberut dalam bergaul dengan manusia.
2.	وَتَوَلَّى	QS Abasa/80:2	Tidak berpaling meninggalkan orang lain saat diperlukan.

²⁷⁹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 29 Cet.3*, Baerut: t.p., 1974, hal.39.

²⁸⁰ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 29 Cet 3 ...*, hal.40.

Senada dengan pesan Al-Qur'an yang dipaparkan di atas, dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Rasûlullah SAW pernah berpesan kepada Ali bin Abi Thalib sebagai berikut,

يَا عَلِيُّ : كُنْ بَشَاشًا فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْبَشَّاشِينَ وَيُبْغِضُ الْعَبُوسَ الْكَرِيهَ الْوَجْهَ^{٢٨١}

Wahai Ali jadilah engkau orang yang gampang tersenyum, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang murah tersenyum dan membenci orang-orang yang bermuka masam.

Keduabelas, term *hasba al-istitha'ah* sesuai kemampuan, penggunaan term ini penulis temukan dalam QS al-Baqarah/2:233 dan 286, QS al-Imrân/3:97, QS al-A'râf/7:42, QS al-Mukminûn/23:62 dan QS at-Tagâbun/64: 16.

Berikut penulis sajikan tafsiran para mufassir mengenai term tersebut, sebagaimana tertuang dalam buku-buku tafsir mereka.

Ibnu katsir (705-774 H) menjelaskan bahwa maksud dari ayat 233 dari QS al-Baqarah di atas, seorang ayah wajib memberikan nafkah dan pakaian untuk istri yang menyusui anak tersebut, berdasarkan tradisi yang berlaku di negeri istri tersebut tanpa berlebihan dan tidak terlalu pelit, sesuai dengan mampu dan kesanggupan suami.²⁸²

At-Thabariy (224-310 H) menjelaskan bahwa maksud dari penggalan ayat "*lâ yukallifu al-lahu nafsan illa wus'aha/ Allah tidak akan membebani seorang manusia kecuali sesuai kesanggupannya*" adalah, supaya orang-orang mukmin beribadah sesuai dengan kemampuannya, tidak menyempitkannya dan menyusahkannya.²⁸³

Menurut riwayat dari Ibnu Abbas sebagaimana dikutip at-Thabariy (224-310 H), sebab turun ayat tersebut ialah sejumlah kaum muslimîn gaduh, kemudian mereka mengadu kepada Rasûlullah SAW, wahai Rasûlullah kami bisa bertaubat dari perbuatan tangan, kaki dan lisan, tetapi bagaimana kami bisa bertaubat, dan mencegah diri dari waswas?²⁸⁴

Setelah adanya pengaduan para sahabat tersebut, turunlah Jibril dengan membawa ayat 286 di atas, yang ditafsirkan oleh at-Thabariy (224-310 H) sesungguhnya kalian tidak akan mampu mencegah diri dari waswas, As-

²⁸¹ Sayyid Abd Wahhab as-Sya'rânîy, *Syarah al-Minat as-Saniyyat 'Ala al-Washhiyyat al-Mabtuliyyah*, Yogyakarta: K-Media, 2016, hal.83.

²⁸² Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 1*, Baerut:Dâr al-Fikri, 2005, hal.262.

²⁸³ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ayyi Al-Qur'an Juz 3 Cet.3*, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.154.

²⁸⁴ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ayyi Al-Qur'an Juz3 Cet.3 ...*, hal.154.

Sudiy mengatakan bisikan nafsu di antara hal yang manusia tidak mampu menghindarinya.²⁸⁵

Dalam perspektif az-Zamakhshariy (467-538 H), term *al-wus'a* memiliki sesuatu memberikan keluasan kepada manusia, tidak menyempitkannya atau menyulitkannya, yakni Allah tidak memberikan kewajiban atas manusia itu melainkan sesuatu yang sanggup dia kerjakan, dan mudah untuk ditunaikan.²⁸⁶

Ayat tersebut lanjut az-Zamakhshariy (467-538 H), menginformasikan kepada manusia akan sifat adil dan kasih sayang Allah kepadanya, di mana sudah sesuai kemampuan manusia melaksanakan shalat tidak lebih dari lima kali, berpuasa tidak melebihi waktu satu bulan, dan menunaikan haji tidak melewati satu kali seumur hidup.²⁸⁷

Menurut riwayat dari Sa'id bin Jubair sebagaimana dikutip Ibnu Katsir (705-774 H) bahwa, ketika ayat "*ittaqu'lloha haqqa tuqotihi, wa lâ tamûnunna illa wa antum muslimûn*", maka sebahagian kaum muslimîn merasa berat dalam menjalankan suatu perintah, sehingga di antara mereka betisnya bengkak dan keningnya terluka saat melaksanakan shalat.²⁸⁸

Tidak lama setelah peristiwa di atas, maka turunlah ayat "*fattaqu'llaha mastatha'tum*" bertakwalah kepada Allah sebatas kesanggupan kalian, dengan tujuan memberikan keringanan atas umat Islam, oleh sebab itu, dalam pandangan Ibnu Katsir (705-774 H) QS at-Tagâbun/64 ayat 16 menghapus kandungan QS al-Imrân/3 ayat 97.²⁸⁹

Adapun dari aspek tafsirannya, Abdullah bin Umar al-Baidhawiy (W.791 H) mengatakan, curahkanlah jerih payah dan energy kalian untuk bertaqwa kepada Allah²⁹⁰, tafsiran yang sama telah dijabarkan juga oleh Ahmad Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H/1883-1952 M).²⁹¹

Menurut Abu Ishaq as-Syathibiy (W.790 H), adanya ayat-ayat Al-Qur'an seperti di atas, menunjukkan bahwa Allah dalam memberikan perintah atau larangan kepada manusia atau *taklif*, tidak bermaksud untuk memberatkan atau membikin susah manusia itu sendiri.²⁹²

²⁸⁵ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ayyi Al-Qur'an Juz 3 Cet.3* ..., hal.154.

²⁸⁶ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Juz 1 Cet.3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2002, hal.327.

²⁸⁷ Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Juz 1 Cet.3* ..., hal.327.

²⁸⁸ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 4*..., hal.1903.

²⁸⁹ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 4*..., hal.1903.

²⁹⁰ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl Juz 2*, t.tp: Syirkah Maktabah, 1968, hal.481.

²⁹¹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 28 Cet 3* ..., hal.131.

²⁹² Abû Ishâq as-Syâtibiy, *al-Muwâfaqât fî Ushûl as-Syari'ah Jilid 1 Cet 2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Arabiah, 2003, hal.93.

Menurut analisa penulis, term *hasba al-istitha'ah* merupakan term yang sangat relevan dengan karakter manusia, karena manusia memiliki kemampuan yang bervariasi dan daya yang terbatas, sehingga sangatlah tepat Al-Qur'an selalu memberikan perintah kepada manusia berdasarkan atas kesanggupannya.

Berikut penulis sajikan tempat penggunaan term *hasba al-istitha'ah* dalam Al-Qur'an dalam bentuk tabel.

Tabel 19
Penggunaan term *hasba al-istitha'ah*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanis yang disarankan
1.	إِلَّا وَسْعَهَا	QS al-Baqarah/2:233	Seorang suami memberikan nafkah dan pakaian untuk istri dan anaknya sesuai dengan kemampuannya.
2.	إِلَّا وَسْعَهَا	QS al-Baqarah/2: 286	Allah memberikan perintah ataupun larangan kepada manusia berdasarkan kesanggupannya.
3.	إِلَّا وَسْعَهَا	QS al-A'râf/7:42	Dalam berbuat kebajikan selalu berlandaskan kepada kesanggupan manusia.
4.	إِلَّا وَسْعَهَا	QS al-Mukminûn/23:62	Kewajiban yang dibebankan kepada orang mukmin merupakan sesuatu gampang dan mudah.
5.	مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا	QS al-Imrân/3:97	Kewajiban melaksanakan haji hanya bagi muslim yang mampu.
6.	مَا اسْتَطَعْتُمْ	QS at-Tagâbun/64:16	Mengimplementasikan ketakwaan kepada Allah sesuai dengan kesanggupan.

Hemat penulis, term *hasba al-istitha'ah* tidak saja dipergunakan dalam nash Al-Qur'an, akan tetapi term tersebut dipergunakan juga dalam nash sunnah seperti dalam hadits berikut,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : دَعَوْنِي مَا تَرَكْتُكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَيَّ أَنْبِيَائِهِمْ , فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ^{٢٩٣}

Dari Abû Hurairah, dari Nabi SAW ia bersada, biarkanlah aku terhadap perintah atau larangan yang aku tinggalkan untuk kalian, karena umat sebelum kalian binasa karena banyak pertanyaan dan berselisih dengan Nabi mereka, apa bila aku melarang kalian dari sesuatu maka jauhilah, apabila aku memerintahkan sesuatu kepada kalian maka kerjakanlah sesuai kesanggupan kalian. (HR.Bukharid dai Abu Hurairah).

Syarafuddin An-Nawawiy berkata sebagaimana dikutip Ibnu Hajar, penggalan kalimat "*mâstatha 'tum*" mengandung kalimat yang bermakna luas dan merupakan satu kaidah ajaran Islam, banyak menyangkut tentang hukum seperti shalat bagi orang yang tidak mampu memenuhi satu rukun atau syarat, maka hendaklah melakukan sekemampuannya, demikian pula wudhu', tutup aurat dan lain sebagainya.²⁹⁴

Ketigabelas, term *tasyâwur*, *syâwirhum fi al-amri*, dan *syûra bainahum* mengadakan musyawarah, term ini penulis temukan pada tiga tempat yakni QS al-Baqarah/2:233, QS al-Imrân/3:159, dan QS as-Syûra/42: 38.

Berikut penulis kemukakan penjelasan para mufasssir mengenai term-term tersebut, sebagaimana tertuang dalam buku-buku tafsir mereka.

Dalam perspektif Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M), term *at-tasyâwur*, *al-musyâwarah* dan *al-masyûrah* memiliki pengertian yang sama yaitu; meminta pendapat atau pandangan dari orang-orang yang diajak bermusyawah, dalam konteks QS al-Baqarah surat dua ayat 223, maksudnya ialah Bapak dan Ibu boleh bermusyawah melakukan sesuatu untuk kepentingan anaknya yang baru lahir.²⁹⁵

²⁹³ Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalaniy, *Fathu al-Barriy Syarah Shahih Bukhariy*, t.tp: Dâr Mishra, 2001, Juz 13, hal.358, No Hadits 7288, Bab *al-Iqtida' bi as-Sunani Rasûlillah Saw*.

²⁹⁴ Ahmad bin Ali bin Hajar al-Asqalaniy, *Fathu al-Barriy Syarah Shahih Bukhariy* Juz 13, t.tp: Dâr Mishra, 2001, hal.358.

²⁹⁵ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr* Juz 1, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'ashir, 1998, hal.358.

Sedangkan dari sisi pesannya, ayat di atas menurut Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M) memberikan isyarat akan pentingnya adab dan musyawarah orangtua terkait dengan penyusuan anaknya, dari sisi yang lain Al-Qur'an memberikan tuntunan musyawarah hatta pada persoalan yang kecil, namun hal tersebut berkaitan dengan pendidikan anak.²⁹⁶

Menurut Qatadah yang dikutip oleh at-Thabariy (224-310 H) bahwa maksud dari term *wasyâwirhum fi al-amri* dalam QS al-Imrân surat ketiga ayat 159 adalah, Allah memerintahkan Nabi untuk bermusyawarah dengan sahabat-sahabatnya dalam berbagai persoalan, padahal Nabi menerima wahyu dari langit, karena bermusyawarah dapat lebih menenangkan jiwa mereka.²⁹⁷

Menurut pendapat ar-Râbi' yang dikutip oleh at-Thabariy (224-310 H), sama dengan pendapat Qatadah tersebut di atas, sedangkan Ibnu Ishaq mengatakan maksud dari perintah tersebut, agar engkau Muhammad mendengar pendapat mereka dan dapat berkerjasama dengan mereka, meskipun engkau tidak perlu mereka namun telah menjinakkan mereka dalam agamanya.²⁹⁸

Mengutip pendapat Abu Ja'far, at-Thabariy (224-310 H) mengatakan bahwa tujuan Allah memerintahkan Nabi bermusyawarah, agar dalam menghadapi musuh, mengatur taktik perang, dan agar para sahabat memiliki pegangan yang kuat dalam Islam, dan mereka mempunyai pegangan yang megamankan mereka dari fitnah syaitan.²⁹⁹

Sedangkan term *syûra* yang terdapat dalam QS as-Syûra surat ke-42 ayat 38 menurut M. Qurasih Syihab, menghadap-hadapkan berbagai pendapat kemudian mengambil yang terbaik, sebagaimana term tersebut terambil dari kata "*syirtu al-'asal*" yang bermakna saya mengambil madu dari wadahnya.³⁰⁰

Mencari madu yang terbaik lanjut M. Quraish Shihab, memiliki titik persamaan dengan musyawarah yakni mencari pendapat yang terbaik, maka di manapun madu itu berada, dan siapapun yang menemukannya maka harus diambil, demikian pula dengan musyawarah siapapun yang memiliki pendapat yang benar maka harus diikuti.³⁰¹

Dari sisi kandungannya, menurut M. Quraish Shihab ayat tersebut menjelaskan bahwa orang-orang yang memenuhi seruan Tuhan, dengan

²⁹⁶ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1 ...*, hal.358.

²⁹⁷ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayy Al-Qur'an Juz 4 Cet.3*, t.tp.: Syirkah Maktabah, 1968, hal.152.

²⁹⁸ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayy Al-Qur'an Juz 4 Cet.3 ...*, hal.152.

²⁹⁹ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayy Al-Qur'an Juz 4 Cet.3 ...*, hal.153.

³⁰⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ Vol.12*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.178.

³⁰¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ Vol.12 ...*, hal.178.

mendirikan shalat secara sempurna, terpenuhi rukun dan syaratnya, dalam urusan yang berkaitan dengan masyarakat mereka musyawarah di antara mereka, mereka tidak otoriter dalam memutuskan sesuatu.³⁰²

Adapun berdasarkan pandangan al-Mawardiyy (364-450 H), term *syûra bainahum* mempunyai empat tafsiran, pertama pendapat an-Niqasy mereka adalah orang-orang *anshar* sebelum kedatangan Rasûlullah di Madinah, mempunyai tradisi apabila menginginkan sesuatu mereka bermusyawarah kemudian baru mengerjakannya, lalu Allah memuji mereka karena tradisi baik tersebut.³⁰³

Kedua, pendapat ad-Dhahhak adalah ketika orang-orang *anshar* mendengar berita akan kedatangan Rasûlullah dan beberapa orang utusan kepada mereka, mereka kemudian berkumpul untuk musyawarah di rumah Abû Ayyûb, lalu sepakat akan beriman kepada Nabi SAW dan membantunya dalam da'wahnya.³⁰⁴

Ketiga, setiap ada muncul persoalan, orang-orang *anshar* selalu bermusyawarah, sebagai mereka tidak merasa lebih baik dari yang lain, keempat, orang-orang *anshar* saking tunduknya kepada pendapat dalam berbagai perkara sepakat dan tidak berselisih, maka mereka dipuji atas kesepakatan mereka dalam satu kalimat.³⁰⁵

Abdurrahman as-Sayuthiy (W.911 H) menafsirkan term *syûra bainahum* dengan mengutip hadits Ali ra, ia berkata kepada Rasulullaah bagaimana sikap kami jika terjadi suatu perkara sedangkan Al-Qur'an tidak turun lagi, dan tidak ada suatu pesan yang didengar darimu, Nabi menjelaskan kumpulkan umatku yang ahli ibadah, jadikan mereka bagian dari kalian dalam bermusyawarah, jangan kalian jadikan persoalan tersebut dengan berdasarkan di atas satu pendapat.³⁰⁶

Berkaitan dengan keutamaan musyawarah, para udaba' berkata sebagaimana dikutip al-Mawardiyy tidak akan kecewa orang yang telah melakukan istikhârah dan tidak akan menyesal orang yang telah bermusyawarah, demikian pula orang bijak berpesan, satu pendapat bisa saja salah dan satu pikiran mungkin bisa tersesat.³⁰⁷

Menurut hemat penulis, term *tasyâwur*, *wasyâwir* dan *syûra* merupakan term yang sesuai dengan karakter manusia, setiap manusia mempunyai ide, gagasan dan pemikiran yang berbeda-beda, oleh karena itu, dalam menyikapi

³⁰² M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.12 ..., hal.177.

³⁰³ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Jilid 5*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.206.

³⁰⁴ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Jilid 5* ..., hal.206.

³⁰⁵ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Jilid 5* ..., hal.206.

³⁰⁶ Abdurrahman as-Sayuthiy, *ad-Durar al-Mantsûr fi Tafsîr al-Ma'tsur Juz 7* ..., hal.357.

³⁰⁷ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Adab ad-Dunia wa ad-Dîn*, .t.tp.: Maktabah al-Ilman bi al-Masyûrah, t.th, hal.306.

suatu persoalan hendaklah diselesaikan melalui jalur musyawarah, lebih-lebih dalam melakukan perubahan sosial agar berlangsung secara humanis.

Berikut penulis sajikan tempat penggunaan term *tasyâwur*, *wasyâwir* dan *syûra* dalam Al-Qur'an dalam bentuk tabel.

Tabel 20
Penggunaan term *tasyâwur*, *wasyâwir* dan *syurâ bainahum*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanis yang disarankan
1.	تَشَاوُرٍ	QS al-Baqarah/2:233	Suami dan istri hendaklah bermusyawarah apabila hendak menyapih anaknya sebelum dua tahun.
2.	وَشَاوِرْهُمْ	QS al-Imrân/3:159	Sebelum mengambil keputusan dianjurkan bermusyawarah meskipun dengan orang yang lebih rendah kedudukannya.
3.	شُورَىٰ بَيْنَهُمْ	QS as-Syûrâ/42:38	Melakukan musyawarah merupakan salah satu tanda kepatuhan kepada Allah.

Keempatbelas, term *tawâshauw bi as-shabr watawâshauw bi al-marhamah* QS al-Balad/90:17, dan *tawâshauw bi al-haqq wa tawâshaw bi as-shabr* QS al-‘Ashr/103:3.

Berikut penulis kemukakan tafsiran para mufassir mengenai term tersebut, sebagaimana termaktub dalam buku-buku tafsir mereka.

Dalam penjabaran al-Qurthubiy (1214-1273 M), term *tawâshauw bi as-sabr dan tawâshauw bi al-marhamah* dalam QS al-Balad surat 90 ayat 17, bahwa orang-orang yang akan diberi buku catatan amalannya dengan tangan

kanan adalah, mereka yang saling menasihati dalam taat kepada Allah dan menyayangi anak-anak yatim dan orang miskin.³⁰⁸

Adapun menurut as-Sayuthiy (W.911 H), term *tawâshauw bi as-sabr* dalam QS al-Balad maksudnya ialah saling menasihati dalam melakukan apa yang difardhukan oleh Allah, sedangkan term *tawâshauw bi al-marhamah* ialah saling berpesan dalam menyayangi seluruh umat manusia siapapun mereka.³⁰⁹

Menurut al-Baidhawiy (W.791 H), maksud term *tawâshauw bi al-haqq* dalam ayat tersebut adalah, saling menasihati terhadap kebenaran yang sudah baku dan tidak boleh diingkari, seperti akidah dan perbuatan, sedangkan *tawâshauw bi as-shabr* adalah dari kema'siatan, kebenaran, atau apa saja yang digunakan Allah menguji hamba-hamba-Nya.³¹⁰

Dalam perspektif Ibnu Abbas yang dikutip al-Qurthubiy (1214-1273 M), "term *tawâshauw bi al-haq* maksudnya ialah Utsman, sedangkan *tawâshauw bi as-sabr* maksudnya ialah Ali"³¹¹, tafsiran ini lebih mengarah kepada kepribadian dua orang sahabat tersebut.

Menurut ad-Dhahhak dari Ibnu Abbas, dikutip oleh al-Qurthubiy (1214-1273 M) bahwa term *tawâshauw* bermakna saling mencintai, dengan saling memberi washiat dan saling menganjurkan dalam menjaga tauhidnya, term *bi al-haq* menurut Qatadah adalah dengan Al-Qur'an, menurut as-Sudiy adalah Allah 'azza wa jalla.³¹²

Menurut Ibnu Abbas yang dikutip al-Qurthubiy term *tawâshauw* berarti saling memberi pesan dan saling menganjurkan dalam menjaga tauhid, adapun *bi as-shabr* menurut as-Sudiy sebagaimana dikutip al-Qurthubiy adalah, sabar dalam taat dan menahan diri dari perbuatan ma'siat".³¹³

Menurut hemat penulis, term *tawâshaw bi as-sabr wa tawâshaw bi al-marhamah* dan *tawâshaw bi al-haqq wa tawâshaw bi as-sabr* merupakan term yang relevan dengan humanisme, karena saling menasihati dalam bersikap sabar dan saling menyayangi adalah hal penting dalam membangun peradaban manusia.

³⁰⁸ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Aḥkam Al-Qur'an Juz 20*, Kairo: Wazarat at-Tsaqâfah, 1967, hal.71.

³⁰⁹ Abdurrahman as-Sayuthiy, *ad-Durru al-Mantsûr fi Tafsîr al-Ma'tsûr Jilid 8*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1993, hal.526.

³¹⁰ Abdullah bin Umar al-Baidhâwiy, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl Juz 2 Cet.2*, t.tp.;, tp.. 1968, hal.574-575.

³¹¹ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Aḥkam Al-Qur'an Juz 19 ...*, hal.180.

³¹² Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Aḥkam Al-Qur'an Juz 19 ...*, hal.181.

³¹³ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Aḥkam Al-Qur'an Juz 19 ...*, hal.181.

Demikian juga halnya dengan saling memberi pesan dalam kebenaran, sikap dan perilaku ini sangat relevan dengan tabi‘at manusia, sebab manusia terkadang tergiur mengikuti hawa nafsunya, merasa paling benar hingga menyimpang dari kebenaran, dalam kondisi seperti inilah manusia perlu diingatkan.

Berikut penulis kemukakan penggunaan term tersebut dalam Al-Qur’an dalam bentuk tabel.

Tabel 21
Penggunaan term *tawâshaw bi as-sabr watawâshauw bi al-marḥamah*
dan *tawâshaw bi al-haqq watawâshauw bi as-sabr*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai humanis yang Disarankan
1.	وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ	QS al-Balad/90:17	Sesama manusia beriman hendaklah saling menasihati supaya sabar dan hidup berkasih sayang.
2.	تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ	QS al-‘Ashr/103:3	Kiat manusia beruntung adalah saling menasihati dalam kebenaran dan kesabaran.

Kelimabelas, term *ḥasanah fi ad-dunia* dan *ḥasanah fi al-âkhirah*, *ibtigâ dâr-al-âkhirah* dan *‘adam an-nisyân ad-dunia* atau keseimbangan, term yang mengandung keseimbangan ini penulis temukan dalam QS al-Baqarah/2:201, dan QS al-Qashash/28:77.

Berikut penulis paparkan keterangan-keterangan dari para mufassir mengenai term tersebut, sebagaimana tertuang dalam buku-buku tafsir mereka.

Menurut Fakhruddin ar-Râzi (544-604 H) bahwa penggalan ayat “*ḥasanah fi ad-dunia* dan *ḥasanah fi al-âkhirah* mempunyai sejumlah tafsiran, pertama *ḥasanah fi ad-dunia* maksudnya adalah sehat, aman, hidup cukup, anak shaleh, istri shalihah, diberi kemenangan menghadapi musuh, dan keluasan rizki, adapun *ḥasanah fi al-âkhirah* mendapat pahala dan lepas dari hukuman.”³¹⁴

³¹⁴ Fakhruddîn ar-Râziy, *Mafâtîh al-Gaib Jilid 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2004, hal.161.

Maksud kedua dari “*ḥasanah fi ad-dunia*” adalah pekerjaan yang bermanfaat seperti keimanan, keta‘atan, sedangkan *ḥasanah fi al-âkhirah*” ialah kelezatan yang terus menerus, kenikmatan zikir kepada Allah, bermesraan dengan mencintai dan memandang Allah.³¹⁵

Menurut Qatadah yang dikutip oleh al-Alusiy (W.1270 H), term *ḥasanah* dalam QS al-Baqarah surat dua ayat 201 mengandung makna ke‘afiatan dan kecukupan, menurut Ali adalah wanita shalihah, menurut al-Hasan ilmu dan ibadah, menurut Ibnu Umar anak-anak berbakti dan pujian makhluk, menurut Ja‘far ialah kesehatan, kecukupan, tertolong dari musuh, dan memahami Al-Qur’an.³¹⁶

Kebaikan sempurna di dunia lanjut al-Alusiy (W.1270 H), ialah mencakup seluruh kebaikan, yakni taufiq dalam kebaikan, sedangkan term *ḥasanah* yang kedua maksudnya ialah surga, ada yang mengatakan selamat di hari hisab, ada yang berkata lezatnya melihat Allah, dapat juga bermakna umum yakni rahmah dan ihsân.³¹⁷

Dalam perspektif Sayyid Qutb (1906-1966 M), ayat 201 dari surat al-Baqarah di atas menjelaskan suatu golongan manusia yang mempunyai cakrawala pandang yang luas, berjiwa besar, mereka mendambakan kebaikan dunia juga kebaikan akhirat sekaligus, mereka tidak membatasi suatu kebaikan hanya di dunia.³¹⁸

Pemahaman ayat tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak menginginkan agar umat Islam meninggalkan urusan dunia, karena justru manusia diciptakan sebagai khalifah dan penata bumi ini, dengan tujuan pokoknya adalah Allah, dunia tidak boleh dijadikan seperti pagar pembatas sehingga berpikir sempit.³¹⁹

Menurut Sayyid Quthb (1906-1966 M) dalam doa ayat di atas, Islam menumbuhkan pandangan “*tashawwur*” yang tenang dan seimbang, memperhatikan kebaikan dunia dan akhirat secara seimbang, juga dengan cara istiqomah.³²⁰

Al-Qasimiy (W.1332 H/1914 M) mengatakan bahwa maksud dari ayat 77 surat al-Qashash tersebut, adalah carilah kekayaan yang dianugerahkan Allah atasmu setelah kamu miskin, kerjakanlah seluruh kebaikan yang wajib

³¹⁵ Fakhruddîn ar-Râziy, *Mafâtîh al-Gaib Jilid 3 ...*, hal.161.

³¹⁶ Syihâbuddîn Maḥmud al-Alûsiy, *Rûh al-Ma‘âniy Juz 1*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1978, hal.91.

³¹⁷ Syihâbuddîn Maḥmud al-Alûsiy, *Rûh al-Ma‘âniy Juz 1 ...*, hal.91.

³¹⁸ Sayyid Quthub, *Di Bawah Naungan Al-Qur‘an Jilid 1*, diterjemahkan oleh As‘ad Ali et.al, dari *Judul fi Zhilal Al-Qur‘an*, Jakarta: Gema Insani, hal.239.

³¹⁹ Sayyid Quthub, *Di Bawah Naungan Al-Qur‘an Jilid 1*, diterjemahkan oleh As‘ad Ali et.al, dari *Judul fi Zhilal Al-Qur‘an ...*, hal.240.

³²⁰ Sayyid Quthub, *Di Bawah Naungan Al-Qur‘an Jilid 1*, diterjemahkan oleh As‘ad Ali et.al, dari *Judul fi Zhilal Al-Qur‘an ...*, hal.240.

maupun yang sunnah, jadikanlah semua itu bekal akhiratmu, ambillah bagian dari duniamu untuk keperluan dan kebahagiaanmu.³²¹

Sedangkan dalam pandangan an-Nasafiy (W.701 H), pesan yang terkandung dalam ayat 77 dari surat al-Qashash di atas ialah, carilah kekayaan dan harta benda, lalu pergunakanlah kekayaan tersebut dalam kebajikan seperti bersedekahlah kepada fuqara', menyambung shilaturrahmi, yakni carilah kepentingan akhiratmu melalui duniamu.³²²

Berdasarkan penjelasan para mufassir di atas, penulis menganalisa bahwa keseimbangan dalam seluruh sisi kehidupan merupakan sesuatu yang relevan dengan watak kemanusiaan, sebab kehidupan manusia tidak bisa terlepas dari dua dimensi yakni dimensi rohani dan jasmani, dimensi kehidupan dunia dan akhirat.

Dari sisi kebutuhannya, manusia mempunyai kebutuhan material dan spiritual, kebutuhan biologis dan psikologis kesemua kebutuhan tersebut harus terpenuhi secara proporsional, apabila salah satunya tidak terpenuhi maka kehidupan manusia akan pincang berat sebelah, karena itu *at-tawâzun* merupakan suatu keniscayaan sebagaimana dipesankan oleh Al-Qur'an.

Berikut penulis sajikan tempat penggunaan term *at-tawâzun* dalam Al-Qur'an dalam bentuk tabel.

Tabel 22
Penggunaan Term *Ḥasanah fi ad-Dunia dan Ḥasanah fi al-Akhirah*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanis Yang Disarankan
1.	فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً	QS al-Baqarah/2:201	Seimbang antara kebahagiaan dunia dengan akhirat.
2.	وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا	QS al-Qashah/28:77	Seimbang antara orientasi mengejar kesuksesan di dunia dengan kesuksesan di akhirat.

Menurut Muhammad Arkoun yang dikutip oleh Baedhowi, manusia dalam menjalani kehidupannya memiliki banyak tujuan hidup dan obsesi hidup yang hendak dicapainya, akan tetapi dalam mencapai semua yang

³²¹ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 7 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, hal.537.

³²² Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Juz 3*, t.tp.: Dâr al-Fikri, t.th.hal.245.

menjadi obsesinya tersebut, harus disesuaikan dengan syari'at Tuhan yang disampaikan para ulama.³²³

Dengan kata lain, manusia harus berupaya sebisa mungkin menyeimbangkan unsur ragawi, indrawi, dan rohani, menurut Hisam Djait, penyeimbangan unsur-unsur tersebut dalam tradisi masyarakat Arab, disebut dengan istilah muru'ah, dalamnya melambangkan manusia ideal, nilai yang dikandungnya tidak dapat terbantahkan tidak bisa dikualifikasi dengan humanisme.³²⁴

Jadi, kendatipun Islam membolehkan manusia dalam mencari dan meraih obsesi-obsesinya yang bersifat antroposentris, namun semua cita-cita itu musti takluk dengan sekenario dan rencana-rencana Tuhan, inilah yang disebut dengan humanisme Qur'ani.³²⁵

Keenambelas, term *sarâhan jamîlâ* dan *hajran jamîlâ*, term ini penulis temukan dalam QS al-Aḥzâb/33:49 dan QS al-Muzzammil surat ke 73 ayat 10.

Berikut penulis hadirkan penjabaran para mufasssir mengenai term tersebut, sebagaimana mereka telah paparkan dalam buku-buku tafsir mereka.

At-Thabariy (224-310 M) menjeaskan bahwa maksud dari term *sarâhan jamîlâ* dalam QS al-Aḥzâb surat 33 ayat 49 adalah, perintah kepada suami yang menikahi seorang wanita kemudian menceraikannya sebelum campur, agar melepasnya dengan indah, yakni diberi mahar separuhnya jika disebut dalam akad, apabila tidak disebut maka diberikan berdasarkan kemampuan sang suami.³²⁶

Menurut al-Qurthubiy (1214-1273 M), term *hajran jamîlâ* dalam ayat di atas, maksudnya adalah, janganlah engkau hadapi mereka dengan membalas ejekan dan makian mereka dengan ejekan dan cacian yang sama³²⁷, menurut Ibnu Katsir (705-774 H) term tersebut bermaksud tinggalkanlah kaummu yang bodoh itu tanpa mencelanya.³²⁸

Menurut Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M), dalam ayat 10 dari surat al-Muzzammil tersebut, Allah memerintahkan kepada Rasûlullah agar sabar

³²³ Baedhowiy, *Humanisme Islam, Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muḥammad Arkoun*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal.48.

³²⁴ Baedhowiy, *Humanisme Islam, Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muḥammad Arkoun ...*, hal.49.

³²⁵ Baedhowiy, *Humanisme Islam, Kajian Terhadap Pemikiran Filosofis Muḥammad Arkoun ...*, hal.49.

³²⁶ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ayyi Al-Qur'an Juz 22 Cet.3*, t.tp.: Syirkah Maktabah, 1967, hal.19.

³²⁷ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Ahkam Al-Qur'an Juz 19*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Arabi li at-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1967, hal.45.

³²⁸ Ismâîl bin Umar bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 4...*, hal.1960.

atas caci makian dan ejekan kaumnya, tidak gelisah dan bersedih, tidak mencela mereka serta beradaptasi dengan mereka.³²⁹

Menurut Ibnu Juraij yang dikutip oleh as-Suyuthiy (W.911 H), term *hajran jamîlâ* maksudnya adalah, maafkanlah mereka dan sampaikanlah ucapan penuh kedamaian³³⁰, an-Nasafiy (W.701 H) berkata maksud term tersebut ialah jauhilah mereka dengan hatimu, tentanglah mereka secara santun dan tidak membalas perilaku buruk mereka.³³¹

Menurut al-Khazin (W.725 H), maksud dari penggalan ayat “*washbir ‘ala mâyaqûlûna wahjurhum hajran jamîlâ /sabarlah engkau atas apa yang mereka katakan dan tinggalkanlah mereka dengan cara yang indah*” adalah, sabarlah atas kebohongan, caci mereka kepadamu, dan hindarilah mereka dengan cara yang bagus dan tanpa berkeluh-kesah.³³²

Menurut analisa penulis, term *sarâhan jamîlâ* dan *hijran jamîlâ* merupakan term yang cukup relevan dengan karakter kemanusiaan, di mana apabila seorang individu atau kelompok tidak berkenan diajak kepada kebaikan atau kemajuan, maka sebaiknya mereka ditinggalkan secara santun tanpa dihardik maupun disakiti.

Demikian pula halnya dengan transformasi sosial, apabila ada seseorang ataupun kelompok yang menolak untuk diajak berubah, atau bahkan mereka merespon dengan kalimat-kalimat yang tidak terpuji, maka seyogyanya mereka tidak dipaksa apalagi dilawan secara frontal, akan tetapi alangkah baiknya mereka ditinggalkan secara humanis sesuai dengan petunjuk Al-Qur’an.

Berikut penulis sajikan tempat penggunaan term tersebut dalam Al-Qur’an dalam bentuk tabel.

Tabel 23
Penggunaan Term *sarâhan jamîlâ* dan *hijran jamîlâ*

No.	Term	Nama, Nomor Surat dan Ayat	Nilai Humanisme yang Disarankan
1.	سَرَّاحًا جَمِيلًا	QS al-Aḥzâb/33:49	Seorang suami jika menceraikan istrinya maka ceraikanlah dengan baik.

³²⁹ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 29*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu‘ashir, 1998, hal.195.

³³⁰ Abdurrahman as-Suyuthiy, *ad-Durar al-Mantsûr fî at-Tafsîr al-Ma’tsûr Jilid 8*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1993, hal.318.

³³¹ Abdullah an-Nasafiy, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid 2 Juz 3*, t.tp.: Dâr al-Fikri, t.th., hal.304.

³³² Ali Muḥammad bin Ibrâhîm al-Bagdâdiy, *Tafsîr al-Khazin Juz 6*, t.tp.: Dâr al-Fikri, 1979, hal. 168-169.

2.	هَجْرًا جَمِيلًا	QS al-Muzzammil/73:10	Tinggalkan secara baik orang yang mencacimu.
----	------------------	-----------------------	--

Menurut analisa penulis, Term-term Al-Qur'an yang telah dipaparkan di atas, merupakan kata-kata yang sangat bertalian dengan sikap-sikap humanis dalam melakukan setiap aktivitas, setiap gerakan termasuk transformasi sosial yang menyangkut kepentingan kemanusiaan dan hajat masyarakat banyak.

Apabila petunjuk-petunjuk untuk bersikap *insani* dipahami secara komprehensif, kemudian diimplementasikan dalam berperilaku dalam kehidupan sehari-hari, maka transformasi sosial yang humanis akan terlaksana dengan baik tanpa adanya pihak-pihak yang dirugikan maupun terganggu.

Mengacu kepada paparan penulis di atas, transformasi sosial dan humanisme merupakan dua persoalan kehidupan kemanusiaan yang mendapat atensi cukup besar dari Al-Qur'an, hal tersebut dapat diketahui dan dibuktikan melalui banyaknya ayat-ayat Al-Qur'an yang menyoroti dua tema besar tersebut.

Persoalan transformasi sosial atau perubahan sosial merupakan *sunnah kauniyyah*, entah dalam hidup sebagai individu maupun berkelompok, melihat kepada sisi alaminya manusia memiliki sifat yang tidak statis atau monoton dalam satu kondisi tertentu.

Masalah manusia atau kemanusiaan dipandang sebagai persoalan penting, karena sebagaimana dikemukakan M, Quraish Shihab manusia merupakan makhluk unik yang memiliki kehormatan dan kedudukan, baik ia taat beragama maupun tidak taat, mempercayai akan adanya Allah ataupun mengingkari-Nya.³³³

Dengan mengingat bahwa agama adalah berinteraksi “*ad-Dîn al-Muâmalah*”, maka interaksi tidak akan berlangsung secara bersih dan langgeng melainkan dengan adanya motivasi yang kuat, kokoh, berdiri di atas kebenaran, menghormati hak-hak orang lain, menjaga kemuliaan manusia, bersinergi dalam kebaikan, kebajikan dan ketaqwaan.³³⁴

Menurut penulis, apa yang dikemukakan Wahbah Zuhaili (1933-2015 M), semua akan bisa terrealisasi secara baik dengan mengikuti secara saksama seluruh pesan-pesan moral yang diisyaratkan oleh Al-Qur'an, wabil khusus dalam masalah transformasi sosial humanis yang didambakan oleh setiap manusia.

³³³ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.7..., hal. 149.

³³⁴ Wahbah Zuhailiy, *Akhlaq al-Muslim 'Alaqâtuhi bi al-Mujtama'*, Damaskus: Dâr al-Fikri, 2002, hal. 11.

Hal ini, senada dengan pandangan Ibnu Hazm yang dikutip oleh Muhammad Adib Shaleh, sungguh Al-Qur'an tertulis dalam mushhaf, populer di seluruh penjuru dunia, maka seluruh isinya wajib dipatuhi karena merupakan rujukan utama, "*mâ farrathnâ fi al-kitâb min syai'in*"³³⁵, oleh sebab itu tidak ada suatu perintah atau larangan dalam Al-Qur'an, melainkan harus dijunjung tinggi.³³⁶

³³⁵Lihat: QS al-An'âm/6: 38.

³³⁶Muhammad Adib Shaleh, *Tafsîr an-Nushûs fi al-Fiqhi al-Islamiy Jilid I*, Baerut: al-Maktab al-Islamiy, 1993, hal. 51.

BAB IV

WAWASAN AL-QUR'AN TENTANG TRANSFORMASI SOSIAL DAN HUMANISME

Pada bab empat ini, penulis akan memaparkan wawasan Al-Qur'an mengenai transformasi sosial dan humanisme, hal ini dimaksudkan untuk mengetahui persoalan-persoalan penting yang diungkap Al-Qur'an terkait dengan proses perubahan sosial yang telah dipesankan Al-Qur'an dan menjadi penting untuk diimplementasikan.

Sebagai hasil temuan daripada penelitian dari disertasi ini, penulis akan ketengahkan proses yang harus dilalui serta konsep dalam transformasi sosial, ragam bentuk transformasi sosial serta Rasûlullah SAW sebagai prototipe dalam melaksanakan agenda perubahan di pelbagai sisi kehidupan masyarakat.

A. Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an

Setiap muslim sudah pasti meyakini akan kebenaran seluruh isi kandungan Al-Qur'an, baik yang menyangkut tentang hukum, tata cara dan bentuk ibadah, berbagai bentuk praktek muâmalah, peristiwa-peristiwa yang berkaitan dengan sejarah, ataupun persoalan gaib yang diungkap di dalamnya, seluruhnya *lâ raiba fîhi*.¹

Al-Qur'an diturunkan tidak sekedar sebagai buku petunjuk dalam perbuatan, ucapan, dan gerakan *an sich*, namun lebih dari itu ia menuntun kepada perbuatan yang terbaik, ucapan yang paling indah dan tingkah laku

¹Suatu Terminology yang Dipergunakan oleh Allah Untuk Memuji Kitab suci Al-Qur'an, Lihat: QS al-Baqarah/2;2, QS al-An'âm/6:12, QS Yûnus/10:37, QS al-Kahfi/18:21, QS Gâfir/40:59.

yang paling santun, tidak mengajak merusak, ucapan yang menyakiti atau gerakan yang menimbulkan kekacauan.

Pernyataan penulis tersebut di atas, dengan secara eksplisit dijelaskan dalam QS al-Isra’/17:9 berikut ini;

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾

Sesungguhnya Al- Qur`an ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih Lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar,

Mawardiy al-Bashriy (364 – 450 H) mengatakan bahwa penggalan ayat “*lillatî hia aḥsanu*” dalam ayat di atas memiliki dua tafsiran, pertama persaksian bahwa tidak ada Tuhan melainkan Allah, dan kedua adalah seluruh perintah atau larangan yang terkandung dalam Al-Qur`an inilah yang paling tepat.²

Sedangkan Mahmud az-Zamakhshariy (467-538 H) menjelaskan bahwa, “Al-Qur`an itu memiliki kemampuan untuk membawa masyarakat kepada kondisi yang paling nyaman dan tepat, baik dari aspek ajaran agama maupun tatanan kehidupan sosial yang ditawarkannya.”³

Menurut Ismail bin Umar bin Katsir (701-774 H) mengatakan, dalam ayat ini Allah memuji kitab-Nya yang mulia yang diturunkannya kepada Muhammad SAW, mampu menuntun manusia kepada jalan hidup yang paling lurus dan jelas.⁴

Adapun Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M) menjelaskan bahwa tujuan Al-Qur`an diturunkan kepada Muhammad SAW agar menjadi sebab seluruh manusia mendapat hidâyah, membimbing ke jalan yang paling lurus, prinsip hidup yang paling benar, yakni bertauhîd kepada Allah beriman kepada rasûl-Nya, akhlak yang luhur dan kehidupan yang utama.⁵

Dalam perspektif as-Sangkaithiy yang dikutip Umar bin Abdullah, ketika berbicara tentang persoalan yang ditanggulangi Al-Qur`an dan solusi yang ditawarkannya, dalam ayat tersebut Allah menyebutkan Al-Qur`an adalah

² al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Jilid 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.232.

³ Mahmud ,az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Jilid 2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2002, hal.265.

⁴ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur`an al-Azhim Juz 3*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.1080.

⁵ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 15*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu`ashir, 1998, hal.49.

kitab samawi paling agung, menghimpun seluruh ilmu, kalimat “*yahdi lillatî hia aqwam*” maknanya adalah jalan yang paling tepat, adil dan benar.⁶

Masih menurut as-Sangkaithiy, dalam ayat yang mulia ini, Allah menyebut secara global seluruh jalan hidup terbaik, paling adil dan paling benar yang terdapat dalam Al-Qur'an, seandainya kita melacak rinciannya secara sempurna, niscaya kita temukan semua ayat-ayat Al-Qur'an mencakup seluruh petunjuk kebaikan hidup dunia dan akhirat.⁷

Umar bin Abdullah bin Muhammad al-Muqbil memaparkan bahwa di antara cara paling tepat yang ditawarkan Al-Qur'an, adalah cara paling jitu dalam hubungan manusia dengan manusia lainnya, individu maupun kolektif, pemerintah ataupun rakyat, Negara atautkah suku, Al-Qur'an menegaskan hubungan-hubungan tersebut di atas asas yang kuat dan kokoh, tidak dipengaruhi oleh pikiran dan hawa nafsu, tidak miring, tidak dipalingkan oleh adanya kemaslahatan dan tujuan tertentu.⁸

Berdasarkan pendapat para mufassir yang telah dikemukakan di atas, penulis memberikan analisa bahwa Al-Qur'an menghendaki dilakukannya transformasi, baik pada level individu maupun masyarakat, yang berorientasi terhadap kondisi yang lebih baik dan lebih maju.

Selanjutnya, berkaitan dengan signifikansi transformasi sosial atau *at-tagyir al-ijtimâ'i*, Al-Qur'an sudah banyak menyinggung masalah tersebut di berbagai surat dan ayat, yang menunjukkan betapa besarnya atensi Al-Qur'an terhadap perubahan sosial.

M.Amin Abdullah mengatakan, Al-Qur'an tidak sama dengan kitab lainnya, dengan cara yang cepat dan tidak henti-hentinya selalu terlibat dalam transformasi sosial manusia sampai selesainya turun wahyu, yakni dengan wafatnya Nabi Muhammad SAW.⁹

Dalam perspektif M.Hasbi, penurunan lima ayat Al-Qur'an QS al-'Alaq/96:1-5, jika dilihat dari aspek historis memiliki fungsi sebagai proses transformasi sosial, karena pada ayat tersebut terkandung upaya penyadaran dan pembebasan masyarakat dari system perbudakan dan pembodohan yang dilakukan masyarakat kelas atas.¹⁰

Dalam pandangan Muhammad Syahrur sebagaimana dikutip Abdou Filaly Ansary, apabila dianalisis term-term yang digunakan Al-Qur'an seperti

⁶ Umar bin Abdullah bin Muhammad al-Muqbil, *Qawâ'id Qur'aniah Cet.4*, Riyadh:2017, hal.308.

⁷ Umar bin Abdullah bin Muhammad al-Muqbil, *Qawâ'id Qur'aniah Cet.4 ...*, hal.308.

⁸ Umar bin Abdullah bin Muhammad al-Muqbil, *Qawâ'id Qur'aniah Cet.4 ...*, hal.309.

⁹ Hassan Hanafi, *et.al, Islam dan Humanisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal.189-190.

¹⁰ M.Hasbi, “ Pendidikan Islam dan Transformasi Sosial, Pendidikan Sebagai Praktek yang Membebaskan,” dalam *Jurnal al-Giroh*, Vol.3 No.1 Tahun 2012, hal.49.

ummah, kaum dan seterusnya, maka akan tampak betapa pentingnya peralihan yang dikehendaki Al-Qur'an, peralihan dari grombolan-grombolan primitif yang diikat oleh hubungan darah dan instink, ke system masyarakat terbuka yang diatur oleh prinsip etik dan terkait dengan transendensi.¹¹

Masyarakat primitif sebagaimana dikemukakan M.Nasir Tamara dan Elza Peldi Tahir yang dikutip Muhammad, merupakan sikap perilaku seseorang yang mencerminkan disfungsi iman kepada keesaan Tuhan, mereka adalah pribadi dan masyarakat yang tidak tercerhakan, yang digambarkan dalam fenomena etnis antropologis.¹²

Mengacu kepada pernyataan para pakar di atas, penulis memahami bahwa Al-Qur'an menghendaki dilakukannya transformasi sosial, dari grombolan-grombolan primitif menuju terwujudnya masyarakat yang diikat oleh nilai-nilai agama yang universal, mencakup dan menyatukan seluruh elemen masyarakat, bukan karena hubungan darah atau instink.

Sebagai sebuah kitab terlengkap, Al-Qur'an senantiasa terlibat dalam seluruh aktivitas transformasi sosial, hal tersebut terjadi sepanjang turunnya wahyu, yakni selama duapuluh lima tahun, bahkan sampai wafatnya Nabi Muhammad SAW, hal ini berbeda dengan kitab sebelumnya seperti Taurat dan Injil.

Dalam analisa penulis, Al-Qur'an tidak saja menganjurkan dilakukannya perubahan sosial, namun juga telah menyatakan suatu afirmasi, bahwa suatu perubahan tidak akan terjadi secara kebetulan, perubahan akan muncul apabila ada kemauan kuat dari masyarakat.

Hal tersebut telah difirmankan secara gamblang dalam QS ar-Ra'd/13:11 berikut ini,

... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ... ﴿١١﴾

... Sesungguhnya Allah tidak akan merubah Keadaan suatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri...

Al-Mawardi al-Bashriy (364-450 H) menjelaskan penggalan ayat "*innallaha lâ yugayiru mâ biqaumin hatta yugayiru mâ bi anfusihim*" / *sesungguhnya Allah tidak akan merubah keadaan suatu kaum, sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri*, mengandung dua penafsiran.¹³

¹¹ Abdou Filaly Ansary, *Pembaharuan Islam, Dari Mana Dan Hendak Ke Mana*, Bandung: Mizan, 2003, hal.205-206.

¹² Muhammad Islam, "Transformasi Sosial Ekonomi dan Public Civility," dalam *Jurnal Millah*, Vol.11 No.2 Tahun 2012, hal.408.

¹³ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsir al-Mâwardiy Juz 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th.,hal.99.

Tafsiran pertama, Allah tidak mengubah ni‘mat yang diberikannya kepada suatu masyarakat, sehingga masyarakat itu yang mengubahnya dengan berbuat ma‘siat, tafsiran kedua Allah tidak akan merubah ni‘mat yang diberikannya, selagi masyarakat itu tetap dalam keadaan taat kepada Allah.¹⁴

Ismail bin Umar bin Katsir (705-774 H) menafsirkan ayat di atas, dengan mengutip hadits qudsi yang diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib, Rasûlullah bercerita kepadanya tentang Tuhannya, Tuhan berkata demi keagungan-Ku, kemuliaan-Ku, ketinggian ‘arasy-Ku, tidak ada suatu desa atau penghuni suatu rumah yang berma‘siat kepada-Ku, kemudian berubah menjadi berbuat taat kepada-Ku, melainkan Aku mengganti adzab yang mereka benci, dengan rahmat-Ku yang mereka cintai.¹⁵

Sedangkan Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H) menjelaskan, bahwa maksud ayat tersebut Allah tidak akan menyapakan kenikmatan atau keafiatan suatu masyarakat, sampai masyarakat itu sendiri menyapaknya, dengan saling menzhalimi satu dengan yang lainnya, saling memusuhi, melakukan keburukan-keburukan yang dapat merobohkan sendi kehidupan masyarakat.¹⁶

Berkaitan dengan kandungan ayat di atas, Sayyid Qutb mengatakan bahwa Tuhan tidak akan menolong suatu kelompok manusia yang tidak mau menolong dirinya sendiri, tidak percaya kepada keluarganya sendiri, tidak menjalankan perintah Tuhan untuk berjihad dalam melakukan perubahan sosial.¹⁷

Sayyid Qutb memberikan tamtsîl bahwa, Islam bukan agama yang berisikan do‘a-do‘a, bertsabîh dengan tangan, jimat-jimat sebagai pelindung, berserah diri seraya mengharapakan langit akan menghujankan rizki dan kebaikan ke atas bumi, menghujankan kebebasan dan keadilan.¹⁸

Menurut Rahendra Maya, ayat sebelas surat a-Ra‘d di atas, mengandung dua poin utama yang fundamental dalam proses transformasi sosial, *pertama* tagyîr Allah mâ‘bi an-nâs, yakni transformasi Allah terhadap keadaan sosial manusia, *kedua*, tagyîr an-nâs mâ‘bi anfusihim, transformasi manusia terhadap realitas dan keadaan sosial mereka sendiri, pon ini kemudian dikaji sebagai rekayasa sosial *social engeneering, planned social change*.¹⁹

¹⁴ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3 ...*, hal.99.

¹⁵ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur‘an al-Azhim Juz 2*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.977.

¹⁶ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13*, Baerut: Dâr Ihya Turats Arabiy, 1974, hal.78.

¹⁷ Sayyid Qutb, *Beberapa Studi Tentang Islam Cet.4*, diterjemahkan oleh A. Rahman Zainuddîn dari Judul *Dirâsat Islamiah*, Jakarta: Media Dakwah, 1981, hal.38.

¹⁸ Sayyid Qutb, *Beberapa Studi Tentang Islam Cet.4*, diterjemahkan oleh A. Rahman Zainuddîn dari Judul *Dirâsat Islamiah ...*, hal.38.

¹⁹ Rahendra Maya, “ Perspektif Al-Qur‘an Tentang Perubahan Sosial, Analisis Penafsiran Term *at-tagyîr, al-Ibtîla‘, at-tamhîsh, at-Tamkîn* ,” dalam *Jurnal at-Tadabbur*, Vol.3 No 1 Tahun 2018, hal.48.

Kemudian Rahendra menegaskan, bahwa perubahan akan dapat terlaksana apabila terpenuhi dua syarat pokok, pertama adanya ide atau nilai, hal ini dapat digali melalui petunjuk Al-Qur'an dan penjelasan Rasûllullah SAW, kedua, pelaku yang menyesuaikan diri dengan nilai-nilai tersebut, yakni manusia-manusia yang hidup dalam satu tempat dan terikat dengan hukum yang ditetapkan.²⁰

Berpijak kepada paparan tersebut di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa Al-Qur'an mendukung dilakukannya transformasi sosial, bahkan secara eksplisit mengisyaratkan akan keniscayaan suatu perubahan, perubahan menurut Al-Qur'an tidak akan terjadi tanpa adanya inisiatif dari manusia atau masyarakat terlebih dahulu.

Lebih tegas lagi, Al-Qur'an menjanjikan apabila suatu kelompok atau masyarakat menghendaki progress dalam kehidupannya, dalam karirnya atau usahanya, maka seyogyanyalah mempunyai inisiatif untuk melakukan transformasi, seperti merubah sikap, pola pikir, dan bahkan mungkin target mereka.

B. Ragam Bentuk Transformasi Sosial dalam Al-Qur'an

Berdasarkan analisa dan penelusuran penulis, ditemukan dua bentuk transformasi sosial yang telah dipaparkan dan dikehendaki Al-Qur'an untuk dilakukan, dua bentuk yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Pertama, transformasi positif-konstruktif *at-tagyîr al-ijâbiy-al-banna'* ke arah yang baik, perubahan seperti ini disebut juga perubahan idealistik yang dikehendaki dari sebuah transformasi sosial, meskipun yang terjadi bisa pula sebaliknya.²¹ menurut Zaprul Khan, dalam realitasnya kebanyakan gerakan transformasi sosial mempunyai arah positif.²²

Arah perubahan positif ini tegas Zaprul Khan, dapat dipertahankan ketika gerakan dimobilisasi untuk mencegah perubahan, baru kemudian arahnya negatif, kasus khas terjadi ketika gerakan dimobilisasi untuk merespon perubahan yang dinilai negatif yang timbul setelah kecenderungan sosial umum menimbulkan dampak sampingan yang tidak diharapkan.²³

Berdasarkan analisa penulis, terdapat dua ayat Al-Qur'an yang mendorong dilakukannya perubahan sosial ke arah perubahan positif-

²⁰ Rahendra Maya, "Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial, Analisis Penafsiran Term *at-tagyîr, al-ibtîlâ', at-tamhîsh, at-Tamkîn*," dalam *Jurnal at-Tadabbur ...*, hal.51.

²¹ Rahendra Maya, "Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial, Analisis Penafsiran Term *at-Tagyîr, al-Ibtîlâ', at-Tamhîsh, dan at-Tamkîn*," Dalam *Jurnal at-Tadabbur....*, hal.49.

²² Zaprul Khan, *Filsafat Umum Sebuah Pendekatan Tematik Cet Ke-2*, Jakarta: Rajagrafindo, 2013, hal.238.

²³ Zaprul Khan, *Filsafat Umum Sebuah Pendekatan Tematik Cet Ke-2 ...*, hal.239.

idealistik, pertama QS al-Imrân/3:110 dan kedua QS al-Imrân/3:104, ayat pertama ialah sebagai berikut,

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ
الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾

Kalian adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasiq.

Ismâîl bin Umar bin Katsîr (705-774 H) mengatakan, bahwa ayat tersebut mengabarkan tentang eksistensi umat Muḥammad yang merupakan umat terbaik, dalam riwayat Bukhari dari Abû Hurairah umat terbaik untuk manusia, riwayat Ibnu Abbas, Mujahid, Athiyah al-Aufa', Ikrimah, Atha' dan Rabi' bin Anas, kelompok manusia terbaik dan paling bermanfaat untuk manusia.²⁴

Oleh sebab itu lanjut Ibnu Katsîr (705-774 H), siapapun yang mempunyai kriteria berdasarkan kriteria yang terdapat dalam ayat ini, maka dia termasuk dalam pujian ayat ini, umar bin Khattab berkata siapa yang ingin menjadi umat terbaik, hendaklah memenuhi syarat yang ditetapkan Allah dalam ayat ini.²⁵

Adapun Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M), ia mengatakan dalam ayat ini Allah mengabarkan tentang umat Islam yang merupakan umat terbaik di alam raya ini, selagi ia memerintahkan kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar, beriman kepada Allah dengan iman yang shahih, benar dan sempurna.²⁶

Maka umat Islam tegas Wahbah, “menjadi umat terbaik disebabkan imannya yang benar dan sempurna terhadap seluruh yang diperintahkan Allah, konsisten melaksanakan amar ma'ruf dan nahyi mungkar, kebaikan dan keutamaan selalu menjadi miliknya, sepanjang berpegah teguh kepada tiga dasar yang terdapat dalam ayat tersebut.”²⁷

²⁴ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 1*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.354.

²⁵ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 1* ..., hal.359.

²⁶ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 4*, Damaskus: Dâr al-Fikri, 1998,hal.40.

²⁷ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 4* ..., hal.44.

Dalam perspektif Kuntowijoyo (1943-2005 M), ia menjelaskan bahwa ayat ini menyatakan bahwa kita umat Islam, adalah umat terbaik yang pernah diciptakan untuk manusia, yang bertugas melakukan amar ma'ruf *humanisasi* dan *emansipasi*, serta melaksanakan nahyi mungkar *liberasi*, itu semua dalam rangka keberimanannya kepada Tuhan.²⁸

Sedangkan ayat kedua adalah QS al-Imrân/3:104, menurut penulis ayat ini lebih tegas memberikan perintah dalam rangka transformasi sosial, hal mana karena menggunakan redaksi perintah *fi'il amar*.

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

Dan hendaklah ada di antara kalian segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar, merekalah orang-orang yang beruntung.

Dalam menafsirkan ayat ini, Ismail bin Umar bin Katsir mengatakan, “maksud ayat ini adalah hendaklah ada satu kelompok yang sungguh-sungguh menegakkan amar ma'ruf dan nahyi mungkar, meskipun misi tersebut wajib bagi setiap individu muslim.”²⁹

Menurut Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M) “ dalam ayat ini Allah memerintahkan umat Islam supaya hendaklah ada satu komunitas yang secara khusus, ia memiliki misi-misi perubahan sosial idealistik berupa amar ma'ruf *humanisasi* dan nahyi mungkar *liberasi*.³⁰

Dalam pandangan Fazlur Rahman sebagaimana dikutip oleh David Little. *et.al*, tujuan daripada ideologi Islam adalah sebagaimana telah tertuang dalam Al-Qur'an, adalah dalam rangka menciptakan suatu masyarakat yang adil, serta melaksanakan amar ma'ruf nahi mungkar.³¹

Menurut Moh.Ardani, ayat di atas menegaskan bahwa harus ada sebahagian dari umat islam yang sudah profesional untuk melaksanakan wajib da'wah, bukan semua, kelompok profesional ini yang secara kontinyu melaksanakan kajian, peningkatan dan pengembangan cara-cara berda'wah agar selalu relevan dengan setiap zaman.³²

Sedangkan bagi mereka yang tidak memenuhi persyaratan sebagai penda'wah profesional, menurut Moh. Ardani mereka hanya dituntut

²⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi ...*, hal.328.

²⁹ Ismâ'îl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 1 ...*, hal.353.

³⁰ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 4 ...*, hal.3.

³¹ David Little. *et al*, *Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, hal.107.

³² Moh. Ardani, *Fikih Da'wah Cet. I*, t.tp: Mitra Cahaya Utama, 2006, hal.II

melakukan aktivitas da'wah sebagai kegiatan sambil lalu dalam kehidupan sehari-hari mereka.³³

Dalam analisa penulis, ayat 104 mengandung pesan yang lebih tegas dan mendalam terhadap segenap kaum muslimin, mereka dihibau agar melakukan perubahan kondisi, dalam artian menyeru kepada kebaikan dan kebajikan, mencegah segala macam kemungkaran dengan serius dan sungguh-sungguh.

Selain dua ayat tersebut di atas, terdapat pula ayat Al-Qur'an yang menuntut dilangsungkannya perubahan, yakni perubahan *positif-idealistik-konstruktif*, bukan *negative –destruktif* yaitu QS al-A'râf/7:56.

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ
مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾

Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah Amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.

Mengacu kepada perspektif al-Mawardiy al-Bashriy (364-450 H), ia mengatakan ayat tersebut mengandung empat takwilan, salah satunya janganlah kalian merusak bumi dengan kekafiran setelah bumi itu indah dengan iman, yang kedua janganlah kalian merusak bumi dengan perbuatan zhalim setelah bumi indah dengan keadilan.³⁴

Ketiga menurut pendapat al-Kalabiy yang dikutip al-Mawardiy (364-450 H), janganlah kalian merusak bumi dengan kema'shiatan setelah nyaman dengan berbagai ketaatan, dan keempat dari al-Hasan janganlah kalian merusak bumi dengan membunuh orang mukmin, setelah bumi nyaman dan aman berkat eksistensi orang beriman tersebut.³⁵

Dengan mengacu kepada paparan para mufassir di atas, penulis menyimpulkan bahwa Al-Qur'an menghendaki dilakukannya transformasi sosial, namun tetap menekankan kearah perubahan yang lebih baik, yakni positif idealistik, konstruktif sehingga kehidupan masyarakat menjadi lebih makmur.

Sebaliknya, Al-Qur'an secara tegas melarang perubahan sosial yang mengarah kepada tindakan negatif, destruktif, anarkis, melakukan

³³ Moh. Ardani, *Fikih Da'wah Cet.1 ...*, hal.II.

³⁴ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.231.

³⁵ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 2 ...*, hal.231.

pengrusakan fasilitas publik *ifsâdun fi al-ardh*, yang dapat mengganggu ketertiban umum, dan menimbulkan kekacauan di tengah masyarakat.

Walhasil, pesan ayat tersebut di atas sangat relevan dengan topik penelitian ini, yaitu mengajak seluruh lapisan masyarakat untuk melakukan perubahan-perubahan positif, yang dapat memajukan dan meningkatkan harkat dan martabat mereka secara humanis.

Di sisi lain, Transformasi sosial *positif-idealistik-konstruktif* inilah yang dipesankan oleh Nabi Muhammad SWA dalam salah satu haditsnya yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abû Sa'îd berikut ini:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ رَوَاهُ مُلَمُّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ

*Dari Abû Sa'îd berkata, saya mendengar Rasûlullah SAW bersabda: barangsiapa di antara kalian melihat kemungkaran, maka hendaknya dia merubahnya dengan tangannya, apabila dia tidak mampu, maka dengan lisannya, apabila dia tidak mampu, maka dengan hatinya, dan itu selemah-lemah iman. (HR.Muslim dari Abû Sa'îd).*³⁶

Menurut Yusuf al-Qardhawi, hadits tersebut memberikan petunjuk yang jelas bahwa merubah kemungkaran merupakan hak bahkan kewajiban bagi setiap muslim yang melihatnya, karena seorang muslim dituntut untuk melawan kemungkaran dan berupaya dalam mencegahnya.³⁷

Penggunaan kata *من رأى* pada kalimat *من رأى* dalam hadits di atas termasuk lafaz yang bersifat umum, sebagaimana kata para ushûliyyun mencakup kepada semua yang melihat kemungkaran, Rasûlullah mengkhitab semua umat islam tanpa mengecualikan seorangpun, bermula dari masa sahabat, kemudian generasi setelahnya sampai kepada hari kiamat.³⁸

Bahkan apabila terdapat kemungkaran di tengah masyarakat, manusia melihatnya secara kasat mata, kemudian mereka tidak berusaha untuk merubahnya, maka Allah akan mendatangkan hukuman secara merata kepada seluruh manusia.³⁹

³⁶ Syarafuddîn an-Nawawiy, *Syarah Shahîh Muslim Jilid 1 Cet.3*, diterjemahkan oleh Agus Ma'mun *et.al*, dari Judul *al-Minhâj Syarah Shahîh Muslim Ibn al-Hajjaj*, Bab Mencegah Kemungkaran Adalah Bagian dari Iman, No.Hadits 175, Jakarta: Dâr as-Sunnah Press, 2012, hal.599.

³⁷ Yûsuf al-Qardhâwiy, *Fatâwâ Mu'âshirah Juz 2*, t.tp.: Dâr al-Wafa, 1994, hal.683.

³⁸ Yûsuf al-Qardhâwiy, *Fatâwâ Mu'âshirah Juz 2 ...*, hal.683.

³⁹ Lihat: *Musnad Ahmad bin Hambal, Juz 1 Cet.1*, Kaero: Dâr al-Hadîts, 1995, hal.165.

Kedua, transformasi *negatif-destruktif* menuju kepada keburukan *at-tagayîr as-salbiy*, transformasi semacam ini tidak dikehendaki Allah bahkan diancam, di mana suatu komunitas masyarakat hidup dalam kenikmatan, kesehatan dan kesejahteraan, namun mereka menggantinya dengan kekufuran yang melahirkan kema'siatan dan kemungkaran.

Allah telah menjelaskan hal ini pada QS Ibrahîm/14:28 berikut ini:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ۖ﴾

Tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang telah menukar ni'mat Allah, dengan kekafiran dan menjatuhkan kaumnya ke lembah kebinasaan?,

Berkaitan dengan perilaku negatif yang dikritik ayat ini, Nashiruddin al-Baidhawiy (W.791 H) mengatakan bahwa ayat ini menegur perilaku negatif yang ditunjukkan penduduk Makkah, Allah memberikan ni'mat kepada mereka berupa tinggal di tanah haram, mereka dijadikan penjaga baitullah, Allah meluaskan rizki mereka dan memuliakan mereka dengan kehadiran Muhammad SAW di tengah-tengah mereka.⁴⁰

Akan tetapi penduduk Makkah mengingkari itu semua, maka mereka ditimpakan dengan kemarau panjang selama tujuh tahun, mereka ditawan dan terbunuh saat perang Badar, akhirnya mereka menjadi hina, ni'matnya dicabut, dan mereka hidup dalam kekafiran.⁴¹

Menurut Muhammad, "*tindakan destruktif*" yang mengarah kepada pendangkalan kodrat kemanusiaan seperti *eksploitasi*, *immoralitas* dan sejenisnya tidak saja menghancurkan tatanan kehidupan sosial masyarakat suatu bangsa, tetapi juga kontraproduktif dengan *human nature* serta ajaran agama.⁴²

Mengacu kepada penuturan Al-Qur'an, transformasi *negatif-destruktif* sudah pernah terjadi pada umat Yahudi dan Nashrani, mereka merubah isi kitab Taurat dan Injil, termasuk merubah sifat Nabi Muhammad SAW yang terdapat dalam kitab tersebut, memindahkan sejumlah kalimat dari tempatnya semula ke tempat yang mereka kehendaki, mengganti ucapan yang diperintahkan dengan ucapan yang mereka susun sendiri.⁴³

Perbuatan tercela kaum Yahudi dan kaum Nashrani ini, dikisahkan dalam Al-Qur'an pada QS an-Nisa'/4:46 berikut ini:

⁴⁰ Nashiruddîn al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Juz 1 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003, hal.518.

⁴¹ Nashiruddîn al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Juz 1 Cet.1 ...*, hal.518.

⁴² Muhammad, "Islam, Transformasi Sosial Ekonomi dan Public Civility," Dalam *Jurnal Millah*, Vol.11 No.2 Tahun 2012, hal.406.

⁴³ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3-4*, Damaskus: Dâr al-Fikri, 1998, hal. 271-272.

مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ
غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لَيْتَ بِالْسِّنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا
وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ
إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٦﴾

Yaitu orang-orang Yahudi, mereka mengubah Perkataan dari tempat-tempatnya., mereka berkata : "Kami mendengar", tetapi Kami tidak mau menurutinya., dan (mereka mengatakan pula) : "Dengarlah" sedang kamu sebenarnya tidak mendengar apa-apa, dan (mereka mengatakan) : "Râ'ina", dengan memutar-mutar lidahnya dan mencela agama. Sekiranya mereka mengatakan : "Kami mendengar dan menurut, dan dengarlah, dan perhatikanlah kami", tentulah itu lebih baik bagi mereka dan lebih tepat, akan tetapi Allah mengutuk mereka, karena kekafiran mereka. mereka tidak beriman kecuali iman yang sangat tipis.

Nashiruddin al-Baidhawiy (W.791 H) menjelaskan tafsiran ayat di atas adalah, di antara kaum Yahudi, ada sekelompok orang yang menyelewengkan firman Tuhan dari posisi yang telah ditetapkan-Nya, dengan menggesernya dari tempat semula, kemudian menggantinya dengan kalimat-kalimat lain.⁴⁴

Bahkan menurut al-Baidhawiy (W.791 H), sekelompok kaum Yahudi tersebut, sangat berani mentakwil firman Allah dengan seenaknya sendiri, merekapun memalingkan maksud-maksud ayat Allah tersebut dari tujuan-tujuan semula yang dikehendaknya.⁴⁵

Berdasarkan analisa penulis, perilaku-perilaku tercela umat Yahudi dan Nashrani berikaitan transformasi *negatif-destruktif* ini, dibebankan oleh Al-Qur'an tidak hanya pada QS an-nisa`/4:46 di atas, tetapi dibebankan juga pada surat dan ayat lain.⁴⁶

Yusuf Qardhawiy mengatakan, termasuk perubahan *negatif-destruktif* yang dilakukan oleh kaum Yahudi, adalah merubah kandungan kitab Taurat , dalam persepsi mereka bahwa yang mendorong Adam memakan pohon yang diharamkan Allah ialah Hawa, padahal Taurat tidak berkata demikian.⁴⁷

Menurut pandangan al-Maragiy (1300-1371 H), transformasi *negatif-destruktif* ini pernah dilakukan oleh masyarakat Arab terdahulu, mereka

⁴⁴ Nashiruddîn al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Juz 1 Cet.1* ..., hal.217.

⁴⁵ Nashiruddîn al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Juz 1 Cet.1* ..., hal.217.

⁴⁶ Lihat: QS al-Baqarah/2:275, QS al-Mâidah/5:13.

⁴⁷ Yûsuf al-Qardhâwiy, *Fatâwâ Mu'âshirah Juz 2 Cet.3*, t.tp: Dâr al-Wafa', 1994, hal.251.

pengikut agama tauhid yang dibawa oleh Nabi Ibrahîm, akan tetapi mereka mengganti, mereka merubah tauhid itu dengan kemusyrikan, keyakinan mereka tukar dengan keraguan, dan mereka menciptakan perkara-perkara yang tidak diizinkan Allah.⁴⁸

Terkait dengan ihwal agama Nashrani, Hasan an-Nadawiy menulis, “pada abad pertengahan masehi Nashrani mengalami perubahan yang tiada bandingnya dalam sejarah agama, ia berubah dari agama monoteisme yang simple kepada agama berhala, di dalamnya bercampur antara pemikiran-pemikiran Yunani dan Budha, ini terjadi pada masa kepemimpinan tokoh agungnya 10-65 M.”⁴⁹

Seorang tokoh agama masehi, Ernest de Bunsen dengan tegas mengatakan, sesungguhnya akidah dan aturan yang ada dalam Injil sekarang bukanlah berisi ajaran-ajaran yang dibawa oleh Isa al-Masih, baik dari segi ucapan ataupun perbuatan.⁵⁰

Demikian pula, ketika seseorang berusaha mengubah isi wasiat yang sudah disampaikan oleh pemberi wasiat, Al-Qur’an mengancam pelakunya dengan menimpakan dosa akibat dari perbuatan negatif tersebut, manakala wasiat harta itu telah diatur dengan sedemikian rupa sesuai dengan petunjuk Al-Qur’an dan as-sunnah.⁵¹

Menurut analisa penulis, dari dua bentuk ragam transformasi sosial tersebut, Al-Qur’an menawarkan sekaligus merekomendasikan kepada transformasi jenis yang pertama, yakni transformasi *idealistik-konstruktif* sebagaimana telah dipraktekkan oleh Nabi Muhammad SAW dan sahabat-sahabatnya.

Al-Qur’an tidak menghendaki transformasi *negatif-destruktif* seperti yang pernah ditampilkan oleh Yahudi dan Nashrani, sehingga kedua agama samawi tersebut dicap oleh Allah dengan sebutan *al-magdhûbi ‘alaihim* untuk umat Yahudi, dan dicap dengan sebutan *ad-dhallîn* untuk umat Kristen.

Dengan demikian, model transformasi yang memiliki relevansi dengan penelitian ini adalah bentuk yang pertama yakni *at-tagyîr al-ijabiy al-banna’*, dengan argumentasi bahwa perubahan sosial sudah pasti bertujuan mewujudkan kondisi masyarakat yang lebih religius, sejahtera dan bermartabat.

⁴⁸ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 28 Cet.3*, Baerut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabiy, 1974, hal. 95.

⁴⁹ Hasan an-Nadawiy, *Rijâl al-Fikri wa ad-Da`wah fi al-Islâm Juz 1*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2002, hal.94-95.

⁵⁰ Hasan an-Nadawiy, *Rijâl al-Fikri wa ad-Da`wah fi al-Islâm Juz 1...*, hal.95.

⁵¹ Lihat: QS al-Baqarah/2:181.

C. Ranah Transformasi Sosial Al-Qur'an

Berkaitan dengan transformasi sosial, penulis telah menemukan bahwa Al-Qur'an memerintahkan untuk dilakukannya transformasi sosial dalam semua aspek kehidupan umat Islam, hal tersebut mengindikasikan keuniversalan ajaran Islam yang mencakup seluruh persoalan hidup para penganutnya, Ranah transformasi sosial yang penulis maksudkan antara lain:

Pertama, ranah *aqîdah*, tauhîd atau keimanan menurut Muhammad Jamaluddin al-Afganiy (1897-1939), adalah membersihkan akal dari segala macam keragu-raguan, membersihkan keyakinan adanya sesuatu benda yang memberi manfaat dan bahaya, keyakinan bahwa Allah tampak pada diri manusia atau seekor binatang.⁵²

Aqîdah islam lanjut Afganiy, didasarkan pada kepuasan bukan pada taqlîd atau meniru-niru apa yang diyakini oleh nenek moyang, agama islam langsung berbicara dengan akal manusia, tidak menerima orang yang ikut-ikutan tanpa adanya dalîl, mengikuti prasangka-prasangka belaka.⁵³

Menurut Fazlur Rahman sebagaimana dikutip oleh David Litle *et.al*, teologi yang diajarkan oleh Islam termanifestasi dalam perbuatan yang berdimensi sosial, hal tersebut diistilahkan dalam bahasa sehari-hari dengan taqwa, termasuk di dalamnya adalah persepsi dan motivasi moral yang tajam.⁵⁴

Berkaitan dengan gambaran tauhîd ini, Muhammad menegaskan bahwa tauhîd harus dipahami sebagai pernyataan keyakinan iman seorang hamba muslim tentang keesaan Tuhan, tauhîd merupakan dasar utama kepercayaan yang menjiwai manusia dan segenap aktivitasnya.⁵⁵

Dalam perspektif A.Athaillah dalam terminologi Al-Qur'an aqidah itu disebut iman, lafal iman dalam Al-Qur'an sering disebut secara bergandengan dengan amal shaleh, ini mengindikasikan bahwa aqidah dengan amal shaleh tidak boleh dipisahkan, aqidah ibarat fundamen amal shaleh diibaratkan sebagai bangunan.⁵⁶

Masih menurut Muhammad konsep tauhîd berisikan kepasrahan *taslîm* manusia kepada tuhan, dalam perspektif yang lebih luas, konsep ini merefleksikan kesatuan *unity*, yaitu kesamaan kemanusiaan *unity mankind*,

⁵² Muḥammad al-Bahiy, *Pemikiran Islam Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986, hal.40.

⁵³ Muḥammad al-Bahiy, *Pemikiran Islam Modern ...*, hal.40.

⁵⁴ David Litle.*et.al*, *Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia ...*, hal.107.

⁵⁵ Muḥammad, “ Islam Transformasi Sosial Ekonomi dan Public Civility “, dalam *Jurnal Millah ...*hal.48.

⁵⁶ A.Athâillah, *Rasyîd Ridhâ Konsep Teologi Rasional dalam Tafsîr al-Manâr*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal.372.

kesamaan penciptaan *unity of creation*, dan kesatuan tuntunan hidup *unity of guidance* serta kesatuan tujuan hidup *unity of purpose of life*.⁵⁷

Sedangkan Komaruddin Hidayat, ia mengemukakan pandangannya mengenai keimanan bahwa kata iman pada dasarnya lebih memiliki konotasi sebagai “*kata kerja*” daripada “*kata benda*” yang memiliki makna respon seseorang terhadap panggilan Tuhannya, karean iman itu menuntut respon kognitif, afektif dan motorik, maka ketika diterjemahkan pada tataran teologis dan praksis, ia muncul dalam respon yang beragam, sejalan dengan pengalaman dan panggilan iman seseorang.⁵⁸

Jika iman dimaknai sebagai “*kata kerja*” lanjut Komaruddin, maka mendekati Tuhan tidak akan cukup hanya sekedar mengucapkan kalimat persaksian secara verbal, secara teologis seringkali disampaikan bahwa Tuhan itu sungguh dekat dengan hambanya, Ia merupakan lautan kasih yang tidak bertepi, Ia merupakan sang surya yang terus-menerus memancarkan kehangatan dan menjadi sumber kehidupan untuk semua makhluknya.⁵⁹

Murtadha Muthahhari (1919-1979 M) mengatakan, “syarat utama yang harus dimiliki oleh seorang manusia agar berhasil dalam mewujudkan kualitas-kualitas positif yang terpendam dalam dirinya adalah keimanannya”.⁶⁰

Iman dalam pandangan Muthahhari akan melahirkan ketaqwaan, pelbagai bentuk amal shaleh, segala upaya yang sungguh-sungguh di jalan Allah, karena iman pula ilmu pengetahuan akan menjadi bermanfaat, tidak akan dipergunakan dalam memuaskan hasrat yang batil.⁶¹

Keimanan yang benar kepada Allah menurut Abd Rahman an-Nahlawiy, “harus meliputi tiga unsur pokok, pertama memahami makna *al-ilah*, mendalami makna *ubudiyah* hanya kepada Allah, dan ketiga yaitu menghilangkan makna ketuhanan dari seluruh benda, makhluk, ketuhanan hanyalah milik Allah.”⁶²

Intisari dari makna *uluhiyah* tegas an-Nahlawiy harus selaras dengan apa yang telah dijabarkan dalam Al-Qur’an, Tuhan menjadi tempat bergantungnya seluruh makhluk, Ia maha hidup, terus-menerus mengurus hamba-Nya, tidak beranak dan tidak diperanakkan, azali tidak ada sesuatu sebelum-Nya, abadi tidak ada sesuatu apapun setelahnya, ilmu dan rahmat-Nya meliputi segala sesuatu.⁶³

⁵⁷ Muhammad, “Islam Transformasi Sosial Ekonomi dan Public Civility”, dalam *Jurnal Millah ...* hal.48.

⁵⁸ Komaruddin Hidayat, *Tragediy Raja Midas*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1998, hal.68.

⁵⁹ Komaruddin Hidayat, *Tragediy Raja Midas ...*, hal.68.

⁶⁰ Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta*, Jakarta: Lentera Basritama, 2002, hal.220.

⁶¹ Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta ...*, hal.220.

⁶² Abd Rahman an-Nahlawiy, *Ushûl at-Tarbiah al-Islamiah*, Damaskus: Dâr al-Fikri, 1999, hal.78.

⁶³ Abd Rahman an-Nahlawiy, *Ushûl at-Tarbiah al-Islamiah ...*, hal.79.

Al-Qur'an menjabarkan pula dengan kalimat-kalimat yang tegas, argumentasi yang logis, gaya deskripsi bahasa yang dalam, bahwa tidak terdapat suatu kekuatan di alam raya ini dipersepsikan sebagai Tuhan, semua makhluk tidak mempunyai kemampuan menolak marabahaya dari dirinya, pun juga mendatangkan manfaat atau bahaya terhadap orang lain.⁶⁴

Azyumardi Azra memaparkan sebagaimana dikutip oleh Askar, misi sentral gerakan pendidikan Nabi Muhammad SAW ialah menanamkan aqidah yang benar, mendidik manusia untuk memahami seluruh fenomena alam dan kemanusiaan secara holistik, membentuk manusia yang mempunyai kualitas seimbang antara iman, ilmu dan amal, cakap lahiriyah ataupun batiniyah, kualitas yang seimbang antara emosional, rasional dengan spiritual, menumbuhkan kualitas kehidupan manusia, mensucikan moral, membekali manusia dengan modal yang dibutuhkan agar hidup bahagia dunia dan akhirat.⁶⁵

Menurut M.Amin Aziz, dalam realisasinya keimanan tidak mungkin bisa dilaksanakan melainkan dengan memenuhi seruan Allah, hal tersebut dapat terwujud apabila manusia mempercayai bahwa Muhammad utusan Allah, menerima wahyu yang berisi petunjuk-petunjuk mengenai tata cara pelaksanaan ibadah.⁶⁶

Beriman kepada Muhammad mengandung implikasi yang mewajibkan kita beriman kepada semua rasul yang diutus sebelumnya, percaya kepada Muhammad mengandung arti bahwa kita musti percaya kepada Al-Qur'an, serta seluruh wahyu untuk umat manusia yang disampaikan melalui Rasûlullah SAW, bahwa seluruh tersebut bertujaun menuntun umat manusia.⁶⁷

Dalam perspektif Umar 'Audah al-Khatib bahwa persoalan keimanan dengan bertauhîd kepada Allah merupakan persoalan asasi bagi keberadaan manusia di bumi ini, apabila kehidupan manusia terlepas dari iman maka kehidupannya akan gelap dan sumber-sumber kehangatan dalam pikiran, hati dan nuraninya akan kering.⁶⁸

Tidak sekedar itu tanpa keimanan, eksistensi manusia menjadi sisi-sia, pandangan yang tidak memiliki arti, hubungan terputus dengan kehidupan setelah itu menempuh perjalanan panjang yang melelahkan di balik angan-angan yang bohong, jiwa yang lelah, hati yang sedih, kebinasaan

⁶⁴ Abd Rahman an-Nahlawiy, *Ushûl at-Tarbiah al-Islamiah* ..., hal-79.

⁶⁵ Askar, " Misi Profetik Pendidikan Islam, Membentuk Karakter Menuju Transformasi Sosial Membangun Peradaban," dalam *Jurnal Hunafa`* Vol.8 No 1 Tahun 2011. hal.178.

⁶⁶ M.Amin Aziz. *The Power of al-Fatihah* Cet.2, Jakarta: Pinbuk Press, 2008, hal.466.

⁶⁷ M.Amin Aziz. *The Power of al-Fatihah* Cet.2 ..., hal.467.

⁶⁸ Umar Audah al-Khatib, *Nazharat Islamiah fi Musykilat at-Tamyîz al-Unshûriy* Cet 3, Baerut: Mu'assasah ar-Risâlah, 1983, hal..21-22

mengepungnya dari setiap penjuru, dan ketakutan menghantuinya pada setiap tempat.⁶⁹

Aqidah yang bercahaya, tauhîd yang bersih menurut Umar Audah menjadi jalan bagi manusia naik menuju ufuk keridhaan yang mulia, pembatasan manhaj yang lurus dalam kehidupan dengan aturan yang cocok bagi manusia hanya akan muncul darinya, ia akan menjadi persimpangan jalan antara kehidupan muslim dengan kehidupan seluruh orang memiliki aqidah lain di bumi.⁷⁰

Kedua, *ranah pendidikan*, berkaitan dengan pendidikan ini intelektual Muslim Muhammad Abduh (1849-1905 M) menjelaskan, manusia tidaklah dikatakan utuh kecuali dengan pendidikan, pendidikan dalam arti mengikuti prinsip-prinsip yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul.⁷¹

Prinsip-prinsip yang dimaksud lanjut Abduh, seperti hukum, ajaran, kebijakan yang mengajarkan manusia untuk berbuat benar dan cinta dirinya, sebab manusia jika sudah berpendidikan, pasti akan mencintai dirinya dan orang lain, mencintai orang lain manfaatnya akan kembali dan dirasakan oleh manusia itu sendiri.⁷²

Abdul Halim Mahmûd (1910-1978 M) menjelaskan bahwa terkait dengan kandungan QS al-Alaq/96 ayat 1, "*iqra' bismirabbika*" tidak mengatakan "*iqra' bismillah*", ini mengisyaratkan bahwa yang pertama-tama yang diinginkan oleh Allah dari Al-Qur'an yang merupakan undang-undang ilahi yang diturunkan dari langit adalah pendidikan.⁷³

Pendidikan yang sempurna menurut Abdul Halim, adalah pendidikan yang mencakup bidang aqidah, akhlak, syari'at Islam, oleh sebab itu, Al-Qur'an sebagai kitab undang-undang ilahi turun secara berurutan bertujuan untuk menjelaskan secara mendetail persoalan pendidikan pada aspek undang-undang tersebut.⁷⁴

M.Hasbi berpendapat bahwa, "bila dilihat dari awal penurunan Al-Qur'an, mula-mula yang pertama kali diturunkan adalah QS al-Alaq/96 ayat 1-5 kesemuanya memiliki muatan komponen pendidikan",⁷⁵ mengindisikan bahwa Al-Qur'an sejak dini telah peduli dengan pendidikan.

Namun sangat disayangkan lanjut Hasbi, pendidikan sejak turunnya Al-Qur'an sekarang belum berpihak terhadap masyarakat lemah, menciptakan

⁶⁹ Umar 'Audah al-Khatib, *Nazharat Islamiah fi Musykilat at-Tamyîz al-Unshûriy Cet 3 ...*, hal.22

⁷⁰ Umar 'Audah al-Khatib, *Nazharat Islamiah fi Musykilat at-Tamyîz al-Unshûriy Cet 3 ...*, 1983, hal.27.

⁷¹ Muḥammad al-Bahiy, *Pemikiran Islam Modern ...*, hal.69.

⁷² Muḥammad al-Bahiy, *Pemikiran Islam Modern ...*, hal.69.

⁷³ Abdul Ḥalim Mahmud, *al-Islam wa al-Aql Cet.4*, t.tp: Dâr al-Ma'arif, t.th, hal.210.

⁷⁴ Abdul Ḥalim Mahmud, *al-Islam wa al-Aql Cet.4 ...*, hal.211.

⁷⁵ M.Hasbi, " Pendidikan Islam dan Transformasi Sosial, Pendidikan Sebagai Praktek yang Membebaskan," dalam *Jurnal al-Girah Vol.3 No 1 Tahun 2012*, hal.49.

bangsawan-bangsawan borjuis yang sombong, akan tetapi dengan datangnya Islam turunnya lima ayat tersebut, dapat dipahami bahwa perubahan terkait erat dengan pendidikan.⁷⁶

Dalam pandangan I.N Thut & Don Adams yang dikutip Askar, seluruh pendidikan secara umum dan pendidikan Islam secara khusus dari dahulu hingga kini selalu diyakini sebagai alat utama dalam upaya transformasi kebudayaan, atau dalam rangka merombak system sosial suatu masyarakat.⁷⁷

Keyakinan yang demikian tinggi lanjut I.N Thut & Dom Adams, karena pendidikan itu sendiri penuh dengan cara dan aktivitas proses humanisasi, karena itu pendidikan dipandang dan diyakini sebagai suatu proses transformasi sosial menuju kepada perubahan yang lebih baik dan mapan.⁷⁸

Ketiga, ranah *hukum Islam*, apabila dilihat dari dimensi historis, sebelum kedatangan Islam hukum yang berlaku dan sangat mengakar di kalangan masyarakat Arab adalah hukum jahiliah, seperti riba dalam masalah jual beli, tidak memberikan hak waris perempuan, poligami yang tidak terbatas dalam pernikahan dan lain-lain.

Menurut Nurcholish Majid (1939-2005 M), tradisi budaya jahiliah tersebut melegitimasi perbudakan, diskriminasi rasial, diskriminasi terhadap kaum wanita mengatasnamakan iman dalam suatu keyakinan yang sangat keliru, seperti keyakinan terhadap latta dan uzza semua diberantas oleh Islam.⁷⁹

Al-Qur'an dalam perspektif Yedi Purwanto secara tegas menolak hukum jahiliah yang dinilai sarat pertimbangan hawa nafsu, berpihak kepada kelompok tertentu yang berkuasa di masyarakat, sehingga hukum Islam menjadi satu-satunya hukum yang harus dipegang oleh manusia, karena merupakan hukum Allah yang berprinsip keadilan dan kesetaraan sosial.⁸⁰

Menurut Yedi Purwanto, ada tiga karakter hukum jahiliah yang ingin diberantas oleh Al-Qur'an, karena karakter tersebut tidak manusiawi serta kontradiksi dengan nilai-nilai luhur yang menjadi visi dan misi diturunkannya Al-Qur'an, karakter-karakter yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Pertama, karakter *rasial*, sifat rasial dalam hukum jahiliah diindikasikan dengan perasaan kebangsaan yang berlebihan *ultra nasionalisme*, demikian pula fanatisme kesukuan *ashabiyah*, kedua karakter *feodal*, sifat feodal ini tergambar pada masyarakat

⁷⁶M.Hasbi, " Pendidikan Islam dan Transformasi Sosial, Pendidikan Sebagai Praktek yang Membebaskan," dalam *Jurnal al-Girah* ..., hal.49.

⁷⁷Askar, " Misi Profetik Pendidikan Islam, Membentuk Karakter Menuju Transformasi Sosial Membangun Peradaban", dalam *Jurnal Hunafa`* ..., hal.178.

⁷⁸Askar, " Misi Profetik Pendidikan Islam, Membentuk Karakter Menuju Transformasi Sosial Membangun Peradaban", dalam *Jurnal Hunafa`* ..., hal.178.

⁷⁹Nurcholish Majid, *et.al, Agama dan Dialog Antar Peradaban* ..., hal.110.

⁸⁰Yedi Purwanto, " Hukum Islam dan Transformasi Sosial Masyarakat Jahiliah", dalam *Jurnal as-Syari'ah* Vol.13 No.1 Tahun 2009, hal.38.

Arab pra-Islam dengan adanya superioritas yang ada pada kaum kaya dan bangsawan atas kaum miskin dan lemah, ketiga adalah karakter *patriarkis*, karakter ini melekat pada hukum jahiliah, kaum laki-laki memegang kekuasaan dan posisi yang lebih tinggi dari perempuan, kaum perempuan mendapat perlakuan diskriminatif, tidak adil, bahkan dipandang sebagai biang kemelaratan dan symbol kenistaan, tidak berhak mendapat warisan bahkan menjadi warisan itu sendiri.⁸¹

Abdurrahman ‘Aisyah yang terkenal dengan Bin as-Syathi’ menjelaskan ada banyak alasan mengapa orang jahiliah mengubur anak perempuannya hidup-hidup, pertama mereka menganggap sial bila mendapat anak perempuan bermata biru, berkulit bintik-bintik, dan berbadan miring, mereka pesimis akan dapat mengawinkannya dengan seorang laki-laki karena adanya penyakit.⁸²

Kedua orang jahiliah merasa kasihan dan sayang terhadap anak perempuan, mereka merupakan makhluk yang lemah sementara kehidupan keras, maka mereka mengutamakan mati bagi anak perempuan, orang-orang jahiliah lebih memilih menanggung derita dan sedih karena ditinggalkan anak dari melihat perempuan menghadapi ganasnya zaman.⁸³

Keempat, ranah *psikologis*, Kuntowijoyo (1943-2005 M) mengatakan, bahwa yang dimaksudkan dengan transformasi psikologis ialah apabila seseorang mampu memahami Al-Qur’an secara sintetik, yakni memahami pesan-pesan moral Al-Qur’an tanpa terpengaruh oleh data historisnya, menonjolkan takwîl subjektif- normatifnya ketimbang bukti objektif-empirisnya.⁸⁴

Hal tersebut dalam pandangan Kuntowijoyo (1943-2005 M) sangat penting, dalam kaitannya dengan menciptakan *syakhshiyah islamiyah* atau islamik personality, dan dalam usaha-usaha penyempurnaan keperibadian seseorang dalam Islam.⁸⁵

Kelima, ranah *hak asasi manusia*, yakni ranah kemasyarakatan yang menjadi objek transformasi sosial Al-Qur’an ialah segala persoalan yang berhubungan dengan perilaku masyarakat sosial jahiliah, sebab terdapat sejumlah perilaku dan budaya jahiliah yang dikecam Al-qur’an.

Perilaku-perilaku tercela tersebut seperti mengganggu aib atau sial apabila dianugerahi anak perempuan, sehingga jika salah seorang dari mereka memperoleh berita bahwa istrinya akan mendapat anak perempuan, maka wajahnya hitam legam penuh dengan emosional, sebagaimana difirmankan Allah dalam QS an-Nahl/16:58-59,

⁸¹ Yedi Purwanto, “ Hukum Islam dan Transformasi Sosial Masyarakat Jahiliah”, dalam *Jurnal as-Syari’ah ...*, hal.37-38.

⁸² Abdurrahman bin as-Syâthi`, *Tarâjum Sayyidât bait an-Nubuwwah Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kitâb al-Arabiyy, 1967, hal.435.

⁸³ Abdurrahman bin as-Syâthi`, *Tarâjum Sayyidât bait an-Nubuwwah Cet.1 ...*, hal.435.

⁸⁴ Kuntowijoyo, *Paradigm Islam, Interpretasi Untuk Aksi ...*, hal.329.

⁸⁵ Kuntowijoyo, *Paradigm Islam, Interpretasi Untuk Aksi ...*, hal.329.

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ
 مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا
 يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾

Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan Dia sangat marah. Ia Menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah Dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? ketahuilah, Alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.

Menurut Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H) mengatakan bahwa maksud ayat tersebut adalah, apabila salah seorang dari orang musyrik itu diberi kabar gembira bahwa anaknya akan lahir perempuan, maka wajahnya hitam legam penuh sedih dan emosi, saking malunya mereka dari orang banyak, mereka bersembunyi, sehingga tidak ada seorangpun mendengar berita tersebut.⁸⁶

Menyikapi berita yang demikian lanjut al-Maragiy, orang muysrik jahiliah harus memilih satu dari dua opsi, pertama menahan anak perempuan itu hidup bersamanya namun dalam keadaan hina, rendah diri, tanpa makna dan tidak memberikan warisan, opsi kedua memendamnya dalam tanah dan menguburnya hidup-hidup.⁸⁷

Ayat Al-Qur'an surat an-Nahl di atas, dipertegas lagi mengenai status keharamannya dengan sabda Nabi Muhammad SAW berikut ini,

عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ
 حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمّهَاتِ وَوَادَّ الْبَنَاتِ وَمَنْعَ وَهَاتٍ، وَكَرِهَ لَكُمْ قَيْلَ وَقَالَ،
 وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِصَاعَةَ الْمَالِ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ .⁸⁸

Dari Mugirah bin Syu'bah r.a, berkata; Nabi SAW bersabda: sesungguhnya Allah telah mengharamkan atas kalian durhaka kepada ibu dan bapak, mengubur anak perempuan dalam keadaan hidup, membenci bagi kalian

⁸⁶ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet.3*, Baerut: t.p., 1974, hal.97.

⁸⁷ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet.3* ..., hal.97.

⁸⁸ Abû Abdullah al-Bukhari, *Taisîr Shahih Bukhariy*, Kairo: Maktabah as-Syurûq ad-Dauliah, Juz 2, hal.80, No hadîts 2.408, Bab *Mâ Yunhâ 'an Idhâ'at al-Mâl*.

banyak berbicara, banyak bertanya, dan menyia-nyiakan harta benda kalian.(HR.Bukhari dari Mugirah bin Syu'bah.

Menurut analisa penulis, seluruh ranah tranformasi sosial tersebut di atas, sudah diterangkan Al-Qur'an dan diimplementasikan oleh Rasûlullah, persoalan tersebut akan tetap menjadi target sasaran dalam perubahan sosial sepanjang masa, karena visi kehadiran Islam adalah untuk perbaikan dan kemajuan umat manusia, baik spiritual maupun material.

Oleh karena itu, program perubahan sosial tersebut harus terus digaungkan secara konsisten dan berkesinambungan, sehingga perwujudan masyarakat yang bertauhid dengan benar, terdidik secara integrative, memahami sejarah, berkepribadian unggul, serta menghargai hak-hak dasar orang lain menjadi kenyataan.

Penulis optimis, dengan terbentuknya manusia beraqidah shahihah, berpendidikan yang luas, memiliki personality yang memadai, berjiwa bersih, menghormati hak asasi setiap individu manusia, maka transformasi sosial humanis akan dapat terrealisasi dalam kehidupan masyarakat.

D. Humanisme dalam Al-Qur'an

Sebelum memaparkan humanisme perspektif Al-Qur'an, penulis terlebih dahulu hendak memaparkan persoalan-persoalan yang berhubungan dengan manusia dan kemanusiaan perspektif Al-Qur'an, dengan tujuan agar dapat dijadikan sebagai acuan dalam memahami dan menelusuri fenomena problematika kemanusiaan, khususnya terkait dengan penelitian ini.

Pertama, Manusia dalam Al-Qur'an

Menurut Choiruddin Hadhiri, "Al-Qur'an menyebut manusia dengan penyebutan empat nama, nama yang dimaksud yakni *al-insân*, *al-basyar*, *bani adam* dan *an-nâs*,⁸⁹ kata *basyar* terambil dari kata *basyarah* yang berarti kulit, ini karena sisi lahiriah yang tampak dari manusia adalah kulitnya, tidak seperti binatang yang terlihat jelas adalah bulunya."⁹⁰

Murtadha Muthahhari (1919-1979 M) mengatakan, bahwa manusia dari sudut pandang Al-Qur'an, adalah makhluk yang dipilih Allah SWT untuk menjadi khalifah-Nya di bumi ini, manusia adalah makhluk setengah malaikat dan setengah materi, secara naluri ia sadar akan Allah, ia adalah pemegang amanat Allah, bertanggung jawab atas dirinya dan dunia.⁹¹

Manusia mengendalikan bumi, alam dan langit, ia bisa bersemangat karena kebaikan dan karena kejahatan, keberadaan manusia diawali dengan

⁸⁹ Choruddin Hadhiri, *Klasifikasi Kandungan Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 1993, hal.79.

⁹⁰ M Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.6, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.456.

⁹¹ Murthadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta*, Jakarta: Lentera Basritama, 2002, hal.218.

kelemahan, kemudian berangsur-angsur menjadi kuat dan sempurna, hanya ingat kepada Allah yang bisa menenteramkan dan memuaskan dirinya.⁹²

Kapasitas intelektual dan praktisnya tidak ada batasnya, martabat dan kemuliaan sudah menjadi sifat manusia, manusia telah diberi hak untuk memanfaatkan secara halal anugerah alam ini, namun manusia kelak dihari kiamat harus mempertanggungjawabkannya dihadapan Tuhan.⁹³

Berkaitan dengan manusia, Baharuddin menulis, “dalam teori paradigma humnistik, manusia berbeda dengan makhluk lainnya, manusia memiliki kemampuan ability, yang tidak dimiliki oleh binatang, manusia memiliki kemampuan untuk merencanakan hidupnya.”⁹⁴

Perencanaan itu tegas Baharuddin, adalah suatu proses kesadaran intelektual berdasarkan kemampuannya untuk mengingat peristiwa masa lalu, menghadapi peristiwa yang sedang terjadi, mengharapkan peristiwa yang akan terjadi pada masa yang akan datang, manusia menyadari takdirnya, mati adalah satu takdir yang tidak seorangpun yang bisa lolos darinya.⁹⁵

Manusia secara alamiah, adalah makhluk bebas, kebebasannya adalah aspek yang paling penting dari kemanusiaannya yang dapat membedakannya dari makhluk lain, manusia sadar bahwa usahanya untuk mengoperasikan kebebasannya, memerlukan tanggung jawab untuk memilih apa yang dilakukannya.⁹⁶

Jadi, menurut penulis, Al-Qur'an memosisikan manusia pada posisi yang sangat objektif, mendeskripsikan karakter mereka dengan cara seimbang dan proporsional, dengan kata lain Al-Qur'an tidak saja mengungkap keunggulan atau sifat-sifat positif yang dimiliki manusia, namun kekurangan atau sifat-sifat negatifnya tidak luput dari sorotan Al-Qur'an.

Kedua, Manusia Makhluk Multidimensi

Makhluk multidimensi yang dimaksudkan penulis adalah, manusia memiliki karakter yang bisa diamati dari pelbagai dimensi, para ahli mengklasifikasi dimensi tersebut dengan varian yang berbeda-beda tergantung sudut pandang mereka.

Murtadha Mutahhahhari (1919-1979 M) misalnya, memandang manusia dari dimensi positif dan dimensi negatifnya, ia mengatakan bahwa manusia memiliki dimensi positif dan dimensi negatif, sedangkan Baharuddin membaginya kepada dimensi ruh dan dimensi fithrah.

⁹² Murthadha Muthahhahri, *Manusia dan Alam Semesta ...*, hal.218.

⁹³ Murthadha Muthahhahri, *Manusia dan Alam Semesta ...*, hal.218.

⁹⁴ Baharuddin, “Posisi Fithrah dalam Paradigma Psikologi Modern,” Dalam *Jurnal Miqot*, Vol.28, No.1 Tahun 2003, hal.76.

⁹⁵ Baharuddin, “Posisi Fithrah dalam Paradigma Psikologi Modern,” Dalam *Jurnal Miqot ...*, hal.76.

⁹⁶ Baharuddin, “Posisi Fithrah dalam Paradigma Psikologi Modern,” Dalam *Jurnal Miqot ,,,,*, hal.76.

manusia akan mengganti Allah dalam menetapkan hukum bagi makhluk-Nya yang mukallaf.⁹⁹

Pendapat kedua yang mengatakan bahwa maksud term khalifah adalah keturunan Adam, sebab manusia saling mengganti sebahagian mereka dengan sebahagian yang lain, kata *khalifah* dapat dipergunakan untuk menunjukkan satu orang atau banyak, baik mua`nnas atau mudzakkar.¹⁰⁰

Menurut analisa penulis, kata *khalifah* dipergunakan sebanyak lima kali yakni dalam QS al-Baqarah/2:30, QS al-A'râf/7:69, QS Shad/38:26, QS al-An'am/6:165, QS Yûnus/10:14, hanya saja perbedaannya dalam QS Yûnus QS al-A'râf QS al-An'am menggunakan bentuk jamak, sedangkan dalam QS al-Baqarah dan QS Shad menggunakan bentuk lafazh mufrad.

Menurut pandangan Muhammad Imarah (1931-2020 M), bahwa maksud ayat di atas adalah manusia sebagai *khalifah* ditugaskan untuk membangun bumi, dengan mengerahkan seluruh daya dan keistimewaan yang tersembunyi dalam term khalifah tersebut.¹⁰¹

Meskipun demikian kata Imarah (1931-2020 M), manusia bukanlah penguasa hakiki dan independen dalam dunia ini, karena bagaimanapun status kekuasaannya merupakan pemberian, ni'mat Allah serta amanah yang musti dipertanggungjawabkan kelak.¹⁰²

Menurut analisa Umar 'Audah al-Khatib, ayat di atas menunjukkan kepada kita bahwa manusia adalah penghulu bumi ini, karena dialah segala sesuatu di alam ini diciptakan, dia lebih agung, lebih mulia, dan lebih mahal dari semua yang bersifat materi, serta lebih bernilai dari materi yang bernilai, tugas utamanya sebagai *khalifah* dan faktor utama bagi teraturnya jagat raya ini.¹⁰³

Dalam perspektif H.M Joesoef Sou'yb, kata "*khalifatan*" dalam ayat di atas mengandung arti "*pengganti*", seperti sewaktu Nabi Muhammad wafat dan Abu Bakar terpilih menjabat kekuasaan tertinggi dalam Islam, maka setiap penguasa tertinggi dalam Islam disebut "*amîrul mukminîn*", dan Abu Bakar disebut juga dengan *khalifat ar-Rasûl* pengganti Rasûl.¹⁰⁴

Namun semenjak Rasûlullah meninggal dunia, muncul pengertian baru kata *khalifah* diartikan sebagai penguasa, pemberian makna semacam itu

⁹⁹ Fakhruddîn ar-Râziy, *Mafâtîh al-Gaib Jilid 1 Cet 2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2004, hal.152.

¹⁰⁰ Fakhruddîn ar-Râziy, *Mafâtîh al-Gaib Jilid 1 Cet 2 ...*, hal.152.

¹⁰¹ Muḥammad Imârah, *Manhaj Islami, Cara Berpikir dan Bertindak Sesuai Dengan Nilai Islam*, Jakarta: al-Gurabâ, 2008, hal.16.

¹⁰² Muḥammad Imârah, *Manhaj Islami, Cara Berpikir dan Bertindak Sesuai Dengan Nilai Islam ...*, hal.16.

¹⁰³ Umar 'Audah al-Khatib, *Nazharat Islamiyah Cet 3*, Baerut: Mu'asasah Risâlah, 1983, hal.132-133.

¹⁰⁴ H.M Joesoef Soe'yb, *Orientalisme dan Islam Cet.2*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hal.17.

bukanlah makna yang asli, padahal sebagai kata yang berasal dari bahasa Arab hendaklah diartikan sebagaimana makna aslinya.¹⁰⁵

Dua, manusia memiliki kemampuan yang paling tinggi untuk mendapatkan pengetahuan atau ilmu, hal ini ditegaskan Allah dalam QS al-Baqarah/2:31-32,

وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

Dan Dia mengajarkan kepada Adam Nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada Para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar!".

Ismail bin Umar bin Katsir (705-774 H) menafsirkan, bahwa pada ayat ini Allah menyebut secara eksplisit kemuliaan manusia dibanding malaikat, manusia memiliki kekhususan dengan mengetahui nama-nama segala sesuatu, menurut Ibnu Abbas yang diriwayatkan as-Sudiyy yang dikutip Ibnu Katsir, Allah mengajarkan kepada manusia nama-nama anaknya, juga nama-nama binatang seperti keledai, unta dan kuda.¹⁰⁶

Menurut Mujâhid yang dikutip Ibnu Katsir (705-774 H), Allah mengajarkan kepada Adam semua nama binatang, semua nama burung, bahkan nama segala sesuatu, namun yang shahîh menurut Ibnu Katsir, yakni manusia diajarkan nama-nama segala sesuatu, baik menyangkut zatnya, sifat-sifatnya maupun perbuatan-perbuatannya.¹⁰⁷

Dalam pandangan al-Gazâliy (450-505 H) yang dikutip oleh Muhammad Yasir Nasution, ia berkata: "jiwa manusia mempunyai kemampuan menangkap pengetahuan aksiomatis dan berpikir menghasilkan pengetahuan baru."¹⁰⁸

Al-Gazaliy lanjut Nasution, mengklasifikasi pengetahuan manusia berdasarkan tahapan munculnya menjadi tiga tahapan: pertama pengetahuan aksiomatis yang datang dengan sendirinya pada usia tertentu, kedua pengetahuan dalam bentuk tashawwur dan tashdîq, ketiga pengetahuan abstrak murni yang diperoleh tidak melalui proses asbtraksi, seperti pengetahuan tentang haqiqat-haqiqat yang tidak mempunyai realitas dalam jangkauan panca indera, semua pengetahuan ini diketahui oleh akal.¹⁰⁹

¹⁰⁵ H.M Joesoef Soe'yb, *Orientalisme dan Islam Cet.2 ...*, hal.17.

¹⁰⁶ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 1...*, hal, 75.

¹⁰⁷ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 1...*, hal,75.

¹⁰⁸ Muḥammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Gazâliy*, Jakarta: Rajawali, 1988, hal.94.

¹⁰⁹ Muḥammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Gazâliy ...*, hal.98.

Dalam perspektif Fakhruddîn ar-Râzi, merupakan sesuatu yang pasti bahwa manusia lebih utama dari seluruh hewan, hal tersebut bukan karena faktor kekuatan atau kecekatan karena banyak hewan mempunyai kekuatan yang sama bahkan lebih dari manusia, keutamaan itu hanya karena makhluk spesial dengan cahaya lembut rabbaniy yang menjadikan manusia mampu meraih dan menatap haqiqat segala sesuatu dan beribadah kepada-Nya.¹¹⁰

Tiga, manusia memiliki fithrah yang sudah mengenal bahwa Allah atau Tuhan itu satu, sebagaimana Allah katakan dalam firman-Nya QS al-A'raf/7:172,

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), Kami menjadi saksi". (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)",

Mahmud az-Zamakhshariy (467-538 H) menafsirkan bahwa maksud dari penggalan ayat ini adalah, Allah mengemukakan dalil-dalil yang menunjukkan ketuhanan dan ke-Esaan-Nya pada saat manusia masih di alam Rahîm, Dia mempersaksikan hal tersebut dengan akal dan mata mereka yang disusunnya dan menjadikannya instrument pembeda antara kesesatan dan petunjuk.¹¹¹

Maka seakan-akan Allah mempersaksikan mereka atas diri mereka sendiri, kemudian meneguhkannya dengan berkata "*alastu birabikum?*", dan merekapun menjawab, ya benar Engkau Tuhan kami, kami telah menyaksikan atas diri kami dan mengakui ke-Esaan-Mu.¹¹²

Sedangkan dalam perspektif al-Mawadiy al-Bashriy (364-450 H), takwîl dari ayat di atas ialah, Allah mengeluarkan ruh sebelum menciptakan jasad, Allah membuatkan dalam ruh itu pengetahuan, sehingga ruh mengetahui siapa orang yang berbicara dengannya, takwîl yang kedua ruh dan jasad tercipta bersama di bumi.¹¹³

¹¹⁰ Fakhruddîn ar-Râziy, *Mafâtîh al-Gaib Jilid 1 Cet 2 ...*, hal.182.

¹¹¹ Mahmud az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kassâyf Juz 2 Cet K-3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2002, hal.169 – 170.

¹¹² Mahmud az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kassâyf Juz 2 Cet K-3 ...*, hal.169 – 170.

¹¹³ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th, hal.277-278.

Adapun penggalan ayat “*wa asyhadahum ‘ala anfusihim alastu birabbikum*”?, kata al-Mawardiyy Allah menunjukkan kepada mereka dengan disaksikan oleh mereka akan kekuasaan yang mereka saksikan, takwîl kedua memberikan kesaksian manusia di alam Rahîm atas diri mereka, seraya mengakui rububiah dan wahdaniat-Nya Allah.¹¹⁴

Berkaitan dengan masalah fithrah manusia, Nurcholish Majid (1939-2005 M) berpendapat bahwa fithrah itu merupakan kemampuan bawaan yang dapat digunakan manusia untuk membedakan sisi yang baik dan sisi yang benar, karenanya memiliki kecenderungan alamiah kepada kebaikan, kebenaran dan kesucian *hanifiyyah*.¹¹⁵

Mengenai fithrah ini Umar Audah mengatakan, bahwa Allah SWT telah menanamkan dalam setiap diri manusia itu fithrah yang bersih dan sehat, fithrah itu selalu cenderung kepada kebenaran dan kebaikan, dan senantiasa menghindar dari kebatilan dan keburukan.¹¹⁶

Berdasarkan analisa penulis, berkaitan dengan pembicaraan persoalan ini, disinggung pula oleh Al-Qur’an dengan redaksi ayat yang berbeda, pun pada surat yang berbeda, akan tetapi bila dicermati dari sisi kandungannya terdapat kesamaan maksud.¹¹⁷

Hemat penulis, fithrah mengenai manusia sudah mengenal bahwa Tuhan itu satu dari sejak alam rahîm, menunjukkan bahwa setiap manusia yang lahir ke dunia adalah dalam keadaan Islam, seperti Rasûlullah berkata setiap manusia dilahirkan dalam keadaan fithrah, dan yang sangat berpengaruh merubah fithrah itu adalah kedua orang tuanya.

Apabila seorang manusia terlahir dari ibu dan bapak Yahudi, maka si anak akan menjadi Yahudi, selanjutnya apabila ia terlahir dari ibu dan bapak yang Nashrani, maka dia akan menjadi Nashrani, dan apabila ia lahir di lingkungan keluarga Majusi, maka otomatis ia akan ikut menjadi Majusi, disinilah fungsi pengawasan orangtua.

Empat, manusia mempunyai unsur tumbuhan dan binatang, unsur ilahiah dan malaikat juga, perpaduan antara yang natural dan yang ekstranatural, yang material dengan yang non material, yang jasadi dengan yang rohani, hal ini telah difirmankan Allah dalam QS as-Sajadah/32:7-9

¹¹⁴al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy*..., Juz 2 hal.278.

¹¹⁵Mark R.Woodward (Ed), “Paradigma Baru Islam di Indonesia, *Indonesian Journal for Islamic Studies*, Volume 4, Number 3, 1997, hal.219.

¹¹⁶Umar Audah al-Khatib, *Nazharat Islamiyah fi Musykilat at-Tamyîz al-Unshûriy Cet 2 ...*, hal.145.

¹¹⁷Lihat: QS ar-Rûm/30:30.

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah, Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina. Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur.

Penggalan ayat “*wabada’a khalqa al-insân*”, dalam pandangan al-Mawardiyy al-Bashriy (364-450 H), bahwa kata al-insân berarti Adam, dengan mengutip hadits Nabi riwayat Abû Musa, Nabi bersabda “sesungguhnya Allah menciptakan Adam dari segenggam tanah yang diambil dari seluruh bumi, sehingga anak Adam warna kulitnya berbeda-beda.”¹¹⁸

Lima, manusia diciptakan melalui perhitungan yang matang, bukan kebetulan sehingga menjadi makhluk pilihan, hal ini telah ditegaskan dalam QS Thaha/20:122,

ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ ۖ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾

Kemudian Tuhannya memilihnya, Maka Dia menerima taubatnya dan memberinya petunjuk.

Dalam pandangan M. Quraish Shihab, ayat ini mengandung informasi yang bersifat segera tentang pemilihan dan pertaubatan Adam, agar segera diketahui dan tidak diduga seperti umat Kristiani yang berkayakinan bahwa Adam sebagai manusia pertama yang dibebani tugas keagamaan, turun ke bumi membawa dosa abadi yang akan diwariskan kepada keturunannya.¹¹⁹

Penggalan ayat “*kemudian Tuhannya memilihnya*” dengan memberinya dorongan untuk bertaubat, maka Adam kembali kepada-Nya dengan menganugerahinya ampunan dan memberinya petunjuk untuk meminta ampun atau beristigfar, maka dengan tekadnya yang kuat Adam bersih menjadi hamba terpilih.¹²⁰

Menurut hemat penulis, dalam QS az-Dzariyat/51 ayat 56 ditegaskan secara eksplisit bahwa tujuan diciptakannya manusia, tidak berbeda dengan

¹¹⁸ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3 ...*, hal. 355.

¹¹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Vol.7 ...*, hal. 695.

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Vol.7 ...*, hal .695.

tujuan diciptakannya jin, yaitu sama-sama untuk beribadah kepada Allah, namun faktanya manusia ada yang mu'min dan yang kâfir, demikian pula halnya dengan jin.

Enam, manusia memiliki martabat dan kemanusiaan, Allah menjadikan manusia unggul atas banyak dari makhluknya, hal ini telah difirmankan dalam QS al-Isra'/17:70,

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

Dan Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.

Dalam penafsiran al-Mawardiyy al-Bashriy (364-450 H), penggalan ayat “*walaqad karramnâ banî Adam*” mengandung tujuh macam tafsiran, pertama pemuliaan dalam bentuk pemberian ni'mat atas mereka, kedua membuat manusia akal dan energy pembeda, ketiga menjadikan mereka umat terbaik yang dihadirkan untuk manusia.¹²¹

Selanjutnya yang keempat lanjut al-Mawardiyy (364-450 H), menciptakan manusia makan dengan menggunakan tangan, sementara makhluk yang lain dengan menggunakan mulutnya, kelima adanya perintah dan larangan, keenam bisa berbicara dan menulis, dan ketujuh menundukkan seluruh makhluk untuk meladeni manusia.¹²²

Tujuh, manusia mendapat anugerah berupa cita rasa wawasan moral, manusia mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk, dengan menggunakan ilham alamiah, hal ini telah dijelaskan Allah dalam QS as-Syam/91:7-8,

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾

Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaan.

Dalam perspektif Ahmad Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H), pada ayat tersebut Allah bersumpah dengan jiwa manusia yang mempunyai kemuliaan di alam raya ini, jiwa manusia dengan kesempurnaannya, kesempurnaan

¹²¹ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3...*, hal. 257.

¹²² al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3 ...*, hal.257.

susunannya yang terdiri dari kompetensi lahiriah dan batiniah, dan merinci tugas untuk masing-masing dari anggota tubuhnya.¹²³

Selanjutnya setelah itu kata al-Maragiy (1300-1371 H), Allah menyusun anggota-anggota tubuh yang akan melayani kebutuhan fisik manusia, menerima penggunaan segala kekuatan yang diberikan, lalu mengilhami setiap jiwa itu kedurhakaan dan ketaqwaan dengan ciri-cirinya, sehingga mampu membedakan yang batil dan yang benar, dan yang tersesat dan terbimbing.¹²⁴

Delapan, manusia tidak akan pernah cukup, atau puas dengan apapun, melainkan jika dia mengingat Allah, hal ini telah firman Allah dalam QS ar-Ra'd/13:28,

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allah-lah hati menjadi tenteram.

Salah satu tafsiran dari ayat ini menurut al-Mawardiyy (364-450 H), ialah mengingat Allah dengan mulut mereka, kemudian mengingat seluruh ni'mat Allah atas mereka, mengingat janji Allah, sedangkan kalimat “*alā bidzikrillah*” maksudnya dengan taat kepada Allah, dengan adanya pahala dari-Nya, serta janji baik Allah untuk mereka.¹²⁵

Menurut analisa penulis, satu-satunya instrument yang paling refresentatif digunakan untuk mengingat Allah adalah shalat, hal tersebut disinggung dalam Al-Qur'an surat thaha/20 ayat 14 “*wa aqimi as-shalat lidzikri/dan dirikanlah shalat untuk mengingat-Ku*.”

Sebaliknya Al-Qur'an mengancam, siapa saja dari manusia yang berpaling menjauh, mereka tidak mau dan tidak peduli dengan ingat kepada Allah, maka mereka akan mendapatkan kehidupan yang sempit dan susah, dan di akhirat kelak mereka dibangkitkan menghadap Allah dalam keadaan buta.

Sembilan, segala yang baik di bumi diciptakan untuk manusia, hal ini telah dijelaskan Allah dalam QS al-Jâtsiyah/45:13,

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾

¹²³Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 30*, Baerut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabiyy, t.th, hal.168.

¹²⁴Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 30 ...*, hal.168.

¹²⁵al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3 ...*, hal.110.

Dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berfikir.

Terkait dengan maksud ayat ini, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa Allah telah menundukkan seluruh apa yang ada di langit untuk kemaslahatan manusia, seperti bintang-bintang, planet-planet, dan seluruh apa yang ada di bumi, seperti tanah yang subur, udara, air semuanya untuk kepentingan hidup manusia.¹²⁶

Penundukkan langit dan bumi menurut M. Quraish Shihab, dapat dimaknai bahwa semua bagian-bagian alam yang terjangkau dan berjalan di atas sistem, pasti saling kait-mengait dan konsisten, hal tersebut dari saat ke saat mengilhami manusia tentang pengetahuan fenomena alam, kesemua hal tersebut memberi manfaat bagi kemaslahatan dan Kenyamanan hidup manusia.¹²⁷

Dalam analisa penulis, Ayat-ayat yang menerangkan tentang hal yang sama, banyak dijumpai dalam Al-Qur'an pada surat yang berbeda, ini mengindikasikan bahwa manusia dalam menjalani kehidupannya tidak perlu sungkan-sungkan, karena semua yang dibutuhkan sudah tersedia di jagad raya ini.¹²⁸

Sepuluh, manusia diciptakan untuk beribadah kepada Tuhannya saja dan menerima perintah dari-Nya, hal ini difirmankan Allah dalam QS az-Zdâriyat/51:56,

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.

Imam al-Mawardi al-Bashriy (364-450 H) mengatakan bahwa ayat di atas, mempunyai lima tafsiran, pertama agar manusia mengakui dan menetapkan kehambaannya kepada Allah, baik secara patuh maupun terpaksa, kedua mengutip pendapat Ibnu Abbas agar Aku menyuruh mereka dan melarang mereka.¹²⁹

Ketiga mengutip pendapat Zaid bin Aslam, Aku menetapkan nasib akhir mereka apakah celaka atau bahagia, keempat dari ad-Dhahhak agar mereka

¹²⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.12 ..., hal. 345.

¹²⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.12 ..., hal. 345-346.

¹²⁸ Lihat: QS al-Baqarah/2:29, QS Luqmân/31:20, QS al-Hajj/22.

¹²⁹ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy* Juz 7..., hal..374.

mengenal-Ku, kelima dari Rabi' bin Anas agar mereka beribadah kepada-Ku.¹³⁰

Kesebelas, manusia mengingat dirinya kalau beribadah kepada Tuhannya, jika ia lupa Tuhannya berarti dia lupa dirinya, hal ini telah dijelaskan dalam QS al-Hasyr/59:19,

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١٩﴾

Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada mereka sendiri. mereka Itulah orang-orang yang fasiq.

Maksud daripada kalimat “*nasû Allaha*” dalam ayat di atas, menurut al-Maragi (1300-1371 H) yaitu melupakan hak-Nya lantas meninggalkan perintah-perintah-Nya dan tidak mau berhenti mengerjakan segala yang dilarang-Nya, kemudian “*fansâhum anfusahum*”, yakni Allah membuat mereka lupa akan bagian-bagian mereka sendiri, akhirnya tidak mengerjakan sesuatu yang bermanfaat bagi dirinya.¹³¹

Oleh sebab itu menurut al-Maragiy (1300-1371 H), janganlah kondisimu seperti kondisi suatu kaum yang tidak menunaikan hak-hak Allah yang telah diwajibkan atas mereka, lantas hatinya ternoda, lalu melupakan perbuatan baik yang dapat menyelamatkan diri mereka dari hukuman-Nya.¹³²

Duabelas, ketika manusia meninggal dunia, maka pada saat itu tirai jasmani yang menutupi rohnya tersingkap, maka dia akan melihat dengan jelas banyak realitas yang sekarang ini gaib, hal ini telah difirmankan dalam QS Qaf/50:22.

لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾

Sesungguhnya kamu berada dalam Keadaan lalai dari (hal) ini, Maka Kami singkapkan daripadamu tutup (yang menutupi) matamu, Maka penglihatanmu pada hari itu Amat tajam.

Menurut Ibnu Jarir at-Thabariy (224-310 H) yang dikutip Ibnu Katsir (705-774 H), ada tiga penafsiran yang berkaitan dengan maksud ayat ini, pertama adalah orang kâfir, kedua setiap manusia entah taat atau durhaka, dan ketiga maksudnya adalah Nabi Muhammad SAW.¹³³

Akan tetapi yang lebih tepat dengan konteks ayat menurut Ibnu Katsir (705-774 H), adalah manusia itu sendiri yang melalaikan hari kiamat, namun

¹³⁰ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 7...*, hal. 375.

¹³¹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 28 ...*, hal. 52.

¹³² Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 28 ...*, hal. 53-54.

¹³³ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 17 ...*, hal.1767.

pada hari itu setiap manusia akan melihat dengan terang-benderang, hingga orang kâfir sekalipun, mereka ingin beriman, namun tidak berguna bagi mereka.¹³⁴

Tigabelas, manusia bukan saja berupaya untuk mencapai keuntungan materi, memenuhi kebutuhan hidup materi bukanlah satu-satunya motivasi manusia, manusia sering melakukan sesuatu untuk tujuan yang lebih tinggi seperti keridhaan Allah.¹³⁵

Hal di atas telah dijelaskan dalam QS at-Taubah/9: 72,

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤِمِّنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عِدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ



Allah menjanjikan kepada orang-orang mu`min, lelaki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang dibawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn. dan keridhaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar.

Pengertian ridha telah dikemukakan oleh para ulama antara lain: Abu Bakar bin Thahir mengatakan ridha adalah mengeluarkan segala kebencian dari dalam hati, sehingga tidak ada dalam hati itu kecuali kesenangan dan kegembiraan, Ruwaim berkata ridha adalah seandainya Allah meletakkan jahannam di sebelah kanannya, ia tidak akan minta dipindahkan ke sebelah kiri.¹³⁶

Al-Qusyairiy (L.376 H/986 M) menjelaskan bahwa setiap hamba wajib ridha terhadap ke tetapan Allah yang mewajibkannya untuk ridha, sebab tidak semua ketetapan Allah boleh atau wajib diridhai, seperti berbagai bentuk ma'siat dan fitnah atau ujian yang menimpa umat Islam.¹³⁷

Dalam perspektif Izzuddîn bin Abdussalâm (W.660 H), ridha merupakan ketenangan jiwa terhadap ketetapan yang telah ditetapkan oleh Allah tanpa mengingkari sedikitpun, ridha juga adalah bahagian dari sabar, karena kesabaran adalah tenang dalam menjalani segala apa yang telah menjadi takdîr Allah.¹³⁸

¹³⁴ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 17 ...*, hal. 1767.

¹³⁵ Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta ...*, hal. 214-218.

¹³⁶ Abdul Karîm al-Qusyairiy, *ar-Risâlat al-Qusyairiah*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2001, hal. 229.

¹³⁷ Abdul Karîm al-Qusyairiy, *ar-Risâlat al-Qusyairiah ...*, hal. 228.

¹³⁸ Izzuddîn bin Abdussalâm, *Qawâ'id al-Ahkam fi Mashâlih al-Anâm Juz 1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2015, hal.144.

Setiap orang menurut Izzuddîn (W.660 H), tidak disyaratkan untuk meridhai apa yang telah menjadi ketetapan melainkan hal itu adalah kebaikan, namun apabila apa yang menjadi ketetapan itu adalah ma'siat, maka hendaklah ia ridha dengan ketetapan itu, akan tetapi hendaklah tidak menyukai apa yang telah menjadi ketetapan.¹³⁹

Penggalan ayat "*waridhwânun minallahi akbar*" menurut Mahmud az-Zamakhshariy (467-538 H), adalah sedikit saja dari ridha Allah sudah lebih ni'mat dari ni'mat-ni'mat yang dijanjikan sebelumnya, ridha Allah menjadi sebab kemenangan dan kebahagiaan, bila seorang hamba mengetahui bahwa Tuhannya meridhainya, maka itu adalah keni'matan tiada tara.¹⁴⁰

Adapun kata "*dzalika*" lanjut Zamakhshariy (467-538 H) merupakan isyarat kepada keridhaan yang menjadi keuntungan besar, diriwayatkan bahwa Allah bertanya kepada penghuni surga, apakah kalian telah puas?, mereka menjawab: bagaimana kami tidak puas Engkau telah memberikan kami sesuatu yang tidak pernah Engkau berikan kepada seorangpun makhluk-Mu.¹⁴¹

Menurut analisa penulis, terdapat banyak ayat yang menjabarkan keistimewaan daripada keridhaan Allah, di mana ridha merupakan puncak keni'matan dalam surga yang dianugerahkan bagi hamba-hamba-Nya yang bertaqwa kepada-Nya¹⁴², bahkan Rasûlullah sekalipun juga para sahabatnya selalu berupaya untuk mendapatkan keridhaan Allah.¹⁴³

Berpijak atas uraian di atas, penulis dapat menarik kesimpulan bahwa Al-Qur'an sangat luas serta detail membahas tentang manusia, satu persatu dari dimensi positifnya *an-nawâhiy al-ijâbiah* diungkapkan secara rinci, sehingga terbantu siapa saja yang ingin mendalami humanisme dalam tinjauan Al-Qur'an.

Kedua, *Dimensi Negatif*, disamping mengungkap sisi-sisi positif manusia, Al-Qur'an membeberkan pula sisi negatif dari manusia, menurut Murtadha Muthahhari (1919-1979 M), ada tujuh sifat negatif manusia yang diungkapkan oleh Al-Qur'an, tujuh sifat negatif tersebut adalah sebagai berikut:

Satu, manusia sangat *zhalim* dan bodoh, hal ini dijelaskan dalam QS al-Ahzâb/33:72,

¹³⁹ Izzuddîn bin Abdussalâm, *Qawâ'id al-Aḥkam fi Mashâlih al-Anâm Juz 1*..., hal.144.

¹⁴⁰ Mahmud az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kassâyf Juz 2* ..., hal .280.

¹⁴¹ Mahmud az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kassâyf Juz 2* ..., hal. 281.

¹⁴² Lihat: QS al-Fajr/89:27-28, QS al-Bayyinah/98:8.

¹⁴³ Lihat: QS al-Fath/48:29.

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾

Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, Maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu Amat zhalim dan Amat bodoh.

Al-Mawardi al-Bashriy (364-450 H) menjabarkan bahwa kata “*zhalumâ*” takwîlnya ialah sangat zhalim terhadap dirinya, sedangkan “*jahûlâ*” takwîlnya sangat bodoh kepada Tuhannya, ada juga yang mengatakan sangat zhalim dalam kebodohnya, sangat bodoh terhadap apa yang akan diwariskan kepada anaknya setelah ia tiada, sangat zhalim kepada haknya, dan sangat bodoh dengan akibat yang timbul dari suatu perkara.¹⁴⁴

Dua, manusia sangat kufur ni‘mat, hal ini telah difirmankan dalam QS al-Hajj/22:66,

وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ ﴿٦٦﴾

Dan Dialah Allah yang telah menghidupkan kamu, kemudian mematikan kamu, kemudian menghidupkan kamu (lagi), Sesungguhnya manusia itu, benar-benar sangat mengingkari ni‘mat.

Menurut pandangan Ibnu Katsir (705-774 H), ayat di atas mengandung makna bahwa, Dialah Allah yang telah menciptakan kalian dari kondisi tidak ada, bahkan belum berwujud sesuatu yang bias disebut apapun, kemudian membuat kalian menjadi ada, dan pada hari kiamat Dia menghidupkan kalian, namun manusia sangat pengingkar.¹⁴⁵

Menurut analisa penulis, penyematan label kepada manusia sebagai makhluk sangat ingkar ni‘mat, tidak saja menggunakan term *kafûr*, namun juga menggunakan term *kaffâr*, *kanûd* yang dari segi makna mengandung maksud yang sama dengan term *kafûr*, yakni unsur mubâlagah yang berarti sangat ingkar.¹⁴⁶

Tiga, manusia melampaui batas, hal ini telah dijelaskan dalam QS al-Alaq/96:6-7,

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ﴿٦﴾ إِنَّ إِلَهًا لَّهُمْ لَغَفُورٌ ﴿٧﴾

¹⁴⁴ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy* Juz 6 ..., hal. 430.

¹⁴⁵ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim* Juz 3..., hal. 1262.

¹⁴⁶ Lihat: QS Ibrâhîm/14:34.

Ketahuiilah! Sesungguhnya manusia benar-benar melampaui batas, karena Dia melihat dirinya serba cukup.

Dalam menafsirkan ayat di atas, Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H) mengatakan, kata “*al-insân*” menunjuk kepada satu jenis manusia yang sombong dan angkuh, sebab haqiqi dari kesombongan tersebut ialah kecintaan dan kesibukan manusia dengan dunia, ia menjadikannya sebagai pusat perhatian, akhirnya ia lupa kewajibannya kepada penciptanya.¹⁴⁷

Menurut al-Maragiy (1300-1371 H) sesungguhnya manusia mempunyai sifat yang ajîb, jika merasa diri memiliki kekuatan dan harta, ia melampaui batas dari semestinya, sombong kepada Tuahnnya, menyakiti orang lain, selalu menganggap diri segalanya, padahal setiap manusia mustinya menjadi anggota keluarga yang satu, tolong-menolong dalam suka dan duka.¹⁴⁸

Menurut Abd Karîm Bakkâr, di antara bentuk tiran dan lalim manusia adalah, tidak mengakui anugerah Allah atas dirinya, takabbur dan menyepelekan orang lain, menolak dan tidak tunduk kepada kebenaran, menentang nasihat orang lain lalu merasa diri sudah sempurna, dan memakan hak orang lain serta mengulur-ulur melunasinya.¹⁴⁹

Bentuk dan sifat melampaui batas manusia yang lain lanjut Abd Karîm, adalah memusuhi orang lain dengan memukul dan menyakitinya, mencela dan mencaci orang serta menuduh dengan tuduhan palsu, menggunakan jabatan sebagai sarana untuk mewujudkan tujuan peribadi atau kepentingan sendiri.¹⁵⁰

Empat, manusia bersifat tergesa-gesa, hal ini telah dijelaskan dalam QS al-Isra’/17:11,

وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا ﴿١١﴾

Dan manusia mendoa untuk kejahatan sebagaimana ia mendoa untuk kebaikan. dan adalah manusia bersifat tergesa-gesa.

Ahmad Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H) menjabarkan bahwa maksud ayat ini ialah, sungguh manusia itu berlebihan dalam berdoa meminta sesuatu yang mereka sangka ada kebaikannya, padahal karena ketidaktahuannya, menyebabkan dirinya mendapat bencana dan keburukan.¹⁵¹

¹⁴⁷ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet..3...*, hal. 201.

¹⁴⁸ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet..3...*, hal. 201.

¹⁴⁹ Abd Karîm Bakkar, *Hia Hakazâ, Kaifa Nafhamu al-Asya` min Haulina Cet 2*, Riyadh: Dâr al-Intâj wa an-Nasyr, 1430 H, hal. 99.

¹⁵⁰ Abd Karîm Bakkar, *Hia Hakazâ, Kaifa Nafhamu al-Asya` min Haulina Cet 2 ...*, hal. 99.

¹⁵¹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 12 Cet..3 ...*, hal.18.

Tindakan gegabah dilakukan oleh manusia tegas al-Maragi (1300-1371 H), karena sifatnya yang tergesa-gesa, mudah terpedaya oleh perkara-perkara lahiriah *esoterik*, tanpa mengkaji dan mengobservasi haqiqat dan rahasia perkara tersebut, maka Allah mencapnya dengan “*wakâna al-insânu ‘ajûlâ*” karena segera mencari apa saja yang terlintas di benaknya tanpa menyadari bahayanya.¹⁵²

Dalam perspektif Sayyid Quthb (1906-1969) makna dari ayat di atas adalah, manusia seringkali bersikap emosional, tidak mampu menahan dorongan hawa nafsunya meskipun berakibat buruk baginya, disebabkan manusia tidak mengetahui akibat dan dampak dari setiap permasalahan yang ada.¹⁵³

Sangat boleh jadi manusia melakukan suatu perbuatan padahal perbuatan itu adalah keburukan, ia ingin segera agar keburukan terjadi pada dirinya, sedangkan ia tidak menyadarinya, atau ia mungkin sadar dan mengetahuinya, tetapi ia tidak kuasa mengendalikan dirinya.¹⁵⁴

Lima, manusia sangat kikir, sifat ini telah dijelaskan dalam QS al-Isra’/17:100,

قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَا مَسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا ﴿١٠٠﴾

Katakanlah: "Kalau seandainya kamu menguasai perbendaharaan-perbendaharaan rahmat Tuhanku, niscaya perbendaharaan itu kamu tahan, karena takut membelanjakannya". dan adalah manusia itu sangat kikir.

Ketika menjelaskan tafsiran penggalan ayat “*wakâna al-insânu qatûrâ*”, al-Maragi (1300-1371 H) mengatakan bahwa manusia itu sangat bakhil dan bertabi‘at kikir, seandainya manusia mempunyai jatah dari kekuasaan Allah, niscaya mereka tidak akan memberikan seseorang sedikitpun dari anugerah yang diberikan tersebut.¹⁵⁵

Sayyid Quthb (1906-1966 M) mengatakan dalam ayat ini, terdapat gambaran yang paling tinggi dari sifat kikir manusia, padahal rahmat Allah meliputi segala sesuatu dan tidak akan berkurang, bahkan tidak habis, namun banyak jiwa-jiwa manusia sudah terlalu kikir dan pelit.¹⁵⁶

¹⁵² Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 12 Cet.3...*, hal.18.

¹⁵³ Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilal Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh As‘ad Yasin *et.al*, Dengan Judul *Di Bawah Naungan Al-Qur’an Jilid 7...*, hal.241.

¹⁵⁴ Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilal Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh As‘ad Yasin *et.al*, Dengan Judul *Di Bawah Naungan Al-Qur’an Jilid 7...*, hal.241.

¹⁵⁵ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet.3...* hal.101.

¹⁵⁶ Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilal Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh As‘ad Yasin *et.al*, Dengan Judul *Di Bawah Naungan Al-Qur’an Jilid 7...*, hal.292.

Enam, manusia makhluk paling banyak membantah, sifat ini telah dijelaskan dalam QS al-Kahfi/18:54,

وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴿٥٤﴾

Dan Sesungguhnya Kami telah mengulang-ulangi bagi manusia dalam Al Quran ini bermacam-macam perumpamaan. dan manusia adalah makhluk yang paling banyak membantah.

Dalam menafsirkan penggalan ayat “*wakâna al-insânu aktsara syai'in jadalâ*”, Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H) menjelaskan sungguh perdebatan manusia merupakan perdebatan terbanyak dari orang-orang yang berdebat, karena ia diberi keluasan dalam siasat, kekuatan dalam menentang, perbedaan kecenderungan hawa, dan kekuatan tekad tanpa batas.¹⁵⁷

Apabila manusia mengarah ke jalan yang benar kata al-Maragiy (1300-1371 H), segenap jiwa raganya menempuh jalan kebenaran yang dituju, maka ia akan naik ke level malaikat, namun apabila dirinya cenderung mengikuti bujuk rayu syaitan, maka ia jatuh ke level paling bawah seperti hewan, berbuat sekehendaknya tanpa aturan agama dan kendali akal sehat.¹⁵⁸

Sayyid Quthb (1906-1966 M) menjelaskan, bahwa pengungkapan tentang manusia pada ayat ini dengan pernyataan “*syai'in*” dan bahwa “manusia itu makhluk paling banyak membantah”, bermaksud menepis kesombongan manusia, mengurangi kebanggaan atas dirinya.¹⁵⁹

Juga untuk menyadarkan manusia bahwa ia adalah salah satu dari makhluk Allah yang sangat banyak jumlahnya, dialah makhluk dari seluruh yang paling banyak membantah, padahal Allah sudah mengulang-ulang memberikan perumpamaan dengan bermacam-macam bentuknya dalam Al-Qur'an.¹⁶⁰

Senada dengan penjelasan ayat tersebut, sebuah hadits yang menjelaskan sifat manusia yang suka membantah, adalah riwayat dari Ali bin Abi Thalib,

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ طَرَقَهُ وَفَا طِمَّةً عَلَيْهَا السَّلَامُ بُنْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُمْ : أَلَا تُصَلُّونَ ؟ فَقَالَ عَلِيٌّ : فَقُلْتُ : يَا

¹⁵⁷ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet 3 ...*, hal.166.

¹⁵⁸ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet 3 ...*, hal.166.

¹⁵⁹ Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilal Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin et.al, Dengan Judul *Di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 7 ...*, hal.325.

¹⁶⁰ Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilal Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin et.al, Dengan Judul *Di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 7 ...*, hal. 325.

رَسُولُ اللَّهِ إِنَّمَا أَنْفُسَنَا بِيَدِ اللَّهِ فَإِذَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَنَا بَعَثَنَا، فَمَا نَصْرَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ قَالَ لَهُ ذَلِكَ، وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيْهِ شَيْئًا، ثُمَّ سَمِعَهُ وَهُوَ مُدْبِرٌ يَضْرِبُ فَخْذَهُ وَهُوَ يَقُولُ: وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا¹⁶¹

Dari Ali bin Abi Thalib ra berkata: sesungguhnya Rasulullah mengetuk rumah Ali dan Fathimah putri Rasûlullah, lalu ia bertanya kepada mereka apakah kalian telah shalat subuh, Ali berkaata: saya menjawab, sungguh jiwa kami dalam genggamannya Allah, jika Dia berkehendak membangunkan kami maka Dia akan membangunkan kami, mendengar jawaban Ali itu, Nabi langsung pergi dan tidak kembali lagi, saat Nabi pergi Ali mendengar ia memukul pahanya, seraya membaca “adalah manusia itu makhluk yang paling banyak mendebat”. (HR. Bukhariy dari Ali bin Abi Thalib).

Ibnu Hajar al-Asqalaniy (773-852 H) mengatakan bahwa, ayat tersebut di atas pernah diucapkan oleh Nabi kepada Ali dan Fathimah, ketika keduanya belum melaksanakan shalat subuh, Rasûlullah menghampiri dan mengetuk pintu sambil bertanya “apakah kalian berdua sudah shalat subuh” Ali menjawab: Ya Rasûlullah sungguh jiwa kami di dalam genggamannya Allah, apabila Dia berkehendak untuk membangunkan kami maka Dia membangunkan kami, ketika mendengar jawaban seperti itu, maka Rasulullah pergi sambil memukul pahanya seraya membaca ayat tersebut” *wakâna al-insân aktsara syai'in jadalâ*”.¹⁶²

Menurut al-Kirmâniy yang dikutip oleh Ibnu Hajar (773-852 H), *al-jidal* tidak selalu berkonotasi negatif, tetapi *jidal* ada yang jelek, bagus dan lebih bagus, berdebat dalam hal-hal yang wajib maka itu lebih bagus, berdebat dalam perkara-perkara yang baik itu sesuatu yang bagus, dan bila berdebat pada selain keduanya adalah kejelekan.¹⁶³

Menurut Ibnu Hajar (773-852 H), Dalam kisah pada hadits tersebut terdapat petunjuk bahwa manusia memang memiliki thabi'at mempertahankan diri baik dengan perkataan maupun perbuatan, namun seyogyanya manusia berusaha menerima nasihat, meskipun pada sesuatu yang tidak wajib, dan hendaknya tidak menolak kecuali dengan cara yang sopan.¹⁶⁴

¹⁶¹ Abû Abdullah al-Bukhariy, *Fath al-Barriy Syarah Shahîh al-Bukhari*, t.tp.: Maktabah Mishra, 2001, Juz 13, hal.445, No.Hadîts 7347, Bab *Qauluhu Ta'âlâ wa Kâna al-Insân Aktsara Syai'in Jadalâ*.

¹⁶² Ibnu Hajar al-Asqalaniy, *Fath al-Barri Syarah as-Shahîh al-Bukhari* Juz 15 Cet.1, t.tp.: Maktabah Mishra, 2001,hal.445.

¹⁶³ Ibnu Hajar al-Asqalaniy, *Fath al-Barri Syarah as-Shahîh al-Bukhari* Juz 15 Cet.1..., hal.446.

¹⁶⁴ Ibnu Hajar al-Asqalaniy, *Fath al-Barri Syarah as-Shahîh al-Bukhari* Juz 15 Cet.1 ..., hal.446.

Tujuh, manusia makhluk yang kerap berkeluh kesah, sifat ini diterangkan dalam QS al-Ma'ârij/70:19 -21,

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾



Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir., Apabila ia ditimpa kesusahan ia berkeluh kesah, Dan apabila ia mendapat kebaikan ia Amat kikir,

Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H) menjelaskan, sesungguhnya manusia diciptakan berwatak cepat sedih, sedikit kesabaran, sangat ambisi, apabila ia miskin atau sakit, ia mengadu dan berkeluh kesah, apabila ia kaya dan sehat, ia enggan berbuat baik dan bakhil dengan hartanya.¹⁶⁵

Semua itu terjadi menurut al-Maragiy (1300-1371 H), karena sikap manusia yang terlalu sibuk dengan urusan fisik eksoterik yang sementara, padahal bagi manusia adalah menyibukkan diri dengan perkara akhirat, bila sakit atau miskin ia menerimanya dengan ridha, apabila dapat harta atau sehat, ia gunakan untuk mencari kebahagiaan akhirat.¹⁶⁶

Dalam pandangan Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M), manusia memiliki lima sifat tercela yang termaktûb di dalam Al-Qur'an, sifat-sifat tercela yang dikamsud antara lain:

Pertama; tergesa-gesa, sifat ini dijelaskan dalam QS al-Isra'/17:11, QS al-Anbiya'/21:37, kedua; zhalim, sifat ini diterangkan dalam QS Ibrahim/14:34, QS al-Ahzâb/33:72, ketiga; kufûr kepada Allah dan ni'mat-Nya, sifat ini disinggung dalam QS ad-Dahr/74:3, keempat; syirik kepada Allah, sifat ini disebutkan dalam QS Yûnus/10:18, 28, 34, 35, 66, dan 71.¹⁶⁷

Sifat kelima; adalah bodoh, mengikuti prasangka dan bohong, sifat ini disebutkan dalam QS an-Nahl/16:78, QS Yûnus/10:36 dan 66, keenam; terkunci hatinya, sifat ini dipaparkan dalam QS Yûnus/10:74, ketujuh; terpedaya dan sombong ketika dalam kesenangan dan ni'mat, sifat ini dipaparkan dalam QS Yûnus/10:21, 23, dan 88.¹⁶⁸

Menurut penulis, terdapat dua lagi dimensi negatif manusia yang tidak dikemukakan oleh Murtadha Muthahhari, yaitu dimensi manusia adalah makhluk yang lemah, hal ini dijelaskan dalam QS an-Nisa'/4:28,

¹⁶⁵ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet.3 ...*, hal.71.

¹⁶⁶ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 Cet.3 ...*, hal.71.

¹⁶⁷ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr Juz 11 Cet. 2*, Mesir: t.p., 1953, hal.506-507.

¹⁶⁸ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr Juz 11 Cet. 2 ...*, hal.507.

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿١٨﴾

Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah.

Menurut Ismail bin Katsir (705-774 H), karena manusia itu lemah dalam dirinya, tekadnya atau lemah dalam cita-cita maka ia diberi keringanan dalam pelbagai syari'at agama, dari Thawus dari bapaknya berkata makna dha'if di sini adalah terkait dengan persoalan wanita, dari Waki' dia berkata akal sehat laki-laki bisa hilang di hadapan wanita.¹⁶⁹

Mûsa al-Kalîm berkata kepada Nabi Muhammad saw saat bertemu malam isra' dan kembali dari sidratul muntaha, apa yang telah diwajibkan atasmu?, Nabi menjawab saya diperintahkan melakukan shalat lima puluh kali sehari semalam, Mûsa berkata kembalilah kepada tuhanmu! Mintalah keringanan karena umatmu tidak akan mampu melakukannya, sungguh sebelum engkau saya telah menguji manusia dengan kewajiban lebih sedikit dari itu mereka tidak mampu, apalagi umatmu yang lebih lemah pendengarannya, penglihatannya dan hatinya.¹⁷⁰

Menurut Nurcholish Majid (1939-2005 M), yang dimaksud manusia diciptakan sebagai makhluk yang lemah dalam Islam adalah, kegagalannya untuk melihat akibat-akibat jangka panjang dari perbuatan-perbuatannya, ini disebabkan oleh daya pikir yang inheren dalam akibat-akibat jangka pendek.¹⁷¹

Kedua, dimensi manusia gampang berputus asa, hal ini dijelaskan dalam QS Hûd/11:9, QS al-Isra'/17:83, dan QS Fushshilat/41:49.

لَا يَسْتَمِ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ ﴿١٩﴾

Dan jika Kami rasakan kepada manusia suatu rahmat (ni'mat) dari Kami, kemudian rahmat itu Kami cabut daripadanya, pastilah dia menjadi putus asa lagi tidak berterima kasih.

Dalam perspektif az-Zamakhshariy (467-538 H), term *layaûsun* dalam QS Hûd ayat 9 menggambarkan bahwa watak manusia itu, ketika diberi ni'mat lalu ni'mat tersebut dicabut dari dirinya, maka manusia itu sangat berputus asa dari akan kembalinya ni'mat tersebut kepadanya, ia memutuskan harapannya terhadap luasnya anugerah Allah, dengan tidak bersabar dan pasrah kepada takdir Allah.¹⁷²

¹⁶⁹ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 1*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.434.

¹⁷⁰ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhim Juz 1...*, hal.434.

¹⁷¹ Mark W.Woodward (Ed.), *Paradigma Baru Islam di Indonesia*, *Indonesian Journal For Islamic Studies*, Volume 4, Number 3, 1997. hal.227.

¹⁷² Maḥmud bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Juz 2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, hal.367.

Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H) menjelaskan, bahwa term “*fayaûsun qanûth*” dalam QS fushshilat ayat 49 mendeskripsikan bahwa manusia mengalami kondisi dan waktu yang terus berubah, jika dia berada dalam kebaikan mempunyai kekuatan gampang naik darah, cuek kepada orang lain, dan berjalan dengan secara sombong.¹⁷³

Akan tetapi, jika dia ditimpa oleh ujian dan malapetaka, ia merasa terhina dan putus asa dari mendapat kemudahan, sifat tersebut mengindikasikan bahwa manusia sangat ambisi dalam menghimpun harta dan sangat gelisah dan sedih ketika harta miliknya hilang seketika.¹⁷⁴

Sebagai penutup dari pembahasan sisi positif dan negatif manusia, penulis hendak mengemukakan pandangan Abbas Mahmûd al-Aqqad (1889-1964 M) mengenai satu sifat yang berpotensi membuat manusia menjadi mulia, sebaliknya berpotensi pula menjatuhkan derajat manusia ke posisi yang hina dina.

Sifat yang dimaksud adalah amânah, sifat amanah tegas Mahmûd al-Aqqad (1889-1964 M) dapat mengangkat derajat manusia ke posisi yang tinggi, bahkan posisi lebih tinggi dari malaikat, sifat tersebut dapat pula menjatuhkan manusia ke dalam kelompok syetan, bilamana ia terpedaya oleh godaan dan bujuk rayunya.¹⁷⁵

Dengan demikian, menurut pandangan penulis dimensi negatif *an-nawâhiy as-salbiah* manusia banyak dan beragam, akan tetapi dengan mengetahui dimensi ini, akan memudahkan seseorang dalam menghadapi serta mengatasi masalah kemanusiaan, terlebih dalam melakukan perubahan sosial.

Dalam perspektif kalangan intelektual yang lain, Baharuddin misalnya, ia membagi manusia menjadi dua dimensi, yakni dimensi *ruh* dan dimensi *fithrah*, dua dimensi ini sangat penting dalam hubungannya dengan esensi dan eksistensi manusia, namun dua dimensi ini luput dari jangkauan psikologi humanistik, psikoanalisa dan behaviorisme.¹⁷⁶

Dimensi ruh atau jiwa menurut Baharuddin, dapat beraktualisasi sebagai *khalifah*, manusia dalam hubungannya dengan alam adalah merupakan aktualisasi dirinya sebagai *khalifah* Allah di bumi.¹⁷⁷

Dalam pandangan Ali Abdul Azhim, mengetahui jiwa atau ruh secara utuh merupakan sesuatu yang tidak mungkin, karean adanya aspek-aspek

¹⁷³ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 25*, t.tp.: t.p., t.th, hal.6.

¹⁷⁴ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 25 ...*, hal.6.

¹⁷⁵ Abbas Mahmud al-Aqqad, *Haqâ`iq al-Islâm wa Abâthila Khusûmihi Cet.3*, Baerut:Dâr al-Kitab al-Arabiyy, 1966, hal.110-111.

¹⁷⁶ Baharuddîn, “Posisi Fithrah dalam Paradigma Psikologi Modern” Dalam *Jurnal Miqot ...*, hal. 78.

¹⁷⁷ Baharuddîn, “Posisi Fithrah dalam Paradigma Psikologi Modern” Dalam *Jurnal Miqot ...*, hal. 78.

kejiwaan yang tidak bisa diketahui, sebagaimana disinggung dalam QS al-isra'/17:85.¹⁷⁸

Sedangkan dimensi fithrah lanjut Baharuddin, beraktualisasi dengan abid dalam konteks *ibâdah*, manusia dalam hubungannya dengan Allah adalah sebagai aktualisasi peran ibadah, manusia senantiasa dalam putaran hubungan kedua peran ini, yakni peran *khalîfah* dan peran *ibâdah*.¹⁷⁹

Dalam perspektif Ali Abdul Azhim, “dari dimensi fithrah ini muncul pula sifat tamak, tidak mensyukuri ni‘mat dari Allah yang telah diterima oleh manusia”.¹⁸⁰ padahal ni‘mat itu dia rasakan setiap detik, menit, bahkan setiap jam.

Abdurrahman bin Zaid mengatakan, mayoritas mufasssir memaknakan fithrah itu sebagai ciptaan atau keadaan jiwa anak kecil, yang disediakan dan disiapkan untuk digunakan mengenal seluruh ciptaan Allah, juga dipergunakan untuk menjadi bukti keberadaan Tuhan, mengenal syari‘at-Nya dan beriman kepada-Nya.¹⁸¹

Ketiga, Unsur-Unsur Manusia

Dari sekian banyak makhluk ciptaan Tuhan, manusia merupakan makhluk yang paling banyak unsurnya dibandingkan dengan makhluk yang lain, para ahli pun banyak membicarakan tema-tema mengenai manusia dan kemanusiaan, penulis akan ketengahkan penjelasan-penjelasan dan pandangan-pandangan mereka.

Kasmiran Wuryo Sunaji, mengemukakan pendapatnya, bahwa manusia itu terdiri dari empat unsur pokok:

Pertama, unsur benda mati, seperti makanan, minuman, udara beserta zat-zat yang ada di dalamnya, begitu pula dengan zat-zat lain yang ada dalam diri manusia yang ikut membentuk mengembangkan dirinya, kedua, unsur tumbuh-tumbuhan, berupa potensi menjadi besar, panjang, banyak yang ada pada jasmani dan juga dimiliki oleh tumbuh-tumbuhan.¹⁸²

Ketiga, unsur hewan, berupa potensi dalam melakukan gerak sendiri, penginderaan, reflek, instink dan nafsu, khusus pada manusia wujudnya bervariasi dan jangkauannya lebih jauh, keempat, unsur rohani atau jiwa, unsur ini khusus bagi manusia, karena hanya manusia yang memilikinya, di dalamnya terdapat berbagai macam potensi, serta wujud dan jangkauannya, lebih luas, lebih beragam dan kompleks.¹⁸³

¹⁷⁸ Ali Abdul Azhîm, *Epistimologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif Al-Qu'an*, Bandung: Cv. Rosda, 1989, hal.133.

¹⁷⁹ Ali Abdul Azhîm, *Epistimologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif Al-Qu'an* ..., hal.133.

¹⁸⁰ Ali Abdul Azhîm, *Epistimologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif Al-Qu'an* ..., hal.151.

¹⁸¹ Abdurrahman Zaid, *as-Tsaqâfah al-Islamiah Cet.1*, Riyadh: Dâr Isybiliya, 2002, hal.19.

¹⁸² Kasmiran Wiryo Sunaji, *Filsafat Manusia*, Jakarta: Erlangga, 1985, hal.50.

¹⁸³ Kasmiran Wiryo Sunaji, *Filsafat Manusia* ..., hal.50-51.

Muhammad Abd Karîm as-Syahrastaniy (467-548 H) menegaskan, jiwa manusia merupakan esensi yang bukan fisik dan tidak berdiri di atas fisik, menjangkau sesuatu terkadang dengan alat-alat, dan terkadang tanpa alat, ia tunggal namun kekuatannya demikian banyak, baharu bersama badan dan kekal setelah hancurnya badan.¹⁸⁴

Sebagai argumentasi bahwa jiwa itu bukan fisik kata Syahrastaniy (467-548 H), kita merasakan dari diri kita terhadap suatu persepsi logis yang terlepas dari aneka materi dan pikiran-pikiran, yang saya maksud adalah berapa, di mana, bagaimana, apakah karena yang dipersepsikan itu sunyi seperti mengetahui kesendirian atau keberadaan secara mutlak.¹⁸⁵

Berbeda lagi dengan perspektif Choiruddin Hadhiri, ia mengatakan bahwa menurut para ulama rûh atau jiwa merupakan suatu yang rumit, hal ini dikarenakan adanya beberapa istilah yang dipergunakan, satu dengan yang lainnya tidak dapat dipisahkan.¹⁸⁶

Istilah-istilah yang dimaksud menurut Choiruddin ialah rûh itu sendiri, akal, nafsu, dan hati, walaupun ada pembahasan mengenai hal tersebut, hanya menyangkut hal ihwâl atau sifatnya, tidak menyentuh kepada persoalan haqiqatnya.¹⁸⁷

Hal ini telah dijelaskan dalam QS al-Isra'/17:80,

وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِّيْ مِنْ لَّدُنْكَ
سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا ﴿٨٠﴾

Dan mereka bertanya kepadamu tentang rûh. Katakanlah: "Rûh itu Termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".

Berkaitan dengan rûh pada ayat ini, Sayyid Quthb (1906-1966 H) mendeskripsikan bahwa rûh itu adalah perkara gaib dari sekian perkara-perkara gaib Allah, tidak bias dijangkau kecuali oleh-Nya, rûh merupakan rahasia dari rahasia-rahasia-Nya yang suci, di mana rûh itu dititipkan kepada makhluk-Nya yang bernama manusia.¹⁸⁸

Menusia tegas Sayyid Quthb (1906-1966 M), tidak akan mengetahui apa itu rûh, bagaimana datangnya, bagaimana rûh pergi, di mana sebelumnya, di

¹⁸⁴ Muḥammad Abd Karîm as-Syahrastâni, *al-Milal wa an-Niḥal*, Baerut: Dâr al-Fikri, t.th, hal.477.

¹⁸⁵ Muḥammad Abd Karîm as-Syahrastâni, *al-Milal wa an-Niḥal* ..., hal .477.

¹⁸⁶ Choiruddîn Ḥadhiri, *Klasifikasi Kandungan Al-Qur'an* ..., hal. 91.

¹⁸⁷ Choiruddîn Ḥadhiri, *Klasifikasi Kandungan Al-Qur'an* ..., hal. 91.

¹⁸⁸ Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilal Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin *et.al*, Dengan Judul *Di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 7* ..., hal.287.

mana akan berada, selain yang diinformasikan oleh Allah yang Mahatahu dan Mahalembut yang terdapat dalam kitab suci-Nya Al-Qur'an.¹⁸⁹

Dalam pandangan Choiruddin, Meskipun haqiqat rûh dan jiwa itu sangat sulit untuk digambarkan, namun Allah sangat memuliakannya dengan menetapkan aturan-aturan yang berkaitan dengan upaya melindunginya, misalnya melarang membunuh jiwa melainkan dengan alasan yang dibenarkan QS al-isra'/17:33, membunuh jiwa dengan tidak sengaja pun ada sanksinya QS an-nisa'/4:2, melarang membunuh anak karena takut miskin QS al-an'am/6:151, dan lain-lain.¹⁹⁰

Dalam perspektif Musthafa Shâdiq ar-Râfi'iy (1880-1937 M), manusia dalam dirinya mengandung dua hal yang kontradiksi, yaitu akal dan hawa nafsunya atau pendorongnya dan pencegahnya, apabila manusia melepas keduanya manusia akan rusak, juga apabila mengikat keduanya manusia akan rusak pula.¹⁹¹

Akan tetapi tegas ar-Râfi'iy (1880-1937 M) manusia bisa teratur dan sempurna, manakala ia melepas akal dan membatasi hawa nafsu sehingga keduanya akan saling membersihkan, apabila ia sudah bersih dan terbebas dan hawa nafsu terus diikat dalam batas-batasnya, maka dalam akal tersebut tidak ada lain kecuali kebajikan belaka.¹⁹²

Namun jika keduanya dibiarkan mengejar tujuannya tegas ar-Râfi'iy (1880-1937), maka akan terjadi saling menggunting dan kehidupan pun akan kembali menjadi pergulatan hewani, akal berupaya merubah kedudukan manusia menjadi turun seperti akhlak binatang, tanpa mereka mengingkari atau menolaknya.¹⁹³

Merujuk kepada uraian di atas, penulis menyimpulkan bahwa manusia terdiri atas dua unsur penting, yakni unsur jasmani dan unsur rohani, unsur jasmani dapat diketahui melalui kajian sungguh-sungguh dan mendalam karena sifatnya bisa diindera, sedangkan unsur rohani tidak ada seorang manusiapun yang mampu mengetahui haqiqatnya.

Unsur rohani bersifat gaib, ia merupakan rahasia Allah, manusia tidak ada yang mengetahui bentuk dan sifatnya, akan tetapi kedua unsur tersebut yakni unsur jasmani dan rohani saling melengkapi, menyatu dalam diri manusia sehingga menjadi manusia yang utuh.

¹⁸⁹ Sayyid Quthb, *Tafsîr fi Zhilal Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin *et.al*, Dengan *Judul Di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 7 ...*, hal.287.

¹⁹⁰ Choiruddin Hâdhiri, *Klasifikasi Kandungan Al-Qur'an ...*, hal.91.

¹⁹¹ Musthafâ Shâdiq ar-Râfi'iy, *Tahta Râyat Al-Qur'an Cet.1*, Kairo: Dâr Ibnu al-Jauziy, 2010, hal.241.

¹⁹² Musthafâ Shâdiq ar-Râfi'iy, *Tahta Râyat Al-Qur'an Cet.1 ...*, hal.241.

¹⁹³ Musthafâ Shâdiq ar-Râfi'iy, *Tahta Râyat Al-Qur'an Cet.1 ...*, hal.241.

E. Humanisme Perspektif Al-Qur'an

Apabila humanisme oleh para ilmuwan, didefinisikan sebagai sebuah aliran, gerakan atau paham yang menghargai budi, kebebasan, menjunjung tinggi nilai dan martabat manusia, maka jauh sebelum munculnya gerakan tersebut, Al-Qur'an telah melakukan humanisasi, bahkan menegaskan akan pentingnya gerakan tersebut.

Hal ini telah dijelaskan dalam QS al-Isra'/17:70,

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

Dan Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.

Dalam memberikan interpretasi terhadap penggalan ayat “*laqad karramnâ banî Adam*”, para mufassir mengemukakan pandangan yang berbeda-beda antara seorang mufassir dengan mufassir lainnya, berikut ini penulis ketengahkan pandangan-pandangan dari tokoh-tokoh tafsir yang populer di kalangan umat Islam.

Syihabuddîn Mahmud al-Alusiy (W.1270 H) menafsirkan “*walaqad karramnâ banî Adam*, maksudnya ialah kami jadikan semua manusia yang taat maupun yang jahat, semuanya mempunyai kemuliaan dan keluhuran yang tidak terhingga banyaknya, seperti diberikan akal, mengambil makanan dengan tangan, bukan makan langsung dengan mulut seperti makhluk-makhluk yang lain.”¹⁹⁴

Dhahhak mengatakan Allah memuliakan manusia dengan menjadikannya berbicara, Atha' mengatakan dengan postur tubuh yang tegak dan semampai, Zaid bin Aslam mengatakan dengan makanan-makanan yang lezat, Ibnu Jarir at-Thabariy (224-310 H) berkata: manusia mampu menguasai dan menundukkan makhluk lain, ayat ini menjadi dalil imam Syafi'i yang mengatakan: bahwa manusia itu tidak najis setelah mati.¹⁹⁵

Muhammad bin Ahmad al-Qurthubiy (1214-1273 M) menjelaskan bahwa maksud “*karramnâ*” adalah, kami menjadikan untuk manusia itu adalah kemuliaan dan keutamaan, kemuliaan ini menghilangkan kekurangan pada manusia, bukan kemuliaan pada harta benda, termasuk dalam kemuliaan

¹⁹⁴ Mahmud al-Alûsiy, *Tafsîr Rûh al-Ma'âniy Jilid 5*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1978, hal.117.

¹⁹⁵ Mahmûd al-Alûsiy, *Tafsîr Rûh al-Ma'âniy Jilid 5 ...*, hal.117-118.

ini adalah diciptakannya manusia dalam bentuk tubuh yang tegak dan rupa yang indah.¹⁹⁶

Manusia juga disebarkan di darat dan di laut, melakukan sesuatu yang tidak layak dilakukan kecuali oleh manusia, mengkhususkan makanan, minuman dan pakaian bagi manusia, kemuliaan seluas ini tidak diberikan kepada hewan, hal ini karena manusia secara khusus berusaha mendapatkan harta, berpakaian dan makan aneka makanan.¹⁹⁷

Dalam pendapat shahih yang dijadikan acuan, manusia dilebihutamakan dengan akal yang menjadi patokan diberikannya taklîf, instrument mengenal Allah dan memahami kalam-Nya, sampai kepada ni‘mat-Nya, membenarkan rasul-rasul-Nya, namun ketika akal tidak mampu menangkap semua maksud Allah, maka diutuslah para rasûl dan kitab-kitab diturunkan.¹⁹⁸

Musthafa al-Maragiy (1300-1371 H) dengan pandangan yang hampir sama dengan mufasssir di atas, ia menjelaskan bahwa:

Maksud daripada penggalan ayat “*walaqad karramnâ banî Adam*”, ialah Allah memuliakan manusia dengan rupa yang indah, postur tubuh yang semampai, diberikan akal yang dengan itu mereka mampu berpikir, menciptakan industri tekstil, mempelajari bahasa, dan memenuhi sarana kebutuhan hidupnya, menguasai dan menundukkan alam raya, bepergian dengan menggunakan hewan tunggangan, kereta api dan pesawat terbang.¹⁹⁹

Maulana Jalaluddin ar-Rûmiy (604-672 H) berkaitan dengan penggalan ayat “*walaqad karramnâ banî Adam*”, ia bertanya kepada orang yang membaca ayat tersebut, apakah ungkapan dan gaya bahasa yang bertujuan memuliakan seperti ini disodorkan juga kepada langit, bumi dan gunung?.²⁰⁰

Ar-Rûmiy (604-672 H) menjawab langsung pertanyaannya sendiri, sesungguhnya ungkapan dan gaya bahasa seperti ini tidak pernah disodorkan kepada makhluk manapun, melainkan hanya kepada manusia yang terkadang dipandang rendah, wahai manusia yang lalai!, sungguh Allah memberikanmu mahkota dengan mahkota kemuliaan, dan memperlakukanmu secara khusus dengan firman-Nya “*walaqad karramnâ*”.²⁰¹

Sungguh manusia tegas ar-Rûmi (604-672 H) merupakan inti alam ini, segala sifat-sifat alam, yang baik, yang indah, yang mempesona tercermin pada tubuhnya yang kecil, ia merupakan biji atom yang hina yang merupakan pantulan matahari yang apabila ia terbit maka bintang tidak akan tampak, ia

¹⁹⁶ Muḥammad al-Qurṭhubiy, *al-Jâmi‘ li Ahkâm Al-Qur‘an Juz 9*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Arabiyy, 1967, hal.293.

¹⁹⁷ Muḥammad al-Qurṭhubiy, *al-Jâmi‘ li Ahkâm Al-Qur‘an Juz 9 ...*, hal.293.

¹⁹⁸ Muḥammad al-Qurṭhubiy, *al-Jâmi‘ li Ahkâm Al-Qur‘an Juz 9 ...*, hal.294.

¹⁹⁹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13 ...*, hal.75.

²⁰⁰ Ḥasan an-Nadawiy, *Rijâl al-Fikri wa ad-Da‘wah fi al-Islâm Juz 1*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2002, hal.433.

²⁰¹ Ḥasan an-Nadawiy, *Rijâl al-Fikri wa ad-Da‘wah fi al-Islâm Juz 1 ...*, hal.433.

adalah tetesan kecil yang tumpah di dalamnya lautan ilmu, dunia terhimpun pada tiga hasta dari tubuhnya.²⁰²

Sedangkan dalam perspektif Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M) mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “*takrîm banî Adam*”, adalah diciptakannya mereka dalam bentuk postur paling indah *aḥsani taqwîm*, diberikan akal untuk berpikir, melakukan transfortasi darat menggunakan kuda, bigal, keledai, unta, dan lain-lain.²⁰³

Adapun Mawardiyy al-Bashriy (364-450 H) menjelaskan bahwa penggalan ayat “*walaqad karramnâ banî Adam*” mempunyai tujuh tafsiran, pertama karramnâ maksudnya kami memberikan ni‘mat atas mereka, kedua kami membuatkan akal untuk manusia, ketiga kami menjadikan mereka umat terbaik untuk manusia.²⁰⁴

Tafsiran keempat manusia makan dan minum menggunakan tangan mereka, kelima kami muliakan manusia dengan perintah dan larangan, keenam kami muliakan manusia dengan bicara dan tulisan, ketujuh kami muliakan manusia dengan menundukkan seluruh makhluk untuk keperluan mereka.²⁰⁵

Mahmud az-Zamakhsyariy (467-538 H) menjelaskan tafsir dari kalimat “*laqad karramnâ banî Adam*”, adalah Allah memuliakan manusia dengan akal, mampu berbicara, memiliki energi pembeda, mampu menulis, paras yang indah, postur tubuh yang tegak seimbang, dan mampu menata urusan dunia dan akhiratnya.²⁰⁶

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa maksud ayat tersebut ialah, segala sesuatu makan dengan mulutnya kecuali manusia, dihikeyatkan dari kkalîfah ar-Rasîd bahwa suatu ketika ia disajikan makanan, kemudian meminta diberikan sendok, Abû Yusuf yang berada di sampingnya berkata kepadanya: kakekmu Ibnu Abbas “*walaqad karramnâ banî Adam*” kami buatkan untuk manusia tangan yang digunakan untuk makan, maka iapun menolak sendok tersebut, kamudian makan dengan tangannya.²⁰⁷

Berkaitan dengan QS al-Isra’/17:70 ini, Murtadha Muthahhari (1919-1979 M) mengatakan bahwa “manusia memiliki martabat dan kemuliaan, Allah telah menjadikan manusia unggul atas banyak makhluknya, manusia baru dapat merasakan bagaimana sesungguhnya dirinya itu kalau mampu mewujudkan martabat dan kemuliaanya, serta memandang dirinya tidak pantas diperbudak dan tidak layak berbuat buruk.”²⁰⁸

²⁰² Hasan an-Nadawiy, *Rijâl al-Fikri wa ad-Da`wah fi al-Islâm Juz 1...*, hal.433.

²⁰³ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 16, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu‘ashir*, 1998, hal.126.

²⁰⁴ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Jilid 3...*, hal. 257.

²⁰⁵ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Jilid 3...*, hal.257.

²⁰⁶ Maḥmûd az-Zamakhsyariy, *Tafsîr al-Kasyyâf Jilid 2 ...*, hal. 653.

²⁰⁷ Maḥmûd az-Zamakhsyariy, *Tafsîr al-Kasyyâf Jilid 2 ...*, hal. 653.

²⁰⁸ Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta ...*, hal.216.

Sebagai wujud nyata bahwa Allah memuliakan manusia, dikemukakan oleh Abdurrahman al-Hamlawiy adalah sebagai berikut:

Allah memberikan manusia kemampuan yang menjadikannya dapat menguasai dan menundukkan seluruh makhluk yang ada di sekelilingnya, Allah mencegahnya daripada menghina dirinya karena sesuatu, Allah membuatnya merasa aman dari segala ketakutan dihadapan semua makhluk ini, bahkan Allah memberitahukan kepada manusia bahwa makhluk-makhluk itu semua taat dan tunduk demi kemaslahatannya, inilah satu langkah pendidikan rabbani yang dibangun oleh Al-Qur'an untuk manusia agar merasakan kemuliaan dan harga diri.²⁰⁹

Kemudian al-Hamlawiy menjelaskan pula, bahwa termasuk kemuliaan Allah kepada manusia, manusia mampu membedakan baik dan buruk, Allah mengilhamkan fujûr dan taqwa ke dalam jiwa manusia, menanamkan kesiapan dalam wataknya untuk menghadapi baik dan buruk, membuatkan untuk manusia kemauan hingga ia mampu memilih antara jalan yang mengantarkan kepada kebaikan dan kebahagiaan, juga jalan yang menyampaikan kepada celaka, Allah menjelaskan kepada manusia tujuan hidupnya di dunia ini yaitu mengangkat dirinya dari keburukan, atau membersihkan jiwanya, menumbuhkannya menuju keutamaan dan terhubung terus dengan Allah SWT.²¹⁰

Dalam perspektif Muhammad, manusia merupakan tokoh sentral dalam Al-Qur'an, ia disebut dengan berbagai term seperti al-insân, an-nâs, banî Adam dan lain-lain, selain itu, Al-Qur'an menunjukkan manusia secara utuh lahir dan batin, fisik non fisik, yaitu basyar, al-insân, al-mukmin, muhsin dan muttaqîn.²¹¹

Istilah tersebut menurut Muhammad dapat dikategorikan menjadi dua, pertama kategori fisik yaitu basyar dan insân, sebenarnya insân bukan fisik, tetapi dia muncul sangat erat kaitannya dengan basyar yang fisik, basyar yang fisik itulah memunculkan manusia sebagai sifat atau karakter, yang disebut sebagai subtansi kiri, kedua kategori non fisik seperti mukmin sebagai fithrah dasar yang menjadi modal utama munculnya sifat ihsan dan sifat taqwa.²¹²

Menurut Umar Audah al-Khatib, bentuk kemuliaan manusia di hadapan Allah adalah ketika Ia menurunkan Adam dari surga, Ia berkehendak menjadikan anbiya', rusul, auliya' dan syuhada dari keturunannya, maka tidak ada kemuliaan yang lebih tinggi daripada menjadi manusia terpilih untuk mengemban amânah Allah dan menyampaikan risâlah-Nya.²¹³

Dengan mencermati paparan di atas, penulis menganalisa bahwa Al-Qur'an membicarakan manusia dengan cara yang sangat komprehensif, mulai

²⁰⁹ Abdurrahman al-Hamlawiy, *Ushûl at-Tarbiyah al-Islamiah*, Damaskus: Dâr al-Fikri, 2001, hal.33.

²¹⁰ Abdurrahman al-Hamlawiy, *Ushûl at-Tarbiyah al-Islamiah ...*, hal.34.

²¹¹ Muḥammad, "Islam, Transformasi Sosial Ekonomi dan Public Civility", Dalam *Jurnal Millah*, Vol.11 No.2 Tahun 2012, hal. 410.

²¹² Muḥammad, "Islam, Transformasi Sosial Ekonomi dan Publik Civility", Dalam *Jurnal Millah ...*, hal .410.

²¹³ Umar Audah al-Khatib, *Nazharat Islamiah Cet.3*, Baerut: Mu`asasat ar-Risâlah, 1983, hal.136.

dari perencanaan Allah menciptakannya, asal-usul penciptaannya, tahapan-tahapan proses penciptaannya di alam Rahîm sampai terlahir ke dunia.

Tidak berhenti sampai di situ saja, disinggung pula tujuan manusia dihadirkan ke alam dunia, durasi hidupnya di dunia, prosesnya menuju kematian, bagaimana nasibnya di alam barzakh, bangkitnya dari alam kubur, lalu terakhir dengan pemberian reward atau punishment berupa surga atau neraka.

Demikian pula menurut penulis, Al-Qur'an telah menegaskan akan pentingnya dan eksistensi dari humanisme serta memberikan contoh-contoh konkrit dalam implementasinya, hal tersebut dapat diketahui secara eksplisit melalui QS al-isra'/17:70 yang penulis utarakan di atas.

Oleh sebab itu menurut penulis, tidaklah mengherankan apabila seorang ulama terkenal Yusuf Qardhawi (1926 -M), menyebut Al-Qur'an itu dengan istilah *kitab al-basyar* buku suci untuk manusia, penyematan terminologi tersebut sangat wajar, karena banyaknya ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas manusia dan kemanusiaan dari pelbagai perspektif.

F. Ragam Bentuk Humanisme dalam Al-Qur'an

Dalam kitab suci Al-Qur'an, menurut analisa penulis terdapat sejumlah bentuk humanisme yang dianjurkan oleh Allah, bentuk-bentuk humanisme yang dimaksud penulis ketengahkan sebagai berikut:

Satu, humanisme dalam pendidikan, menurut Sudarwan Danim yang dikutip oleh Askar, pendidikan Islam sejatinya merupakan proses untuk memanusiakan manusia, dalam konteks ini ada dua agenda penting yakni proses *pemanusiaan* dan proses *kemanusiaan*.²¹⁴

Proses pemanusiaan adalah sebuah agenda pendidikan untuk menjadikan manusia bernilai secara kemanusiaan, membentuk manusia insân sejati, memiliki dan menjunjung tinggi tata nilai etika dan moral, dan memiliki semangat spritualitas.²¹⁵

Adapaun proses kemanusiaan lanjut Sudarwan Danim, merupakan sebuah agenda pendidikan untuk mengangkat martabat manusia melalui penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta keterampilan profesional yang dapat mengangkat harkat dan mertabatnya sebagai manusia.²¹⁶

Dalam perspektif Abuddin Nata, ketika menjelaskan maksud perintah membaca dalam QS al-Alaq/96:1-5 mengandung isyarat akan pentingnya

²¹⁴ Askar, "Misi Profetik Pendidikan Islam, Membentuk Karakter Menuju Transformasi Sosial Membangun Peradaban", Dalam *Jurnal Hunafa`*, Vol.8, No.1 Tahun 2011, hal.179.

²¹⁵ Askar, "Misi Profetik Pendidikan Islam, Membentuk Karakter Menuju Transformasi Sosial Membangun Peradaban", Dalam *Jurnal Hunafa`*, hal.179.

²¹⁶ Askar, "Misi Profetik Pendidikan Islam, Membentuk Karakter Menuju Transformasi Sosial Membangun Peradaban", Dalam *Jurnal Hunafa`*, hal.179.

ideologi pendidikan Islam yang bersifat humanisme teosentris, yakni sebuah ideologi yang mengajarkan keseimbangan antara usaha manusia dengan kekuasaan dan kehendak Tuhan, sehingga ilmu pengetahuan yang dihasilkan tidak disalahgunakan untuk menghancurkan masyarakat.²¹⁷

Dengan visi ideologi humanisme teosentris ini tegas Abuddin, maka seluruh kegiatan pendidikan akan memiliki makna dan tujuan yang lebih jauh ke depan, yaitu bukan hanya untuk mencapai kebahagiaan dunia semata-mata, melainkan bertujuan juga untuk memperoleh kebahagiaan akhirat kelak.²¹⁸

Dengan visi dan ideologi tersebut, seluruh kegiatan pengembangan pendidikan dan ilmu pengetahuan akan dapat menghantarkan manusia semakin menyakini adanya Tuhan, mengetahui, memahami, mendekati, mencintai, dan dicintai oleh Tuhan, yang pada akhirnya akan menghantarkan kepada implikasi perbaikan moral dan akhlak terpuji.²¹⁹

Dua, humanisme dalam komunikasi profetik, humanisme komunikasi profetik maksudnya, menyeru tanpa hinaan, kebencian, mengajak tanpa mengejek, menasihati tanpa harus menggurui, mengedukasi tanpa harus mempersekusi, dan memberi teladan kebaikan dalam kehidupan tanpa membodohi umat dengan pencitraan berlebihan.²²⁰

Komunikasi profetik ini menghadirkan solusi bukan ilusi, memberi bukti kinerja unggulan berbasis gagasan cerdas, bukan bekerja tanpa gagasan dan perencanaan yang jelas, dan membebaskan umat manusia dari kegelapan menuju cahaya iman, ilmu pengetahuan, dan peradaban yang berkeadaban.²²¹

Tiga, humanisme dalam *amar ma'ruf* dan *nahi mungkar*, maksudnya ialah Al-Qur'an dalam merespon setiap perilaku buruk manusia dan ingin merubahnya, selalu menggunakan metode yang relevan dengan karakter bawaan manusia, merubahnya sedikit demi sedikit agar manusia tidak kaget dan terkejut yang akhirnya kemudian menghindar.

Menurut analisa penulis, dalam menegakkan *amar ma'ruf* dan *nahi mungkar*, Al-Qur'an menggunakan cara bertahap *at-tharîqah at-tadrîjiah*, metode ini pula yang digunakan dalam merubah tradisi minum *khamar* dan perjudian akut masyarakat jahiliah, sehingga ayat-ayat tentang keharaman *khamar* dan *maisir* turun berangsur-angsur sampai empat kali.

²¹⁷ Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan : Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2003, hal.310.

²¹⁸ Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan : Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia* ..., hal.310.

²¹⁹ Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan: Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia* ..., hal.310.

²²⁰ Muhibb Abdul Wahab, "Hikmah Komunikasi Profetik", *Republika*, Jumat 20 September 2019/20 Muharram 1441 H, hal.12.

²²¹ Muhibb Abdul Wahab, "Hikmah Komunikasi Profetik", *Republika*, Jumat 20 September 2019/20 Muharram 1441 H, hal.12.

Jadi, berpijak pada pemaparan di atas, penulis menyimpulkan bahwa Al-Qur'an telah mengungkapkan beragam bentuk dan corak humanisme, yang kesemuanya dapat dijadikan rujukan dalam setiap aktivitas umat islam, tidak terkecuali aktivitas perubahan sosial, namun jenis humanisme yang relevan dengan penelitian ini adalah humanisme yang ketiga, yakni humanis dalam *amar ma'ruf* dan *nahi mungkar*.

G. Rasûlullah Sebagai Prototif Transformasi Sosial Humanis

Sebagai seorang insân pilihan, yang menjadi *uswah hasanah* dalam seluruh aspek kehidupan, Nabi Muhammad SAW telah memberikan dan mewariskan teladan yang sangat lengkap dalam sepanjang sejarah hidupnya, semua tuntunan, bimbingan telah disampaikan kepada umatnya baik secara verbal ataupun secara praktek langsung, baik pada saat di Makkah maupun ketika sudah di Madinah.

Menurut Muhammad Abdul Azhim az-Zarqaniy Rasûlullah SAW merupakan teladan ideal, sempurna dan menarik, suatu hal yang tidak dapat dipungkiri bahwa *al-qudwat as-shalihah* menajdi faktor utama dalam dunia pembelajaran, pendidikan, serta penanaman akhlak antara Nabi dengan para pengikutnya, guru dengan muridnya, dan pemimpin dengan rakyatnya.²²²

Oleh sebab itu, pada masa kini menurut az-Zarqaniy kita melihat para psikolog dan sosiolog, tokoh-tokoh pendidikan, pembina-pembina akhlak umat senantiasa membicarakan, saling berpesan, bahkan mencari figur bagi *al-qudwat as-shalihah*, ini menunjukkan akan kedudukannya yang memberi pengaruh dalam perbaikan nilai dan kesuksesan masyarakat.²²³

Sejarah tidak pernah mengenal teladan termulia, uswah tertinggi, imam paling utama selain daripada Muhammad SAW, ia merupakan teladan komplit untuk setiap sisi kehidupan sempurna manusia, khususnya terkait dengan akhlaknya yang diridhai, adabnya yang begitu tinggi, terutama kejujuran, keamanahan, keuletan dan kelembutannya.²²⁴

Chase F. Robinson mengatakan, Nabi Muhammad merupakan pemimpin inspiratif, teladan kesalihan dan kebajikan, ahli strategi politik yang brilian, seorang ayah dan kakek yang penyayang, dari dahulu hingga sekarang merupakan contoh dalam banyak hal bagi klayak, di kalangan sejarawan merupakan sebuah teka-teki.²²⁵

²²² Muḥammad Abdul Azhîm az-Zarqâniy, *Manahil al-Irfân fi Ulûm Al-Qur'an Juz 1*, t.tp.: Isa al-Babi al-Ḥalabiy, t.th., hal.326.

²²³ Muḥammad Abdul Azhîm az-Zarqâniy, *Manahil al-Irfân fi Ulûm Al-Qur'an Juz 1* ..., hal.326.

²²⁴ Muḥammad Abdul Azhîm az-Zarqâniy, *Manahil al-Irfân fi Ulûm Al-Qur'an Juz 1* ..., hal.326.

²²⁵ Chase F. Robinson, *Para Pembentuk Paradaban Islam Seribu Tahun Pertama Cet.1*, diterjmeahkan oleh Fahmy Yamani dari Judul *Islamic Civilization in Thirty Lives, The First 1.000 Years*, Ciputat: Pustaka Alvabet, 2019, hal.7.

Menurut Robinson, Nabi Muhammad merupakan seorang yang telah sukses dalam melakukan transformasi kreatif, yang ditunjukkan dengan usia agama Islam yang sangat lama sudah empat belas abad, sebagai bukti keberhasilan transformasi kreatif Nabi Muhammad adalah adanya kenangan atau warisan yang dibawa umat Islam yang pernah mengenalnya.²²⁶

Bagi umat Islam menjadikan Muhammad SAW sebagai *uswah hasanah*, sebagai contoh atau sebagai model merupakan suatu keniscayaan yang tidak bisa ditawar-tawar, hal ini dijelaskan Allah dalam QS al-Aḥzâb/33:21,

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ
وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾

Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasûlullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah.

Berkenaan dengan tafsir ayat tersebut di atas, al-Mawardiyy al-Bashriy (364-450 H) menjelaskan bahwa Nabi sebagai *qudwat hasanah* yang wajib diikuti, di sisi lain ayat itu menganjurkan untuk tetap bersabar bersama Nabi meskipun dalam peperangan, ayat ini juga menghibur para sahabat atas musibah yang menimpa mereka, karena Nabi terluka giginya patah dan pamannya terbunuh.²²⁷

Ismail bin Katsir (705-774 H) mengatakan, bahwa ayat mulia ini menjadi landasan yang kokoh atas keniscayaan untuk menjadikan Rasûlullah sebagai teladan, baik teladan dalam perkataan, perbuatan ataupun dalam kondisi-kondisi tertentu, oleh karena itu pada hari perang al-aḥzâb Allah memerintahkan untuk meneladani kesabarannya dan jiwa jihadnya.²²⁸

Berkenaan dengan keniscayaan mengikuti Rasûlullah SAW, terdapat keterangan-keterangan yang disampaikan oleh Rasulullah SAW sendiri dalam beberapa haditsnya, antara lain berikut ini:

²²⁶ Chase F. Robinson, *Para Pembentuk Paradaban Islam Seribu Tahun Pertama Cet.1*, diterjmeahkan oleh Fahmy Yamani dari *Judul Islamic Civilization in Thirty Lives, The First 1.000 Years ...*, hal.7.

²²⁷ al-Mâwardiyy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiyy Juz 4*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th., hal.388.

²²⁸ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhîm Juz 3*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.1473.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى. قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبَى ؟ قَالَ : مَنْ أَطَا عَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ عَصَا نِي فَقَدْ أَبَى رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ^{٢٢٩}

Dari Abu Hurairah ra sesungguhnya rasûlullah SAW bersabda: semua umatku akan masuk surga kecuali yang enggan, para sahabat bertanya siapa yang enggan itu wahai rasûlullah? Dia menjawab siapa yang taat kepadaku pasti masuk surga dan siapa yang durhaka kepadaku, maka dialah orang yang enggan. (HR. Bukhari dari Abû Hurairah).

Menurut Ibnu Hajar (773-852 H), kata *abâ* dalam hadits di atas mempunyai arti *al-imtina'* tidak mau, ini berlaku umum secara terus-menerus karena masing-masing dari mereka tidak mau masuk surga, oleh karena itu sahabat bertanya siapa yang tidak mau itu, maka dijelaskan oleh Nabi kepada mereka bahwa penyandaran kata *al-imtina'* kepada mereka daripada masuk, adalah bersifat majaz, yakni tidak mau mengikuti sunnah Nabi, yakni durhaka.²³⁰

Sedangkan berkenaan dengan keniscayaan mengikuti Nabi dalam hal perbuatan, dijelaskan dalam sebuah hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar,

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ : اتَّخَذَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَاتَّخَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِنِّي اتَّخَذْتُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ "فَتَبَدَّه" وَقَالَ : إِنِّي لَنْ أَلْبَسُهُ أَبَدًا "فَتَبَدَّ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ^{٢٣١}

Dari Ibnu Umar ra berkata: Nabi Muhammad SAW membuat cincin dan emas, maka para sahabatpun mengikutinya dengan membuat cincin dari emas, tidak lama kemudian Nabi berkata aku memang pernah membuat cincin dari emas tetapi aku sudah membuangnya, dan Nabi berkata lagi

²²⁹ Abû Abdullah al-Bukhariy, *Fath al-Barriy Syarah Bukhari*, t.tp.: Maktabah Mishra, 2001, Juz 13, hal.355, No. Hadîts 7380, Bab *al-Iqtida' Bisunani Rasûlillah*.

²³⁰ Ibnu Hajar al-Asqalaniy, *Fath al-Barriy Syarah Bukhari* Juz 13 Cet.1, t.tp.: Maktabah Mishra, 2001, hal.362.

²³¹ Abû Abdullah al-Bukhariy, *Fath al-Barriy Syarah Bukhari*, t.tp.: Maktabah Mishra, 2001, Juz 13, hal.390, No. Hadîts 7298, Bab *al-Iqtida' bi Af'âl an-Nabi SAW*.

sureguh aku tidak akan memakai cincin emas untuk selamanya, lalu para sahabatpun membuang cincin emas mereka. (HR. Bukahri dari Ibnu Umar).

Ungkapan hadits “*fattakhadza an-nâsu khawatimahum min dzahab fanabazahu*, kemudian ia berkata “*inni lan albasahu abadâ, fanabadza an-nâsu khawatimahum*”, menurut Ibnu Hajar (773-852 H) terdapat contoh yang mencakup tentang bagaimana keharusan menjadikan Nabi sebagai tauladan dalam berbuat dan meninggalkan suatu perbuatan.²³²

Berdasarkan keterangan Al-Qur'an maupun *as-sunnah*, Somad Zawawi, *et.al.*, menjelaskan Nabi Muhammad SAW adalah prototif *model* yang harus diikuti oleh kaum muslimîn, maka agar supaya dapat meneladani Rasûlullah kaum muslimîn harus berupaya memahami keperibadiannya secara holistik, jika tidak, umat Islam tidak akan mampu menjadikannya teladan sejati.²³³

Rasûlullah lanjut Zawawi, *et.al.*, tidak hanya sebatas sebagai manusia biasa, tetapi lebih dari itu ia adalah manusia yang mendapat wahyu dari Allah, maka dalam diri Muhammad itu terkumpul antara manusia dengan tugas menjadi Rasûl, sehingga dalam hidup kesehariannya memerankan multi peran.²³⁴

Dalam kehidupan praktis, Nabi Muhammad tidak saja berperan sebagai suami, ayah, bapak, kakek, kawan, sahabat, guru, teman diskusi yang santun, tetapi juga berperan sebagai seorang hakim, panglima perang, kepala pemerintahan, kepala Negara, oleh sebab itu, Nabi Muhammad adalah manusia terlengkap dalam segala aspek kehidupannya.²³⁵

Sebagai rujukan umat Islam dalam mengelola dan menata segala persoalan mereka, seperti persoalan ibadah, penetapan suatu hukum, dan implementasi seluruh bentuk perbuatan, menurut Sulaimân bin Abdullah Nabi Muhammad merujuk kepada apa yang turun kepadanya dari Tuhannya, terkadang juga berdasarkan ijtihadnya, pandangannya terhadap kemaslahatan umat manusia.²³⁶

Karena saking komplitnya panduan Rasûlullah terhadap umatnya digambarkan oleh Sulaiman bin Abdullah seraya berkata “*tidak ada seekor burung yang terbang di langit tinggi, melainkan Rasûlullah SAW telah menjelaskan kepada para sahabat apa maksudnya*”.²³⁷

Bahkan menurut Sulaimân tidak ada sesuatu yang datang, yang pergi, yang kecil, yang besar yang memang dibutuhkan oleh manusia dalam urusan-

²³² Ibnu Hajar al-Asqalaniy, *Fath al-Barriy Syarah Bukahriy Juz 13 Cet 1...*, hal.390.

²³³ Somad Zawawi, *et.al. Membangun Etika Islam dalam Kehidupan*, Jakarta: Penerbit Universitas Trisakti, 2010, hal.99.

²³⁴ Somad Zawawi, *et.al. Membangun Etika Islam dalam Kehidupan ...*, hal.99.

²³⁵ Somad Zawawi, *et.al. Membangun Etika Islam dalam Kehidupan ...*, hal.99.

²³⁶ Sulaimân bin Abdullah, *Mashâdir ad-Dîn al-Islâmiy*, Riyadh: Dâr al- Ashimah, 2010, hal. 91.

²³⁷ Sulaimân bin Abdullah, *Mashâdir ad-Dîn al-Islâmiy...*, hal. 65.

urusan agama, atau urusan-urusan dunia mereka, sampai soal sopan santun yang tersembunyi yang tidak tampak, seluruhnya sudah diajarkan kepada sahabat-sahabatnya.²³⁸

Kehadiran Nabi Muhammad SAW sebagai teladan atau role model menurut Khaeriyah Sayamsuddin telah dinobatkan sendiri oleh Allah, hal tersebut menunjukkan kesempurnaan Rasulullah dari semua sisi kemanusiaan, sebagai sosok teladan sepanjang masa telah terbukti mampu menghasilkan sosok yang mampu menjadi manusia-manusia terbaik sepanjang masa.²³⁹

Dalam diri Nabi Muhammad SAW telah terhimpun semua sifat terpuji dan mulia, ia adalah seorang yang pemalu, dermawan, pemberani, berwibawa. Lemah lembut, baik batinnya, jujur dalam ucapan, selalu memuliakan anak yatim, menjaga diri dari perbuatan-perbuatan atau perkataan yang berpotensi menimbulkan ma'siat.²⁴⁰

Di samping alasan-alasan normatif tersebut di atas, menjadikan Rasûlullah sebagai *qudwat hasanah* di bidang perubahan sosial juga mempunyai alasan-alasan praktis yang dituturkan oleh sejarah, dalam sejarah disebutkan Rasûlullah SAW telah melakukan perubahan di seluruh bidang kehidupan, mulai dari yang paling sederhana sampai kepada yang paling sakral.

Dalam masalah yang paling sederhana seperti perubahan nama, Nabi SAW banyak melakukan perubahan nama-nama sahabatnya baik laki-laki ataupun perempuan, perubahan nama-nama tersebut dilatarbelakangi oleh sebab yang berbeda-beda yang menurut pandangan Rasûlullah adalah sesuatu yang tidak pantas.

Penulis telah menemukan sejumlah sahabat yang nama-nama mereka sudah diganti oleh Rasûlullah SAW, berikut penulis kemukakan dalam bentuk tabel,

Tabel 4.1
Sahabat-Sahabat yang Telah Berganti Nama

No.	Nama Asal	Nama Setelah Diubah	Alasan Perubahan
1.	al-Ḥubab	Abdullah	al-Ḥabab adalah syaitan dan ular
2.	Abd Kilal	Abdurrohman	
3.	Abd Uzzâ	Abdurrohman	

²³⁸ Sulaimân bin Abdullah, *Mashâdir ad-Dîn al-Islâmiy...*, hal. 65.

²³⁹ Khaeriyah Syamsuddîn, *Nabi Muhammad The Real Motivator Cet.2*, Jakarta: Buana Ilmu Populer, 2016, hal.121.

²⁴⁰ Khaeriyah Syamsuddîn, *Nabi Muhammad The Real Motivator Cet.2...*, hal.122.

4.	Ma‘bad	Abdurrohman	
5.	Azîz	Abdurrohman	Larangan dari Rasûlullah SAW kepada bapaknya, jangan engkau menamai anakmu “Azîz” akan tetapi Namailah ia Abdurrahman
6.	Abdu Syamsin	Abdullah (Abû Hurairah)	Tidak boleh menamakan seorang manusia dengan hamba si anu atau hamba sesuatu
7.	Urwah bin Malik	Abdurrohman	
8.	Ashiyah	Jamîlah	Diriwayatkan mengapa tidak diubah menjadi Muthi‘ah yang merupakan lawanan dari kata Ashiah, karena dikhawatirkan akan merasa suci
9.	Barrah	Juwairiyah	
10.	Barrah	Zainab	Pesan Nabi, jangan menilai suci diri kalian, Allah yang lebih mengetahui siapa ahli kebajikan
11.	as-Sharm	Abdurrohman	-----
12.	Abd Ka‘bah	Abdurrohman	-----
13.	Ḥarb	Ḥasan	-----
14.	Ḥarb	Ḥusain	-----
15.	Ḥarb	Muhassin ²⁴¹	-----
16.	Ḥazan	Sahal	
17.	Ashram	Zur‘ah	Karena <i>ashram</i> mempunyai arti terputus dari kebaikan dan keberkahan
18.	Abû al-Ḥakam	Abû Syuraih	Karena kalau menggunakan kunyah harus dengan anak

²⁴¹ Ketiga-Tiganya Adalah Ḥasan, Ḥusain dan Muḥassin Merupakan Anak Ali bin Abi Thâlib Yang Diubah Namanya oleh Rasûlullah SAW.

			pertama, tidak menggunakan sifat Tuhan
19.	Al-Mudhthaji'	Al-Munba'ist	
20.	Syi'bu ad-Dhalalah	Syi'bu al-Hudâ	
21.	Banu az-Zinah	Banu ar-Rusydah	

Kemudian terkait dengan posisi Rasûl sebagai teladan dalam transformasi sosial, Azyumardi Azra mengatakan “sudah terlihat dalam sejarah, Nabi Muhammad tidak pernah melakukan tindakan dan aksi radikal, baik dalam pengertian menghendaki perubahan nilai secara revolusioner, maupun dalam pengertian menggunakan kekerasan dalam memaksa orang kâfir agar memeluk Islam.”²⁴²

Bahkan ketika orang-orang kâfir menyodorkan kekerasan tegas Azyumardi Azra Rasûlullah lebih memilih berhijrah, meninggalkan tanah kelahirannya Makkah, dan kalaupun kemudian berperang mengangkat senjata, itu hanyalah dalam rangka pembelaan diri.²⁴³

Sejumlah fakta sejarah dapat dijadikan bukti menunjukkan sikap humanis Muhammad SAW dalam rangka memerintahkan yang ma'ruf atau menghadapi tindakan kemungkaran, perbuatan tidak etis yang dilakukan oleh sebahagian sahabat atau orang-orang Arab yang baru masuk Islam, bahkan orang-orang kâfir sekalipun.

Pertama, suatu insiden yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah ra, bahwa seorang Arab pedalaman masuk masjid, ia berdoa ya Allah sayangi aku dan Muhammad, jangan Engkau sayangi seorangpun selain kami berdua, Nabi menegur sungguh engkau telah mempersempit sesuatu yang sebenarnya luas, tidak lama kemudian dia kencing di salah satu pojok masjid, sahabat-sahabat yang melihat tingkah laku laki-laki itu ingin segera memukulnya, namun Nabi melarang mereka, hanya saja Nabi memerintahkan untuk mengambil air satu timba untuk digunakan membersihkan bekas kencing pria itu dengan dialirkan di atasnya, sembari bersabda ajarilah orang lain!, mudahkan urusan orang lain! dan jangan mempersulit!.²⁴⁴

Lebih dari semua itu, *sebagai agent of social change* Muhammad SAW, menjelaskan langkah-langkah strategis dan praktis dalam menjalankan rekayasa sosial, langkah-langkah yang dimaksud termaktub dalam haditsnya berikut ini,

²⁴² Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016, hal. 189.

²⁴³ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam...*, hal. 189.

²⁴⁴ *Musnad al-Imâm as-Syafi'i*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.tp.: t.p., t.th. hal. 21.

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ كِلَا هُمَا قَيْسُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ وَهَذَا حَدِيثُ أَبِي قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ يَوْمَ الْعِيدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ مَرْوَانُ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ فَقَالَ قَدْ تَرَكَ مَا هُنَاكَ فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ: أَمَّا هَذَا فَقَدْ قَضَى مَا عَلَيْهِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي بَكْرٍ

Abû bakar bin Abû Syaibah telah memberitahukan kepada kami, dia berkata, Waki' telah memberitahukan kepada kami, dari Sufyan, dan Muhammad bin al-Mutsanna telah memberitahukan kepada kami, dia berkata, Muhammad bin Ja'far telah memberitahukan kepada kami, Syu'bah telah memberitahukan kepada kami, kedua-duanya dari Qais bin Muslim, dari Tharîq bin Syihab, dan ini adalah hadits Abû Bakar, dia berkata, orang yang pertama kali memulai khutbah sebelum shalat pada hari 'Id adalah Marwan, lalu ada seseorang berdiri menghadap kepadanya seraya berkata, 'shalat itu sebelum khutbah. Lalu dia pun menjawab, sungguh hal tersebut telah ditinggalkan, maka Abû Saîd berkata, sungguh orang itu telah menunaikan kewajibannya. Aku telah mendengar Rasûlullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda, "Barangsiapa di Antara kalian melihat kemungkaran, maka hendaknya dia merubahnya dengan tangannya, apabila dia tidak mampu, maka dengan lisannya, apabila dia tidak mampu, maka dengan hatinya, dan itulah selemah-lemah iman. (H.R. Muslim dari Abû Bakar bin Abi Syaibah).²⁴⁵

Adapun berkaitan dengan sikap humanis, Rasûlullah SAW telah tunjukkan dalam berbagai kesempatan dalam kehidupannya dengan istrinya, keluarganya, sahabat-sahabatnya dan orang-orang non muslim, salah satu contohnya terdapat dalam nash hadits berikut,

²⁴⁵ Syarafuddîn an-Nawawiy, *Syarah Shahîh Muslim*, Jakarta: Dâr as-Sunnah Press, 2012, Juz I, hal.599-600, No. Hadîts 175, bab *Mencegah Kemungkaran Adalah Bagian dari Iman*; Muḥammad bin Isa at-Tirmidziy, *Sunan at-Tirmidziy*, Kairo: Syirkah al-Quds, 2009, Juz I, hal.239, No.Hadits 2.172, bab *Mâ Ja'a fi Tagyîr al-Mungkar bi al-Yadd au bi al-Lisân au bi al-Qalb*.

عَنْ عُرْوَةَ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا إِسْتَأْذَنَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ فَقَالَ : إِنْذِنُوا لَهُ , فَبِئْسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ أَوْ بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ , فَلَمَّا دَخَلَ أَلَانَ لَهُ الْكَلَامَ فَقُلْتُ لَهُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ قُلْتُ مَا قُلْتُ : ثُمَّ أَلَنْتُ لَهُ فِي الْقَوْلِ فَقَالَ : أَيُّ عَائِشَةٍ , إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْزِلَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ تَرَكَهُ وَوَدَّعَهُ النَّاسُ إِتِّقَاءً فَحْشِهِ . رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ عَائِشَةَ^{٢٤٦}

Dari Urwah bin Zubair, bahwasanya 'Aisyah mengabarkan kepadanya, bahwa seorang laki-laki minta izin kepada Nabi untuk menemuinya, maka Rasûlullah berkata izinkanlah ia masuk, padahal ia keturunan keluarga dan saudara keluarga yang terburuk, ketika ia masuk Nabi berkata dengan lembut kepadanya, 'Aisyah bertanya wahai Rasûlullah! Mengapa engkau berucap dengan ucapan yang lembut kepadanya?, Rasûlullah menjawab wahai 'Aisyah sesungguhnya manusia yang paling buruk kedudukannya di sisi Allah SWT adalah manusia yang dihindari oleh orang lain karena takut dari keburukannya.(HR.Bukhari dari Aisyah).

Menurut Ibnu Batthal yang dikutip oleh Ibnu Hajar, bersikap ramah merupakan salah satu akhlak dari sekian akhlak orang mu'min, yaitu bersikap merendah di hadapan orang lain, mengucapkan kalimat yang santun, menjauhkan kata-kata yang kasar semuanya merupakan faktor kuat untuk timbulnya kecintaan.²⁴⁷

Sebagai seorang pemimpin sejati, Rasûlullah SAW apabila dihadapkan kepada suatu persoalan yang membutuhkan masukan-masukan dari sahabat-sahabatnya, ia mengajak mereka melakukan musyâwarah dengan maksud mencari solusi di satu sisi, namun di sisi yang lain adalah bertujuan menjinakkan hati dan mengakrabkan diri dengan mereka.

Salah satu contoh kasus adalah masalah tawanan perang Badar, untuk menentukan yang mana yang lebih maslahat, apakah mereka dibunuh atau membayar tebusan, untuk mencari keputusan yang terbaik maka Nabi SAW mengajak empat orang sahabatnya untuk bermusyâwarah mereka adalah Abû Bakar as-Shiddîq, Umar bin Khattâb, Ali bin Abi Thâlib, dan Abdullah bin Rawâhah.²⁴⁸

²⁴⁶ Abû Abdullah al-Bukhari, *Fath al-Barriy Syarah Bukhari*, t.tp.: Maktabah Mishra, 2001, Juz 13, hal.745, No. Hadîts 6131, Bab *al-Mudârat ma'a an-Nâs*..

²⁴⁷ Ibnu Hajar al-Asqalaniy, *Fath al-Barriy Syarah Bukhari juz 10*, t.tp.: Maktabah Mishra, 2001, hal.745.

²⁴⁸ Muḥammad Ridhâ, *Muḥammad Rasûlullah Cet.1*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiah, 2012, hal,212.

Abû Bakar berpendapat bahwa di antara tawanan itu ada keluarga Nabi dan kaumnya sendiri, karena mereka sebaiknya tidak dibunuh tetapi membayar tebusan barangkali mereka dapat menambah kekuatan kita dalam menghadapi orang kâfir, dan barangkali suatu saat mereka mendapat hidâyah maka kita bertambah teman, maka para sahabat setuju dengan pendapat Abû Bakar dengan mengambil tebusan.²⁴⁹

Umar bin Khattâb berpendapat, wahai Rasûlullah mereka telah berbohong kepada engkau, mereka mengusir dan memerangimu saya tidak sependapat dengan pendapat Abû Bakar, berikan saja kepada saya satu orang, Ali satu orang, Hamzah satu orang kemudian menebas leher mereka, sehingga mereka mengetahui bahwa di hati kita tidak ada cinta untuk orang-orang musyrik, namun Rasûlullah SAW tidak menerima pendapat Umar.²⁵⁰

Sedangkan Ali bin Abi Thâlib tidak mengajukan pendapatnya meskipun salah seorang yang diminta pandangannya, az-Zarqaniy mengatakan karena Ali melihat perubahan wajah Rasûlullah setelah dua tokoh besar Abû Bakar dan Umar berbeda pendapat, adapun Abdullah bin Rawâhah berpendapat para tawanan itu dibakar saja di lembah yang banyak kayu bakarnya.²⁵¹

Berlandaskan kepada pemaparan uraian di atas, penulis dapat menarik suatu *khulâshah* bahwa, siapapun di antara umat islam baik individu maupun kelompok, mereka ingin melakukan transformasi sosial, maka hendaklah mengambil contoh dari Muhammad SAW sebagai tauladan terbaik *excellent example* dalam seluruh sisi kehidupan.

Keteladanan Muhammad SAW diakui oleh kawan dan lawan, dalam berkata tidak pernah menyakiti dan memaki orang lain, dalam berbuat tidak pernah mengganggu kenyamanan orang lain, walhasil secara umum, dalam melancarkan da'wahnya selalu mengedepankan nilai-nilai akhlaq yang terpuji.

Akan tetapi berdasarkan fakta sejarah, Muahmmad SAW sering dicaci, dimaki, dihasut, bahkan tidak jarang diancam bunuh, oleh kaum musyrikîn, kaum munafiqîn, namun tidak satupun cacian dan makian itu dibalas olehnya, justru ia mema'afkan dan mendoakan mereka agar hatinya terbuka menerima hidâyah Allah.

²⁴⁹ Muḥammad Ridhâ, *Muḥammad Rasûlullah Cet.1 ...*, hal.212.

²⁵⁰ Muḥammad Ridhâ, *Muḥammad Rasûlullah Cet.1 ...*, hal.212.

²⁵¹ Muḥammad Ridhâ, *Muḥammad Rasûlullah Cet.1 ...*, hal.212.

BAB V

GERAKAN KEMASYARAKATAN DALAM TRANSFORMASI SOSIAL PERSPEKTIF AL – QUR’AN

Sebagai bab inti dari disertasi ini, maka pada bab lima ini penulis hendak mendeskripsikan mengenai gerakan kemasyarakatan dalam transformasi sosial perspektif Al-Qur'an, apa saja model gerakan masyarakat yang disinggung Al-Qur'an dan bagaimana seharusnya gerakan tersebut dilangsungkan agar didukung oleh masyarakat serta tidak menimbulkan keresahan.

Hal ini dimaksudkan, agar dapat menjadi acuan dalam memahami konsep utama berkaitan dengan transformasi sosial yang dilandasi oleh pesan Al-Qur'an yang tertera dalam berbagai ayat, kemudian agar dijadikan sebagai pijakan oleh umat Islam dalam melaksanakan perubahan di tengah kehidupan masyarakat yang sangat majmuk.

A. Tipologi Masyarakat Perspektif Al-Qur'an.

Menurut A.M. Saefuddin *et.al*, terdapat 12 tipe masyarakat Islam yang disebutkan dalam Al-Qur'an, 12 tipe tersebut antara lain:

1. Masyarakat Ideal, Dinamis, dan Progresif

Tipe tersebut dapat dipahami melalui telah dipercayakannya manusia untuk mengemban misi kemanusiaan, guna untuk mewujudkan status wakil Tuhan, dengan menanamkan sifat-sifat Tuhan seperti kreatif QS 23:14, berfungsi progresif dalam menggunakan alat-alat untuk kesejahteraan umat manusia.

2. Masyarakat Demokratis

Dalam kenyataannya, Al-Qur'an menciptakan demokrasi spiritual, demokrasi politik, dan demokrasi ekonomi, dalam demokrasi spiritual Islam membasmi kerahiban kepasturan dan feodalisme spiritual, demokrasi sosial Islam membasmi segala kriteria perbedaan suku, rasial, warna kulit dan hanya mengakui superioritas hal-hal yang baik saja.

3. Masyarakat Adil

Keadilan merupakan suatu etika sosial Islam yang diperintahkan Al-Qur'an secara mutlak dan lengkap QS 5:8, keadilan yang mencakup semua aspek kehidupan sosial, aspek hukum, ekonomi, politik dan moral.¹

4. Masyarakat kasih sayang

Al-Qur'an memandang kasih sayang sebagai konsep yang sangat penting, karena Allah maha penyayang di antara penyayang QS 7:151, kasih sayang-Nya meliputi segala-galanya QS 7:165, Nabi Muhammad SAW wujud kasih sayang kepada seluruh dunia QS 21:107, dan Al-Qur'an sayang terhadap para pelaku kebajikan QS 31:3.

5. Masyarakat yang mementingkan orang lain

Masalah paling pokok dari falsafah Al-Qur'an adalah ajakan menolak keegoisan, pengakuan dan kasih sayang kepada sesama manusia berdasarkan cinta kepada Tuhan, Al-Qur'an menekankan prinsip mendahulukan kebajikan bagi orang lain daripada kesenangan diri sendiri QS 59:9

6. Masyarakat Terpelajar

Al-Qur'an memandang ilmu sebagai salah satu tiang dari dua tiang fundamental utama dalam upaya membangun masyarakat manusia QS 58:11, Nabi Muhammad SAW telah menjadikan mencari ilmu sebagai suatu kewajiban setiap muslim, laki-laki dan wanita.

7. Masyarakat Berdisiplin

Prinsip disiplin merupakan jiwa perilaku Islam QS 24:51, Al-Qur'an meletakkan batas-batas yang diberikan Allah, memerintahkan semua anggota masyarakat islam untuk mematuhi tuntutan batas-batas tersebut QS 2:187.

8. Masyarakat Persaudaraan

Al-Qur'an menekankan adanya tali persaudaraan orang-orang yang beriman bersama seluruh implikasinya QS 49:10.²

¹ A.M Saefuddin *et.al*, *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi Cet.1*, Bandung: Mizan, 1987, hal.161-162.

² A.M Saefuddin *et.al*, *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi Cet.1...*, hal.162-163.

9. Masyarakat Manusiawi

Tipe ini tercermin pada aturan-aturan Al-Qur'an yang berkaitan dengan hubungan internasional antara orang Islam dengan non-Islam, etika Al-Qur'an mengenai perang yang didasarkan pada keadilan mutlak, Al-Qur'an melarang orang-orang non-Islam dipaksa masuk agama Islam QS 2:256, dan Al-Qur'an menekankan bahwa muslim harus hadir untuk berbuat kebajikan bagi orang non-muslim, kecuali mereka memusuhi QS 60:89.

10. Masyarakat Industri

Al-Qur'an telah menjadikan jihad sebagai suatu kewajiban bagi umatnya, menekankan bahwa nilai manusia itu tergantung hasil kerjanya, karena bekerja sesuatu yang terhormat QS 53:59.

11. Masyarakat Sederhana

Berkali-kali Al-Qur'an meminta perhatian kita untuk jangan terlalu berlebihan dengan kesenangan duniawi QS 3:158, melarang gaya hidup boros dan sia-sia QS 7:31, tidak memperturutkan hawa nafsu hewani QS 4:135, mengedepankan gaya hidup sederhana sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya.

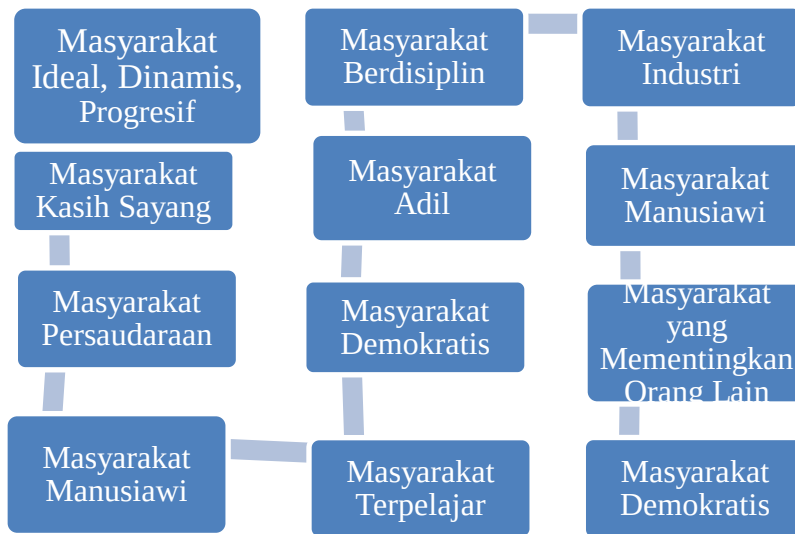
12. Masyarakat Sejahtera secara total

Adanya konsep *falah* kesejahteraan dalam Al-Qur'an menunjukkan adanya nilai yang harus diwujudkan baik dalam ranah individu maupun kolektif, kesejahteraan kolektif disajikan dalam semua dimensinya seperti spiritual, moral, fisik, ekonomi, dan politik.³

Sebagai kesimpulan dari pembahasan sub A ini, penulis utarakan dalam bentuk tabel berikut ini;

³ A.M Saefuddin *et.al*, *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi Cet.1 ...*, hal.162-163.

Tabel 5.1
Tipologi Masyarakat Islam Perspektif Al-Qur'an



B. Humanisme dalam Gerakan Kemasyarakatan Perspektif Al-Qur'an

Dalam pandangan penulis, berkaitan dengan kegiatan gerakan kemasyarakatan dalam transformasi sosial, Al-Qur'an telah memberikan petunjuk-petunjuk yang jelas yang seyogyanya dijadikan landasan dalam melakukan perubahan di tengah-tengah masyarakat, Al-Qur'an sangat menekankan prinsip-prinsip humanisme.

Hal tersebut menjadi sangat wajar karena Al-Qur'an diturunkan ke bumi untuk menuntun manusia dalam segala segi kehidupannya, manusia sebagai makhluk istimewa disebut berulang kali bahkan kata manusia menjadi nama dua surat Al-Qur'an yakni *al-Insân* dan *an-Nâs*.

Dalam pespektif Waryono, sebagai sebuah kitab suci yang diturunkan pada akhir zaman, Al-Qur'an mempunyai visi humanis yang jelas tentang kemanusiaan, pembelaan Al-Qur'an terhadap hak-hak kemanusiaan telah dijelaskan pada pelbagai ayat, Al-Qur'an tidak hanya menjelaskan ibadah

yang bersifat individual, tetapi menjabarkan pula persoalan-persoalan yang bernuansa sosial.⁴

Dimensi sosial Al-Qur'an tergambar dengan jelas pada kisah-kisah yang terkandung di dalamnya, kisah-kisah tersebut memotret mengenai kehidupan zaman dahulu, pun juga memberikan prediksi mengenai kehidupan sosial pada masa mendatang.⁵

Berdasarkan penelusuran yang telah dilakukan, Penulis telah menemukan prinsip-prinsip humanisme yang sangat ditekankan Al-Qur'an pada persoalan-persoalan berikut ini:

1. Humanisme dalam Aqidah

Terkait dengan masalah aqidah, Al-Qur'an memberikan penekanan humanisme yang tegas dalam sejumlah persoalan antara lain:

a. Tidak Memaksa Seseorang Masuk Islam

Berkaitan dengan aqidah atau agama, Al-Qur'an menegaskan bahwa setiap orang tidak boleh dipaksa untuk memeluk agama Islam, namun seseorang berhak untuk memeluk agama yang ia yakini, berbeda halnya dengan orang yang telah mendapat petunjuk *hidayah* untuk menganut agama Islam. Hal ini sebagaimana difirmankan Allah dalam QS al-Baqarah/2:256.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Apabila dilihat dari sebab turunnya, menurut as-Sudiyy sebagaimana dikutip Ali bin Ahmad al-Wahidiy an-Naisabury (W.468 H), ayat di atas turun berkaitan dengan seorang laki-laki Anshar yakni Abû al- Hushain yang memiliki dua orang anak, tidak lama kemudian datanglah para pedagang dari Syam ke Madinah untuk menjual minyak zait, ketika hendak kembali dari Madinah dua putra Abû al- Hushain menemuinya dan mengajak keduanya masuk dalam agama Nashrani, keduanyaapun menjadi Nashrani dan ikut pergi ke Syam , Abû al-Hushain kemudian mengabarkan prihal tersebut kepada Nabi, Nabi menjawab carilah keduanya, tidak lama kemudian

⁴ Waryono, *Mozaik Pemikiran Islam*, Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI, 2011, hal.326.

⁵ Waryono, *Mozaik Pemikiran Islam ...*, hal.326.

turunlah ayat “*lâ ikrâha fi ad-dîn*” Allah menjauhkan keduanya, keduanya orang yang pertama kali kâfir.⁶

Sedangkan menurut pendapat Masrûq sebagaimana dikutip an-Naisabury, ayat tersebut turun kepada seorang laki-laki Anshar dari bani Salim bin Auf yang mempunyai dua anak laki-laki, keduanya sudah menjadi Nashrani sebelum Nabi diutus, maka ketika keduanya datang ke Madinah bersama beberapa orang Nashrani dengan membawa makanan, bapaknya menemui keduanya dan menekannya, ia berkata demi Allah, aku tidak akan meninggalkan kamu sehingga engkau berdua masuk Islam, namun keduanya enggan masuk Islam, akhirnya membawa masalah tersebut kepada Rasulullah SAW, ia berkata ya Rasûlallah apakah sebahagian keluargaku akan masuk neraka, sedang aku sendiri melihatnya?, maka Allah menurunkan “*lâ ikrâha fi ad-dîn qad tabayyan ar-rusydu min al-gaiy*”, maka ia membiarkan keduanya dalam agamanya.⁷

Dalam pandangan Sayyid Quthb⁸ (1906-1966 M), penggalan ayat “*lâ ikrâha fi ad-dîn*” diungkapkan dalam bentuk negatif secara mutlak, menggunakan *naftu al-jinsi* meniadakan segala jenis sebagaimana dikatakan para ahli nahwu, yakni menegasikan semua bentuk paksaan, dan meniadakan pemaksaan secara mendasar.⁹

Dalam ayat tersebut lanjut Sayyid Quthb, terdapat prinsip yang jelas betapa Allah memuliakan manusia, menghormati kehendak, pikiran dan perasaannya, sampai pada masalah yang khusus terkait dengan petunjuk dan kesesatan dalam i’tiqad, Allah serahkan kepada diri mereka sendiri.¹⁰

Sayyid Quthb menegaskan bahwa masalah aqidah, setelah mendapat penjelasan baik nash Al-Qur’an maupun Sunnah, selanjutnya diserahkan kepada kerelaan hati manusia, bukan pemaksaan atau ancaman agar memeluk agama Islam.¹¹

Wahbah Zuhailiy menjelaskan bahwa maksud penggalan ayat “*lâ ikrâha fi ad-dîn*” adalah janganlah kalian memaksa seseorang masuk Islam, karena bukti-bukti kebenarannya tidak membutuhkan pemaksaan, juga karena iman harus berdasarkan kepuasan argumentasi dan bukti, maka ketika semuanya sudah jelas, tidak perlu lagi pemaksaan atau intimidasi.¹²

⁶ Ali bin Ahmad al-Wâhidiy an-Naisabûriy, *Asbâb an-Nuzûl Cet 1*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiah, 2010, hal.53.

⁷ Ali bin Ahmad al-Wâhidiy an-Naisabûriy, *Asbâb an-Nuzûl Cet 1...*, hal.53.

⁸ Seorang Kritikus, Sastrawan, Novelis, Pujangga, Pemikir dan Aktivist Islam Mesir Paling Masyhur Pada Abad Keduapuluh.

⁹ Sayyid Quthb, *Di Bawah Naungan Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh As’ad Yasin et.al, dari Judul *Tafsîr fî Zhilal Al-Qur’an ...*, hal.343.

¹⁰ Sayyid Quthb, *Di Bawah Naungan Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh As’ad Yasin et.al, dari Judul *Tafsîr fî Zhilal Al-Qur’an ...*, hal.343.

¹¹ Sayyid Quthb, *Di Bawah Naungan Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh As’ad Yasin et.al, dari Judul *Tafsîr fî Zhilal Al-Qur’an ...*, hal.343.

¹² Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Muniir Juz 3*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu’ashir, 1998, hal.21.

Menurut Wahbah Zuhailiy, ayat ini menjadi dalil paling jelas atas kebohongan dugaan yang mengatakan bahwa Islam tersebar dengan pedang, padahal sebelum hijrah umat Islam tidak mampu menghidupkan orang-orang kâfir apalagi memaksa mereka, setelah mereka eksis di Madinah tidak pernah memaksa seorangpun masuk Islam, sebagaimana pernah dilakukan oleh para pengikut agama lain seperti Nashara.¹³

Dalam pandangan Badri Yatim, dengan prinsip tidak memaksa dalam memeluk agama Islam, maka agama Islam dalam setiap melakukan ekspansi ke daerah-daerah selalu menunjukkan sikap simpatik dan toleran, tidak pernah memaksa seseorang untuk mengubah agamanya atau mengintimidasi agar masuk Islam.¹⁴

Dalam perspektif Syamsul Bahri Andi Galigo, ayat di atas membicarakan metodologi da'wah dalam Islam, bahwa agama Islam adalah agama yang tidak membenarkan kekerasan dan paksaan dalam penyebarannya, Islam agama fitrah ia akan tersebar melalui kebenaran yang dibawanya.¹⁵

Agama Islam merupakan agama rahmat bagi manusia seagat, sudah tentu seruanannya tidak memerlukan kekerasan, dan tidak perlu ada paksaan, fitnah yang disebarkan oleh mereka yang jahil tentang da'wah Islam bahwa Islam tersebar melalui pedang adalah salah dan tidak sesuai dengan fakta da'wah.¹⁶

Menurut Syekh Muhammad Abduh yang dikutip Syamsul Bahri Andi Galio, dalam risâlah tauhidnya menerangkan panjang lebar masalah ini, ia menegaskan bahwa Islam tersebar di dunia secara merata dalam waktu singkat, karena Islam adalah agama kebenaran, agama kemanusiaan dan agama ketamaddunan.¹⁷

Berdasarkan analisa penulis, larangan memaksa seseorang masuk Islam tidak saja termaktub dalam QS al-Baqarah/2:256, akan tetapi larangan yang sama terdapat pula dalam QS Yûnus/10:99, hanya saja perbedaan dari kedua ayat tersebut pada alasan pemaksaan itu dilakukan.

Kalau dalam QS al-Baqarah/2:256, alasannya adalah karena jalan hidup yang hak sudah demikian jelas, pun jalan hidup yang sesat dan batil telah demikian terang, sedangkan dalam QS Yûnus/10:99 sebabnya ialah

¹³ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3 ...*, hal.21.

¹⁴ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2006, hal.41.

¹⁵ Syamsul Bahri Andi Galigo, Penilaian Terhadap Pemikiran Islam Liberal dalam Perspektif Islam, dalam *Jurnal Kepahaman Ahli Sunnah Waljamâ'ah*, No.1 Desember 2011, hal.83.

¹⁶ Syamsul Bahri Andi Galigo, Penilaian Terhadap Pemikiran Islam Liberal dalam Perspektif Islam, dalam *Jurnal Kepahaman Ahli Sunnah Waljamâ'ah ...*, hal.83.

¹⁷ Syamsul Bahri Andi Galigo, Penilaian Terhadap Pemikiran Islam Liberal dalam Perspektif Islam, dalam *Jurnal Kepahaman Ahli Sunnah Waljamâ'ah ...*, hal.83.

faktor kehendak Allah, jika seseorang dikehendaki beriman maka ia akan beriman, begitu pula sebaliknya.

Sistem agama islam merupakan sistem paling ideal dalam kebebasan memilih aqidah dan menjalankan syi'ar-syi'ar agama dalam batas-batas aturan yang umum, islam tidak memaksa seorangpun untuk meninggalkan agamanya lalu memeluk agama islam.¹⁸

Sejumlah fakta historis menunjukkan bahwa ketika Umar bin Khattâb menaklukkan *bait al-maqdis*, dalam suratnya ia berkata kepada penduduk *bait al-maqdis*, inilah rasa aman yang Umar dapat berikan kepada kalian, gereja-gereja kalian dan salib-salib kalian tidak akan dihancurkan, kalian tidak dipaksa dalam memilih suatu agama, dan seorangpun tidak akan disakiti.¹⁹

Demikian pula Amru bin 'Ash saat menaklukkan Mesir, ia berkata saya akan menjamin keamanan bagi seluruh penduduk Mesir, jiwa mereka, agama mereka, harta benda mereka, gereja-gereja mereka, shalib-shalib mereka, baik yang ada di laut maupun di darat.²⁰

Selanjutnya semakna dengan QS al-Baqarah/2:256 di atas, adalah QS al-Gâsiyah/88:22 berikut,

لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُضَيِّرٍ ﴿٢٢﴾

Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka,

Menurut Ibnu Abbâs yang dikutip oleh as-Sayuthi (W.911 H), engkau tidak akan mamaksa mereka, maka maafkanlah mereka dan berlapang dadalah, dari Qatadah dari Abd bin Humaidi engkau tidak akan mampu mengalahkan mereka, dari Qatadah dari jalur Ibnu Jarir seluruh hamba-hambaKu adalah milikKu.²¹

Menurut Umi Sumbulah, ayat tersebut merupakan pernyataan Tuhan bahwa Nabi Muhammad bukan seorang pemaksa, dalam konteks ayat tersebut bahwa ajaran agama Islam tidak boleh dipaksakan oleh siapapun, baik secara nyata maupun terselubung.²²

Oleh sebab itu menurut Umi Sumbulah, peperangan-peperangan yang melibatkan kaum muslimin sama sekali bukan bertujuan untuk penguasaan

¹⁸ Mahmud Hilmi, *Nizham al-Hukmi al-Islâmiy*, t.tp.: Dâr al-Hudâ, 1978, hal.176

¹⁹ Mahmud Hilmi, *Nizham al-Hukmi al-Islâmiy* ..., hal.176.

²⁰ Mahmud Hilmi, *Nizham al-Hukmi a-Islâmiy* ..., hal.176.

²¹ Abdurrahman as-Sayuthi, *ad-Durru al-Mantsûr fi at-Tafsîr al-Ma'stur Juz 8*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1993, hal.495.

²² Umi Sumbulah, Implementasi Kebebasan Beragama di Kota Batu, Studi Banding Tentang Pelanggaran Kebebasan Baragama dan Implikasinya Terhadap Kerukunan Umat Beragama, *Kompilasi Hasil Penelitian Sosial Keagamaan*, Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kemenag RI, t.th. hal.202.

wilayah apalagi penjajahan ekspansi atau kolonisasi, tetapi semata-mata sebagai upaya pembelaan diri dan penjagaan terhadap nilai-nilai agama.²³

Selain itu Islam melarang seseorang beriman dalam keterpaksaan, Allah tidak merestui bahkan Nabi Muhammad sekalipun, untuk memaksa setiap manusia sehingga mereka semua menjadi orang-orang mantap keimanannya, karena usaha tersebut tidak akan berhasil.²⁴

Hal tersebut telah difirmankan Allah dalam QS Yûnus/10:99 berikut ini,

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?

Persoalan seseorang akan memeluk agama Islam atau tidak, itu merupakan hak prerogatif Tuhan, hanya Allah yang akan mengizinkan seorang insân akan menjadi muslim atau tidak muslim, jika Ia mengizinkannya maka Dia akan memberikan hidayahnya, sebagaimana dijelaskan dalam QS Yûnus/10:100.

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٠﴾

Dan tidak ada seorangpun akan beriman kecuali dengan izin Allah; dan Allah menimpakan kemurkaan kepada orang-orang yang tidak mempergunakan akalanya.

Menurut penulis, agama Islam sangat toleransi dalam masalah aqidah, namun menurut Fadzil sebagaimana dikutip Novie Indrawati Sagita ajaran toleransi ini disalahpahami oleh sebagian kelompok garis keras yang mempromosikan islam sebagai agama yang mendoktrinkan kekerasan dan terorisme.²⁵

²³ Umi Sumbulah, Implementasi Kebebasan Beragama di Kota Batu, Studi Banding Tentang Pelanggaran Kebebasan Baragama dan Implikasinya Terhadap Kerukunan Umat Beragama, *Kompilsi Hasil Penelitian Sosial Keagamaan ...*, hal.202.

²⁴ Umi Sumbulah, Implementasi Kebebasan Beragama di Kota Batu, Studi Banding Tentang Pelanggaran Kebebasan Baragama dan Implikasinya Terhadap Kerukunan Umat Beragama, *Kompilsi Hasil Penelitian Sosial Keagamaan ...*, hal.202.

²⁵ Novie Indrawati Sagita, Pelaksanaan Urusan Pemerintahan Umum dalam Membina Kerukunan Beragama oleh Pemerintah Kota Bandung, dalam *Jurnal Penamas* Volume 31 No 1 Januari-Juni 2018, hal.57.

Islam menganggap kebebasan dan kesetaraan manusia adalah hal yang fundamental, manusia memiliki status yang setara, Al-Qur'an menegaskan bahwa semua manusia, meskipun terbagi ke berbagai bangsa dan ras, memiliki karakteristik tertentu dan mempunyai martabat yang sama, pemahaman ini membantu muslim untuk toleran terhadap non muslim, mereka diajarkan untuk menyadari bahwa perbedaan adalah kehendak Tuhan yang menganugerahkan kepada kebebasan manusia untuk memilih keyakinannya sendiri.²⁶

Kebebasan beragama dan menghormati agama lain adalah ajaran agama Islam, merupakan hal penting dalam masyarakat majmuk, oleh karena itu, menghargai kebebasan beragama dan menghormati agama lain, dianggap sebagai bagian dari sikap muslim.²⁷

Sebagai bukti konkrit bahwa Islam tidak memaksa seseorang masuk Islam dapat ditelusuri melalui sejarah nabawiah, menurut Ali Ahmad al-Jurjaniy selama Rasûlullah masih hidup sekitar 23 tahun, ribuan manusia masuk Islam tanpa tekanan dan paksaan, mereka datang secara sendirian, rombongan, laki-laki, perempuan, tua, muda, hamba dan para raja.²⁸

Berbeda dengan agama lain seperti Nashrani, ia tersebar melalui para misionaris dalam waktu yang panjang, para misionaris membujuk orang dengan cara yang berbeda-beda bahkan sampai menggunakan dirham dan dinar, agama Budha tidak pernah keluar dari India, Cina, dan Jepang.²⁹

Sedangkan agama Islam dalam waktu yang singkat sudah dianut oleh berbagai kalangan dan bangsa yang bermacam-macam, tanpa menggunakan misionaris yang membujuk dengan dirham dan dinar, dan tanpa diintimidasi dengan pedang tajam, ini menggambarkan bahwa Islam tersebar dengan sendirinya.³⁰

Dalam perspektif al-Maududi sebagaimana dikutip Azyumardi Azra bahwa jihâd sekalipun tidak boleh dipergunakan untuk memaksa orang kâfir memeluk islam, jihâd sebagai sebuah revolusi Islam harus dilakukan dengan damai dan bertahap yang mengarah kepada terwujudnya dar al-islam yang universal.³¹

Dari pemaparan di atas, penulis mencermati bahwa Islam sangat menghormati hak masing-masing manusia dalam menentukan aqidahnya,

²⁶ Novie Indrawati Sagita, Pelaksanaan Urusan Pemerintahan Umum dalam Membina Kerukunan Beragama oleh Pemerintah Kota Bandung, dalam *Jurnal Penamas ...*, hal.57.

²⁷ Novie Indrawati Sagita, Pelaksanaan Urusan Pemerintahan Umum dalam Membina Kerukunan Beragama oleh Pemerintah Kota Bandung, dalam *Jurnal Penamas ...*, hal.57.

²⁸ Ali Ahmad al-Jurjâniy, *Hikmat at-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Singapura: Matnu al-Haramain, t.th., hal.349.

²⁹ Ali Ahmad al-Jurjâniy, *Hikmat at-Tasyri' wa Falsafatuhu ...*, hal.349.

³⁰ Ali Ahmad al-Jurjâniy, *Hikmat at-Tasyri' wa Falsafatuhu ...*, hal.350.

³¹ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016, hal.183.

Islam sama sekali tidak menghendaki agar ajaran-ajaran Islam diterima secara terpaksa.

b. Tidak mencela Tuhan agama orang lain

Penekanan humanisme Al-Qur'an juga terdapat pada larangan bagi setiap orang untuk mencaci Tuhan yang disembah oleh orang yang beragama lain, sebagaimana difirmankan dalam QS al-An'am/6:108 berikut ini,

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.

Menurut al-Mawardiy (364 – 450) ada dua makna pokok dari ayat tersebut, pertama janganlah kalian mencaci maki berhala-berhala itu sehingga para penyembah berhala itu mencaci maki orang-orang mencaci makinya.³²

Kedua menurut al-Mawardiy, janganlah kalian mencaci maki berhala-berhala yang mereka sembah, sehingga mereka tersulut oleh kemarahan dan kebodohan mereka untuk mencaci siapa yang kalian sembah.³³

Dalam pandangan Mahmud bin Umar az-Zamakhshariy (467-538 H) mengatakan bahwa di antara sebab turunnya ayat di atas ialah, kaum muslimin memaki tuhan-tuhan orang kâfir, kemudian mereka dilarang dari perbuatan tersebut, agar makian tersebut tidak menjadi pemicu orang-orang kâfir memaki Allah.³⁴

Apabila Anda berkata memaki tuhan-tuhan mereka adalah satu kebenaran dan ketaatan, mengapa dilarang padahal yang musti dilarang ialah perbuatan ma'siat?, saya jawab apabila ketaatan menimbulkan mafsadat maka ia keluar dari ketaatan yang harus dicegah karena ia

³² al-Mâwardiy al-Bashriy, *tafsîr al-Mâwardiy Juz 2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.155.

³³ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 2*...., hal.155.

³⁴ Mahmûd bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Juz 2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003, hal.53.

termasuk ma' siat bukan lagi ketaatan, sebagaimana mencegah kemungkaran sebagai wujud ketaatan.³⁵

Jika sudah diketahui suatu bentuk kebajikan akan membawa kepada semakin besarnya kerusakan, kemungkaran makin marajalela, maka kebajikan tersebut berubah menjadi kema' siatan, oleh sebab itu perbuatan tersebut wajib dilarang, laksana wajibnya melarang dari perbuatan mungkar.³⁶

Dalam pandangan al-Baidhawiy (W.791), ia mengatakan bahwa maksud dari ayat tersebut ialah, janganlah kalian menyebut keburukan-keburukan Tuhan yang mereka sembah, yang akhirnya mereka memaki Allah secara melampaui kebenaran kepada kebathilan, karena mereka orang kâfir tidak mengenal Allah.³⁷

Dari *asbâbbun nuzûl* ayat tersebut, al-Baidhawiy menjelaskan bahwa suatu ketika Nabi SAW mencela Tuhan-tuhan orang musyrik, kemudian mereka mengancam dengan mengatakan tidakkah engkau berhenti mencela Tuhan kami atau kami akan membalas dengan mencela Tuhanmu, maka turunlah ayat ini.³⁸

Riwayat lain mengatakan bahwa sebab turun ayat tersebut adalah, orang-orang Islam memaki tuhan orang musyrik, maka mereka dilarang supaya celaan mereka tidak menyebabkan orang musyrik mencela Allah, sehingga ayat ini menurut Baidhawiy menjadi dalil bahwa apabila ketaatan itu membawa kepada kema' siatan maka wajib ditinggalkan, karena setiap perbuatan yang menimbulkan keburukan adalah keburukan juga.³⁹

Menurut Ibnu al-Farâs yang dikutip oleh Muhammad Jamaluddin al-Qâsimiy (W.1332 H/1914 M), sesungguhnya apabila dengan memaki orang kâfir dan mencela berhala-berhala mereka, lalu orang kâfir berbalik memaki Allah, rasûl-Nya atau Al-Qur'an, maka tidaklah boleh memaki mereka dan juga agama mereka.⁴⁰

Abdurrahman as-Sayuthiy (W.911 H) berkata sebagaimana dikutip oleh al-Qâsimiy, ayat ini menjadi dasar gugurnya kewajiban amar ma'ruf nahi mungkar manakala akan menimbulkan kerusakan yang lebih besar, termasuk juga seluruh perbuatan yang dituntut yang apabila dilakukan resiko negatifnya lebih tinggi daripada tidak melakukannya.⁴¹

³⁵ Maḥmûd bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 2 ...*, hal.53.

³⁶ Maḥmûd bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasysyâf Juz 2 ...*, hal.53.

³⁷ Nashiruddîn al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Jilid 1 Cet 1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003, hal.316.

³⁸ Nashiruddîn al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Jilid 1 Cet 1 ...*, hal.326.

³⁹ Nashiruddîn al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Jilid 1 Cet 1 ...*, hal.326.

⁴⁰ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 4 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1997, hal.463.

⁴¹ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 4 Cet.1 ...*, hal.463.

Sebahagian mufassir zaidiyah menegaskan bahwa buah dari ayat ini ialah suatu keindahan akan menjadi jelek apabila dilakukan akan menimbulkan kerusakan, al-Ĥakim berkata sebagaimana dikutip al-Qâsimiy bahwa orang-orang Islam dilarang memaki berhala itu karena dua alasan; pertama berhala-berhala itu adalah benda mati yang tidak berdosa, kedua perbuatan memaki - maki itu akan membawa kepada ma'siat yakni memaki - maki Allah.⁴²

Abdurrahman Taj menjelaskan bahwa maksud ayat di atas ialah, cacikan orang-orang beriman terhadap patung-patung sembah orang musyrik bisa menjadi jalan yang menyeret orang-orang musyrik untuk mencaci Tuhan bagi semua umat manusia.⁴³

Dalam perspektif Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M), pada ayat ini Allah melarang rasûl-Nya dan orang-orang beriman daripada memaki Tuhan orang-orang musyrik, meskipun hal tersebut ada maslahatnya namun maslahatnya lebih sedikit dibanding mafsadatnya, yaitu perlawanan orang-orang musyrik dengan memaki Tuhan orang-orang beriman.⁴⁴

Dalam tafsiran yang lebih luas, Wahbah Zuhailiy menegaskan, wahai umat Islam janganlah kalian memaki Tuhan-tuhan orang musyrik yang mereka sembah itu, karena perbuatan tersebut akan menimbulkan balasan makian dari orang musyrik kepada Allah secara malampaui batas, karena mereka tidak mengetahui keagungan dan kebesaran-Nya.⁴⁵

Oleh sebab itu menurut Wahbah Zuhailiy, sebagai suatu interpretasi dari ayat ini ialah orang-orang mukmin dilarang memperlakukan orang kâfir dengan memaki mereka, hal demikian bermaksud untuk mencegah kerusakan dan mafsadat kendatipun ada pahala yang diharapkan, namun itu spele dan kecil dibandingkan dengan dosa yang lebih besar yaitu memaki Allah.⁴⁶

Dalam perspektif Yûsuf Qardhâwiy, di sinilah ajaran toleransi dalam agama Islam ditunjukkan signifikasinya, bahwa setiap muslim meyakini kemuliaan manusia apapun agamanya, suku bangsanya atau warna kulitnya QS al-Isra'/17: kemuliaan tersebut menuntut setiap manusia harus dipelihara dan dihormati.⁴⁷

Derajat toleransi level sedang menurut Yûsuf Qardhâwiy, membiarkan orang lain memilih aqidah atau aliran yang dia anggap baik, tidak

⁴² Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Juz 4 Cet.1* ..., hal.463-464.

⁴³ Abdurrahman Taj, *as-Siyâsah as-Syar'iah dan al-Fiqh al-Islâmîy Cet.1*, Kaero: Jumhûriyah Mishra al-Arabiah, 2014, h.120.

⁴⁴ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 7*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'ashir, 1998, hal.325.

⁴⁵ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 7* ..., hal.325.

⁴⁶ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 7* ..., hal.325.

⁴⁷ Yûsuf Qardhâwiy, *Fatâwâ Mu'ashirah Juz 2*, t.t.p: Dâr al-Wafa', 1994, hal.677.

menghardiknya karena meninggalkan perintah kita yakni wajib atau melakukan suatu perkara yang kita yakni haram, apabila Yahudi meyakini haram bekerja hari sabtu, maka tidak boleh dibebankan pada hari lain, demikian pula Nashrani yang meyakini wajib pergi ke gereja hari ahad maka tidak boleh dilarang pergi pada hari tersebut.⁴⁸

Derajat toleransi level tertinggi menurut Yûsuf Qardhâwiy, engkau tidak menghardik orang-orang yang berbeda aqidah denganmu apabila mereka mengerjakan sesuatu yang halal dalam agama atau aliran mereka, meskipun dalam agamamu atau aliranmu sesuatu adalah haram.⁴⁹

Dalam pandangan M.Quraish Shihab, ia mengatakan ayat ini memberikan bimbingan secara khusus kepada kaum muslimin menyangkut larangan mencaci Tuhan-Tuhan mereka, yang boleh jadi dilakukan oleh kaum muslimîn yang terdorong oleh emosi terhadap gangguan kaum musyrikîn karena ketidaktahuan mereka.⁵⁰

Menurut M.Quraish Shihab, tidak mungkin akan datang dari Nabi Muhammad SAW yang sangat luhur budi pekertinya, lagi pula Nabi bukanlah seorang pemaki atau pencerca, karena redaksi ayat ini hanya ditujukan kepada jamaah kaum muslimîn, yaitu janganlah kalian kaum muslimîn memaki sembah-sembahan, berhala-berhala yang mereka sembah selain Allah, karena jika kalian memaki mereka, maka akibatnya mereka akan memaki Allah dengan melampaui batas atau tergesa-gesa tanpa pikir atau pengetahuan.⁵¹

Larangan memaki Tuhan-tuhan dan kepercayaan pihak lain menurut M.Quraish Shihab, merupakan tuntunan agama guna menjaga kesucian agama dan menciptakan rasa aman serta hubungan harmonis antar umat beragama, manusia sangat mudah terpancing emosinya bila agama dan kepercayaannya disinggung, ini merupakan tabi'at manusia apapun kedudukan sosial dan tingkat pengetahuannya, karena agama bersemi di hati penganutnya yang merupakan sumber emosi.⁵²

Dalam perspektif Aḥsin Sakho Muhammad, pada ayat ini Al-Qur'an melarang kaum muslimîn memaki sesembahan non muslim meskipun dalam pandangan agama sembah itu batil, karena akan berakibat fatal, orang-orang non muslim akan membalas dengan berbalik memaki-maki Allah dengan melebihi batas tanpa alasan.⁵³

⁴⁸ Yûsuf Qardhâwiy, *Fatâwâ Mu'ashirah Juz 2 ...*, hal.672.

⁴⁹ Yûsuf Qardhâwiy, *Fatâwâ Mu'ashirah Juz 2 ...*, hal.672.

⁵⁰ M.Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Vol.3*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.605.

⁵¹ M.Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Vol.3 ...*, hal.605.

⁵² M.Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh Vol.3 ...*, hal.605.

⁵³ Aḥsin Sakho Muhammad, *Oase Al-Qur'an Pencerah Kehidupan 2*, t.tp.: Qaf Media Kreativa, 2018, hal.164.

Islam menurut Ahsin Sakho Muhammad mengajarkan hidup toleransi, perbedaan agama, aqidah, madzhab, cara berpikir sebesar apapun perbedaan tersebut, tidak boleh dijadikan dasar untuk saling memusuhi antar pemeluk agama, inti ajaran Islam ialah saling menghargai perbedaan, tidak saling menista itulah inti ajaran Islam yang universal.⁵⁴

Islam juga menekankan pentingnya prinsip humanisme dalam menjaga tempat-tempat ibadah agama lain, rumah ibadah komunitas agama lain seperti, biara-biara, gereja-gereja, dan lain-lain, sebagaimana dijelaskan dalam QS al-Haj/22:40 berikut ini;

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ
النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ
اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾

(yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa,

2. Humanisme dalam Mencegah Kemungkaran

Salah satu perbuatan mungkar yang menjadi kegemaran masyarakat Arab jahiliah adalah meminum minuman keras *khamr* dan berjudi *maisir*, kebiasaan tersebut telah mengakar kuat dalam tradisi mereka, sehingga tidak ada satupun momentum atau acara melainkan harus diselingi dengan minuman keras.

Khamr dan maisir yang telah mendarah daging dalam kehidupan bangsa Arab tersebut, tidaklah mudah untuk diberantas atau dilenyapkan, sehingga beberapa orang sahabat yang sudah masuk Islam sekalipun masih menenggak minuman haram tersebut.

Kebiasaan meminum khamr dan judi, merupakan dua perbuatan buruk yang telah mendarahdaging pada masyarakat jahiliah, sehingga untuk memberantasnya sangatlah sulit, menurut Abû Ishâq as-Syâhibiy (W.790 H) alasan orang Arab berat meninggalkan khamr, karena minuman khamr

⁵⁴ Ahsin Sakho Muhammad, *Oase Al-Qur'an Pencerah Kehidupan 2 ...*, hal.164.

tersebut dapat membuat orang pengecut menjadi pemberani, orang bakhil menjadi gampang memberi, orang malas akan menjadi rajin.⁵⁵

Perbuatan maisir menurut mereka merupakan aktivitas terpuji, karena dengan perbuatan itu mereka berniat membantu memberi makan orang-orang faqir dan miskin, serta kasihan terhadap orang-orang yang membutuhkan,⁵⁶ namun karena itu sifatnya anggapan belaka maka tetap harus diberantas, sehingga dalam waktu yang tidak lama dan dengan manhaj yang tepat, tradisi tercela tersebut dapat dilenyapkan dari masyarakat jahiliyah yaitu dengan metode tadaruj.

Akan tetapi, karena Allah tidak menghendaki perilaku mungkar tersebut terus terjadi, dan agar manusia bebas dari penyakit berbahaya ini, maka ayat-ayat yang terkait dengan pelarangan *khamr* dan *maisir* itu diturunkan secara bertahap, proses tahapan inilah yang disebut dengan istilah *at-tharîqah a-tadrîjiah*.

Menurut Wahbah Zuhailiy, ayat-ayat Al-Qur'an yang berhubungan dengan proses diharamkannya *khamr* dan *maisir* sebanyak empat kali, berikut penulis paparkan kronologis turunnya secara berurutan.

Tahap Pertama QS an-Nahl/16:67,

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾

Dan dari buah kurma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan.

Pada tahap ini, umat Islam minum khamr karena statusnya masih halal bagi mereka.

Tahap Kedua QS al-Baqarah/2:219,

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾

⁵⁵ Abû Ishâq as-Syâthibiy, *al-Muwâfaqât fi Ushûl as-Syari'ah* Jilid 1 Cet.3, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003, hal.59.

⁵⁶ Abû Ishâq as-Syâthibiy, *al-Muwâfaqât fi Ushûl as-Syari'ah* Jilid 1 Cet.3 ..., hal.59.

Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: "Yang lebih dari keperluan". Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir,

Ayat tahap kedua ini turun berkenaan dengan Umar bin Khattâb, Mu‘az bin Jabal, dan beberapa orang sahabat minta fatwa kepada Nabi mengenai *khamr* dan *maisir*, maka turunlah ayat tersebut, pada tahapan yang kedua ini, kum muslimîn ada yang masih minum dan ada yang sudah meninggalkannya.⁵⁷

Dalam perspektif Muhammad Syahrur, ayat 67 surat an-Nahl/16 di atas, menyebut bahwa alkohol merupakan karunia Tuhan seperti susu dan madu, sedangkan ayat 219 surat al-Baqarah/12 mengklasifikasi ayat awal dengan menyatakan bahwa alkohol memberi manfaat dan merugikan dengan kualitas terakhir melebihi yang pertama.⁵⁸

Tahap ketiga QS an-Nisa`/4:43,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ



Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan,...

Menurut Wahbah Zuhailiy, sebab turunnya ayat di atas adalah ketika Abdurrahman bin Auf mengundang sejumlah sahabat untuk suatu jamuan makan, kemudian mereka minum dan mabuk, setelah itu mereka shalat berjama‘ah, salah seorang di antara mereka menjadi imam, ketika imamnya membaca surat al-kâfirûn tepatnya pada kata “*lâ a‘budu*” ia lupa membaca lannya, maka turunlah ayat ini, setelah peristiwa tersebut, sahabat yang minum khamr mulai berkurang, mereka tidak minum di siang hari karena waktu shalat yang berdekatan, namun mereka minum pada malam hari.⁵⁹

Menurut Muhammad Syahrur, ayat 43 surat an-Nisa`/4 tersebut turun ketika sekelompok orang-orang Anshar Madinah sedang mabuk dan keliru dalam membaca Al-Qur‘an, karena itu ayat di atas turun untuk menegaskan

⁵⁷ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu‘ashir, 1998, hal.270-271.

⁵⁸ Ajmand Ahmad, “Fiqh, Women And Human Raight Competing Methodologies”, *Indonesian Journal For Islamic Studies*, Vol.10, No 1 2003, hal.146.

⁵⁹ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1 ...*, hal.271.

bahwa alkohol itu tidak boleh dikonsumsi, sehingga dapat mengganggu shalat.⁶⁰

Tahap keempat QS al-Mâidah/5:90-91,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ
الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ
فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu).

Dari segi *Asbâb an-Nuzûl* ayat di atas menurut Wahbah Zuhailiy, ketika Utbah bin Malik mengundang sekelompok sahabat termasuk Sa'd bi Abî Waqqâs, pada saat mereka mabuk-mabukan, berbangga-bangga dengan membaca syair, sampai Sa'd membaca syair yang isinya menghina kaum Anshar, maka ia dipukul oleh orang Anshar dengan menggunakan tulang unta, sampai ia terluka parah, iapun mengadukan prihalnya kepada Rasûlullah SAW, kemudian Umar bin Khattâb berkata: ya Allah jelaskanlah kepada kami mengenai khamr itu sejelas-sejelasnya!, maka turunlah ayat tersebut di atas sampai pada penggalan ayat “*fahal antum muntahûn*”? Umar menjawab: duhai Tuhanku kami telah berhenti.⁶¹

Berdasarkan analisa Muhammad Syahrur, ayat 90 sampai 91 turun setelah meletus kerusuhan hebat antara kelompok muslim yang mabuk di Madînah, tujuan turunnya adalah menasihati mereka agar berhenti dari minum alkohol tersebut, karena dialah penyebab utama perselisihan antara anggota masyarakat.⁶²

Sedangkan dalam pandangan Ali as-Shabuniy (1930-2020 M) ia memaparkan bahwa terkait dengan masalah minuman keras, Allah menurunkan empat ayat Al-Qur'an, pertama adalah turun di Makkah QS an-

⁶⁰ Ajmand Ahmad, “Fiqh, Women And Human Raight Competing Methodologies”, *Indonesian Journal For Islamic Studies*, Vol.10, No 1 2003, hal.146.

⁶¹ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 1*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'ashir, 1998, hal.271.

⁶² Ajmand Ahmad, “Fiqh, Women And Human Raight Competing Methodologies”, *Indonesian Journal For Islamic Studies*, Vol.10, No 1 2003, hal.147.

Nahl/16:67, pada tahap ini umat Islam minum khamr karena statusnya halal bagi mereka, setelah Nabi hijrah ke Madînah turunlah ayat ke dua QS al-Baqarah/2:219, pada tahap ini sebahagian umat Islam berhenti minum karena menimbulkan dosa, sebahagiannya lagi tetap minum alasannya mengandung manfaat.⁶³

Setelah turun ayat tahap kedua ini, masih banyak umat Islam yang minum *khamr* termasuk Abdurrahman bin Auf, sehingga akibat dari minuman tersebut mereka mabuk sampai waktu shalat tiba bahkan pada saat mengerjakan shalat yang menyebabkan kesalahan dalam membaca Al-Qur'an, kemudian turun ayat yang melarang mabuk pada saat mengerjakan shalat.⁶⁴

Mafhum dari pelarangan pada ayat tersebut di atas, setelah selesai mengerjakan shalat boleh minum khamr, maka setelah shalat isya ada yang minum namun ketika hendak menunaikan shalat subuh mabuknya hilang, suatu riwayat menceritakan bahwa Utbah bin Malik membuat jamuan makan kepala unta bakar, dalam jamuan tersebut ia mengundang para pembesar Islam salah satunya adalah Sa'ad bin Abî Waqqas, kemudian dengan penuh kebanggaan mereka makan dan minum khamr sambil melantunkan bait-bait sya'ir, sebahagian mereka memabkakan puisi yang memuji-muji kaumnya namun mengejek orang-orang Anshar, lalu salah satu dari orang Anshar mengambil tulang dagu unta kemudian memukul kepala Sa'ad sampai terluka, pasca peristiwa tersebut Sa'ad menemui Rasûlullah dan mengadukan perilaku orang Anshar tersebut, maka Allah menurunkan QS al-mâidah/5:90-91, ketika sampai pada ujung ayat "*fahal antum muntahun*"? Umar bin Khattâb menjawab kami berhenti-kami berhenti.⁶⁵

Menurut hemat penulis, terjadinya tahapan dalam proses pengharaman minuman keras *khamr* karena melihat karakter manusia, kecanduan minuman keras merupakan perkara yang sulit untuk dibasmi melainkan dengan metode yang tepat, maka di sinilah letak sisi humanisme dalam menanggulangi kemungkaran yang sudah mengakar kuat dalam tradisi masyarakat jahiliah.

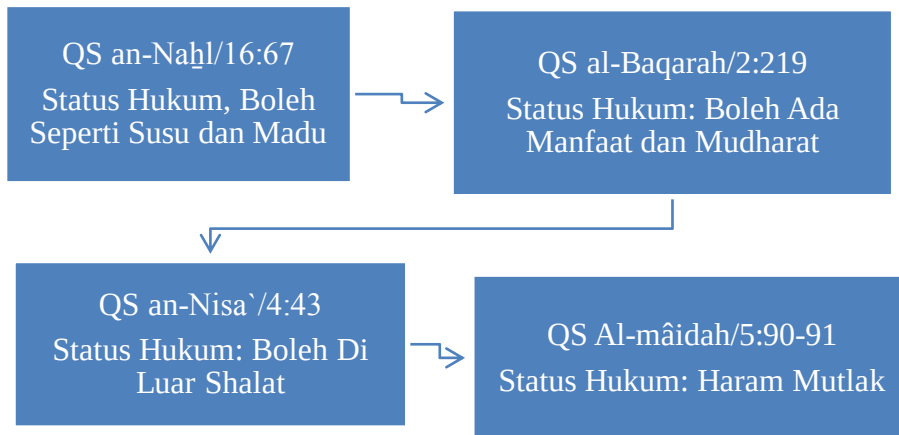
Untuk lebih memudahkan dalam memahami kronologis pengharaman minuman keras khamr di atas, berikut penulis kemukakan dalam bentuk tabel.

⁶³ Ali as-Shabûniy, *Rawâ'i al-Bayân fi Tafsîr Ayat Ahkam Min Al-Qur'an Juz 1*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiah, 1999, hal.193.

⁶⁴ Ali as-Shabûniy, *Rawâ'i al-Bayân fi Tafsîr Ayat Ahkam Min Al-Qur'an Juz 1...*, hal.193.

⁶⁵ Ali as-Shabûniy, *Rawâ'i al-Bayân fi Tafsîr Ayat Ahkam Min Al-Qur'an Juz 1...*, hal.193.

Tabel 5.2
Proses pengharman *khamr* dan *maisir*



Penekanan prinsip humanisme dalam menanggulangi kemungkaran, terlihat pula dalam pesan Rasûlullah SAW dalam sebuah haditsnya, bahwa setiap orang mukmin berkewajiban mencegah perbuatan mungkar apabila ia telah melihatnya, seorang mukmin dapat mengubahnya dengan tangannya, apabila tidak mampu maka dengan menggunakan lisannya, apabila tidak mampu juga maka dengan hatinya.

Penekanan humanisme yang terdapat dalam hadits yang dimaksud terletak pada sisi pihak orang yang mencegah kemungkaran, orang yang akan mencegah perbuatan mungkar memiliki kondisi fisik yang berbeda, ada yang mempunyai kemampuan pada tangannya, ada yang pada kemampuan retorikanya, dan ada pada sikap hati yang membenci kemungkaran.

Berikut penulis kemukakan nash hadits yang dimaksud selengkapnya,

عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ يَوْمَ الْعِيدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ مَرْوَانُ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ، فَقَالَ: قَدْ تَرَكَ مَا هَذَا فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ: أَمَّا هَذَا فَقَدْ قَضَى مَا عَلَيْهِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ.

Diriwayatkan dari Thariq bin Syihâb r.a, orang yang pertama kali berkhotbah sebelum shalat pada hari raya adalah Marwan, lalu ada

seorang laki-laki berdiri dan berkata, “shalat hari raya dilaksanakan sebelum khutbah,” kata Marwan cara itu sudah ditinggalkan, “lalu Abû Sa’id berkata, “orang ini sesungguhnya telah menunaikan kewajibannya,” saya telah mendengar Rasûlullah SAW bersabda, “barang siapa di antara kamu melihat kemungkaran, hendaklah dia mengubahnya dengan tangannya; jika tidak mampu, hendaklah dia mengubahnya dengan lisannya; jika tidak mampu, hendaklah dia mengubahnya dengan hatinya; dan itu adalah selemah-lemahnya iman.”(HR. Muslim dari Thariq bin Syihâb).⁶⁶

Menurut Muhammad bin Muhammad al-Gazâliy (W.505 H) kalimat “*at-tagayyur bi al-yadd*” dalam hadits di atas, dapat dilakukan dengan menghancurkan tempat-tempat yang melalaikan, menumpahkan khamr yang akan diminum, mencopot pakaian sutera yang dikenakan oleh pelaku, mencegah seseorang duduk di atas milik orang lain, menyeret keluar dari rumah rampasan, dan mengeluarkan seseorang yang junub dari masjid.⁶⁷

3. Humanisme dalam Mewujudkan Masyarakat Ideal

Berkaitan dengan mewujudkan individu atau masyarakat ideal, Al-Qur’an telah menjabarkan dengan cukup detail serta menawarkan kepada umat Islam untuk mengikutinya, Rahendra Maya mengatakan dalam upaya membentuk pribadi atau masyarakat ideal, Al-Qur’an mengisyaratkan agar dilakukan melalui tiga tahap:

Tahap pertama, *al-ibtilla’*, *al-ikhtibâr* atau *al-imtiḥân* yaitu tahap pengujian atau seleksi, maksudnya proses perubahan atau transformasi sosial dalam kehidupan dilakukan melalui ujian dan seleksi, baik berupa keni’matan untuk mengetahui siapa yang mensyukurinya, atau berupa kemudharatan agar diketahui pihak mana yang bersabar atasnya.⁶⁸

Hal ini telah difirmankan dalam QS al-Anbiya’:21:35,

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ

Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang sebenar-benarnya). Dan hanya kepada Kamilah kamu dikembalikan.

⁶⁶ Zaki ad-Dîn Abd al-Azhîm al-Mundziriy, *Ringkasan Shahîh Muslim Cet.1*, Bandung: Mizan, 2004, hal.25, No Hadîts 34, Bab Mengubah Kemungkaran dengan Tangan, Lisân, dan Hati Adalah Cabang Iman.

⁶⁷ Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâliy, *Ihya’ Ulûmuddîn Juz 3*. t.tp.: Maktabah Mishra, 1998, hal.411.

⁶⁸ Rahendra Maya, “Perspektif Al-Qur’an Tentang Perubahan Sosial, Analisis Penafsiran Term *at-Tagyîr*, *al-Ibtilla’*, *at-Tamhîsh* dan *at-Tamkîn*,” Dalam *Jurnal at-Tadabbur ...*, hal.54.

Menurut al-Mawardi al-Bashriy (364-450 H) ayat ini memiliki empat tafsiran, tafsiran pertama adalah kami menguji kalian dengan kesenangan dan kesusahan, tafsiran kedua kami menguji kalian dengan kemiskinan dan sakit juga dengan kekayaan dan kesehatan.⁶⁹

Tafsiran ketiga menurut al-Mawardi, kami menguji kalian dengan hawa yang mendominasi jiwa dan terpelihara dari seluruh bentuk ma'shiat, dan tafsiran keempat kami menguji kalian dengan apa yang kalian cintai dan apa yang kalian benci, supaya kami mengetahui siapa yang bersyukur atas apa yang ia cintai dan bersabar atas apa yang ia tidak sukai.⁷⁰

Menurut analisa penulis, terkait dengan manusia yang selalu akan diuji dengan kebajikan dan keburukan, keni'matan dan kesangsaraan, kesenangan maupun kesusahan, telah banyak diungkap Al-Qur'an dalam surat yang lain dengan redaksi ayat yang berbeda, namun dari sisi subtansi sama.⁷¹

Tahap kedua, adalah *at-tamhish* yaitu tahap pemilahan dan pemilihan, term ini sinonim dengan *at-tazkiah* dan *at-tathhîr*, merupakan transformasi sosial untuk memilih tipologi masyarakat yang baik dari yang buruk, untuk kemudian memilihnya menjadi yang terbaik, atau paling layak sehingga berhak mengikuti transformasi selanjutnya.⁷²

Tahap ketiga menurut Rahendra adalah *at-tamkîn* yaitu peneguhan dan penganugerahan kejayaan, merupakan proses transformasi sosial untuk mendapatkan tipologi masyarakat yang idealistik, konstruktif, dan terbaik sehingga berhak memegang kendali kekuasaan, kepemimpinan, superioritas, dan kejayaan di muka bumi.⁷³

Hal ini sebagaimana difirmankan dalam QS al-A'râf/7:10,

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشًا ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١٠﴾

Sesungguhnya Kami telah menempatkan kamu sekalian di muka bumi dan Kami adakan bagimu di muka bumi (sumber) penghidupan. Amat sedikitlah kamu bersyukur.

Mahmud az-Zamakhshari (457-538 H) menjabarkan bahwa maksud ayat di atas adalah, kami jadikan bumi itu untuk kalian sebagai tempat

⁶⁹ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.446.

⁷⁰ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy Juz 3 ...*, hal.447.

⁷¹ Lihat: al-A'râf/7:168.

⁷² Rahendra Maya, "Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial, Analisis Penafsiran Term *at-Tagyîr*, *al-Ibtîlâ*, *at-Tamhîsh* dan *at-Tamkîn*," Dalam *Jurnal at-Tadabbur ...*, hal.54.

⁷³ Rahendra Maya, "Perspektif Al-Qur'an Tentang Perubahan Sosial, Analisis Penafsiran Term *at-Tagyîr*, *al-Ibtîlâ*, *at-Tamhîsh* dan *at-Tamkîn*," Dalam *Jurnal at-Tadabbur ...*, hal.54.

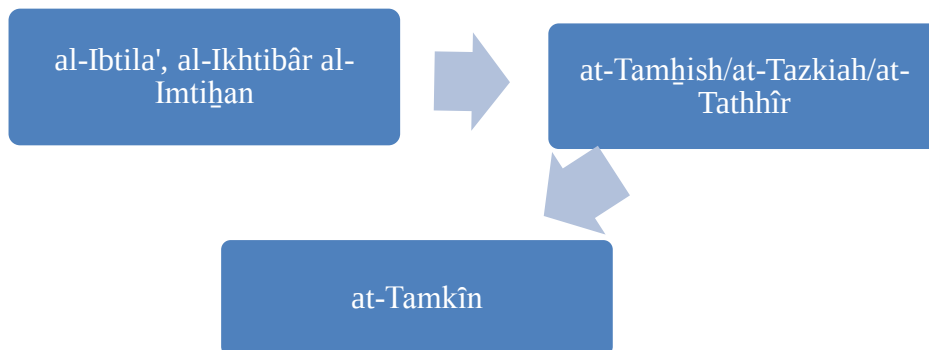
menetap, kami berikan kalian untuk menguasainya, dan di bumi itu kami sediakan bagi kalian makanan dan minuman yang kalian butuhkan, demi kelangsungan hidup kalian.⁷⁴

Dalam perspektif Nashiruddin al-Baidhawiy (W.701 H) mengatakan bahwa, maksud ayat tersebut kami jadikan bumi sebagai tempat tinggal kalian, juga sebagai tempat bercocok tanam agar dikelola dengan cermat, kami sediakan beraneka macam fasilitas yang menunjang keperluan hidup kalian.⁷⁵

Secara lebih spesifik Al-Qur'an menegaskan bahwa manusia-manusia yang memiliki kedudukan di bumi, mereka menjadi pemimpin manusia dengan menyandang kriteria-kriteria seperti mendirikan shalat; menunaikan perintah berzakat, menyuruh kepada perbuatan ma'ruf serta mencegah manusia dari perbuatan mungkar QS al-Ĥaj/22:41.

Berdasarkan uraian di atas, penulis mencermati Al-Qur'an tampak menggunakan pendekatan yang humanis dalam memberikan petunjuknya, sehingga dalam upaya merealisasikan masyarakat berkualitas harus melalui langkah-langkah yang sistematis, untuk memudahkan dalam mengetahui upaya humanis dalam merealisasikan masyarakat ideal, berikut penulis kemukakan dalam bentuk tabel.

Tabel 5.3
Proses Upaya Mewujudkan Masyarakat Ideal



4. Humanisme dalam Mengatasi Kemelut Rumah Tangga

Apabila terjadi perselisihan antara suami dengan istri, seperti istri nusyuz,⁷⁶ maka suami harus menghadapi keadaan tersebut dengan baik dan tenang, suami hendaknya mengikuti petunjuk dan arahan Al-Qur'an.

⁷⁴ Maḥmûd az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kasasyâf Juz 2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Imiah, 2003, hal.86.

⁷⁵ Nashiruddîn al-Baidhâwiy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Juz 1 ...*, hal.332.

⁷⁶ Yaitu: Seorang Istri Meninggalkan Kewajibannya Kepada Suami, Seperti Meninggalkan Rumah Tanpa Izin Suaminya.

Suami hendaknya menghadapi istri yang nusyuz tersebut dengan proses yang dideskripsikan oleh Al-Qur'an, langkah pertama dengan memberi nasihat, kemudian meninggalkannya di tempat tidur atau pisah ranjang, apabila tidak berhasil maka suami diperbolehkan memukul istrinya tersebut dengan pukulan yang tidak menyakiti.

Apabila tiga langkah tersebut berhasil, dalam arti istri menjadi insaf taat, maka suami tidak boleh mencari gara-gara untuk memojokkan istrinya, namum apabila tidak berhasil maka dua pihak keluarga yaitu keluarga suami dan keluarga istri berunding, masing-masing dari suami dan istri mengutus satu orang juru damai. Tuntunan proses mengatasi konflik rumah tangga suami istri ini telah dijelaskan dalam QS an-Nisa`/4: 34-35,

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِذَا فَضَّلْتُمْ إِلَى التَّلَاقِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ

كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Ayat 34 dari surat an-Nisa` di atas diturunkan untuk merespon permasalahan yang menimpa sahabat Nabi Sa'd bin Rabi', istrinya Habbah

binti Zaid bin Kharîjah bin Abî Zuhair durhaka kepadanya dan memukulnya, maka bapaknya Habibah mengadukan hal tersebut kepada Rasûlullah SAW ya Rasûlullah ia menikah dengan anakku namun ia memukulnya, Nabi berkata: pukul saja suaminya itu, sebelum ia memukul suami anaknya turunlah ayat tersebut, kemudian Nabi berkata kita menginginkan sesuatu akan tetapi Allah menghendaki yang lain.⁷⁷

Dalam perspektif al-Qurtubiy (1214-1273 M), dalam QS 4 ayat 34 tersebut diatas, Allah pertama-tama memerintahkan untuk memberi nasihat kepada wanita, kemudian meninggalkannya di tempat tidur, jika dua cara tersebut tidak mempan maka dengan memukulnya, apabila dengan cara tersebut mampu memperbaikinya dan menunaikan hak suaminya.⁷⁸

Pukulan yang dimaksud menurut al-Qurtubiy (1214-1273 M), adalah pukulan yang mendidik, *gairu mubbarih* yakni yang tidak membuat tulang retak dan tidak melukai tubuh, karena tujuan memukul tersebut adalah untuk kebaikan semata, seperti pukulan seorang pendidik Al-Qur'an memukul anak didiknya.⁷⁹

Berpijak dari ayat tersebut di atas, Wahbah Zuhailiy (1933-2015 M) menjelaskan bahwa ada empat tahap yang harus dilakukan oleh suami apabila hendak mendidik istrinya yang *nusyuz*, dan tanda-tanda *nusyuz* itu sudah muncul dari istri, empat tahapan yang dimaksud adalah sebagai berikut.

Tahap pertama adalah *al-wa'zhu* dan *al-irsyâd*, maksudnya suami berbicara kepadanya dengan lemah lembut, seperti jadilah engkau wanita shalihah, yang patuh yang menjaga diri saat suami tidak ada di rumah, atau bertaqwalah engkau kepada Allah atas kewajibanmu kepadaku, serta takutlah akan hukuman Allah.⁸⁰

Tahap kedua adalah *al-hajru fi al-madhâji'* tidak tidur bersama, maksudnya adalah apabila istri benar-benar *nusyuz*, dengan tidak taat kepada suami, keluar rumah tanpa izin suami, maka suami boleh meninggalkan istrinya tersebut tidur sendirian, dan jika cara ini tidak mempan suami boleh menggunakan cara yang ketiga *ad-dharb gairu mubbarih* yakni memukulnya dengan pukulan yang tidak menyakiti.⁸¹

Pukulan kepada istri yang membangkang *nusyuz* menurut La Jamaa adalah, pukulan yang ringan dengan menggunakan alat yang ringan pula,

⁷⁷ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭhubiy, *al-Jâmi' li Aḥkâm Al-Qur'an Juz 5*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Arabiyy, 1967, hal. 168.

⁷⁸ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭhubiy, *al-Jâmi' li Aḥkâm Al-Qur'an juz 5 ...*, hal. 172.

⁷⁹ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭhubiy, *al-Jâmi' li Aḥkâm Al-Qur'an Juz 5...*, hal.172.

⁸⁰ Wahbah Zuhailiy, *al-Fiqhu al-Islâmiyy wa Adillatuhu juz 7*, Damaskus: Dâr al-Fikri, 189, hal.338-339.

⁸¹ Wahbah Zuhailiy, *al-Fiqhu al-Islâmiyy wa Adillatuhu juz 7...hal.339.*

seperti sikat gigi atau sejenisnya, pukulan tersebut bukan pukulan menindas, menyiksa, dan menyakiti istri, tetapi pukulan yang mendidik, menyadarkan, bukan kekerasan yang membinasakan fisik istri.⁸²

Tahap keempat ialah *irsyad al-hakamain* mengutus dua juru damai, maksudnya jika tiga cara diatas tidak berhasil juga, bahkan suami istri saling mengklaim bahwa dirinya dizhalimi, sementara alat bukti tidak ada, maka masalahnya dibawa kepada hakim untuk menunjuk dua juru damai, satu dari pihak suami dan satu dari pihak istri dengan tujuan berdamai atau harus bercerai.⁸³

Abdul Hafizh Faragli menegaskan bahwa cara mengatasi problem suami istri yang dipesankan Al-Qur'an pada ayat diatas, menunjukkan suatu metode amar ma'ruf nahyi mungkar terkait dengan hak seluruh manusia, perintahnya dimulai dari nasihat baik yang disampaikan dengan santun dan lembut, bukan dengan kata keras dan kasar.⁸⁴

Dalam penjelasan yang senada dengan penjelasan ulama diatas, Muhammad Husain az-Dzahabiy mengatakan bahwa dalam ayat tersebut terdapat keterangan batas terendah dan tertinggi dalam memberikan edukasi, supaya tiga langkah tahapan dipergunakan suami apabila melihat istrinya melakukan penyelewengan.⁸⁵

Mengacu kepada uraian di atas, penulis mengambil suatu interpretasi bahwa dalam mengatasi suatu persoalan rumah tangga Al-Qur'an menawarkan solusi humanis, yakni apabila terjadi konflik antara suami dengan istri tidak serta merta diakhiri dengan bercerai, namun hendaklah menempuh langkah-langkah humanis.

Langkah-langkah humanis yang dimaksud adalah, suami memberikan nasihat serta bimbingan kepada istrinya, jika langkah tersebut tidak bisa maka berpisah tempat tidur, apabila cara tersebut tidak mempan maka suami boleh memukul dengan pukulan yang tidak melukai fisiknya, apabila tidak berhasil juga maka masing-masing suami dengan istri mengutus seorang juru runding yang akan mencari jalan terbaiknya.

Apabila kedua juru bicara itu menghendaki kebaikan, maka Allah akan memberikan taufiq kepada pasangan suami istri dengan memilih keputusan terakhir, berikut penulis paparkan proses mengatasi konflik rumah tangga yang diisyaratkan Al-Qur'an dalam bentuk tabel.

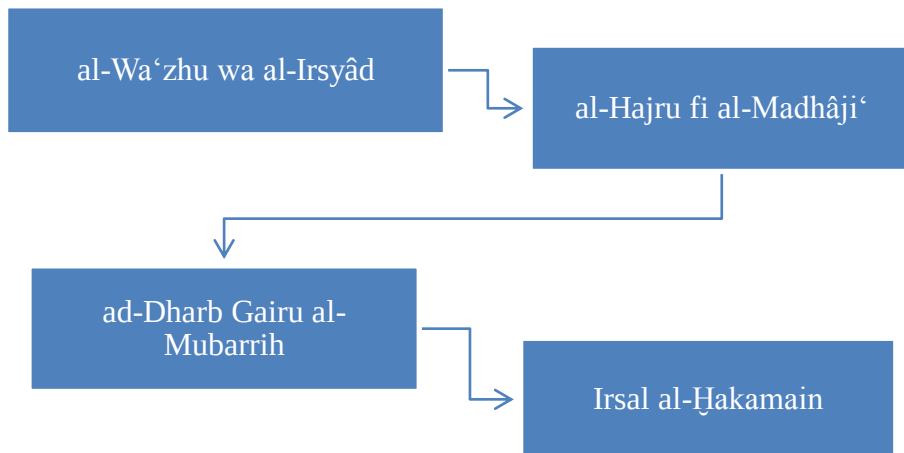
⁸² La Jamâ, "Kekerasan dalam Rumah Tangga Perspektif Fiqih, dalam *Jurnal Ahkam*, Vol.XIII, No 1 Januari 2013, hal.68.

⁸³ Wahbah Zuhailiy, *al-Fiqhu al-Islamiy wa Adillatuhu* juz 7...hal.340.

⁸⁴ Abdul Hafizh Faragliy *et.al*, *al-fiqh ala al-madzâhib al-arba'ah jilid 5*, Kairo: al-Maktabah al-Qayyimah t.th. hal.542.

⁸⁵ Muḥammad Ḥusain az-Dzahabiy, *as-Syari'ah al-Islamiah*, cet 3, Kairo: Maktabah Wahbah, 1991, hal.227.

Tabel 5.4
Proses mengatasi kemelut Rumah Tangga



5. Humanisme dalam berpolitik

Penulis maksudkan dengan humanisme dalam politik ialah, berupaya menerapkan kaidah-kaidah agama dalam memimpin umat manusia, seperti yang pernah diterapkan oleh Rasûlullah SAW kala membangun kota Madînah, ketika sampai di kota tersebut dalam perjalanan hijrahnya ia melihat dua suku yaitu Aus dan Khazraj yang bermusuhan bahkan sering berperang, Nabi mendamaikan kedua suku tersebut sampai keduanya hidup bersaudara.

Hal itu dilakukan Nabi sebagai suatu strategi dalam membangun sebuah kekuatan, Nabi sangat paham suatu kekuatan tidak mungkin terbangun apabila di antara sesama manusia, antara suku ada permusuhan ataupun pertikaian, akan tetapi kekuatan akan dapat terbangun dengan adanya persatuan dan kesatuan.

Selanjutnya ketika Nabi mengetahui bahwa Madînah dihuni oleh bermacam-macam agama, ras serta kabilah, maka Nabi memandang penting untuk merumuskan tata tertib atau aturan-aturan yang menjadi kesepakatan bersama dan dijunjung tinggi oleh setiap warga Madînah, maka Nabi menyusun surat perjanjian yang terkenal dengan piagam Madînah.

Berkaitan dengan Piagam Madînah tersebut Abdul Rouf mengatakan bahwa “ piagam tersebut merupakan dokumen politik resmi pertama yang sangat dikagumi oleh para sarjana modern, karena di dalamnya tertuang prinsip kebebasan beragama yang aman, damai dan penuh toleransi”.⁸⁶

⁸⁶ Abdul Raouf, Teologi Pluralis Membangun Sikap Keterbukaan Menggapai Masyarakat Harmonis, dalam *Jurnal Mimbar*, Vol.24 No 2. 2007, hal.197.

Berkaitan dengan gaya politik yang dipraktekkan oleh Nabi SAW, selaras dengan yang difirmankan Allah QS al-Imrân/3:103 berikut,

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾

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

Dalam perspektif Muhammad bin Jarîr at-Thabariy (W.310 H), ayat di atas mengandung pesan agar menjauhi perpecahan dan menjaga persatuan, karena persatuan akan mengantarkan kepada keselamatan, Abdullah berkata sebagaimana dikutip at-Thabariy sesungguhnya apa yang kalian benci dalam persatuan dan ketaatan, lebih baik dari apa yang kalian cintai dalam perpecahan.⁸⁷

Menurut Musthafa al-Maragiy, maksud dari ayat di atas ialah wahai orang-orang beriman!, ingatlah ni'mat Allah yang telah dianugerahkan kepada kalian ketika dahulu kalian bermusuhan, saling membunuh, yang kuat memakan yang lemah, kemudian dengan datangnya islam kalian saling mencintai dan bersaudara, api peperangan antara suku Aus dan Khazraj yang sudah berlangsung 120 tahun menjadi padam.⁸⁸

Ulama Anshar mengatakan bahwa awal permusuhan yang menyebabkan perang antara suku Aus dan Khazraj, adalah terbunuhnya pembantu Malik al-Ajlan al-Khazraji yang bernama al-Hurr bin Samir, dia Muzaianah yang merupakan sekutu Malik bin 'Ajlan, dari sejak itulah permusuhan terus terjadi sampai dipadamkan oleh Rasûlullah SAW.⁸⁹

Di dalam ayat tersebut Allah menyebut karunia-karunia yang diberikan kepada kaum muhajiirîn dan Anshar, Islam mengeluarkan mereka dari syirik dan segala bentuk keburukannya, Ia menjinakkan hati mereka yang

⁸⁷ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ayyi Al-Qur'an Juz 3 Cet.3*, t.tp.: Syirkah Maktabah, t.th, hal.32.

⁸⁸ Musthafâ al-Marâgîy, *Tafsîr al-Marâgîy Juz 4 Cet.3*, t.tp.: t.p., 1974, hal.18.

⁸⁹ Muḥammad bin Jarîr at-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ayyi Al-Qur'an Juz 3 Cet.3 ...*, hal.32.

sebelumnya penuh permusuhan menjadi bersih, penuh cinta dan keikhlasan sehingga mereka menjadi pemimpin umat manusia.⁹⁰

Penekanan prinsip humanisme dalam politik yang diisyaratkan Al-Qur'an, dapat pula dilihat pada ayat-ayat yang memerintahkan untuk melakukan musyâwarah, penulis menemukan term yang mengandung makna musyâwarah disebut sebanyak tiga kali, yakni *tasyâwur* (bermusyâwarah) QS al-Baqarah/2:33, *wasyâwir* (bermusyâwarahlah) QS al-Imrân/3:159, dan *syurâ bainahum* (mereka mengadakan musyâwarah) QS as-Syurâ/42:38.

Rasûlullah SAW diperintah melakukan musyâwarah menurut Qatadah sebagaimana dikutip al-Mawardiy bertujuan menjinakkan dan menenangkan jiwa para sahabatnya, sedangkan Hasan al-Bashriy berkata tujuannya adalah agar orang-orang muslim dan mukmin dapat mencontoh dan mengikuti Nabi, meskipun Nabi tidak bermusyâwarah dengan mereka.⁹¹

Pendapat senada dikemukakan oleh Muhammad Ridha, bahwa syari'at yang pertama kali adalah syari'at Islam, raja-raja sebelum kedatangan Islam sering bertindak sewenang-wenang atas rakyatnya, mereka menganggap sistem musyâwarah bukan sesuatu yang wajib, Rasûlullah SAW diperintahkan bermusyâwarah agar diikuti oleh umatnya dan menjadi tradisi yang baik.⁹²

Tentang keutamaan musyâwarah dikemukakan Ali bin Abî Thâlib sebagaimana dikutip al-Mawardiy bahwa sebagai-bagus cara saling tolong adalah musyâwarah dan seburuk-buruk sikap adalah kesewenang-wenangan, Umar bin Abdul Azîz berkata, sesungguhnya musyâwarah dan munâzharah merupakan dua pintu rahmat dan dua kunci keberkahan, suatu pendapat dan tekad bulat tidak akan tersesat dan lenyap bersama keduanya.⁹³

6. Humanisme dalam Berinteraksi

Sejumlah ayat dalam Al-Qur'an memberikan edukasi dalam berinteraksi dengan orang lain, yaitu dengan cara mengedepankan nilai-nilai moral yang luhur, sikap ramah dan bahasa yang santun ketika berhadapan dengan manusia, dengan demikian mereka menerima keberadaan kita serta pergaulan menjadi terhormat.

Ada dua macam interaksi yang diatur dalam Al-Qur'an, yaitu; interaksi yang bersifat eksternal dan interaksi yang bersifat internal, yang dimaksud interaksi eksternal adalah, segala upaya dalam memperlakukan setiap

⁹⁰ Musthafâ al-Marâgîy, *Tafsîr al-Marâgîy Juz 4 Cet.3* ..., hal.18.

⁹¹ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Adab ad-Dunia wa ad-Dîn*, t.t.p.: Maktabah at-Taqwa, t.th, hal.304.

⁹² Muḥammad Ridhâ, *Muḥammad Rasûlullah Cet.1*, Jakarta: Dûr al-Kutub al-Islamiah, 2012, hal.466.

⁹³ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Adab ad-Dunia wa ad-Dîn* ..., hal.304.

manusia secara baik, menunjukkan sikap penghargaan dan penghormatan apapun agama mereka, suku bangsa ataupun warna kulitnya.

Apalagi orang yang berbeda agama itu adalah orang tuanya sendiri, entah dia adalah bapak atau mungkin ibunya, seorang insân harus tetap menunjukkan sikap penghormatannya, Cara berinteraksi yang demikian, difirmankan Allah dalam QS al-Hujurât/48:13,

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

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Adapun cara berinteraksi yang bersifat internal, maksudnya adalah setiap perilaku sopan santun, penuh persaudaraan dan persahabatan yang ditunjukkan kepada sesama muslim, apapun aliran aqidahnya, madzhab fiqihnya, organisasi masa islamnya, ataupun asal negaranya.

Mengenai pentingnya berinteraksi secara baik dengan semua manusia telah diinstruksikan oleh Nabi Muhammad SAW dalam haditsnya riwayat at-Tirmiziy dari Mu‘adz bin Jabal ra,

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ
قَالَ: إِتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتُ وَأَتَّبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمْحُهَا وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ
حَسَنٍ. رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ.⁹⁴

Dari Mu‘adz bin Jabal ra, dari Rasûlullah SAW bahwasanya dia bersabda: bertakwalah kepada Allah di mana saja kamu berada; iringilah perbuatan buruk itu dengan perbuatan yang baik (karena perbuatan baik itu dapat menghapus perbuatan yang buruk); dan bergaullah dengan manusia dengan akhlak yang indah.(HR.at-Tirmiziy dari Mu‘adz bin Jabal).

⁹⁴ Ahmad bin Syaikh Hijaziy al-Fasyaniy, *al-Majâlis as-Saniyyah Syarah Arba'in an-Nawawiah*, Indonesia: Dâr Ihya al-Kutub al-Arabiah, t.th, hal.49, No.Hadîts 18. Majlis Ke-18.

Sejarah mencatat bahwa ketika Nabi SAW, menunjukkan wajah masam saat menyampaikan da'wahnya, ia lebih memperhatikan pembesar-pembesar suku Quraisy yang belum tentu masuk Islam, namun mengabaikan Ibnu Ummi Maktûm yang tunanetra tetapi berharap dijelaskan ajaran-ajaran Islam untuk kemudian diamalkan, Nabi mendapat teguran dari Allah.

Peristiwa tersebut dijelaskan Allah dalam QS Abasa/80:1-2 berikut,

عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴿١﴾

Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling, karena telah datang seorang buta kepadanya.

Kronologis turunnya ayat di atas dikemukakan oleh Muhammad bin Ibrâhîm al-Bagdâdiy, yaitu Ummi Maktûm menghadap Rasûlullah SAW saat berbicara dengan Utbah bin Rabîah, Abû Jahal bin Hisyam, Abbas bin Abdul Muththalib, Ubay bin Khalf dan Umaiah bin Khalaf, yang diharapkan masuk Islam, namun Ummi Maktûm memanggil ya Rasûlullah bacakan dan ajarkan kepadaku apa yang dijamin Allah kepadamu, ia terus mengulang-ulang memanggil Nabi dan ia tidak mengetahui Nabi sedang berhadapan dengan orang lain.⁹⁵

Karena ummi Maktûm memotong pembicaraan Nabi, maka muncullah kebencian di wajahnya, sambil menirukan ucapan pembesar - pembesar di majlis tersebut sungguh Muhammad diikuti oleh anak-anak kecil, hamba sahaya dan orang-orang rendahan, wajahnya masam dan menghindari dari Ummi Maktûm kemudian kembali menghadap dan berbicara dengan para pembesar tadi, maka turunlah ayat di atas sebagai teguran terhadap Rasûlullah SAW.⁹⁶

Sikap humanisme dalam pergaulan diterangkan juga dalam QS Lukmân/31:18 berikut,

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾

Dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia (karena sombong) dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh.

⁹⁵ Muḥammad bin Ibrâhîm al-Bagdâdiy, *Tafsîr al-Khazin Juz 6*, t.tp.: Dâr al-Fikri, 1976, hal.208.

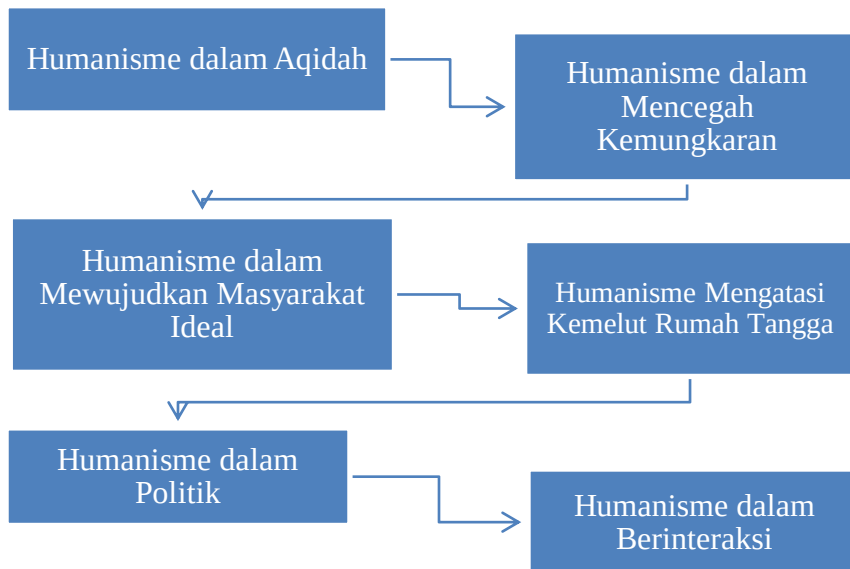
⁹⁶ Muḥammad bin Ibrâhîm al-Bagdâdiy, *Tafsîr al-Khazin Juz 6 ...*, hal.208.

Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri.

Menurut Abû al-Laits as-Samarqandiy (W.375 H), maksud dari penggalan ayat “*walâ tusha‘ir khaddaka linnâs*” adalah janganlah engkau memalingkan mukamu dari manusia karena sombong, menurut Muqâtil yang dikutip as-Samarqandiy janganlah engkau berpaling muka dari orang-orang muslim yang fakir, satu pendapat mengatakan janganlah engkau berbicara dengan siapapun sedang engkau berpaling muka, karena cara tersebut menunjukkan kebencian dan penghinaan.⁹⁷

Sebagai kesimpulan dari pembahasan sub ini, penulis akan sajikan dalam bentuk tabel berikut ini,

Tabel 5.5
Aspek-Aspek Humanisme Perspektif Al-Qur’an



C. Model Gerakan Kemasyarakatan dalam Al-Qur’an

Sebagaimana diketahui bahwa tujuan diturunkannya Al-Qur’an adalah untuk mengubah kondisi sosial masyarakat, menurut Munir dan Wahyu Ilahi terdapat sejumlah terminologi yang dipergunakan Al-Qur’an untuk

⁹⁷ Abû al-Laits as-Samarqandiy, *Tafsîr as-Samarqandiy Juz 3 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1993, hal.22-23.

mengungkapkan kondisi sosial masyarakat yang perlu diubah, seperti; term “*az-zhulumat*” dan term “*al-mungkar*”.⁹⁸

Term *az-zhulumat* terdapat antara lain pada QS Ibrahîm/14 ayat 5, menurut ar-Ragib al-Ashfahaniy yang dikutip oleh Muhammad Munir dan Wahyu Ilahi, kata *az-zhulumat* mempunyai dua makna, pertama; kegelapan, kedua; kebodohan, kemusyrikan dan kefasikan.⁹⁹

Term kedua adalah “*al-mungkar*”, menurut Muhammad bin Muhammad al-Gazâliy (W.501 H) kemungkaran terbagi kepada mungkar makrûhah dan mungkar mahzhûrah, mungkar makruh sunnah untuk dicegah bahkan dibenci, kecuali apabila si pelaku mengetahui perbuatannya itu dibenci maka ia wajib diingatkan.¹⁰⁰

Hukum *karâhah* menurut al-Gazâliy, merupakan suatu hukum dalam syari‘at yang wajib disampaikan kepada orang yang tidak mengetahuinya, sedangkan mungkar mahzhûr menurut al-Gazâliy, merupakan kemungkaran yang bersifat mutlak, maksudnya adalah sesuatu yang dilarang, terhadap kemungkaran seperti itu dilarang untuk didiamkan.¹⁰¹

Dalam upaya berlangsungnya gerakan kemasyarakatan, Al-Qur’an mempunyai model-model tertentu yang layak diaktualisasikan, Pada bab lima sub C ini, penulis akan menguraikan pelbagai model-model tersebut yang kemudian dapat dijadikan acuan dalam kegiatan transformasi sosial .

Al-Qur’an sebagaimana dikatakan Yûsuf Qardhawiy merupakan ruh bagi eksisnya agama Islam, pondasi bangunannya, ia bagaikan undang-undang dasar yang seluruh kaidah-kaidah aturan islam mengacu kepadanya, sehingga Al-Qur’an dapat dikatakan buku induk dari segenap prinsip peraturan.¹⁰²

Menurut Abuddn Nata, Al-Qur’an dari segi isinya berkaitan dengan dua masalah besar, yakni masalah dunia dan masalah akhirat, masalah dunia termasuk bidang ekonomi, sosial, keluarga, politik, ilmu pengetahuan dan teknologi, pertahanan keamanan, hubungan antar umat, moralitas, dan lain sebagainya.¹⁰³

Sedangkan masalah yang berkaitan dengan keakhiratan menurut Abuddin Nata, berkaitan dengan keimanan terhadap kehidupan akhirat,

⁹⁸ Muḥammad Munîr dan Wahyu Ilahi, *Manajemen Da`wah*, Jakarta: Prenada Media, 2006, hal.206.

⁹⁹ Muḥammad Munîr dan Wahyu Ilahi, *Manajemen Da`wah* ..., hal.206.

¹⁰⁰ Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâliy, *Ihya' Ulûmuddin Juz 3* ..., hal.416.

¹⁰¹ Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâliy, *Ihya' Ulûmuddin Juz 3* ..., hal.416.

¹⁰² Yûsuf Qardhâwiy, *al-Madkhal li ad-Dirâsah as-Sunnah an-Nabawiyah Cet.4*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1998, hal.117.

¹⁰³ Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan, Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: 2003, hal.285.

pahala dan dosa, ganjaran dan siksaan, serta berbagai masalah kehidupan akhirat seperti hari hisab, surga dan neraka.¹⁰⁴

Seorang misionaris Amerika setelah mengetahui kebenaran dan melihat cahaya Islam ia berkata: sesungguhnya ketangguhan Islam di tengah-tengah serangan yang berhembus semenjak perang salib, kekacauan di Spanyol, dan penjajahan barat merupakan salah satu mu'jizat daripada mukjizat Al-Qur'an.¹⁰⁵

Muhammad Afifuddin Dimyathi mengatakan, bahwa dalam upaya mengajak manusia kepada petunjuk dan jalan yang lurus, Al-Qur'an menggunakan berbagai macam cara, terkadang dengan memberikan janji baik dan ancaman, kadang-kadang dengan mengancam, kadang dengan memberikan kepuasan akal, menyentuh nurani dan jiwa, dan mengarahkan manusia kepada haqiqatnya.¹⁰⁶

Adapun model-model gerakan kemasyarakatan tersebut antara lain:

1. Model Revolusioner

Untuk memahami makna revolusi secara mendalam, penulis terlebih dahulu kemukakan sejumlah pengertian revolusi yang telah dikemukakan oleh para ahli, hal ini dimaksudkan untuk menjadi acuan dasar dalam memahami seluk-beluk revolusi yang sering menjadi pembahasn para ilmuan dari berbagai disiplin ilmu.

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia KBBI*, dijelaskan, bahwa revolusi adalah perubahan ketatanegaraan atau pemerintahan atau keadaan sosial, yang dilakukan dengan kekerasan, bahkan perlawanan dengan bersenjata dan mencakup pada hal-hal yang bersifat mendasar.¹⁰⁷

Menurut Wibert E. Moore sebagaimana dikutip Parta Setiawan, revolusi merupakan transformasi total kehidupan bersama dalam bidang teknologi dan organisasi sosial ke arah pola-pola tradisional ekonomi dan politik, didahului oleh Negara-negara Barat yang telah stabil.¹⁰⁸

Kingsley Davis mengatakan sebagaimana dikutip Parta setiawan revolusi ialah perubahan sosial yang terjadi dalam struktur dan fungsi masyarakat, menurut Ougburn revolusi adalah upaya mengarahkan

¹⁰⁴ Abuddin Nata, *Manajemen Pendidikan, Mengatasi Kelemahan Pendidikan Islam di Indonesia ...*, hal.285.

¹⁰⁵ Ali Ahmad al-Jurjāniy, *Ḥikmat at-Tasyri' wa Falsafatuhu Juz 1 ...*, hal.38.

¹⁰⁶ Muḥammad Afifuddīn Dimyathi, *Mawārid al-Bayān fi Ulūm Al-Qur'an Cet.4*, Sidoarjo: Maktabah Lisān Arabi, 2016, hal.115.

¹⁰⁷ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia KBBI Edisi Keempat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal.1172.

¹⁰⁸ Parta Setiawan, *"18 Pengertian Revolusi Menurut Para Ahli Teori Revolusi."*, Diakses 27/05/2020, hal.1.

masyarakat untuk dapat memproyeksikan diri dari masa depan yang nyata, dan bukan pada angan berpikir palsu.¹⁰⁹

Sementara Patra Setiawan mengatakan, revolusi yaitu perubahan sosial atau budaya yang berlangsung cepat dan melibatkan point utama dan mendasar dalam kehidupan masyarakat, dalam revolusi perubahan dapat direncanakan atau tidak direncanakan terlebih dahulu, dapat dijalankan tanpa kekerasan atau melalui kekerasan.¹¹⁰

Berkaitan dengan revolusi dalam Islam, para ilmuan mengemukakan paandangannya seperti Sayyid Qutb, ia mengatakan Nabi Muhammad SAW adalah seorang pemimpin pembebasan besar, dalam jangka waktu dua puluh tiga tahun ia mampu membawa perubahan-perubahan kerohanian, kemasyarakatan, kemeliteran dan kesusastaan, dan yang paling menakjubkan adalah mengubah berhala-berhala yang disembah menjadi menyembah Allah.¹¹¹

Sayyid Qutb menegaskan bahwa risâlah Muhammad SAW merupakan revolusi pembebasan manusia secara total, revolusi mencakup segala segi kehidupan manusia, menghancurkan berhala-berhala, terlepas dari apapun nama berhala tersebut yang terdapat dalam banyak segi kehidupan manusia.¹¹²

Dalam aqidah atau kepercayaan, revolusi itu ialah menentang berhala syirik kepada Allah, revolusi itu adalah mensucikan zat Tuhan dengan kesucian yang mutlak, Ia dibesarkan sehingga tidak mempunyai serikat-serikat lagi, berhala syirik kepada Allah itu, bila dipandang dari satu segi adalah berhala raksasa, yang mempunyai akar yang mendalam pada saluran-saluran perasaan manusia.¹¹³

Menurut al-Maududiy yang dikutip Azyumardi Azra, Islam merupakan sebuah ideologi revolusioner yang bertujuan mengubah tatanan sosial dan membangunnya kembali berdasarkan ideologinya sendiri, kaum muslim sendiri menurut al-Maududiy adalah anggota partai revolusioner internasional yang diorganisasikan oleh Islam yang bertugas menjalankan program revolusioner.¹¹⁴

Ajaran Islam mengenai tauhîd dan pengabdian kepada Allah, bukan seruan religius seperti seruan konvensional yang biasa kita kenal, akan

¹⁰⁹ Patra Setiawan, "18 Pengertian Revolusi Menurut Para Ahli Teori Revolusi.", Diakses 27/05/2020, hal.1-2.

¹¹⁰ Patra Setiawan, "18 Pengertian Revolusi Menurut Para Ahli Teori Revolusi.", Diakses 27/05/2020, hal.1-2.

¹¹¹ Sayyid Qutb, *Beberapa Studi Tentang Islam*, Jakarta; Seri Media Da'wah, 1981, hal.6.

¹¹² Sayyid Qutb, *Beberapa Studi Tentang Islam ...*, hal.7.

¹¹³ Sayyid Qutb, *Beberapa Studi Tentang Islam ...*, hal.7.

¹¹⁴ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam Cet.1*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016, hal.178.

tetapi seruan untuk melakukan revolusi sosial, yakni meyerang sistem kelas yang memperbudak manusia, dalam jubah agama sebagai pengkhotbah, dalam jubah politik sebagai raja, bangsawan dan kelompok penguasa, atau dalam jubah ekonomi sebagai lintah darat, tuan tanah dan penguasa monopoli.¹¹⁵

Menurut al-Maududi, revolusi terus-menerus di bawah bimbingan Tuhan mengarah kepada munculnya suatu masyarakat di mana setiap orang adalah khalifah, dan partisipan yang setara dalam kekhalifahan, yang menoleransi pembagian kelas berdasarkan posisi sosial dan kelahiran, satu-satunya kriteria superioritas dalam tata sosial adalah karakter dan kemampuan pribadi.¹¹⁶

Dalam pandangan Zaprul Khan, di lingkungan masyarakat suatu perubahan apabila diinginkan mencakup semua aspek inti struktur sosial, seperti aspek politik, ekonomi dan kultural serta diarahkan untuk mencapai transformasi sosial ke masyarakat alternatif atau utopia sosial yang dicita-citakan sebelumnya dapat dikatakan sebagai gerakan revolusioner.¹¹⁷

Terkait dengan semangat revolusioner, Waryono mengatakan bahwa Al-Qur'an menawarkan cara pandang terhadap masa depan kemanusiaan yang melampaui masanya, yaitu sejak awal secara tegas Al-Qur'an tidak memisahkan antara immanen dan transendental, antara ibadah ritual yang bersifat vertikal dengan ibadah sosial yang bersifat horizontal, dan antara menyembah Allah dengan berbuat baik kepada sesama ciptaan-Nya.¹¹⁸

Al-Qur'an dan hadits tidak memandang lebih baik orang-orang yang memfokuskan diri mendekat kepada Allah dengan pergi ke gua-gua dan hutan, daripada orang yang bergelut dengan persoalan-persoalan duniawi atau sekuler, demikian pula sebaliknya.¹¹⁹

Menurut Syed Mumtaz Ali sebagaimana dikutip Waryono, itulah yang disebut dengan pendekatan revolusioner yang diambil Al-Qur'an untuk mengintegrasikan apa yang secara tradisional disebut yang suci atau sakral dengan apa yang disebut profan atau sekuler, menurutnya Al-Qur'an tidak saja mengajarkan ibadah, tetapi juga mengajarkan ekonomi, politik, dan sebagainya.¹²⁰

Dengan memperhatikan pengertian revolusi, sifat dan seluk-beluknya yang diutarakan oleh para ahli tersebut di atas, maka kaitannya dengan

¹¹⁵ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam Cet.1 ...*, hal.178.

¹¹⁶ Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam Cet.1 ...*, hal.178.

¹¹⁷ Zaprul Khan, *Filsafat Umum Sebuah Pendekatan Tematik ...*, hal.236.

¹¹⁸ Waryono, *Mozaik Pemikiran Islam*, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI, Jakarta, 2010, hal.320.

¹¹⁹ Waryono, *Mozaik Pemikiran Islam*, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI ..., hal.321.

¹²⁰ Waryono, *Mozaik Pemikiran Islam*, Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI ..., hal.321.

perubahan yang dibawa agama Islam, dengan mengacu kepada Al-Qur'an Nabi Muhammad SAW membawa masyarakat Arab jahiliyah kepada perubahan yang sangat cepat.

Hal lain yang berkaitan dengan revolusioner adalah perkembangan agama Islam yang sangat pesat, menurut A.M Saefuddin *et.al*, dalam tempo satu abad Islam tersebar di hampir separoh dunia, dalam artian belum dua abad panji Islam telah berkibar di pegunungan Pyrenea Perancis selatan, himalaya di India, dan padang pasir Asia Tengah dan Afrika.¹²¹

Menurut Bushort Smith yang dikutip oleh Ali Ahmad al-Jurjāniy, di antara bagian terpenting dalam sejarah adalah sesungguhnya Muḥammad SAW berhasil mendirikan tiga elemen besar serta mendasar dalam satu waktu, pertama elemen keumatan, kedua kepemimpinan dan ketiga keagamaan.¹²²

2. Model Radikal

Menurut Abdul Jamil, kata radikal berasal dari bahasa latin “*radix*” yang berarti akar, dalam bahasa Inggris kata radikal dapat bermakna ekstrim, meyeluruh, fanatik, revolusioner, ultra dan fundamental.¹²³

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia *KBBI* kata radikal diartikan dengan tiga pengertian, pertama; perubahan yang dilakukan secara mendasar sampai kepada hal-hal yang prinsip, kedua; maju dalam berpikir dan bertindak, ketiga; tuntutan untuk melakukan perubahan secara keras seperti perubahan undang-undang dalam dunia pemerintahan.¹²⁴

Dengan demikian mengacu kepada pengertian etimologis dan terminologis di atas, maka radikal menurut penulis mempunyai makna yang sangat positif, yakni upaya memahami segala sesuatu secara komprehensif yang dimulai dari hal yang paling fundametal samapi kepada persoalan yang bersifat sekunder.

Selanjutnya, terkait dengan makna radikal yang tertera dalam *KBBI* di atas, maka makna yang berkaitan dengan pembahasan ini adalah makna yang pertama dan kedua, terkait dengan makna pertama dalam transformasi sosial Al-Qur'an mengajak umat manusia khususnya masyarakat Arab jahiliyah, untuk melakukan perubahan dari yang paling mendasar substantif sampai kepada hal-hal yang bersifat artifisial.

Berkaitan dengan ajakan Al-Qur'an melakukan perubahan mendasar, maka Rasûlullah SAW memulai da'wahnya dengan mengajak kaum kâfir

¹²¹ A.M Saefuddin *et.al*, *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi Cet.1...*, hal.169.

¹²² Ali Ahmad al-Jurjāniy, *Ḥikmat at-Tasyri' wa Falsafatuhu Juz 1 ...*, hal.38.

¹²³ Abdul Jamil, “Pandangan Pemimpin Pesantren Buntet Terhadap Paham Radikal dan Liberalis, dalam *Jurnal Harmoni*, Vol. IX No.35, Juli-September 2010, hal.216.

¹²⁴ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Keempat ...*, hal.1129.

Makkah untuk memperbaiki aqidahnya dari syirik kepada tauhîd, mereka diseru untuk meninggalkan penyembahan kepada berhala, bermohon kepada patung-patung ataupun benda mati yang tidak dapat memberi manfaat.

Hal tersebut di atas, senada dengan apa yang dikemukakan oleh Ali Ahmad al-Jurjaniy, Al-Qur'an merupakan kitab tauhîd yang agung yang syi'arnya adalah persatuan yang harus dipegang dalam urusan agama dan dunia, dalam kondisi damai atau perang, dalam prinsip dan tujuan, seluruh umat Islam adalah umat yang satu.¹²⁵

Adapaun berkaitan dengan makna yang kedua, Al-Qur'an dalam banyak ayat mengajak manusia khususnya umat Islam untuk berpikir dan bertindak progresif, Ali Hasbullah berkata sebagai syari'at samawi Islam menganjurkan umatnya untuk meneliti, mengungkap rahasia-rahsia alam raya serta menggali hal-hal yang terpendam di dalamnya.¹²⁶

Islam menegaskan bahwa Allah menciptakan seluruh apa yang ada di bumi untuk kepentingan manusia yang diberikan akal dan kemauan, kompeten dalam menghasilkan ilmu pengetahuan, manusia diperintahkan untuk mengembara ke berbagai belahan bumi yang diciptakan Allah untuk diambil manfaat-manfaatnya.¹²⁷

Hal tersebut sebagaimana telah difirmankan Allah dalam QS Yûnus/11:101,

قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾

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

Dalam perspektif Sayyid Qutb, Manhaj Al-Qur'an dalam membentuk visi islami dalam pemikiran manusia bersandar pada apa yang ada di langit dan di bumi, mencari ilham dari alam semesta ini, menghadapkan pandangan, pendengaran, hati, dan pikiran kepadanya, tanpa merusak keteraturan dan keseimbangan yang ada pada langit dan bumi tersebut, dan tanpa menuhankan alam tersebut.¹²⁸

¹²⁵ Ali Ahmad al-Jurjaniy, *Hikmat at-Tasyri' wa Falsafatuha Juz 1 ...*, hal.42.

¹²⁶ Ali Hasbullah, *Ushûl at-Tasyri' Islâmiy Cet.6*, Kairo: Dâr al-Fikri al-Arabiyy, 1997, hal.157.

¹²⁷ Ali Hasbullah, *Ushûl at-Tasyri' Islâmiy Cet.6 ...*, hal.157.

¹²⁸ Sayyid Qutb, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 6 Cet.3*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin et.al, dari *Judul fî Zhilal Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hal.166.

Menurut Sayyid Qutb, memperhatikan apa yang ada di langit dan di bumi akan menjadikan hati dan pikiran bertambah sensitif dan tanggap, menambah luasnya perasaan dan keakraban terhadap alam wujud ini, semua ini menjadi jalan untuk mengisi jiwa manusia dengan irama alam yang menyiratkan adanya Allah, keagungan-Nya, dan kekuasaan-Nya.¹²⁹

Waktu terus berjalan, ilmu pengetahuan terus berkembang, namun apabila manusia senantiasa terbimbing oleh cahaya Allah kepada pengetahuan ilmiah, niscaya manusia tersebut akan semakin merenungkan, mengenal, merasa berdialog dengan alam ini, merasa bersama-sama dengannya menyucikan dan memuji Allah.¹³⁰

Menurut M. Quraish Shihab, maksud dari ayat di atas, adalah Allah tidak akan memaksa, engkau tidak perlu memaksa mereka agar beriman, tetapi katakanlah kepada mereka,” perhatikanlah dengan mata kepala dan hati masing-masing makhluk atau sistem kerja yang ada di langit dan bumi.¹³¹

Sungguh banyak yang dapat kamu perhatikan, jika satu saja dari ayat Allah itu kamu perhatikan dengan menggunakan akalmu yang dianugerahkan Allah, sudah cukup mengantarkan kalian semua untuk beriman dan menyadari bahwa Allah Maha Kuasa, Maha Esa, Dia membimbing manusia melalui para Nabi guna mengantarkan mereka kepada jalan bahagia.¹³²

Dalam penelusuran penulis, terdapat ayat-ayat Al-Qur'an yang semakna dengan ayat tersebut di atas, seperti QS Yûnus/10: 101, QS al-Gâsyiah/88: 17-20, QS al-Baqarah/2: 29, QS al-Mulk/67: 15.

Upaya manusia seperti tersebut di atas, merupakan perkembangan yang bersifat materi yang pada kenyataannya, dilakukan oleh manusia guna untuk menyempurnakan jati diri kemanusiaannya, mewujudkan deferensiasi antara dia dengan makhluk-makhluk dunia lain yang tidak punya keinginan melainkan bagaimana memperoleh makanan yang menyenangkan.¹³³

Pandangan yang sama diekemukakan oleh Ali Ahmad al-Jurjaniy, bahwa Al-Qur'an turun untuk mengajak manusia kepada prinsip, tujuan, ajaran, jalan yang jelas, tidak membalut mata, membungkam akal, mengunci hati, dan menahan jiwa, namun Al-Qur'an menyediakan untuk semua sayap-sayap yang akan menanjak dan melepasnya di udara yang luas dan bersih.¹³⁴

¹²⁹ Sayyid Qutb, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 6 Cet.3*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin et.al, dari *Judul fî Zhilal Al-Qur'an ...*, hal.166.

¹³⁰ Sayyid Qutb, *Di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 6 Cet.3*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin et.al, dari *Judul fî Zhilal Al-Qur'an ...*, hal.166.

¹³¹ M.Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.5, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.515.

¹³² M.Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* Vol.5 ..., hal.515.

¹³³ Ali Hasbullah, *Ushûl at-Tasyri' Islâmiy Cet.6 ...*, hal.158.

¹³⁴ Ali Ahmad al-Jurjaniy, *Hikmat at-Tasyri' wa Falsafatuhu Juz 1 ...*, hal.41.

Kehidupan spiritual, material, akal, dan hati menurut Ali Ahmad al-Jurjaniy semuanya satu barisan dalam naungan Islam, berjalan menuju satu arah dan tujuan yang mencakup untuk individu dan masyarakat, saling mendukung, saling memperkuat satu dengan yang lainnya, tidak saling menterlantarkan, saling menyengat, saling mengacaukan.¹³⁵

Al-Qur'an berupaya menghilangkan debu, membuka kebekuan pikiran manusia serta mendorong dengan kuat agar berfikir, merenungkan, mengambil pelajaran, dan meneliti ayat-ayat kauniah yang terdapat dalam seluruh makhluk, keajaiban alam, rahasia-rahasia kehidupan yang terdapat dalam sejarah dan jejak peninggalan masa lalu, karena akal dapat menguatkan iman dan iman mampu meluruskan akal.¹³⁶

Berdasarkan kepada paparan di atas, penulis menyimpulkan bahwa sikap radikal merupakan bagian dari tuntutan dalam transformasi sosial Islam, sikap ini berhasil ditanamkan oleh Rasûlullah SAW kepada para sahabatnya ketika berada di Makkah, sehingga saat mereka diajak berhijrah ke Madinah tidak satupun yang menolak.

3. Model Evolusioner

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia KBBI*, kata evolusi dimaknakan sebagai suatu perubahan, pertumbuhan atau perkembangan yang terjadi secara berangsur-angsur dan perlahan-lahan, atau sedikit demi sedikit.¹³⁷

Dengan secara lebih detail disebutkan, bahwa evolusi berasal dari Bahasa latin *evolvo* artinya membenteng¹³⁸, *evolvere* “membuka lipatan” dari *ex* “keluar” dan *volvere* “menggulung” berarti membuka lipatan, keluar atau berkembang, pada awalnya tahun 1622 kata evolusi berarti membuka gulungan buku.¹³⁹

Selanjutnya istilah evolusi digunakan pertama kali dalam pengertian ilmiah modern tahun 1832 oleh seorang geologis Skotlandia bernama Charles Lyell, kemudian tahun 1859 digunakan oleh Charles Darwin dalam penutup bukunya “*the origin of species*”, lalu istilah tersebut dipopulerkan oleh Herbert Spencer dan ahli-ahli biologi lainnya.¹⁴⁰

Setelah itu baru kemudian, istilah evolusi didefinisikan sebagai proses perubahan secara berangsur-angsur atau bertingkat, di mana suatu bentuk berubah menjadi bentuk lain, menjadi lebih kompleks atau rumit atau bahkan menjadi bentuk yang lebih baik, oleh sebab itu evolusi berbeda

¹³⁵ Ali Ahmad al-Jurjaniy, *Hikmat at-Tasyri' wa Falsafatuhi Juz 1 ...*, hal.41.

¹³⁶ Ali Ahmad al-Jurjaniy, *Hikmat at-Tasyri' wa Falsafatuhi Juz 1 ...*, hal.41.

¹³⁷ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Keempat...*, hal.385.

¹³⁸ Dosen Pendidikan, *Co.id/Evolusi Adalah*, diakses Pada 18 Juni 2020.

¹³⁹ Istilah Evolusi, *id.org/Wiki/Evolusi Istilah*, diakses Pada 18 Juni 2020.

¹⁴⁰ Istilah Evolusi, *id.org/Wiki/Evolusi Istilah*, diakses Pada 18 Juni 2020.

dengan revolusi, proses evolusi biasanya berlangsung lama, hingga sering istilah ini digunakan untuk menggambarkan perkembangan yang lambat.¹⁴¹

Pada rumusan definisi lain dijelaskan, evolusi ialah *a gradual process in wich something changes into a different and usually more complex or better form*, yakni perubahan, pertumbuhan atau perkembangan yang terjadi secara berangsur-angsur, perlahan sedikit demi sedikit.¹⁴²

Pada perkembangan selanjutnya secara luas, evolusi dimaksudkan sebagai suatu ilmu yang terfokus untuk mempelajari suatu perubahan, baik perubahan terkait dengan alam semesta, ilmu Bahasa, system politik, ataupun bentuk kebudayaan.¹⁴³

Akan tetapi, dalam prakteknya evolusi adalah sebuah proses yang menghasilkan perubahan, perubahan harus tampak diturunkan kepada generasi berikutnya, inilah yang dimaksud dengan definisi ilmiah, dapat dijadikan standard dalam membedakan perubahan yang evolusioner dengan yang tidak dapat disebut evolusi.¹⁴⁴

Dilihat dari segi jenis-jenisnya, evolusi terdiri atas beberapa jenis. Antara lain, yakni evolusi ekologi, evolusi astronomi, evolusi biologi, evolusi budaya, sedangkan jika ditinjau dari segi bagian yang mengalami perubahan, evolusi dapat dibedakan menjadi evolusi kosmik dan evolusi organik.¹⁴⁵

Evolusi kosmik maksudnya adalah perubahan yang terjadi secara terus-menerus di alam raya ini atau pada alam semesta, adapun yang dimaksudkan dengan evolusi organik ialah perubahan yang terjadi pada setiap makhluk hidup dari generasi ke generasi, baik morfologis ataupun fisiologis.¹⁴⁶

Berpijak kepada paparan mengenai evolusi di atas, penulis dapat menarik konklusi bahwa evolusi dilihat dari berbagai aspeknya, dapat dikatakan sejalan dengan watak perubahan sosial yang diamanatkan dalam Al-Qur'an, karena titik persamaan antara evolusi dengan transformasi sosial terletak pada proses berlangsungnya dengan secara berangsur-angsur.

Demikian pula, sebagaimana penulis uraikan pada bab terdahulu Al-Qur'an menghendaki agar perubahan sosial, dilakukan secara gradual *tadarruj* supaya selaras dengan watak manusia, dan supaya mengena kepada sasaran serta mencapai hasil yang diinginkan, sebagaimana pula telah

¹⁴¹ Istilah Evolusi, *id.org/Wiki/Evolusi Istilah*, diakses Pada 18 Juni 2020.

¹⁴² Dosen Pendidikan, *co.id/Evolusi Adalah*, diakses Pada 18 Juni 2020.

¹⁴³ Kementerian Agama RI, *Tafsîr Ilmi Penciptaan Manusia Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Percetakan Kemenag RI, 2012, hal.42.

¹⁴⁴ Kementerian Agama RI, *Tafsîr Ilmi Penciptaan Manusia Perspektif Al-Qur'an dan Sains* ..., hal.42.

¹⁴⁵ Dosen Pendidikan, *co.id/Evolusi Adalah*, diakses Pada 18 Juni 2020.

¹⁴⁶ Dosen Pendidikan, *co.id/Evolusi Adalah*, diakses Pada 18 Juni 2020.

dicontohkan dalam Al-Qur'an dan dipraktekkan oleh Rasûlullah *shalallahu 'alaihi wasallâm*.

Berdasarkan fakta sejarah Islam, terutama terkait dengan perubahan sosial, Nabi Muhammad SAW ketika berjuang mengubah kondisi masyarakat jahiliah dilakukannya dengan tahapan-tahapan yang sudah terencana dan terprogram, sehingga dalam waktu yang relatif singkat masyarakat Arab bisa menerima perubahan dengan baik.

A.M Saefuddin *et.al* menuturkan bahwa tahapan-tahapan yang dilakukan Nabi dalam membangun umat manusia adalah, dimulai dari aqidah atau kepercayaan, kemudian ibadah kepada Allah, kemudian akhlak perilaku terpuji, lalu masalah hukum keluarga, masalah sosial kemasyarakatan termasuk masalah kemanusiaan.¹⁴⁷

Setelah itu Nabi lanjutkan kepada cara berpolitik, termasuk pemerintah yang adil, musyawarah, kemudian masalah ekonomi termasuk pemerataan kepemilikan dan pendistribusian harta, kemudian bidang pendidikan termasuk pembinaan pribadi manusia dan pengembangan ilmu pengetahuan.¹⁴⁸

4. Model Moderasi

Menurut Amir Faishol Fath, kata moderat berasal dari Bahasa Inggris moderate, artinya mengambil sikap tengah, tidak berlebih-lebihan pada satu posisi tertentu, ia berada pada titik sikap yang tegak lurus di atas kebenaran.¹⁴⁹

Terkait dengan pola hidup, Al-Qur'an banyak memberikan petunjuk agar umat Islam mengambil sikap moderat dalam setiap keyakinan, perbuatan, perkataan maupun pemikiran, untuk mendapatkan pemahaman yang luas mengenai hal tersebut, berikut penulis utarakan pandangan para ahli.

Dalam sebuah paparannya, Yûsuf Qardhawiy mengatakan bahwa kesesatan besar yang dilakukan masyarakat jahiliah adalah penyimpangan, ekstrim kanan dan esktrim kiri yang melampaui batas, ekstrim kanan yaitu adanya aliran-aliran yang membolehkan seseorang menyiksa diri, mengharamkan makanan yang halal untuk dikonsumsi, bahkan menganggap mencuci kaki adalah dosa, dan masuk kamar mandi membawa kesedihan dan penyesalan, seperti ajaran Brahma Hindu dan Rahbani Masihi.¹⁵⁰

¹⁴⁷ A.M Saefuddin *et-al*, *Dsekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi...*, hal.168-169.

¹⁴⁸ A.M Saefuddin *et-al*, *Dsekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi ...*, hal.169.

¹⁴⁹ Achmad Satori Ismail *et.al*, *Islam Moderat cet.1*, Jakarta: Pustaka IKADI, 2007, hal. 44.

¹⁵⁰ Yûsuf Qardhâwiy, *al-Ĥalâl wa al-Harâm fi al-Islâm*, t.tp.: Dâr al-Ma'rifah, 1985, hal.18.

Adapun ekstrim kiri yaitu; adanya aliran Mazdak di Persia, mereka membolehkan secara mutlak untuk mengambil harta milik siapa saja, membolehkan segala sesuatu yang haram yang dianggap suci menurut fithrah manusia,¹⁵¹ persoalan-persoalan yang memang akan dibasmi oleh Islam.

Maka datanglah Islam menemukan kesesatan dan penyimpangan dalam masalah halal dan haram, maka pertama kali dilakukan ialah memperbaiki sisi yang rawan dengan membuat prinsip syari'at yang akan menjadi barometer halal dan haram, segala perkara dikembalikan kepada ukuran dan takarannya secara adil dan seimbang, sehingga umat islam berada pada posisi antara yang sesat dan menyimpang, antara kanan dan kiri umat pertengahan sebagaimana dideskripsikan oleh Allah.¹⁵²

Menurut Muhammad Syarif Ahmad, Islam datang dengan sikap moderat, ia menjadi stabil bersama dengan karakter alamiah, bersimponi dengan kehidupan, selaras dengan pelbagai analogi-analogi akal sehat, mampu merealisasikan tuntutan kehidupan yang terus berubah, bahkan mendorong kepada kehidupan yang bercakralawa luas seiring dengan perkembangan zaman dan peradaban manusia.¹⁵³

Sikap moderat Islam tegas Muhammad Syarif Ahmad, dapat dilacak melalui dalil akli, Islam agama untuk manusia, manusia memiliki kelompok-kelompok, setiap kelompok mempunyai tingkatan-tingkatan sesuai waktu dan tempat, masing-masing term mempunyai situasi dan kondisi, tuntutan yang harus dicarikan batas mediumnya, pemikiran komprehensif dan kaidah yang simple dan umum.¹⁵⁴

Dalam perspektif Yûsuf al-Qardhawiy, moderasi merupakan salah satu dari keistimewaan dari sekian banyak keistimewaan islam, kata moderat *wasathiyah* disebut juga keseimbangan *tawâzun*, artinya *tawassuth* atau *at-ta'adul* antara dua ujung yang berhadapan atau bertentangan, di mana salah satu dari dua ujung tersebut tidak dominan dalam memberikan pengaruh, sampai menyingkirkan satu ujung lainnya, atau salah satu ujung tersebut tidak mengambil lebih dari haknya, sampai melampaui batas dan zhalim atas salah satunya.¹⁵⁵

Di antara persoalan-persoalan yang bertentangan lanjut Qardhawiy, rohani dengan materi, individu dengan kelompok, realitas dengan idealitas,

¹⁵¹ Yûsuf Qardhâwiy, *al-Halâl wa al-Harâm fi al-Islâm* ..., hal.18.

¹⁵² Yûsuf Qardhâwiy, *al-Halâl wa al-Harâm fi al-Islâm* ..., hal.19.

¹⁵³ Muḥammad Syarif Aḥmad, *ar-Risâlat al-Islâmiyah Majallah Fikriah Islamiyah*, t.tp.: al-Jumhûriah al-Îrâqiah, 1985, hal.83.

¹⁵⁴ Muḥammad Syarif Aḥmad, *ar-Risâlat al-Islâmiyah Majallah Fikriah Islamiyah* ..., hal.83.

¹⁵⁵ Yûsuf al-Qardhâwiy, *al-Khashâis al-Ammah li al-Islâm*, Kairo, Maktabah Wahbah, 1981, hal.114.

yang ajeg dengan yang berubah, makna dari seimbang adalah agar masing-masing dari bidang tersebut, memiliki ruang yang luas, haknya diberikan dengan adil, tanpa melampaui batas, tanpa melalaikan dan tanpa merugikan.¹⁵⁶

Dalam sikap moderat terdapat keutamaan dan faidah yang layak untuk diesplorasi, seperti moderasi lebih pantas bagi risâlah yang kekal, moderasi mengajarkan keadilan, wujud istiqâmah, indikasi suatu kebajikan, mencerminkan hidup aman, indikasi kekuatan, dan sebagai pusat persatuan dan kesatuan.¹⁵⁷

Bahkan dalam kajian *siyâsah syar'iah* sekalipun, Abdurrahman Taj mengatakan tidak dikategorikan sebagai *siyâsah syar'iah* melainkan setelah ia berada pada level keseimbangan, posisi pertengahan antara terlalu mendukung *ifrath* dengan terlalu mengabaikan dan melalaikan *tafrîth*.¹⁵⁸

Lebih daripada itu menurut Abdurrahman, *siyâsah syar'iah* tidak akan layak menyandang predikat *siyâsah syar'iah*, berupaya mewujudkan seluruh kemaslahatan umat, sudah sejalan dengan sebab-sebab kebangkitannya dan fase-fase perkembangannya, melainkan proses itu dilakukan secara seimbang, moderat antara *ifrath* dan *tafrîth*.¹⁵⁹

Dalam pandangan Samson Rahman, kehadiran umat Islam sebagai ummat pertengahan *ummatan washatan* atau moderat merupakan sebuah ni'mat dan kehormatan, umat yang mampu menjadikan sikap pertengahan sebagai pilihan hidup, baik dalam cara berpikir, cara beribadah, cara bermuâmalah dan lain sebagainya.¹⁶⁰

Sementara dalam konteks Indonesia, Abdul Moqsith Ghazâliy mengatakan bahwa mayoritas umat Islam Indonesia bersikap dan berpikir moderat, hal tersebut tercermin pada dua organisasi besar Indonesia, Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah, keduanya terus mengkampanyekan pentingnya berpijak pada tafsir keislaman yang moderat, bukan ekstrim.¹⁶¹

Nahdhatul Ulama misalnya lanjut Abdul Moqsith, selalu distigma sebagai organisasi yang hanya mengkonservasi pikiran-pikiran lama, belakangan ini sangat aktif menyuarakan perdamaian, toleransi, dan nilai-

¹⁵⁶ Yûsuf al-Qardhâwiy, *al-Khashâis al-Ammah li al-Islâm ...*, hal.114.

¹⁵⁷ Yûsuf al-Qardhâwiy, *al-Khashâis al-Ammah li al-Islâm ...*, hal.117-121.

¹⁵⁸ Abdurrahman Taaj, *as-Siyâsah as-Syar'iah wa al-Fiqhu al-Islâmiy Cet.I*, Kairo: Dâr as-Salâm, 2014, hal.27.

¹⁵⁹ Abdurrahman Taaj, *as-Siyâsah as-Syar'iah wa al-Fiqhu al-Islâmiy Cet.I...*, hal.75.

¹⁶⁰ Achmad Satori Ismâil *at.al*, *Islam Moderat ...*, hal.7.

¹⁶¹ Abdul Maoqsith Ghazâliy, "Al-Qur'an Memandang Objektif Agama Lain: Islam Digest," Dalam *Harian Republika ...*, hal.14.

nilai kemanusiaan, menolak terorisme, menyangkal gagasan khilafah, menerima pancasila, dan lain-lain.¹⁶²

Dalam perspektif yang berbeda term yang memiliki makna moderat adalah *al-iqtishâd*, menurut Izzuddin bin Abdussalâm (W.660 H) *al-iqtishâd* ialah tingkatan dari dua tingkatan, kedudukan di antara dua kedudukan, sehingga *al-manâzîl* menurutnya ada tiga, pertama lalai mengambil manfaat, kedua keterlalaian dalam mengambil manfaat, dan ketiga ialah sedang-sedang di antara keduanya.¹⁶³

Menurut Izzuddin Abdussalâm, terdapat sejumlah ayat yang menjadi landasan keniscayaan untuk bersikap demikian, antara lain QS al-Isra'/17:29, QS al-Furqân/25:67, menurut Huzafah yang dikutip Izzuddin, kebaikan itu berada di antara dua keburukan, maksudnya ialah melalaikan adalah keburukan, berlebihan juga merupakan keburukan, jadi kebaikan itu berada antara kelalaian dengan sikap berlebihan.¹⁶⁴

Hemat penulis, Al-Qur'an memerintahkan untuk bersikap moderat dalam berbagai urusan hidup manusia, seperti dalam masalah bersedekah Al-Qur'an menekankan agar seorang muslim tidak berlebihan dalam menginfakkan hartanya, pun juga tidak berlebihan dalam menahan harta miliknya, sebagaimana difirmankan Allah dalam QS al-Isra'/17:29,

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا
مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾

Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal.

Menurut al-Qurthubiy penggalan ayat “*walâ taj'al yadaka maglulatan ilâ 'unuqika*” dalam QS al-Isra' ayat 17, ayat ini berbentuk majâz yang menggambarkan tentang seorang yang bakhil, hatinya tidak rela mengeluarkan hartanya meskipun sedikit, maka ia diumpamakan seperti belenggu yang mencegah tangan untuk bergerak.¹⁶⁵

Sedangkan penggalan “*walâ tabsuthha kulla al-basthi*” memberikan perumpamaan kelapangan tangan bagi perginya harta, apabila ia

¹⁶² Abdul Maoqsih Ghazâliy, “Al-Qur'an Memandang Objektif Agama Lain: Islam Digest,” Dalam *Harian Republika* ..., hal.14.

¹⁶³ Izzuddin bin Abdussalâm, *Qawâid al-Aḥkam fi Mashalih al-Anâm Juz 1*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2015, hal.134.

¹⁶⁴ Izzuddin bin Abdussalâm, *Qawâid al-Aḥkam fi Mashalih al-Anâm juz 1...*, hal.134.

¹⁶⁵ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi' li Aḥkam Al-Qur'an Juz 10*, Kaero: Wazarat as-Tsaqâfah, 1967, hal.250.

menggenggam telapak tangannya berarti ia menahan apa yang ada di dalamnya, dan bila membentangkannya berarti menghilangkan apa yang ada dalam tangannya.¹⁶⁶

Ayat tersebut menurut al-Qurthubiy (1214-1273 M), merupakan khitab kepada Nabi Muhammad SAW dan umatnya, ada yang juga yang berkata bahwa ayat tersebut sebagai khitab khusus kepada Nabi, melalui ayat ini Allah mengajarkannya bagaimana seharusnya berinfaq, serta memerintahkan kepada Nabi untuk bersikap iqtishâd.¹⁶⁷

Dalam perspektif az-Zamakhshariy (467-538 H), ia mengatakan ayat tersebut merupakan tamtsîl untuk mencegah orang yang pelit dan memberi orang yang berlebihan, serta perintah agar bersikap iqtishâd yakni antara *isrâf* dan *taqîir*, sehingga tidak tercela di sisi Allah, sebab orang yang berlebihan tidak di senengi di sisi Allah dan di sisi manusia.¹⁶⁸

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾

Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian.

Sedangkan penggalan ayat “*wa idza anfaqû lam yusrifû walam yaqturû/ apabila mereka berinfaq mereka tidak berlebihan dan tidak kikir*” di atas, tafsirannya menurut az-Zamakhshariy (467-538 H) adalah, mereka tidak mempersempit nafkahnya dan tidak melampaui batas, akan tetapi mereka melakukannya dengan *al-qashdu* antara berlebihan dan menyepelekan.¹⁶⁹

Al-Qâsimiy (W.1332 H/1914 M) berkata bahwa maksud ayat di atas adalah, mereka hamba Allah itu tidak melampaui batas dalam berinfaq, juga tidak mempersempit diri mereka dan keluarganya, keluarganya tidak menyebutnya sebagai orang bakhil dan tercela, akan tetapi mereka pada posisi tengah-tengah dalam hal tersebut.¹⁷⁰

Mengacu kepada pembahasan yang telah dikemukakan oleh kaum intelektual di atas, sikap moderat ini dalam pandangan penulis sesuai dengan misi transformasi sosial yang menginginkan rekayasa sosial dapat

¹⁶⁶ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Ahkam Al-Qur’an Juz 10 ...*, hal.250.

¹⁶⁷ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubiy, *al-Jâmi‘ li Ahkam Al-Qur’an Juz 10 ...*, hal.250.

¹⁶⁸ Maḥmûd bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kassiyâf Juz 2 Cet.3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2002, hal.636.

¹⁶⁹ Maḥmûd bin Umar az-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kassiyâf Juz 3 Cet.3 ...*, hal. 285.

¹⁷⁰ Jamâluddîn al-Qâsimiy, *Tafsîr al-Qâsimiy Jilid 7 Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, hal.437.

diterima oleh publik, maka salah satu caranya adalah dengan mengedepankan sikap yang moderat.

Karena sifat dasar manusia pada umumnya, mereka tidak menyukai sesuatu yang ditampilkan dengan cara-cara yang berlebihan, apakah itu perkataan, perbuatan, *life style*, bahkan ajaran Islam memerintahkan kepada umatnya untuk melakukan segala sesuatu dengan cara tidak terlalu berlebihan dan terlalu rendah.

5. Model Optimisme

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia KBBI*, dijelaskan bahwa optimisme merupakan suatu paham atau keyakinan atas segala sesuatu dari segi baik dan menyenangkan, atau bisa juga dimaknakan sebagai sikap yang selalu mempunyai harapan baik dalam setiap hal.¹⁷¹

Optimis memiliki kata nomina optimisme yang berarti paham atau keyakinan dalam segala sesuatu dari segi yang baik dan menyenangkan, atau sikap yang selalu mempunyai harapan baik dalam segala hal, sedangkan adjektiva kata adalah optimistis yang berarti bersifat optimis, atau sikap penuh harapan.¹⁷²

Adapun dari segi pengertiannya, optimis adalah sikap atau pandangan positif seseorang dalam melihat segala sesuatu, atau sikap yang selalu memiliki harapan serta keyakinan yang tinggi untuk hasil yang lebih baik di waktu yang akan datang.¹⁷³

Menurut al-Mawardi al-Bashriy sikap optimisme dapat memperkuat tekad, membangkitkan kesungguhan, dan membantu dalam meraih kemenangan, Rasûlullah SAW dalam setiap pertempuran dan peperangan senantiasa bersikap optimis,¹⁷⁴ yang kemudian diteladani oleh seluruh sahabat-sahabatnya.

Maka seyogyanya bagi orang yang optimis mentakwîl kata-kata baik dengan takwîlan terbaik, jangan membikin peluang *sû'us as-zhann* dalam dirinya, diriwayatkan bahwa Nabi Yûsuf as sepanjang dalam tahanan mengadu kepada Allah, maka turunlah wahyu hai Yûsuf ! Engkau telah menahan dirimu sendiri dengan ucapan penjara lebih baik bagiku, sekiranya engkau berkata ke'afitan lebih bagiku niscaya engkau afiat.¹⁷⁵

¹⁷¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Keempat* ..., hal.986.

¹⁷² Blogspot.Com/2017/08, *Arti dan Pengertian –Kata- Optimis*, html, diakses Pada 21 Juni 2020 Jam 23.00.

¹⁷³ Blogspot.Com/2017/08, *Arti dan Pengertian –Kata- Optimis*, html, diakses Pada 21 Juni 2020 Jam 23.00.

¹⁷⁴ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Adab ad-Dunia wa ad-Dîn*, t.tp.: Maktabah at-Taqwa, t.th., h.322.

¹⁷⁵ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Adab ad-Dunia wa ad-Dîn*, t.tp.: Maktabah at-Taqwa, t.th., h.322.

Ada enam ciri seseorang yang memiliki sikap optimis, *pertama* memiliki kepercayaan diri yang tinggi, *kedua* memiliki komunikasi yang baik, *ketiga* senantiasa berpikir positif dalam setiap persoalan, *keempat* siap menghadapi persaingan, *kelima* selalu memiliki rencana jika berhadapan dengan masalah, dan *keenam* tidak mudah menyerah dan tidak takut gagal.¹⁷⁶

Optimis merupakan salah satu sikap positif yang diperintahkan Al-Qur'an, sebaliknya Al-Qur'an melarang umat Islam pesimis atau putus asa dalam menghadapi setiap persoalan sesulit apapun QS Yûsuf/12:87 QS al-Hijr/15:55, justru Al-Qur'an menegaskan bahwa pesimis dari rahmat Tuhan merupakan sebagian dari ciri orang yang tersesat QS al-Hijr/15:56, bahkan tidak beriman.¹⁷⁷

يَبْنَئِ أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْيِسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْيِسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴿٥٦﴾

Hai anak-anakku, pergilah kamu, maka carilah berita tentang Yusuf dan saudaranya dan jangan kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum yang kafir".

Penggalan ayat “*walâ taiasû min rauhillah*” menurut al-Mawardiyy (364-450 H) mempunyai dua takwîlan, pertama; jangan berputus asa dari kemenangan yang akan datang dari Allah, kedua; jangan berputus asa dari rahmat Allah, Ya'kub berkata demikian karena perhatiannya kepada Yûsuf, ada riwayat mengatakan ia pernah bertanya kepada malakulmaut “apakah engkau telah mengambil rûh Yûsuf? Ia menjawab:tidak.¹⁷⁸

Dalam suatu hadits qudsi, Rasulullah SAW bersabda bahwa Allah berfirman:

عَنْ وَائِلَةَ بِنِ الْأَسْقَعِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ : أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي مَا شَاءَ . رَوَاهُ ابْنُ جَبَّانٍ عَنْ وَائِلَةَ بِنِ الْأَسْقَعِ ^{١٧٩}

¹⁷⁶ Blogspot.Com/2017/08, Arti dan Pengertian –Kata- Optimis, html, diakses Pada 21 Juni 2020 Jam 23.00.

¹⁷⁷ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhîm* Juz 2, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.963.

¹⁷⁸ al-Mâwardiy al-Bashriy, *Tafsîr al-Mâwardiy* Juz 3, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th., hal.72.

¹⁷⁹ Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlîy, *Iḥyâ` Ulûmuddîn* Juz 4, t.tp.: Maktabah Mishra, 1998, hal.178.

Dari Wâilah bin al-Asqa' dari Rasûlullah SAW bahwa Allah berkata: Aku tergantung terhadap kehendak prasangka hamba-Ku kepada-Ku apapun yang dia kehendaki. (HR.Ibnu Hibban dari Wâilah bin al-Asqa').

Dalam perspektif al-Gazâliy (W.505) solusi seseorang supaya tetap optimis, tidak terjerumus dalam perasaan khawatir yang berlebihan, adalah mengikuti petunjuk Al-Qur'an dan sunnah rasûl-Nya, karena kedua pedoman tersebut membahas mengenai semua bentuk takut dan optimis, menghimpun faktor-faktor kesembuhan untuk setiap jenis penyakit.¹⁸⁰

Para pewaris Nabi selaku ilmuwan, menggunakan petunjuk Al-Qur'an dan *as-sunnah* sesuai dengan kebutuhan layaknya sebagai seorang dokter ahli, tidak seperti penggunaan *al-Akhraq* yang mengandalkan perkiraannya bahwa segala bentuk obat cocok bagi setiap orang sakit, apapun jenis penyakitnya.¹⁸¹

Terkait dengan QS al-Hijr/15:56 di atas, Abdullah al-Haddâd menegaskan, bahwa pesimis termasuk salah satu daripada dosa besar, orang yang pesimis merupakan orang yang tidak mengenal Allah, pada suatu saat ia pasti akan meninggalkan ketaatan bahkan berbuat keburukan karena baginya ketaatan sudah tidak berguna lagi.¹⁸²

Sedangkan dalam tafsir kemenag RI disebutkan, bahwa ayat tersebut merupakan ucapan Nabi Ibrahîm as, setelah sebelumnya heran terhadap kedatangan tamu dalam jumlah yang banyak, namun setelah mengetahui bahwa tamu itu bukan sembarang tamu tetapi malaikat, iapun yakin dan mengucapkan ayat tersebut.¹⁸³

Apabila merujuk kepada *sîrah nabawiah*, Muhammad SAW dalam banyak momentum berupaya menanamkan rasa optimis di hati para sahabatnya, sebagai contoh ketika pasukan kaum muslimîn kalah pada perang Uhûd, tujuh puluh orang pasukan Islam mati syahid dalam pertempuran tersebut termasuk Hâmzah.¹⁸⁴

Meskipun di antara sebab kekalahan pasukan Islam di lembah Uhûd, adalah ketidakpatuhan perajurit kepada instruksi komando, mereka meninggalkan posisinya karena mengejar harta rampasan dan tawanan,

¹⁸⁰ Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâliy, *Iḥyâ' Ulûmuddîn Juz 4 ...*, hal.180.

¹⁸¹ Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâliy, *Iḥyâ' Ulûmuddîn Juz 4 ...*, hal.180.

¹⁸² Abdullah al-Ḥaddâd, *Risâlat al-Mu'awanah Cet.I*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiah, 2010, hal.132.

¹⁸³ Kemenag Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Lembaga Percetakan Al-Qur'an Kemenag RI, 2010, hal.250.

¹⁸⁴ Abdurrahman as-Syarqâwiy, *Muḥammad Sang Teladan* diterjemahkan oleh Baihaqi Syafaruddin dari judul *Rasûl al-Hurriyah*, Depok: Media Senja Utama, 2017, hal.348.

setelah perang usai, mereka menangisi dan menyesali perbuatan mereka di hadapan Nabi Muhammad SAW.¹⁸⁵

Melihat tangis dan derai air mata mereka, Nabi memaafkan mereka seraya berkata, apapun yang terjadi janganlah kalian putus asa di hari esok, hari akan datang terus silih berganti, kalah dan menang merupakan hukum kausalitas yang bergerak secara siklus, jangan ada rasa sedih dan rasa duka, jadikan peristiwa yang pahit ini sebagai pelajaran berharga.¹⁸⁶

Perilaku dan sikap optimis tersebut di atas, telah dipesankan Rasûlullah SAW dalam haditsnya riwayat Muslim dari Abû Hurairah berikut ini,

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا طَيْرَةَ وَخَيْرَهَا أَلْفَالُ، قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا أَلْفَالُ؟ قَالَ: أَلْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

Dari Abû Hurairah ra. Berkata: Aku pernah mendengar Nabi SAW bersabda: tidak ada pertanda buruk (terkaan nasib), dan sebaiknya adalah al-fa'lu, sahabat bertanya, apakah fa'lu itu wahai Rasûlullah?, beliau menjawab, fa'l ialah kata-kata yang bagus untuk didengar oleh seseorang (HR. Muslim dari Abû Hurairah).¹⁸⁷

Menurut analisa penulis, hadits tersebut di atas memberikan suatu pelajaran serta tuntunan kepada umat Islam, bahwa ketika ada seseorang yang telah berbuat namun gagal, hendaknya jangan ditakut-takuti dengan menunjukkan tanda-tanda yang tidak menguntungkan, atau jika ia melakukannya lagi ia akan gagal, namun hendaklah orang tersebut diberi semangat dengan kalimat-kalimat yang menggugah.

Melihat kepada pentingnya menumbuhkan sikap optimisme ini di kalangan masyarakat, seorang sahabat Nabi Ibnu Mas'ud saat melewati seseorang yang sedang memberikan nasihat kepada kaumnya, ia berpesan wahai pemberi peringatan! janganlah engkau membuat orang menjadi pesimis.¹⁸⁸

¹⁸⁵Abdurrahman as-Syarqâwiy, *Muḥamamad Sang Teladan* diterjemahkan oleh Baihaqi Syafaruddin dari judul *Rasûl al-Hurriyah ...*, hal.348.

¹⁸⁶Abdurrahman as-Syarqâwiy, *Muḥammad Sang Teladan* diterjemahkan oleh Baihaqi Syafaruddin dari judul *Rasûl al-Hurriyah ...*, hal.348.

¹⁸⁷Zaki ad-Dîn Abd al-Azhîm al-Mundziriy, *Ringkasan Shahîḥ Muslim Cet.1*, Bandung: Mizan, 2004, No Hadîts 1491, Bab *Fi al-Fa'li as-Shalih Memberi Semangat Kepada Orang*; Ibnu Hajar al-Asqalaniy, *Fathu al-Barriy Syarah Shahîḥ Bukhari*, t.tp.: maktabah mishra, 2001, juz 10, hal. 202, No Hadîst 5755, bab *al-Fa'li*.

¹⁸⁸Muḥammad Yûsuf al-Kandahlawiy, *Hayâtut as-Sahabah Juz 3 Cet.2*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1983, hal.209.

Bahkan sahabat Ali bin Abî Thâlib pun pernah berpesan, maukah saya beritahu kepada kalian tentang seseorang yang betul-betul ahli agama *al-faqih haqqal faqih?*, mereka adalah orang yang tidak membuat orang lain menjadi pesimis dari kasih sayang Allah, tidak memudahkan jalan orang berma'shiat kepada Allah.¹⁸⁹

Dalam pandangan Michael Korda, untuk meraih sukses seseorang harus optimis, sukses merupakan tuntutan agama, dalam rangka meraih sukses tersebut membutuhkan penampilan dan tindakan, penampilan dan tindakan hendaknya dikombinasikan dengan sikap optimisme dan janji, dan hal tersebut menjadi efektif dalam mendapatkan sukses yang ril.¹⁹⁰

Mengacu kepada uraian di atas, penulis dapat memberikan pandangannya bahwa optimisme merupakan suatu sikap positif yang mendukung berlangsungnya kegiatan perubahan sosial, hal mana karena dalam prosesnya sering timbul persoalan-persoalan atau kasus yang diluar dugaan pelaku perubahan sosial dan hal tersebut tidak dikehendaknya.

Persoalan-persoalan yang muncul, bisa berupa perlawanan atau penolakan dari masyarakat sebagai objek perubahan, caci makian atau bahkan pengusiran, dalam kondisi seperti ini seorang pelaku perubahan sosial tidak lantas menyerah apatah lagi berputus asa, namun harus dihadapi dengan lapang dada dan senantiasa optimis.

6. Model Inklusif

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia KBBI*, inklusif diartikan termasuk atau terhitung,¹⁹¹ Dodi Ahmad Kurtubi mengatakan inklusif berasal dari kata "*inclusion*" yang artinya mengajak masuk atau mengikutsertakan, lawan katanya adalah eksklusif yang berasal dari kata "*exclusion*", artinya memisahkan atau mengeluarkan.¹⁹²

Dengan demikian menurut Kurtubi, masyarakat inklusif dapat diartikan sebagai sebuah masyarakat yang mampu menerima berbagai bentuk keberagaman, keberbedaan serta mengakomodasinya ke dalam pelbagai tatanan maupun infrastruktur yang ada di masyarakat, perbedaan dan keberagaman yang dimaksud ialah, perbedaan budaya, agama, ras, suku bangsa dan tingkat ekonomi.¹⁹³

¹⁸⁹ Muḥammad Yûsuf al-Kandahlawiy, *Hayâtut as-Sahabah Juz 3 Cet.2 ...*, hal.209.

¹⁹⁰ Michael Korda, *Success Power How Every Man and Woman Can Achieve It*, New York, Random House, 1977, hal.218.

¹⁹¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Keempat ...*, hal.986.

¹⁹² Dodi Aḥmad Kurtubi, "*Membangun Masyarakat Inklusif, Adil dan Berkesinambungan Bagi Penyandang Disabilitas Untuk Indonesia Yang Lebih Baik, Dinas Sosial Provinsi Riau*", diakses 17 Juni 2020, hal.1.

¹⁹³ Dodi Aḥmad Kurtubi, "*Membangun Masyarakat Inklusif, Adil dan Berkesinambungan Bagi Penyandang Disabilitas Untuk Indonesia Yang Lebih Baik, Dinas Sosial Provinsi Riau ...*", hal.1.

Pada intinya tegas Kurtubi, karena tinggal dalam lingkungan masyarakat yang inklusif, maka kitapun harus bersikap inklusif, masyarakat inklusif adalah masyarakat yang terbuka, ramah, meniadakan hambatan dan menyenangkan, karena setiap elemen masyarakat tanpa kecuali saling menghormati, menghargai, kendatipun berbeda agama, ras, suku dan budayanya.¹⁹⁴

Dalam perspektif yang lain disebutkan bahwa, inklusif merupakan sikap seseorang yang memposisikan dirinya ke dalam posisi yang sama dengan orang lain atau kelompok lain, sehingga membuat orang atau kelompok tersebut berusaha memahami perspektif dirinya atau kelompoknya, hingga satu kata dan sepakat dalam menyelesaikan suatu permasalahan.¹⁹⁵

Dengan ungkapan lain, sikap inklusif berpotensi untuk menyamaratakan semua orang, mau mengerti sudut pandang orang lain meskipun kontradiktif dengan pandangannya, walhasil inklusif mampu menjadikan semua manusia terlihat spesial dan istimewa, tanpa terkecuali walaupun berasal dari latar belakang yang berbeda.¹⁹⁶

Sikap inklusif pun berusaha mengajak orang lain untuk berupaya memahami alam bawah sadarnya, membuat aturan tidak tertulis dengan jelas, tidak mengabaikan hal-hal kecil, selalu mencoba memahami latar belakang setiap orang, dan percaya bahwa setiap orang diciptakan sama, walaupun tidak semua manusia mempunyai kesamaan.¹⁹⁷

Dengan menganalisa penjabarannya di atas, sikap inklusif perspektif penulis menjadi sesuatu yang sangat urgen, sikap ini harus inheren dalam diri pelaku perubahan sosial, kemudian dijadikan sebagai landasan terhadap segala upaya transformasi sosial.

Apabila sikap inklusif ini, ada pada setiap individu atau kelompok, penulis meyakini proses transformasi sosial akan berlangsung dengan lancar, mulus, nyaman jauh dari keributan dan konflik, seluruh perbedaan pandangan, pemikiran dapat dipecahkan secara transparan, humanis dan bijaksana, karena semua manusia menurut teori inklusif adalah spesial dan istimewa.

¹⁹⁴ Dodi Ahmad Kurtubi, *"Membangun Masyarakat Inklusif, Adil dan Berkesinambungan Bagi Penyandang disabilitas Untuk Indonesia Yang Lebih Baik, Dinas Sosial Provinsi Riau ..."*, hal.1.

¹⁹⁵ Studilmu. *"Pengertian Inklusif,"* Com./Blogs/Detail/Pengertian Inklusif, diakses 17 Juni 2020.

¹⁹⁶ Studilmu. *"Pengertian Inklusif,"* Com./Blogs/Detail/Pengertian Inklusif, diakses 17 Juni 2020.

¹⁹⁷ Studilmu. *"Pengertian Inklusif,"* Com./Blogs/Detail/Pengertian Inklusif, diakses 17 Juni 2020.

7. Model Kematangan dalam Beragama

Menurut M. Agus Noorbani, eksistensi manusia saat ini, di mana teknologi informasi memiliki peran penting dalam setiap sendinya, lebih mementingkan pencitraan, hal ini menjalar ke dalam perilaku beragama, hal semacam ini umumnya dilakukan demi menciptakan sebuah imaj atau citra tentang realitas keagamaan itu sendiri.¹⁹⁸

Saat ini menurut M. Agus Noorbani, perilaku beragama atau ibadah telah menjelma menjadi sebuah relasi tontonan, bukan lagi relasi antara manusia dengan Tuhan semata, do'a, dzikir, puasa, shalat, haji, shalawat, dan sebagainya kini menjadi bagian dari mesin pencitraan untuk menunjukkan keshalehan seseorang.¹⁹⁹

Karenanya, belakangan ini sering kita jumpai orang-orang mengenakan pakaian atau untuk menunjukkan lelaku yang dahulu hanya dilakukan dalam ruang-ruang privat, kini dengan bebas dan leluasa ditunjukkan dalam ruang sosial terbuka sebagai pertanda keshalehan,²⁰⁰ sesuatu yang seyogyanya tidak dilakukan dengan cara seperti itu.

Kematangan beragama mempunyai pengaruh yang signifikan dalam kaitannya dengan transformasi sosial, pemahaman agama yang mendalam dapat mengontrol sikap setiap individu dalam berbuat, berperilaku terpuji di masyarakat, atau bahkan berperangai kasar ketika bergaul dengan orang lain.

Esti Zaduqisti, *at.al.*, mengatakan bahwa seseorang yang memiliki kematangan beragama yang baik tercermin dalam sikap dan tingkah laku serta bisa menghayati, memahami, serta mengamalkan nilai-nilai ajaran agamanya dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat.²⁰¹

Ketika seseorang memiliki kompetensi untuk memahami suatu konsep dengan komprehensif lanjut Esti, *at.al.*, serta mengaplikasikan nilai-nilai luhur agama yang diyakininya di setiap gerak-gerik hidupnya, maka ia akan mempunyai pemahaman komprehensif pula terkait dengan gerakan transformasi sosial.²⁰²

Menurut teori Allport yang dikutip oleh Esti, *at.al.*, ada enam aspek yang dapat dijadikan standard dalam memahami kematangan beragama seseorang, pertama kemampuan diferensiasi yang baik, kedua bersikap

¹⁹⁸ Agus Noorbani, Beragama dalam Semesta Budaya Populer, *dalam Jurnal Penamas Penelitian Agama dan Masyarakat*, Vol.XXV No.3 tahun.2013, hal.384.

¹⁹⁹ Agus Noorbani, Beragama dalam Semesta Budaya Populer, *dalam Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat ...*, hal.384.

²⁰⁰ Agus Noorbani, Beragama dalam Semesta Budaya Populer, *dalam Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat ...*, hal.384.

²⁰¹ Direktur Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI, *Jihad Transformatif*, t.tp.: t.p., 2015, hal.30.

²⁰² Direktur Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI, *Jihad Transformatif...*, hal.30.

dinamis, ketiga bersikap konsisten, keempat pemahaman komprehensif, kelima integral, dan keenam memiliki jiwa heuristik.²⁰³

Dalam perspektif Muhammad Arkoun pemahaman wacana religius yang sempit, seperti memaknai hanya secara dogmatis, kaku, ahistoris dan eksklusif justru akan menghambat pesan-pesan humanisme yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan multi religius dan multikultural yang kian kompleks.²⁰⁴

Dalam perspektif Ali Masykur Musa, konsep kematangan beragama seorang muslim terletak pada bagaimana ia mengamalkan tiga unsur penting dalam Islam yaitu; unsur tauhîd, fiqh dan tasawuf, unsur tauhîd sebagai pencerminan kesucian batin, jiwa dan nurani manusia, unsur fiqh merupakan *the guide* untuk mengetahui mana yang harus dikerjakan dan mana yang harus ditinggalkan.²⁰⁵

Adapun tasawuf merupakan sublimasi dan akomodasi dari hati dan akal yang tercermin dalam perilaku keseharian, ketiga unsur tersebut harus diamalkan secara sinergik, komprehensif, universal dan holistik, penekanan kombinasi pengamalan ketiga kriteria tersebut menjadi penting, karena melihat fakta bahwa terdapat ketimpangan dalam pengamalan agama sebagai muslim.²⁰⁶

Ketimpangan tersebut tampak pada sebagian umat Islam terlalu tauhîd sehingga melahirkan eksklusivistik dan fundamentalistik, sebahagian lagi terlalu serba fiqh sehingga kaku dalam melihat dinamika kehidupan, dan ada pula yang terlalu tasawuf sehingga melahirkan sikap fatalistik dan jumud dalam merespon realitas kehidupan.²⁰⁷

Tiga elemen pokok yang dikemukakan di atas, telah disabdakan oleh Rasûlullah SAW dalam haditsnya riwayat an-Nasa'i dari Umar bin Khattâb sebagai berikut,

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَيَّ رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَيَّ فَخَذَّيْهِ ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ قَالَ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ

²⁰³ Direktur Pendidikan Tinggi Islam Kemenag RI, *Jihad Transformatif...*, hal.31.

²⁰⁴ Baedhowiy, *Humanisme Islam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2017, hal. 114.

²⁰⁵ Ali Masykur Mûsa, *Menjadi Kaum Muda*, Jakarta; Freshs, 1996, hal.65.

²⁰⁶ Ali Masykur Mûsa, *Menjadi Kaum Muda ...*, hal.65.

²⁰⁷ Ali Masykur Mûsa, *Menjadi Kaum Muda ...*, hal.65.

وَتَوْتِي الرِّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ صَدَقْتَ
فَعَجَبْنَا إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ ثُمَّ قَالَ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ قَالَ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ
وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْقَدَرِ كُلُّهُ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ قَالَ صَدَقْتَ قَالَ
فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ قَالَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ
قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ قَالَ مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا أَعْلَمُ بِهَا مِنَ السَّائِلِ قَالَ
فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَاتِهَا قَالَ أَنْ تَلِدَ الْأُمَّةُ رَبَّتَهَا وَأَنْ تَرَى الْحِفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رُعَاءَ
الشَّاءِ يَتَطَاوُلُونَ فِي الْبُيُوتِ قَالَ عُمَرُ فَلَيْسَتْ ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عُمَرُ هَلْ تَدْرِي مَنِ السَّائِلُ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّهُ
جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَاكُمْ لِيُعَلِّمَكُمْ أَمْرَ دِينِكُمْ. رَوَاهُ النَّسَائِيُّ عَنْ عُمَرَ
بْنِ الْخَطَّابِ.²⁰⁸

Dari Umar bin Khattâb ia berkata: pada suatu hari saat kami sedang duduk bersama Rasûlullah SAW, secara tiba-tiba datanglah seorang laki-laki berpakaian sangat putih dan rambutnya sangat hitam, pada laki-laki tersebut tidak ada tand-tanda bekas perjalanan jauh, satupun di antara kami tidak ada yang mengenalnya sampai ia duduk di hadapan Rasûlullah SAW, ia menyandarkan dua lututnya di atas dua lutut Rasûlullah SAW serta meletakkan dua telapak tangannya di atas dua paha Rasûlullah kemudian berkata: wahai Muhammad! Beritahukanlah kepadaku mengenai Islam! Rasûlullah menjawab: engkau bersyaksi tidak ada Tuhan melainkan Allah dan sesungguhnya Muhammad adalah utusan Allah, engkau mendirikan shalat, berpuasa bulan ramadhan, melaksanakan haji apabila engkau mampu, ia berkata: engkau benar, kami heran dia yang bertanya kepada Nabi dia pula yang membenarkan Nabi, kemudian dia berkata lagi: beritahukan kepadaku mengenai iman! Rasûlullah menjawab: engkau beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasûl-rasûl-Nya, hari akhir, dan kadar baik dan buruk, laki-laki itu berkata engkau benar, ia berkata lagi: beritahukan aku mengenai ihsan! Rasûlullah menjawab: engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, apabila engkau tidak melihat-Nya maka Dia melihatmu, laki-laki itu

²⁰⁸ Abdurrahman as-Sayuthiy, Syarah Sunan an-Nasa'i, Baerut: Dâr al-Fikri, 1930, Jilid 4, hal.97, Bab Kitab al-Iman wa Syari'ihî.

berkata lagi beritahukan aku mengenai qiamat! Rasûlullah menjawab: yang bertanya lebih mengetahui daripada yang ditanya, ia berkata beritahukan kepadaku mengenai tandanya! Rasûlullah menjawab: seorang budak melahirkan tuannya, engkau melihat orang-orang tidak bersandal, tidak berpakaian, para penggembala berlomba-lomba meninggikan bangunan-bangunannya, Umar berkata setelah tiga hari lamanya Rasûlullah berkata kepadaku, wahai Umar! Apakah engkau mengetahui siapa yang bertanya itu, saya berkata: Allah dan Rasûl-Nya yang lebih mengetahui, Rasûlullah menegaskan itu adalah malaikat Jibrîl, ia datang kepada kalian untuk mengajar kalian persoalan agama kalian. (HR.Nasa'i dari Umar bin Khattâb).

Dalam analisa penulis, hadits di atas menggambarkan tiga elemen pokok yang harus dipahami secara integratif, yakni Islam, Iman dan Ihsan yang kemudian dimanifestasikan dalam kehidupan sehari-hari, dari pemahaman tersebut akan melahirkan sikap-sikap terpuji yang menunjukkan jiwa kematangan beragama pada setiap orang mu'min.

Dengan mencermati penjelasan di atas, penulis dapat menarik suatu pemahaman bahwa beragama harus dilakukan secara komprehensif, mulai dari sesuatu yang paling kecil sampai kepada yang paling besar, yang bersifat vertikal dan juga yang bersifat horizontal, keduanya harus dipahami dengan cara seimbang.

Islam sebagai agama *rahmatan lil'alamîn*, tidak saja mengajarkan bagaimana akhlaq terhadap sesama Islam, namun lebih dari itu Islam mengajarkan bagaimana beretika kepada semua umat manusia, tanpa memandang agamanya, sukunya, ataupun warna kulitnya, sebagaimana Nabi pesankan dalam penggalan haditsnya "*wa khâliqi an-nâsa bikhuluqin hasanin*".

Ketinggian moral merupakan puncak dari ajaran Islam, Al-Qur'an memuji Nabi Muhammad karena kehebatan dari budi pekertinya, Rasûlullah sendiri menegaskan bahwa umatnya yang paling dekat duduknya dengannya di surga adalah yang paling indah akhlaknya, oleh karena itu para ulama mengatakan semakin indah akhlaq seseorang maka semakin kuat agamanya.

8. Model Mengakomodir Seluruh Elemen Masyarakat

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia *KBBI*, diartikakan bahwa kata akomodatif sesuatu yang dapat menyesuaikan diri,²⁰⁹ atau suatu sikap yang digunakan individu untuk menyesuaikan dirinya dengan lingkungan sosialnya, sedang kata akomodasinya digunakan dalam berinteraksi untuk

²⁰⁹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Keempat* ..., hal.28.

menyelaraskan pemahaman dari setiap kelompok dengan maksud menghindari permusuhan.²¹⁰

Sedangkan menurut para ahli, terdapat banyak pengertian akomodasi yang telah mereka kemukakan, Soerjono Soekanto misalnya ia mengatakan, sebagai suatu proses, akomodasi merupakan usaha manusia untuk meredakan atau menghindari konflik dalam mencapai kestabilan, adapun Gillin dan Gillin mengatakan, akomodasi merupakan suatu proses hubungan sosial yang mengarah kepada adaptasi sehingga antar individu atau kelompok terjadi hubungan yang saling menyesuaikan dengan tujuan untuk mengatasi ketegangan.²¹¹

Apabila dilihat dari segi bentuknya, akomodasi terdiri atas berbagai macam bentuk, bentuk-bentuk yang dimaksud antara lain: akomodasi mediasi, kompromi, toleransi, koersi *coercion*, arbitrase, pengadilan *ajudikasi*, stalemate, dan konsiliasi.²¹²

Dalam kajian antropologi akomodasi diartikan sebagai penyesuaian manusia dengan kesatuan sosial untuk menghindari dan meredakan ketegangan dalam berinteraksi, sedangkan pada ranah sosial, akomodasi adalah penyesuaian sosial dalam berinteraksi antar pribadi atau kelompok manusia untuk meredakan pertentangan.²¹³

Adapun tujuan dari akomodasi ialah, pertama meminimalisir resiko terjadinya kerusakan dan ketidaknyamanan, kedua mencegah potensi terjadinya konflik yang besar yang dapat menimbulkan peperangan, ketiga mewujudkan kerjasama antar kelompok sosial yang hidup secara terpisah karena perbedaan budaya dan faktor sosial, dan keempat menyatukan kelompok-kelompok sosial yang berbeda namun memiliki tujuan yang sama.²¹⁴

Jika term akomodasi dikaitkan dengan islam, maka telah ditemukan bahwa dalam penyebarannya islam banyak berinteraksi dengan berbagai macam budaya, bahkan interaksi tersebut sudah ada dan terjadi di tempat kelahiran Islam itu sendiri, jika budaya itu mengandung unsur yang halal, pun juga mengandung unsur yang haram, islam membuang yang haram dan mengakomodir yang halal.

Dalil yang menunjukkan kebolehan dalam melakukan akomodasi ialah, hadits Rasûlullah SAW berikut,

Terdapat beberapa budaya masyarakat jahiliah yang diakomodir oleh Islam, seperti *aqiqah* tradisi ini sudah ada sejak zaman sebelum Islam

²¹⁰ Brainly.co.id/Tugas/25828112, diakses Pada 19 Juni 2020 Jam 21.29.

²¹¹ Dosen Pendidikan.co.id/Akomodasi Adalah, diakses Pada 19 Juni 2020 Jam.22.30.

²¹² Dosen Pendidikan.co.id/Akomodasi Adalah, diakses Pada 19 Juni 2020 Jam.22.30.

²¹³ Nur Fatimah, *Pengertian Akomodasi, Tujuan dan Bentuknya*,” Pelayanan Publik.id/2019/07/29, diakses Pada 19 Juni 2020 Jam 21.30.

²¹⁴ Nur Fatimah, *Pengertian Akomodasi, Tujuan dan Bentuknya*,” Pelayanan Publik.id/2019/07/29, diakses Pada 19 Juni 2020 Jam 21.30.

datang, tetapi dalam tradisi ini terdapat unsur keharaman, kemudian ketika islam datang, tradisi yang tadinya mengandung unsur keharaman dibersihkan tanpa menghilangkan asalnya.²¹⁵

Peristiwa ini dikisahkan oleh Abdullah bin Buraidah yang termaktub dalam kitab sunan Abû Dâwud, sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ إِذَا وَلَدَ لِأَحَدِنَا غُلَامٌ
ذُبِحَ شَاةٌ وَلُطِخَ رَأْسُهُ بِدَمِهَا فَلَمَّا جَاءَ اللَّهُ بِأَ الْإِسْلَامِ كُنَّا نَذْبِحُ شَاةً وَنَخْلِقُ
رَأْسَهُ وَنَلَطُخُهُ بِزَعْفَرَانَ . حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ سُنَنَ أَبِي دَاوُدَ^{٢١٦}

Dari Abdullah bin Buraidah dari bapaknya, dia berkata: kami pada zaman jahiliah, apabila salah seorang dari kami dikaruniaai seorang anak, maka anak tersebut disembelih seekor kambing dan kepalanya dilumuri dengan darah sembelihan tersebut, namun ketika Allah mendatangkan Islam maka kami menyembelih seekor kambing (untuk bayi kami), mencukur rambut kepalanya dan melumurinya dengan minyak za'farân. (HR. Abû Dâwud dari Abdullah bin Buraidah).

Demikian pula masalah bersumpah, perilaku gemar bersumpah merupakan tradisi masyarakat zaman jahiliah, orang-orang jahiliah terutama suku Quraisy bersumpah dengan menggunakan nama-nama bapak mereka, kebiasaan tersebut diakomodir Islam dengan membolehkan bersumpah tetapi dengan menggunakan asma' Allah.

Hal ini ditegaskan dalam hadits riwayat Bukhari dari Ibnu Umar berikut ini:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : أَلَا مَنْ كَانَ
حَالِفًا فَلَا يَحْلِفُ إِلَّا بِاللَّهِ. فَكَانَتْ قُرَيْشٌ تَحْلِفُ بِأَبَائِهَا, فَقَالَ : لَا تَحْلِفُوا
بِأَبَائِكُمْ. رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ^{٢١٧}

Dari Ibnu Umar r.a, dari Nabi SAW dia bersabda, ketahuilah siapa yang hendak bersumpah maka janganlah bersumpah melainkan dengan atas nama Allah, sebab orang-orang Quraisy berseumpah dengan

²¹⁵ Rifan Haqiqi, *Islam Agama yang Akomodatif dengan Budaya*, diakses Pada 19 Juni 2020 Jam 21.54.

²¹⁶ Abû Dawud Sulaimân as-Sajastaniy, *Sunan Abû Dâwud Cet 1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1996, Juz 2, hal.313-314 , No.Hadîts 2.843, Bab *Kitâb al-Aqîqah*.

²¹⁷ Abû Abdullah al-Bukhari, *Taisir Shahîh Bukhari*, Kairo: Maktabah as-Syurq ad-Dauliah, 2003, Juz 2, hal.364, No Hadîts 3836, Bab *Ayyâm al-Jâhiliyah*.

mempergunakan nama bapak-bapak mereka, janganlah kalian bersumpah dengan mempergunakan bapak-bapak kalian.(HR. Bukhari dari Ibnu Umar).

Demikian juga ucapan Labîd bin Rabi‘ah,²¹⁸ pada saat belum masuk Islam “*alâ kullu syaiin mâ khalâ Allah batilun*”, *ketahuilah segala sesuatu selain Allah pasti binasa*, ucapan tersebut sering disampaikan Rasûlullah SAW di hadapan para sahabat, diakui sebagai ucapan paling benar pada zaman jahiliah dan setelah kedatangan islam.

Shafiyyurrahman al-Mubârafuriy menjabarkan secara lebih mendetail tentang tradisi masyarakat jahiliah yang diakomodir oleh syari‘at Islam, pertama *sikap murah hati* yang ditunjukkan saat menghormati tamunya, untuk menghormati tamunya mereka tidak segan-segan menyembelih unta yang paling disayanginya, hal ini mereka lakukan dengan berlomba-lomba serta penuh bangga.²¹⁹

Kedua *sangat menepati janji*, masyarakat jahiliah memegang teguh janji mereka laksana mereka memegang agama, meskipun untuk menepatinya mereka harus membunuh anak-anak mereka dan merusak rumahnya, ketiga *bangga pada diri sendiri* tanpa mau dilecehkan dan dizhalimi, keempat *memiliki tekad pantang surut ke belakang* walaupun menerjang bahaya.²²⁰

Kelima *lemah lembut, tenang dan selalu waspada*, masyarakat jahiliah memuji sifat-sifat ini, hanya saja sering tidak tampak karena terhalang oleh keberanian mereka dalam berperang, keenam *gaya hidup yang lugu dan polos ala badawi* yang tidak terkontaminasi oleh kotoran peradaban dan tipu dayanya, implikasinya mereka jujur dan amânah dalam hidupnya, tidak menipu serta memperdaya siapapun.²²¹

Dengan menganalisa paparan para tokoh di atas, penulis dapat menarik konklusi bahwa sikap akomodatif dapat mendukung terjadinya transformasi sosial, hal ini karena akomodasi tidak menghendaki timbulnya ketegangan antar kelompok masyarakat, namun berupaya menutup pintu bagi peluang timbulnya konflik.

Dari aspek yang lain, seperti dalam syari‘at Islam, akomodasi diaktualisasikan dalam bentuk mengambil suatu yang baik bermanfaat bagi manusia, dan menyingkirkan apa saja yang buruk keji membahayakan kelangsungan hidup manusia, hal ini dapat dilihat pada masalah-masalah yang berkaitan dengan tradisi masyarakat jahiliah.

²¹⁸ Seorang Penyair, Masuk Islam Setelah Mengucapkan Kalimat Tersebut, Tinggal di Kufah, Wafat Pada Masa Khalifah Ustman, Ia Hidup Selama 150 Tahun.

²¹⁹ Shafiyyurrahman al-Mubârafuriy, *ar-Rahîq al-Makhtûm*, t.tp.: Dâr al-Wafâ’, 2002, hal.58.

²²⁰ Shafiyyurrahman al-Mubârafuriy, *ar-Rahîq al-Makhtûm* ..., hal.59.

²²¹ Shafiyyurrahman al-Mubârafuriy, *ar-Rahîq al-Makhtûm* ..., hal.59-60.

Bahkan apabila mengacu kepada pemikiran Augues Comte dan Herbert Spencer, keduanya memiliki pendapat bahwa tujuan hidup setiap manusia adalah menyesuaikan diri dengan panggilan hidup, karena masyarakat sekelilingnya terus-menerus berevolusi menuju perbaikan dan kemajuan.

9. Melarang Chauvinisme

Dari segi sejarahnya, chauvinisme bersumber dari seorang tokoh fiktif bernama Nicholas Chauvin, ia merupakan seorang tentara setia Napoleon Bonaparte, meskipun Napoleon kalah dan dibuang Chauvin tetap setia, hingga istilah chauvinisme dikonsep sama dengan Chauvin, dari pemahaman inilah chauvinisme dimaknai sebagai suatu paham yang cenderung bersikap loyal dan setia kepada seseorang atau suatu hal.²²²

Sebagai contoh sikap chauvinisme yang pernah terjadi di dunia adalah, ketika A.Hitler mengutarakan suatu kalimat “*deutschland uber alles in der welt*” artinya jerman di atas segala-galanya di dunia, kalimat tersebut dipakai Jerman untuk memberikan semangat pada kejuaraan sepak bola Eropa tahun 2000.²²³

Paham chauvinisme tersebut, dianut oleh negara-negara lain seperti Jepang dengan motto Tenno Haika, Jepang menganggap negara lain tidak lebih baik dari negaranya, demikian juga Italia B.Mussolini menganggap negara lain hanya sebagai penerima dan tidak kreatif, akhirnya ia dianggap sebagai orang yang sombong dan kaku.²²⁴

Menurut Agus Salim sebagaimana dikutip Erni Haryanti Kahfi, chauvinistik nasionalistik telah berubah menjadi cinta tanah air, yaitu dengan mencintai rakyat, dan adanya keinginan untuk meningkatkan nasib hidup mereka, ini sejalan dengan pandangannya bahwa setiap kali patriotisme muncul sebagai kebangsaan yang buta, tidak membantu orang dalam mencapai kemajuan pada aspek apapun dalam hidupnya.²²⁵

Saranailmu menjelaskan bahwa chauvinisme merupakan suatu paham yang mengajarkan cinta, loyalitas atau kecintaan kepada tanah air dan bangsa dengan cara yang berlebihan, atau kebanggaan dan fanatisme dengan mengagungkan bangsa sendiri, kemudian meremehkan bangsa lain.²²⁶

²²² Artikel, “*Chauvinisme, Pengertian, Sejarah, Dampak, dan Contohnya*,” dalam Seputer Pengetahuan.Co.Id/2020/03/Chauvinism.html. diakses Pada 16 Juni 2020.

²²³ Artikel, “*Chauvinisme, Pengertian, Sejarah, Dampak, dan Contohnya*,” dalam Seputer Pengetahuan.Co.Id/2020/03/Chauvinism.html. diakses Pada 16 Juni 2020.

²²⁴ Artikel, “*Chauvinisme, Pengertian, Sejarah, Dampak, dan Contohnya*,” dalam Seputer Pengetahuan.Co.Id/2020/03/Chauvinism.html. diakses Pada 16 Juni 2020.

²²⁵ Erni Haryanti Kahfi, “Islam And Indonesian Nationlism” The Political Thought of Haji Agus Salim, dalam *Indonesian Journal For Islamic Studies*, Vol.4 Number 3, 1997, hal.45.

²²⁶ Saranailmu, Wechood.Id, “*Situs Pelajaran Sejarah Terlengkap*”, 25 November 2019, hal.1.

Menurut Inoviana, chauvinisme merupakan suatu paham yang mengajarkan kesetiaan yang ekstrim kepada satu pihak, tanpa mau mempertimbangkan pandangan pihak lain, Mirandalurensi mengatakan chauvinisme ialah bentuk yang mengagungkan negaranya, namun meremehkan negara lain, bahkan menghina bangsa lain.²²⁷

Dalam saranailmu disebutkan, sejumlah dampak negatif dari sikap chauvinisme adalah dapat menimbulkan perpecahan, pertikaian bahkan peperangan antar bangsa, merusak perdamaian yang sudah terjalin dengan baik, timbulnya gangguan terhadap pembangunan karena menutup diri dari bangsa lain, penganutnya menjadi orang tertutup dan sulit bersosialisasi dengan orang lain, cenderung beranggapan negatif kepada bangsa lain dalam banyak hal, dan yang paling parah adalah penganut chauvinisme melupakan keberadaan Tuhan pencipta alam semesta.²²⁸

Dalam perspektif Umar Audah al-Khatîb, paham chauvinisme ini pernah diperaktekkan oleh masyarakat Yunani kuno, mereka mengkalim diri bahwa merekalah manusia sempurna, sebagai manusia mereka telah dibekali dengan kemampuan bernalar dan berkemauan tinggi, sementara bangsa-bangsa lain memiliki kemanusiaan yang rendah, bahkan budak yang tunduk kepada Yunani.²²⁹

Dari sinilah kemudian filosof-filosof Yunani, untuk memperkuat teori mereka bahwa kemanusiaan sempurna hanyalah milik mereka, mereka menyingkirkan kaum budak dari kancah politik seperti yang dilakukan Plato, kaum budak dianggap tidak berhak menjadi warganegara, tetapi dipaksa untuk taat dan tunduk kepada para pembesar Yunani.²³⁰

Dalam pandangan Aristoteles sebagaimana dikutip Umar Audah, Tuhan telah menciptakan manusia dalam dua komunitas, komunitas pertama dibekali akal dengan kemauan, merekalah kelompok Yunani yang diciptakan dengan nilai sempurna karena akan menjadi khalifah-Nya di bumi dan penghulu sekalian makhluk, komunitas kedua adalah kelompok manusia yang tidak dibekali kecuali kekuatan fisik, atau segala yang berkaitan dengan fisik, mereka adalah orang-orang Barbar, dengan kata lain manusia selain Yunani merupakan manusia yang diciptakan dengan nilai lemah, mereka hanya akan menjadi budak-budak yang tunduk kepada komunitas terpilih.²³¹

²²⁷ Saranailmu, Wechood.Id, “*Situs Pelajaran Sejarah Terlengkap*”, 25 November 2019, hal.1.

²²⁸ Saranailmu, Wechood.Id, “*Situs Pelajaran Sejarah Terlengkap*”, 25 November 2019, hal.2.

²²⁹ Umar Audah al-Khatib, *Nazharât Islâmiah fî Musykilât at-Tamyîz al-Unshûriy Cet.3*, Baerut: Mu`asasah ar-risâlah 1983, hal.37.

²³⁰ Umar Audah al-Khatib, *Nazharât Islâmiah fî Musykilât at-Tamyîz al-Unshûriy Cet.3* ..., hal.37.

²³¹ Umar Audah al-Khatib, *Nazharât islamiah fî Musykilât at-Tamyîz al-Unshûriy Cet.3* ..., hal.38.

Dengan menganalisa paparan di atas, penulis dapat menginterpretasi bahwa chauvinisme merupakan suatu pandangan yang keliru, apabila sikap ini berpotensi menimbulkan perpecahan, pertikaian, bahkan perpecahan antar bangsa, hal ini jelas menjadi suatu sikap yang tidak dikehendaki dalam upaya memajukan suatu masyarakat.

Apabila melihat kepada dampak negatif yang lain, seperti merusak hubungan yang sudah terjalin, loyalitas ekstrim kepada suatu bangsa, mengagungkan bangsa sendiri namun meremehkan bangsa lain, mengklaim diri sebagai manusia sempurna sementara orang lain dipandang rendah bahkan budak suruhan, semua ini tidak senafas dengan tujuan gerakan perubahan masyarakat yang tertuang dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah.

10. Melarang Fanatisme

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia *KBBI* dijelaskan bahwa sikap fanatisme merupakan kepercayaan atau keyakinan yang teramat kuat terhadap ajaran agama, atau pemikiran politik, ataupun juga terhadap tradisi suatu masyarakat atau kelompok.²³²

Dulfani mengatakan sebagaimana dikutip oleh Ushe, M.U., bahwa fanatisme agama pada dasarnya sesuatu yang negatif, keganasan dalam agama, sikap berlebihan dan kekerasan, dan menurut Iwe fanatisme agama menggambarkan diri mereka sebagai custadius masyarakat dan agama yang menentang inovasi dan peningkatan praktek pendiri mereka.²³³

Bahkan menurut Ushe M.U, fanatisme agama menampilkan hal yang sulit didefinisikan, malah lebih baik digambarkan daripada didefinisikan, dengan mengutip pendapat Iwe, Ushe mengatakan fanatisme agama adalah keterbatasan, ekstrim dalam agama yang dapat digambarkan sebagai sikap tidak rasional, bahkan mengarah kepada praktek ajaran agama di luar batas akal, dan tanpa moderasi.²³⁴

Dengan adanya kekhawatiran, Dulfani memberikan peringatan sebagaimana dikutip Ushe, M.U., bahwa penerapan fanatisme agama pada Islam dan Kristen pantekosta agar memperhatikan tiga hal berikut ini: pertama; sementara pantekosta melekat pada dasar-dasar Kristen dan pada pemahaman kitab suci yang konservatif, ini daya tariknya yang khas terletak pada pemberdayaan melalui karunia-karunia rohani yang diberikan kepada semua orang, kedua; sedangkan revivalisme islami dan hubungan organik antara hukum, keamanan dan pantekostalisme melalui pluralisme fiscal dan

²³² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Keempat* ..., hal.387.

²³³ Ushe M.U, "Religious Fanticism And Civil Education In Negeria: A Paradigm For National Development." In *Journal For Research In Education And Society*, Vol.3 No 1 April 2012, hal.142.

²³⁴ Ushe M.U, "Religious Fanticism And Civil Education In Negeria: A Paradigm For National Development." In *Journal For Research In Education And Society* ..., hal.143.

kompetitif, ketiga; berhubungan dengan pemahaman bahwa pandangan fanatisme sebagai reaksi terhadap modernisasi, sedangkan di sebagian besar wilayah di pantekostalisme paling luas, terutama Amerika Latin dan Afrika, setiap perluasan kesukarelaan pluralistik bisa dibilang merupakan menifestasi dari modernitas.²³⁵

Dalam perspektif Sayidiman Suryohadiprojo, sikap fantik muncul sebagai akibat dari pandangan dan pemikiran yang sempit dan picik, pemikiran picik dan sempit bukan merupakan ajaran agama Islam, agama Islam tidak membenarkan umatnya fanatik, Islam justru mengajak seluruh umatnya agar memiliki pandangan yang luas.²³⁶

Sebagai akibat dari sikap kefanatikan lanjut Suryohadiprojo, banyak umat islam tidak bisa membedakan antara kefanatikan dengan ketaatan, karena pandangan yang sempit tadi, tidak hanya sampai di situ, sikap fanatisme juga dapat mengganggu upaya-upaya moderitas, karena akan membatasi daya gerak kemajuan bangsa.²³⁷

Menurut Muhammad Ridha, orang yang mempunyai sikap fanatik cenderung merespon sesuatu dengan cara kekerasan, seperti memukul, mencaci maki, suka menuduh orang dengan tuduhan-tuduhan yang negatif, orang jujur dituduh pendusta, orang sehat disangka gila, padahal semua itu merupakan senjata orng lemah lagi bodoh.²³⁸

Umar Audah al-Khatib mengatakan, bahwa dampak negatif dari sikap fanatisme ini, dapat juga terjadi pada kekeliruan dalam mempersepsi sesuatu, misalnya persepsi tentang manusia yang cenderung muncul dari tendensi fanatisme, sebagaimana telah dilakukan oleh sejumlah bangsa seperti Yunani, Romawi, India, dan Yahudi.²³⁹

Kalangan penganut tendensi fanatisme ini tegas Umar Audah, memalsukan haqiqat manusia, meremehkan keistimewaannya, mencela kemuliaannya, memusuhi kebebasannya, menundukkan kekuatan serta keahliannya untuk suatu ambisi dan tujuan-tujuan yang buruk, yang justru memperkuat tidak adanya ruh kemanusiaannya.²⁴⁰

Dampak yang lebih parah dari fanatisme, seperti fanatisme rasialis yang pernah ditunjukkan oleh suku Aus dengan Khazraj, dikemukakan oleh al-

²³⁵ Ushe M.U, "Religious Fanticsm And Civil Education In Negeria: A Paradigm For National Development." In *Journal For Research In Education And Society* ..., hal.143.

²³⁶ Nurcholish Majîd, *et.al, Islam Universal Cet.1*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal.160.

²³⁷ Nurcholish Majîd, *et.al, Islam Universal Cet.1* ..., hal.160.

²³⁸ Muḥammad Ridhâ, *Sirah Nabawiah Muḥammad Rasûlullah Cet.1*, Jakarta Dâr al-Kutub al-Islamiah, 2012, hal.105.

²³⁹ Umar Audah al-Khatib, *Nazharât Islamiah fi Musykilat at-Tamyîz al-Unsûriy Cet.3* ..., hal.36.

²⁴⁰ Umar Audah al-Khatib, *Nazharât Islamiah fi Musykilat at-Tamyîz al-Unsûriy Cet.3* ..., hal.36.

Maragiy bahwa sikap tersebut dapat memecah belah agama, oleh sebab itu Nabi bersabda “ *tidak termasuk ke dalam golongan kami orang yang mengajak kepada fanatisme* ”.²⁴¹

Fanatisme Arab Jahiliah inilah lanjut al-Maraghy, yang sekarang dianut masyarakat Eropa, yang kemudian merembet ke sebahagian negeri-negeri islam, sehingga dari masing-masing dari penduduk negeri Muslim menciptakan fanatisme rasialis di kalangan kaum muslimin, maka orang Turki fanatik dengan turkinya.²⁴²

Orang-orang Mesir fanatik dengan Mesirnya, orang-orang Irak fanatik dengan Iraknya, mereka menyangka dengan cara yang demikian negerinya akan bangkit padahal tidak demikian, suatu Negeri tidak akan maju melainkan dengan bersatunya para penduduknya untuk menghidupkannya, bukan dengan berpecah-belah, saling membenci dan memusuhi di antara mereka.²⁴³

Sikap fanatisme apabila dilihat dari pandangan agama, Muhammad Madhi Abû al-A'zâim mengatakan bahwa, sikap ini ditunjukkan oleh para pembesar dan pemimpin yang berakhlak rendah, tujuan mereka adalah untuk melindungi jabatan kepemimpinan mereka agar tidak lepas dari genggamannya.²⁴⁴

Islam sendiri tegas Muhammad Madhi, bukan agama fanatis atau benci kepada non Islam, atau berbuat khusus untuk kalangannya sendiri seperti agama Yahudi, justru agama Islam mewajibkan seorang muslim untuk memperlakukan orang non muslim sebagaimana memperlakukan dirinya sendiri.²⁴⁵

Dalam perspektif Syaikh Muthi'i, ia mengatakan turats fiqhi merupakan milik umat Islam, maka para ulama harus mengambil manfaat tersebut tanpa sikap fanatik, karena fanatik salah satu tanda tertutupnya akal pikiran dan madzhab yang kaku, para imam madzhab terbebas dari hal tersebut, mereka tidak mengatakan bahwa madzhab mereka tidak boleh ditentang.²⁴⁶

Muhammad Abû Zahrah mengatakan “ apabila melihat sebab timbulnya sikap fanatisme, fanatisme berasal dari seseorang yang mengedepankan perasaannya daripada pikiran-pikirannya, urat sarafnya sudah lemah, dan memiliki cakrawala pikiran yang sempit.”²⁴⁷

²⁴¹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 4 Cet.3*, t.tp.: t.p., 1974, hal.17.

²⁴² Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 4 Cet.3*, ..., hal.17.

²⁴³ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 4 Cet.3*, ..., hal.17.

²⁴⁴ Muḥammad Madhi Abû al-Azâ'im, *an-Nûr al-Mubîn*, Kairo: Jumhûriah Mesir al-Arabiah, 1972, hal.127.

²⁴⁵ Muḥammad Madhi Abû al-Azâ'im, *an-Nûr al-Mubîn*..., hal.128.

²⁴⁶ Muḥammad Budzuqibah, *Staman Rasâil Jilid 1*, Tunisia, Syirkah Dâr at-Thaif, 2107, hal. 86.

²⁴⁷ Muḥammad Abû Zahrah, *Abû Hanifah, Hayatuhu wa Ushûluhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*, Kaero: Dâr al-Fikri al-Arabiyy, 1997, hal.57.

Dalam pandangan Sayyid Qutb, kefanatikan merupakan suatu berhala yang musti dimusnahkan, kefanatikan dalam segala bentuknya, kefanatikan dalam agama, ras, ataupun warna kulit, untuk masalah ini Islam mengumumkan satu asal dan jenis manusia, Islam menghancurkan berhala rasialisme yang sangat dibenci.²⁴⁸

Masalah rasialisme bagi Sayyid Qutb menjadi berhala yang menjadi sumber penderitaan bagi masyarakat manusia yang tidak berpedoman kepada risâlah Muhammad SAW, masalah orang Negro, orang Indian merah selalu terdapat di Amerika Serikat, orang-orang kulit berwarna masih terdapat di Afrika Selatan, filsafat Nazi yang mengunggulkan bangsa Aria, telah menimbulkan malapetaka yang hebat bagi seluruh manusia, negara Israel menjadi duri dalam daging bangsa Arab karena berdasarkan mitos bahwa mereka bangsa pilihan Tuhan.²⁴⁹

Islam menetapkan perbedaan manusia hanyalah satu, tidak ada hubungannya dengan warna kulit, tempat kelahiran, dan jenis bahasa yang digunakan, yang membedakan itu hanyalah ketaqwaan dan ketaatan kepada Allah, karya-karya yang baik terhadap hamba-hamba-Nya, semua hal ini bersifat personal.²⁵⁰

Mengenai hal tersebut telah difirmankan Allah dalam QS al-Hujurât/49:13,

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

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Menenal.

Asbâb an-nuzûl ayat tersebut di atas menurut Abû Mulaikah yang dikutip Musthafa al-Maragiy, bahwa pada saat terjadi *fathu Makkah* Bilâl naik kemudian mengumandangkan *adzân* di atas ka'bah, lalu Attab bin Usaid bin Abî al-Aish berkata: segala puji bagi Allah yang telah mewafatkan bapakku sehingga dia tidak dapat melihat hari ini; sedangkan al-Harits bin Hisyâm berkata: Muhammad tidak

²⁴⁸ Sayyid Qutb, *Beberapa Studi Tentang Islam*, diterjemah oleh A.Rahman Zainuddîn, dari *Judul Dirâsah Islamiyah*, Jakarta:Media Da'wah, 1981, hal.8.

²⁴⁹ Sayyid Qutb, *Beberapa Studi Tentang Islam*, diterjemah oleh A.Rahman Zainuddîn, dari *Judul Dirâsah Islamiyah* ..., hal.11.

²⁵⁰ Sayyid Qutb, *Beberapa Studi Tentang Islam*, diterjemah oleh A.Rahman Zainuddîn, dari *Judul Dirâsah Islamiyah* ..., hal.8.

menemukan seorang mu`adzdzin selain daripada gagak hitam ini; adapun Suhail bin Amr dia berkata: jika Allah menghendaki sesuatu pastilah dia akan mengubahnya.²⁵¹

Tidak lama kemudian turunlah Jibril dan mengabarkan kepada Nabi mengenai ucapan yang telah dilontarkan oleh Attab bin Usaid, al-Harits bin Hisyam, dan Suhail bin Amr, maka Nabipun memanggil mereka dan menanyakan kebenaran ucapan mereka, merekapun mengakuinya lantas turunlah ayat tersebut mencegah mereka berbangga dengan keturunan dan harta, dan menghina orang-orang miskîn.²⁵²

Sebagai seorang mu`min menurut Wahbah Zuhailiy (1933-2015), hendaknya menjauhkan diri dari sikap fanatisme agama, sebab fanatisme tersebut dapat merobohkan sendi kehidupan masyarakat, memecah belah umat dan memicu timbulnya fitnah, di samping dapat menanamkan rasa dengki dan sikap benci di antara manusia.²⁵³

Tidak sekedar itu, sikap fanatisme jelas Wahbah Zuhailiy, akan dapat membuat orang lari, tidak akan mau menerima Islam yang notabene berdiri di atas toleransi, menyerahkan persoalan hidâyah kepada Allah, karena memang hidâyah itu datang dari Allah, menuntut belas kasih terhadap orang yang membutuhkan apapun agamanya.²⁵⁴

Yûsuf al-Qardhawiy menegaskan bahwa fanatisme yang muncul pada sebahagian penganut agama, banyak terjadi bukan karena faktor agama meskipun menggunakan baju agama, akan tetapi bila dikaji secara mendalam banyak disebabkan fanatisme oleh faktor sosial, ekonomi, dan politik, oleh sebab itu fanatisme muncul disebahagian Negara, tetapi tidak muncul di Negara yang lain.²⁵⁵

Sesungguhnya sebahagian sikap fanatisme di kalangan sebahagian umat Islam tegas Qardhawiy, terkadang sebagai reaksi sikap fanatik dari saudara-saudaranya dan warga Negara non muslim, oleh sebab itu tidaklah fair, apabila menuduh mayoritas selalu bersikap fanatik terhadap kaum minoritas.²⁵⁶

Dalam pandangan Muhyiddîn Afify, “sikap fanatik dapat mempengaruhi sikap seseorang dan masyarakat, merusak tatanan hidup sosial, juga dapat membawa ke arah perpecahan dan permusuhan”²⁵⁷,

²⁵¹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 25*, Baerut: Dâr Ihya Turats Arabiy, t.th, hal.143.

²⁵² Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 25 ...*, hal.143.

²⁵³ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3*, Baerut : Dâr al-Fikri al-Mu’ashir, 1998, hal. 75.

²⁵⁴ Wahbah Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr Juz 3,...*, hal. 75.

²⁵⁵ Yûsuf al-Qardhâwiy, *Fatâwâ Mu’ashirah Juz 2 Cet.3...*, hal.667.

²⁵⁶ Yûsuf al-Qardhâwiy, *Fatâwâ Mu’ashirah Juz 2 Cet.3...*, hal.668.

²⁵⁷ Muhyiddîn Afify, *at-Ta’asshub wa Khathruhu ‘alâ-al-Fardi wa al-Mujtama’*, dalam *Majalah al-Azhar Syahriah Islamiah*. Juz 10 Tahun 91 Tahun 2018, hal.1820.

padahal kedua-duanya baik perpecahan ataupun permusuhan sama-sama dibenci oleh Allah dan Rasûlnya.

Fenomena-fenomena fanatisme yang paling tampak lanjut Afify antara lain, buruk sangka kepada orang lain, memandang orang dengan kaca mata hitam, menyembunyikan kebaikan orang lain padahal kesalahan mereka besar, jadi pangkal utama seseorang akan menjadi fanatik adalah menuduh, dan perilaku yang bertentangan dengan yang ditetapkan oleh agama dan undang-undang.²⁵⁸

Seseorang yang fanatik tegas Afifiy, gampang sekali melakukan buruk sangka serta melakukan tuduhan dengan sebab yang kecil, tidak menerima alasan orang lain, namun mencari kelemahan-kelemahan dan kesalahan orang lain, kemudian dengan dasar kesalahan tersebut mereka menuduh orang menjadi kâfir.²⁵⁹

Melihat demikian besar dampak buruk dari fanatisme, Yûsuf Qardhawiy menegaskan bahwa problem pertama yang diperangi islam adalah sikap fanatik dalam segala bentuknya, sehingga sikap tersebut diharamkan bagi umat Islam untuk dihidupkan dan mengajak siapapun kepada perilaku tersebut.²⁶⁰

Menurut Ali Masykur Mûsa, Al-Qur'an secara sederhana menegaskan bahwa indikasi atau kriteria keunggulan manusia di mata Allah, bukan terletak pada ukuran-ukuran fisik-numerik-institusi, tetapi terletak pada ukuran penegakan dan pengamalan sistem nilai itu sendiri yang dilukiskan oleh Al-Qur'an dengan istilah ketaqwaan.²⁶¹

Konsep taqwa dan predikat kesempurnaan manusia tersebut menurut Ali Masykur Mûsa, bukanlah konsep yang statis dan stagnan, melainkan konsep yang dinamis dan progresif yang signifikan dengan eksistensi manusia itu sendiri, yang meliputi nurani, akal dan instrumen keinderaan.²⁶²

Dengan menelaah apa yang telah diutarakan para ilmuwan di atas, penulis memberikan analisa bahwa fanatisme dengan pernâk-perniknya, dengan sifatnya yang negatif, ganas, dan keras bahkan tidak rasional, aktualisasi ajaran agama di luar batas akal, dapat dikatakan menghambat berlangsungnya proses transformasi sosial.

Apalagi menyoroti sikap fanatisme yang digambarkan sebagai perangai suka mencaci maki, memukul, menuduh orang dengan tuduhan-tuduhan

²⁵⁸ Muhyiddîn Afify, *at-Ta'asshub wa Khathruhu 'alâ-al-Fardi wa al-Mujtama'*, dalam *Majalah al-Azhar Syahriah Islamiyah*,..., hal.1820.

²⁵⁹ Muhyiddîn Afify, *at-Ta'asshub wa Khathruhu 'alâ-al Fardi wa al-Mujtama'*, dalam *Majalah al-Azhar Syahriah Islamiyah*,..., hal.1820.

²⁶⁰ Yûsuf Qardhâwiy, *al-Ḥalâl wa al-Harâm fî al-Islâm*, t.tp.: Dâr al-Ma'rifah, 1985, hal.237.

²⁶¹ Ali Masykûr Mûsa, *Menjadi Kaum Muda* ..., hal.63.

²⁶² Ali Masykûr Mûsa, *Menjadi Kaum Muda* ..., hal.63.

negatif, orang jujur dituduh pendusta, orang yang sehat dituduh gila, memalsukan haqiqat manusia, meremehkan keistimewaannya, mencela kemuliannya, dan memusuhi kebebasannya, semua ini tidak ada dalam ajaran agama Islam.

Sebagai akibat dari kefanatikan ini menurut penulis, bermunculanlah manusia-manusia yang memiliki pandangan picik dan sempit, tidak mampu lagi membedakan antara ketaatan dengan kefanatikan, pada akhirnya sikap ini mengganggu segala upaya hidup modernitas, membatasi daya gerak kemajuan hidup bangsa, pada akhirnya mereka termarginalkan.

Oleh sebab itu, Rasûlullah SAW menegaskan dalam sebuah haditsnya, di mana fanatisme merupakan suatu sikap yang tercela:

عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصِيَّةٍ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصِيَّةٍ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصِيَّةٍ. رَوَاهُ النَّسَائِيُّ عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ.^{٢٦٣}

Dari Jubair bin Muth'im, sesungguhnya Rasûlullah SAW bersabda: tidak termasuk ummatku orang yang mengajak kepada fanatisme, tidak termasuk ummatku orang yang berperang atas dasar fanatisme, dan tidak termasuk ummatku orang yang mati atas fanatisme. (HR.an-Nasa'i dari Jubair bin Muth'im).

Menurut Syamsul Haq Abâdiy, maksud dari hadits tersebut adalah, tidak termasuk ke dalam agama kami orang yang mengajak manusia berkumpul dalam fanatisme dengan berkerja sama dengan orang zhalim, juga orang yang berperang atas kebatilan, dan mati dalam memegang tradisi masyarakat jahiliah.²⁶⁴

11. Melarang Apatisme

Terdapat banyak pengertian apatisme yang dikemukakan para ahli, antara lain: Berdasarkan *Kamus Besar Bahasa Indonesia KBBI*, sikap apatis dimaknakan sebagai suatu sikap acuh tak acuh, tidak peduli masa bodoh terhadap suatu keadaan tertentu.²⁶⁵

Menurut Parta Ibeng, pengertian apatis secara umum merupakan suatu kondisi psikologis di mana seseorang kehilangan motivassi, tidak tanggap,

²⁶³ Muḥammad Syamsul Haq Abadiy, *Aun al-Ma'bûd Syarah Sunan Abû Dawud*, Kaero: Dâr al-Hadîts, Juz.8, hal.391, No.Hadîts 5112, Bab *fî al-'Ashabiah*.

²⁶⁴ Muḥammad Syamsul Haq Abadiy, *Aun al-Ma'bûd Syarah Sunan Abû Dawud* Juz 8, Kaero: Dâr al-Hadits, 2001, hal.391.

²⁶⁵ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Keempat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal.81.

acuh tak acuh, tidak peduli terhadap aspek emosional, sosial, ataupun aspek fisik.²⁶⁶

Menurut Faritz Solmitz yang dikutip Patra Ibeng, apatis merupakan ketidakpedulian individu, disebabkan karena tidak mempunyai minat khusus terhadap aspek-aspek tertentu, seperti aspek fisik, emosional serta kehidupan sosial, Luis Rey mengatakan apatis merupakan kondisi kejiwaan seseorang yang ditandai dengan ketidaktertarikan dan ketidakpedulian terhadap kehidupan sosial, emosional dan fisik.²⁶⁷

Untuk mengenal seseorang itu apatis atau tidak, menurut Parta Ibeng dapat diketahui melalui beberapa ciri, pertama; kehilangan minat atau tidak tertarik dengan banyak hal dalam hidupnya, kedua; tidak peduli dengan aspek-aspek penting dalam kehidupan manusia, seperti sosial, emosional dan fisik, tiga; tidak peka terhadap orang lain serta lingkungan sekitarnya.²⁶⁸

Salah satu sikap mulia yang diajarkan oleh Islam adalah adanya kepedulian terhadap kemungkaran, alias tidak boleh membiarkan kemungkaran, sebisa mungkin seorang berusaha mencegahnya, sikap apatis atau masa bodoh, justru tidak dikehendaki dalam kondisi seperti ini, hal ini senada dengan pernyataan Aziz Fachrurrozi bahwa “sikap apatis atau masa bodoh merupakan sifat tercela dalam agama, menunjukkan seseorang tidak bertanggung jawab dan tidak memiliki kepedulian.”²⁶⁹

Sikap orang-orang mu'min baik laki-laki maupun perempuan dijelaskan Allah dalam firman-Nya QS at-Taubah/:9:71,

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang mungkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasûl-Nya.

²⁶⁶ Parta Ibeng, “Pengertian, Ciri-Ciri dan Dampak Apatisme” dalam Web Pendidikan Co.id, diakses Pada 11 Juni 2020 Pukul.16.30.WIB.

²⁶⁷ Parta Ibeng, “Pengertian, Ciri-Ciri dan Dampak Apatisme” dalam Web Pendidikan Co.id, diakses Pada 11 Juni 2020 Pukul.16.30.WIB.

²⁶⁸ Parta Ibeng, “Pengertian, Ciri-Ciri dan Dampak Apatisme” dalam Web Pendidikan Co.id, diakses Pada 11 Juni 2020 Pukul.16.30.WIB.

²⁶⁹ Aziz Fachrurrozi, *Bunga Rampai, Kajian Islam Komprehensif*, Jakarta: Duta Karya Ilmu, 2010, hal.214.

Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Menurut Ismail bin Katsir, ayat di atas maksudnya adalah orang mu'min laki-laki dan perempuan saling tolong-menolong dan memperkuat, sebagaimana dalam hadits shahih dikatakan "*al-mu'min li al-mu'min kal bunyân yasyuddu ba'dhuhu ba'dhâ*", menyuruh kepada perbuatan ma'ruf dan mencegah dari yang mungkar, dan Allah sayang kepada orang-orang yang bersifat demikian.²⁷⁰

Dalam perspektif Musthafa al-Maragiy, Allah mensifatkan orang-orang mu'min dengan sifat demikian karena di antara mereka terdapat tali persaudaraan, cinta-mencintai, tolong-menolong, sayang-menyayangi, sebagaimana telah ditamtsîlkan oleh Nabi bahwa kesatuan umat Islam ibarat satu tubuh dan satu bangunan yang saling menguatkan.²⁷¹

Dalam analisis M.Habib Mustofo, secara umum apatis berawal dari kondisi frustrasi yang menimpa seseorang, kemudian menimbulkan gangguan psikologis menjadi depresi yang biasanya timbul dari perasaan kecewa, sedih atau kesal, kemudian berlanjut kepada munculnya beragam reaksi individual yang bisa berupa perasaan cemas, gelisah bahkan tegang.²⁷²

Mencermati pernyataan para ilmuan di atas, penulis dapat menginterpretasi bahwa sikap apatis merupakan sikap yang kontradiktif dengan misi-misi Islam, menyalahi tujuan utama kehadiran Islam, agama Islam mengajarkan umatnya agar memiliki kepekaan sosial, kesetiakawanan antar individu dalam suansana kebersamaan.

Apabila ditelaah dengan saksama, banyak ajaran Islam yang bersifat horizontal, mengandung nilai-nilai moral agar terwujud rasa saling peduli, saling membantu di antara umat manusia, kewajiban zakat mal, zakat fithrah, berinfaq, bersedekah atau berderma semuanya bertujuan untuk membantu orang-orang miskîn dan kaum lemah.

Jadi, sikap masa bodoh, acuh tak acuh, tidak mau peduli bahkan membiarkan suatu masyarakat dalam kondisi terbelakang, hidup dalam lingkaran kemiskinan, merupakan perilaku yang tidak direkomendasikan oleh Al-Qur'an dan *as-sunnah as-syarîfah*.

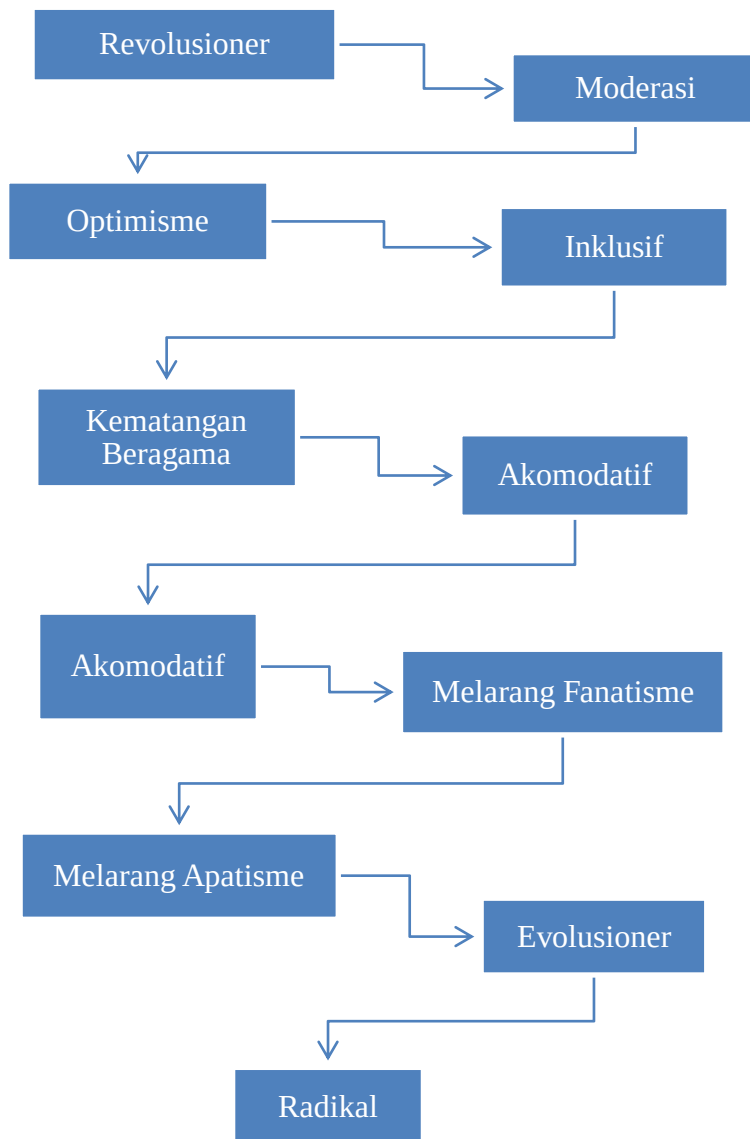
Sebagai kesimpulan dari pembahasan segment C dari bab lima ini, berikut penulis hadirkan dalam bentuk tabel.

²⁷⁰ Ismâîl bin Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhîm Juz 2*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2005, hal.864.

²⁷¹ Musthafâ al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 10 Cet.3*, Baerut: Dâr Ihya Turast Arabi, 1974, hal.160.

²⁷² M.Habib Mustofo, *Ilmu Budaya Dasar Kumpulan Essay*, Surabaya: Usaha Nasional, 1983, hal.149.

Tabel 5.6
Model Gerakan Transformasi Sosial Perspektif Al-Qur'an



Sebagai suatu kesimpulan, penulis dapat mengemukakan bahwa gerakan transformasi sosial perspektif Al-Quran sangat relevan dengan apa yang diharapkan oleh masyarakat, hal mana sikap-sikap seperti revolusioner, evolusioner, moderat, inklusif, optimisme, kematangan dalam beragama, radikal, dan akomodatif menjadi penting untuk diwujudkan dalam mengembangkan kehidupan masyarakat.

Sedangkan sikap apatisme, fanatisme, chauvanisme, hendaknya disingkirkan dari setiap individu atau kelompok yang melakukan rekayasa sosial, sehingga dapat berhasil dengan baik dan didukung oleh masyarakat, karena sikap-sikap tersebut kontradiktif dengan petunjuk yang disampaikan dalam Al-Qur'an dan *as-Sunnah an-Nabawiah*.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan atas uraian-uraian yang telah dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa transformasi sosial perspektif al-Qur'an yang mengusung teori transformatif teosentris, hendaknya dilakukan dengan mengedepankan dimensi-dimensi humanisme dalam setiap implementasinya.

Sedangkan sebagai jawaban dari sejumlah rumusan masalah penelitian yang diajukan pada bagian pendahuluan, penulis dapat kemukakan adalah sebagai berikut:

1. Diskursus ilmiah tentang transformasi sosial dan humanisme sudah sejak lama menjadi tema perdebatan yang sengit di kalangan para ilmuwan, diperkirakan pada abad 15 kalangan sosiolog sudah menaruh perhatian besar dalam kajian tersebut, hal ini dapat ditelusuri melalui munculnya tokoh-tokoh besar pada ranah tersebut, masing-masing hadir dengan membawa teori, pandangan yang berabeda-beda.
2. Transformasi sosial perspektif Al-Qur'an merupakan sesuatu yang niscaya untuk dilakukan, melalui proses yang berkesinambungan yang dimulai dari persoalan yang paling fundamental yaitu aqidah, sampai kepada terwujudnya masyarakat yang mempunyai *akhlakul karimah*. Hal tersebut dikuatkan dengan banyaknya ayat Al-Qur'an yang menunjukkan kepada perubahan ataupun pengganti seperti : *at-tagyîr*, *at-tabdîl*, *at-tahwîl*, *at*

tashrîf, at-tahrîf, al-indzâr, al-amru bi al-ma'ruf wa an-nahyi 'an al-munkar, ad-da'wah, al-ishlâh, dan al-ikhrâj.

3. Sedangkan model gerakan kemasyarakatan yang direkomendasikan Al-Qur'an adalah: model revolusioner, evolusioner, radikal, moderasi, inklusif, optimisme, kematangan dalam beragama, akomodatif, melarang apatisme, fanatisme, dan chauvinisme.

B. Saran-saran

Berdasarkan atas jawaban penelitian yang telah ditemukan, penulis perlu memberikan saran-saran terkait dengan aktualisasi hasil dari penelitian ini, saran-saran ini penulis harapkan dapat digunakan sebagai referensi oleh pihak-pihak tertentu.

1. Kepada pemerintah, penulis menyarankan agar selalu mendorong terwujudnya transformasi sosial yang mengedepankan sikap humanis di segala bidang dengan menyusun regulasi-regulasi yang memihak kepadanya
2. Kepada para tokoh agama dan ulama, penulis menghimbau supaya terus menerus menyampaikan pesan-pesan akan pentingnya transformasi sosial yang mengacu kepada petunjuk Al-Qur'an, baik dalam khutbahnya, ceramah-ceramahnya, maupun *majlis ta'limnya*.
3. Sedangkan untuk para akademisi, penulis menyampaikan saran agar proaktif dalam mengedukasi mahasiswa sebagai *agent of change* supaya memiliki wawasan Islam yang komprehensif terkait dengan transformasi sosial perspektif Al-Qur'an.
4. Untuk para aktivis da'wah, penulis menyampaikan saran supaya mengkaji secara holistik tentang konsep transformasi sosial perspektif Al-Qur'an, sehingga dapat menjelaskan kepada publik nilai-nilai luhur ajaran Islam, dapat menjalankan aktivitas transformasi sosial sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an dan *as-Sunnah an-Nabawiah*, sehingga masyarakatpun mendapat pemahaman mendalam terkait dengan gerakan transformasi sosial.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU :

Abdul Baqî', Muḥammad Fu`ad, *al-Mu`jam al-Mufahras li al-Fâzh Al-Qur`an*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1988.

Ashfahaniy, ar-Râgib. *Kamus Al-Qur'an jilid 1 cet.1*, diterjemahkan oleh Aḥmad Zaini Dahlan dari judul *al-Mufradât fi Garîb al-Qur'an*, Depok: Pustaka Khazanah Fawâid, 2017.

Al-Alûsiy, Syihâbuddîn as-Sayyid Maḥmûd. *Rûh al-Maâniy*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1978.

Abduh, Muḥammad. *Tafsîr Al-Qur'an al-Hakîm Juz I*, Mesir: Maktabah al-Manâr, 1436 H.

Abû Zahrah, Muḥammad. *Abû Ḥanîfah, Hayatuhu, Ashruhu, Ara'uhu wa Fiqhuhu*, Kairo: Dâr al-Fikri al-Arabiyy, 1997.

Ahwâniy, Aḥmad Fu`ad. *al-Falsafat al-Islamiah*, Kaero: Dâr al-Qalam, t.th.

Abdullah, Umar bin Abdullah. *Qawâid Qur'aniyyah Cet.4*, Riyadh: 2017.

An-Nawawiy, Syarafuddîn, *Syarah Shaḥiḥ Muslim Jilid 1*, Jakarta: Dârus Sunnah, 2012.

- Abû Zahrah, Muḥammad. *Tanzhîm al-Islam li al Mujtama'*, Kaero: Dâr al-Fikri al-Arabiy, 1999.
- Abdussalâm, Izzuddîn, *Qawâid al-Aḥkam fi Mashâliḥ al-Anâm juz 1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2105.
- Azra, Azyumardi *et.al*, *Deradikalisasi Kontra Radikalisme dan Dediologisasi*, Badan Litbang Dan Diklat Kemenaga RI, Jakarta, 2018.
- Aqqad, Maḥmûd Abbâs. *Ḥaqâiq al-Islam*, Kaero: Dâr al-Qalam, 1966.
- Ali, Jamîl Muḥammad, *Darb as-Salâmah fi Irsyadât al-Allâmah*, Baerut: Syirkah Dâr al-Masyar', 2016.
- Ardani, Moh. *Fikih Da'wah Cet.1*, t.tp.; Mitra Cahaya Ilmu, 2006.
- Azîz, M.Amîn. *The Power of al-Fâtîḥah Cet.2*, Jakarta: Pinbuk Press, 2008.
- Ahmad, Akbar S. *Postmodernisme*, Bandung: Mizan, 1994.
- Abdullah, M Amin. *Antara Gazâliy dan Kant Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Azhim, Ali Abdul. *Epistimologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif Al-Qur'an*, Bandung: CV. Rosda, 1989.
- Azra, Azyumardi, *Transformasi Politik Islam*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- Abu al-‘Azâim, Muhammad Madhi. *an-Nûr al-Mubîn*, Kairo: Jumhûriyah Mishra al-Arabiyah, 1972.
- A.Athaillah, *Rasyîd Ridhâ Konsep Teologi Rasional dalam Tafsîr al-Manâr*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Antonio, Muḥammad Syafi'i. *Ensiklopedi Leadership & Manajemen Muhammad SAW Cet.I*, Jakarta:, 2010.
- Ansyaad MBAI, *Dinamika Baru Jejaring Teror di Indonesia*, t.tp: AS Production Indonesia, 2014.
- Abdullah, Sulaimân. *Mashâdir ad-Dîn al-Islamiy Cet.3*, Riyadh: Dâr al-‘Ashimah, 2010.

- Baidhâwiy, Muḥammad as-Syairâziy, *Tafsîr al-Baidhâwiy Juz I*, Baerut: Dâr Kutub Ilmiah, 2003.
- Aḥmad, Yûsuf. *Ensiklopedi Keajaiban Ilmiah Al-Qur'an Vol.1*, Jakarta: Taushia, 2009.
- Azhar, *Majalah Islamiah Syahriah, Majma' al-Buhûts al-Islamiah*, Juz 7, t.th., 2019.
- Abdurrahman, Aisyah. *Tarâjum Sayyidât Bait an-Nubuwwah Cet.1*, Baerut: Dâr al-Kitâb al-Arabiy, 1967.
- Abadiy, Syamsul Ḥaq al-Azhîm, *Aunu al-Ma'bud Syarah Sunan Abû Dawud*, Kaero: Dâr al-Ḥadits, 2001.
- Nashiruddîn, al-Baidhâwiy. *Tafsîr al-Baidhâwiy Jilid I Cet.I*, Baerut: 2003.
- Bakkâr, Abd Karîm. *Hia Hakazhâ Kaifa Nafhamu al-Asy'ya min Ḥaulina Juz 1*, ar-Riyâdh: Dâr an-Intâj wa an-Nasyr, 1430 H.
- Boisard, Marcel A. *L'HUMANISME DE L'ISLAM*, diterjemahkan oleh H.M. Rasjidi dengan Judul *Humanisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat Cet 2*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Baqi, Abdul Muhammad Fu'ad. *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Afâzh Al-Qur'an al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ḥadits, 1988.
- Burke, Peter. *Sejarah dan Teori Sosial*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003.
- Bahiy, Muhammad. *Pemikiran Islam Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.
- Belharz, Peter (Ed.). *Social Theory: A Guide To Central Thinkers*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Baedhowi. *Humanisme Islam Cet II*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Budzugiah. Muhammad. *Staman Rasail Jlid 1 Cet 1*, Tunisia: Syirkah Dâr at-Thâif, 2017.

- Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, *Wacana Ekstrimisme Keagamaan di Media Online Cet.1*, Puslitabang Lektur, Khazanah Keagamaan dan Manajemen Organisasi, Jakarta: 2108.
- Carr, William G. *Yahudi Menggenggam Dunia Cet.1*, diterjemahkan oleh Mustholah Maufûr dari Judul *al-Yuhudi Wara' Kulli Jarîmah*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1991.
- Dimyathi, Muḥammad Afîfuddîn. *Mawârid al-Bayân fi Ulûm Al-Qur'an Cet 4*, Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi, 2016.
- Dahlan, Ihsan Muhammad. *Sirâj at-Thâlibîn Syarah Minhâj al-Abidîn Juz 1*, t.tp: Dâr Maktabah Ihya al-Kutub al-Arabiah Indonesia, t.th.
- Durkheim, Emile. *Sejarah Bentuk-Bentuk Agama yang Paling Dasar Cet.1*, diterjemahkan oleh Inyiah Ridwan Muzir dan M,Syukri, dari Judul *The Elementary Form of Religious Life*, Yogyakarta: IRCiSod, 2011.
- Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, *Mozaik Pemikiran Islam*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2010.
- , *Jihad Transformatif*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2015.
- , *Kompilasi Hasil Penelitian Sosial Keagamaan*, Jakarta: Kementerian agama RI, t.th.
- Departemen Agama RI, *Qur'an Tajwîd*, Magfirah Pustaka: 2006.
- Darras, Abdullah Muḥammad *et.al*, *al-Islam as-Shirâth al-Mustaqîm*, t.tp: Mu`assasah Franklin, 1961.
- D.Runes, Dagobert (Ed), *The Dictionary of Philosophy*, New York: Philosophical Library, t.th.
- Esposito, John L. *Dunia Islam Modern Cet.1*, diterjemahkan oleh Eva Y.N *et.al*, dari Judul *Ensiklopedi Oxford*. Bandung: Mizan,2001.
- Febriani, Nur Arfiyah *et.al*. *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana ISTITUT PTIQ JAKARTA, Jakarta: 2017.
- Filali, Abdou Ansary. *Pembaruan Islam, Dari Mana dan Hendak Ke Mana*, Bandung: Mizan, 2003.

- Faragliy, Abdul Hafizh *et.al*, *al-Fiqh ala al-Mazâhib al-Arba'ah*, Kairo: al-Maktabah al-Qayyimah, t.th.
- Fealy, Greg dan Anthony Bubalo. *Jejak Kafilah*, Bandung: Mizan, 2007.
- Faesar Ananda Arfa dan Muhammad Syahrial, Hermeneutika Muhammad Shahrur dan Implikasinya Terhadap Instinbat al-Aḥkam dan Persoalan Wanita, dalam *Jurnal Ahkam*, Vol.13 No.1 Januari 2013.
- Gazâliy. Muḥammad bin Muḥammad. *Iḥya' Ulûmuddîn juz 4*, t.tp: maktabah misra, 1998.
- Ḥambal, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Musnad Juz 1*, Kaero: Dâr al-Hadîts, 1995.
- Heritage of Nusantara, *International Journal of Religious Literature and Heritage*, Vol.6 No.1 June 2017.
- Haryanto, Dany. dan G.Nugrohad, *Pengantar Sosiologi Dasar*, Jakarta: Prestasi Pustakaraya, 2011.
- Ḥatta, Muḥammad. *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: Tintamas, 1986.
- Ḥadhiri, Choiruddîn. *Kalasifikasi Kandungan Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 1993.
- Hadi, Mukhtar. Fundamentalisme Islam, Studi Hermeunetika Gerakan Ihkwânul Muslimîn, *Jurnal Tapiz* Vol.07 No.01, Januari 2007.
- Hamka, *Tafsîr al-Azhar Juz 15*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Hidayat, Komaruddin. *Tragedi Raja Midas*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- H.A.R, Tilaar. *Perubahan Sosial dan Pendidikan*, Jakarta: Bineka Cipta, 2012.
- Ḥanafi, Ḥassân, *et. al.*, *Islam dan Humanisme Cet 1*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Ḥanafi, Ḥassân. *Oksidentalisme Sikap Kita Terhadap Barat Cet.1*, diterjemhakan oleh M.Najib Buchori dari Judul *Muqaddimah fi al-'Ilm al-Istigrâb*, Jakarta: Paramdina, 2000.
- Ḥilmi, Mahmûd. *Nizhâm al-Ḥukmi al-Islamiy Cet.4*, t.tp: Dâr al-Huda, 1978.

Ḥambaliy, Abdurrohman bin Muḥammad, *Majmu' Fatâwâ Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah Jilid 2*, t.tp: tp. t.th.

Harmoni, *Jurnal Multicultural & Multireligius*, Volume IX, Nomor 35, Juli-September 2010.

Haramain, Abd Mâlik *et al.* *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner Cet 2*, Malang: Averroes Press, 2003.

Ibrâhîm, Muḥammad bin Ismâîl, *Shoḥiḥ Bukhari*, t.tp: Dâr al-Fikri, 1981.

Ibnu Katsîr, Ismâîl bin Umar, *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhîm Juz 2*, Baerut Dâr al-Fikri, 2005.

Imârah, Muḥammad. *Manhaj Islami Cara Berpikir dan Bertindak Sesuai dengan Nilai Islam*, Jakarta: al-Ghurâba, 2008.

Izzah, Muḥammad. *Al-Qur'an wa al-Mubassyirûn*, Baerut: al-Maktab al-Islami, 1972.

Ibnu al-Atsîr, 'Izzuddîn, *Usdu al-Gâbah fi Ma'rifat as-Shahâbah Cet.2*, Berut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2003.

Ismâîl, Aḥmad Satori *et.al.* *Islam Moderat*, Jakarta: Pustaka IKADI, 2007.

Ibrâhîm, Ali bin Muḥammad, *Tafsîr al-Khazin*, t.tp: Dâr al-Fikri, 1979.

Jâbiriy, Muḥammad Abed. *Problem Peradaban Cet.1*, Yogyakarta: Belukar, 2004.

Jauziyah, Ibnu al-Qayyim. *Zâd al-Ma'ad Juz 2 Cet.1*, Baerut: Mu'asasat ar-Risâlah, 1979.

Jordan Tim And Steve Pile (Ed), *Social Change*, The Open University, Blackwell Publishing: 2002.

Jones, Pip *at al.* *Pengantar Teori-Teori Sosial*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor, 2016.

Jon Avery dan Hasan Askari, *Menuju Humanisme Spiritual*, Surabaya: Risâlah Gusti, 1995.

Kandahlawiy, Muḥammad Yûsuf. *Ḥayât as-Sahâbah Juz 3*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1983.

- Jurjâniy, Ali bin Muḥammad. *at-Ta'rifât Cet.1*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiah, 2012.
- Jurjâniy, Ali Aḥmad, *Ḥikmat at-Tasyr'i wa Falsafatuhu*, Singapura: tp.t.th.
- Khatib, Umar Audah, *Nazharat Islamiah*, Baerut: Mu'asasah Islamiah, 1983.
- Kuper, Adam dan Jessie Kuper. *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*, diterjemahkan oleh Haris Munandar *et al.* dari judul *The Social Sciences Encyclopedia*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2008.
- Kresna, Aryaning Arya dan Misnal Munir. *Jurnal Humanika*, Vol. 18 No. 1 Januari 2005.
- Khatib, Abdul Karîm. *Tafsîr Al-Qur'an li Al Qur'an*, t.tp: Dâr al-Fikri al-Arabi, t.th.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Korda, Michael. *Success How Every Man and Woman Can Achieve It* First Edition, Amerika: t.p, 1933.
- Loye, David, *The Leadership Passion First Edition*, Washington: Jossey Bass Publishers, 1977.
- Little, David *et.al.* *Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia* diterjemahkan oleh Riyanto dari Judul *Human Right and The Conflict of Cultures*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Mubarak, Faisal Abd Azîz. *Himpunan Hadits-Hadits Hukum jilid 6*, diterjemahkan oleh Mu'ammal Ḥamidy *et.al*, Dari Judul *Nailul Authar*, Surabaya: PT.Bina Ilmu, 1993.
- Marâgiy, Aḥmad Musthafa, *Tafsîr al-Marâgiy Juz 13*, Baerut: Dâr Ihya at-Turats al-Arabi, 1074.
- Munjid fi-al-Lugah Cet.43*, Libanon: Dâr al-Masyriq, 2008.
- Muḥammad bin Idrîs as-Syâfi'i, *Musnad al-Imam as-Syâfi'i*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th.
- Muḥammad bin Ḥabib al-Mâwardiy, *Adab ad-Dunia wa ad-Dîn*, t.tp: Maktabah al-Imân bi al-mashûrah, t.th.

- Mubârokfûri, Shofiurrohman. *ar-Rahîq al-Makhtûm*, t.tp: Dâr al-Wafa, 2002.
- Muslim, Musthafâ. *Mabâhits fi at-Tafsîr al-Maudhû'î Cet. 4*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 2009.
- M Siahaan, Hotman. *Sejarah dan Teori Sosiologi*, Jakarta: Erlangga, 1986.
- Maliki, Aḥmad, dan Damardjati Supardjar, *Jurnal Humanika*, Vol.18 No.1 Januari 2005.
- Mâwardiy, Ali bin Ḥabib, *Tafsîr al-Mâwardiy jilid 2*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th.
- Markâz Buhûts Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah Jâmi'ah Sri Bengawan Brunei Darussalâm. *Majallah Buhûts Ahli as-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, al-Adad al-Awwal, Muharram-Sya'ban 1432-1433 H.
- Marzuki, Jamâl. *Dirâsah Naqdiyyah fi al-Fikri al-Islami al-Mu'ashir*, Kairo: Dâr al-Lugah al-Arabiah, 2001.
- Mundziri, Zaki ad-Din Abd al-Azhim, *Ringkasan Shahih Muslim Cet.1*, Bandung: Mizan, 2004.
- Murtadhâ Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta*, Jakarta: Lentera Basritama, 2002.
- Mahmûd, Abdul Ḥalîm. *al-Islam wa al-Aql Cet.4*, Dâr al-Ma'ârif.
- Miqot, *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol.XXVII, No.1 Januari 2003.
- Musthafâ, Ibrâhîm, *et.al. al-Mu'jam al-Wasîth juz 1*, Turki: al-Maktabah al-Islamiah, 1972.
- Munawwir, Aḥmad Warson. *Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Mustofo, M.Ḥabib. *Manusia dan Budaya, Kumpulan Essay*, Surabaya: Usaha Nasional, 1983.
- Mishriy, Fathiy al-Azhariy. *Fadhâih al-Wahhâbiah Cet.2*, t.tp: tp, 2016.
- Munîr Muḥammad dan Wahyu Ilaihi. *Manajemen Da'wah Cet.1*, Jakarta: Prenada Media, 2006.

- Mâwardiy, Ali bin Muḥammad, *al-Aḥkâm as-Sulthâniah wa al-Wilâyat ad-Dîniah cet.1*, t.tp: tp, t.th.
- Musnad al-Imâm as-Syâfi 'iy*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th.
- Malikiy, Aḥmad as-Shâwiyy, *Hâsyiah al-Allâmah as-Shâwiyy Tafsîr Jalâlain Juz 3*, Indonesia: Maktabah Dâr al-Ulûm, t.th.
- Muḥammad, Aḥsin Sakho. *Oase Al-Qur'an juz 2 Cet.1*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2018.
- Mufid, Nûr. *Kamus Modern Indonesia-Arab al-Mufid Cet.1*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2010.
- Mûsa, Ali Masykûr, *Menjadi Kaum Muda*, Jakarta: Freshs, 1996.
- Nasafiy, Abdullah bin Aḥmad, *Tafsîr an-Nasafiy Jilid*, t.tp: Dâr al-Fikri, t.th.
- Naisabûriy, Ali bin Aḥmad al-Wâḥidiy. *Asbâb an-Nuzûl Cet.1*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiah, 2010.
- Nawawiy, Imâm, *Syarah Shaḥiḥ Muslim Jilid 1*, Jakarta: Dâr as-Sunnah, 2012.
- Nadawiy, Ali al-Ḥasaniy. *Rijâl al-Fikri wa ad-Da'wah fi-al-Islam*, Baerut: Dâr al-Qalam, 2002.
- Nurcholish Madjid *et.al*, *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996.
- Nasution, Muḥammad Yasir, *Manusia Menurut al-Gazâliy*, Jakarta: Rajawali, 1988.
- Nakosteen, Mehdi. *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat Cet.1*, diterjemahkan oleh Joko S. Kahhar dan Supriyanto Abdullah dari Judul *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350*, Surabaya: Risâlah Gusti, 1996.
- Nata, Abuddin. *Manajemen Pendidikan, Mengatasi Kelemahan Pendidikan di Indonesia Cet.4*, Jakarta: Prenada Media Group, 2010.
- O'collins SJ, Gerald dan Edward G.Farrugia SJ. *Kamus Teologi*, Jakarta: Kanisius, 2000.

- Plummer, Ken. *Sosiologi The Basics*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013.
- Poloma, Margaret M. *Sosiologi Kontemporer*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Yasogama dari judul *Contemporary Sociological Theory*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Poedjawijatna, I.R. *Manusia Dengan Alamnya*, Jakarta: PT. Bina Aksara, 1987.
- Philipus Ng dan Nurul Aini,. *Sosiologi dan Politik*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2006.
- Qâsimiy, Jamâluddîn. *Tafsîr al-Qâsimiy*, Baerut: Dâr Kutub Ilmiah, 1997.
- Qazwiniy, Muḥammad bin Zaid, *Sunan Ibnu Mâjah Juz I*, Kairo: Dâr al-Hadits, 1998.
- Quthub, Sayyid. *Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur'an* , Jakarta: Gema Insani, 2003.
- . *Beberapa Studi Tentang Islam Cet.4*, diterjemahkan oleh A.Rahman Zainuddîn, dari Judul *Dirâsah Islamiah*, Jakarta: Media Da'wah, 1987.
- Qurthubiy, Muḥammad bin Aḥmad. *al-Jâmi' li Aḥkâm Al-Qur'an*, Kaero: Dâr al-Kitâb al-Arabi li at-Thibâ'ah wa an-Nasyr, 1967.
- Qusyairiy, Abdul Karîm. *ar-Risâlat al-Qusyairiah*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2001.
- Qazwiniy, Muḥammad Kazhim. *Ali, Min al-Mahdi Iaa al-Laḥdi Cet.4*, Kuwait: Râbithah an-Nasyr al-Islami, 1975.
- Qardhâwiy, Yûsuf. *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, diterjemahkan oleh Arif Munandar Riswanto dari Judul *Mujîbat at-Tagayyur al-Fatwa fî Ashrinâ*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009.
- . *al-Madkhal li Dirâsah as-Sunnah an-Nabawiah Cet.4*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.
- . *al-Ḥalâl wa al-Ḥarâm fî al-Islam*, t.tp: Dâr al-Ma'rifah, 1985.
- . *al-Khashâis al-Amah li al-Islam*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1981.
- . *Fatâwâ Mu'ashirah Juz 2 Cet.3*, t.tp: Dâr al-Wafa, 1994.

- Râziy, Fakhruddîn. *Tafsîr al-Kabîr Mafâtiḥ al-Gaib Cet 2*, Baerut:: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2004.
- Raḥmat, Jalâluddîn *et. al.*, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Raḥman, Fazdlur. *Islam*, Bandung: Pustaka, 1984.
- Raharjo, Dawam M. *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan, 1993.
- Roth, John K & Frederick Sontag. *The Quastions of Philoshopy*, California: Wesdsworth Publishing Company, t.th.
- Rofi‘ah, Nûr. Hermeneutika Al-Qur‘an Melacak Akar Problem Krusial Penafsiran, *Jurnal Mimbar* Vol.24 No.1 2007.
- Rapar, J.H. *Filsafat Politik Augustinus*, Jakarta: Rajawali, 1989.
- Rafi‘iy, Musthafâ Shâdiq. *Taḥta Râyat Al-Qur‘an Cet.1*, Kairo: Dâr Ibnu al-Jauziy, 2010.
- Robinson, Chase F. *Para Pembentuk Peradaban Islam Seribu Tahun Pertama Cet.1*, diterjemahkan oleh Fahmy Yamani dari Judul *Islamic Civilization in Thirty Lives The Fisrt 1.000 Years*, Ciputat: Pustaka Alvabet, 2019.
- Ridhâ, Muḥammad. *Muḥammad Rasûlullah Cet.1*, Jakarta: Dûr al-Kutub al-Islamiah, 2012.
- Samarqandiy, Abû al-Laits. *Bahru al-Ulûm Cet 1*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1993.
- Syâthibiy, Abû Ishâq, *al-Muwâfaqât fi Ushûl as-Syari‘ah cet 3*, Baerut: Dâr al-Kutub al-Arabiah, 2003.
- Syarqâwiy, Abdurrohman. *Muḥammad Sang Teladan* diterjemahkan oleh Baihaqi Syaifuddîn dari Judul *Muḥammad Rasûlul Hurriah*, Depok: Senja Media Utama, 2017.
- Sulaimân, Abd.Ḥamîd, *Krisis Pemikiran Islam*, Jakarta: Media Da‘wah, 1994.

Sayûthiy, Abdurrahman. *ad-Durar al-Mantsûr fi at-Tafsîr al-Ma'tsur*, Baerut: Dâr al-Fikri, 1993.

-----, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur'an Cet.1*, Kairo: t.p., 2017.

Shabûniy, Muḥammad Ali. *Shafwat at-Tafâsir Jilid 8 Cet.9*, t.tp: Dâr as-Shabûniy, t.th.

Sya'râniy, Abd Wahhâb, *al-Minah as-Saniah Ala al-Washiah al-Mathlûbiah*, Yogyakarta: 2016.

Studia Islamika, *Indonesian Journal for Islamic Studies*, Voleme 4, Number 3, 1997.

Studia Islamika, *Indonesian Journal for Islamic Studies*, Voleme 7, Number 2, 2000.

Studia Islamika, *Indonesian Journal for Islamic Studies*, Voleme 10, Number 1, 2003.

Syari'ati, Ali. *al-Insân, al-Islam wa Madâris al-Gharb* diterjemahkan oleh Afîf Muḥammad Dengan Judul *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*, Bandung: 1996.

Shaleh Ali, Abd al-Mun'im, *Difâ' an Abî Hurairah Cet.1*, Baerut: Dâr as-Syurûq, 1973.

Sztompka, Piotr. *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada, 2004.

Shihab, M. Quraish. *Tafsîr al-Mishbâḥ Vol.6*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

-----, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.

Syak'ah, Musthafâ Muḥammad, *Islam bilâ Mazâhib*, Mesir: Syirkah Maktabah, 1976.

Schaefer, Richard T. *Sociology*, Jakarta: Salemba Humanika, 2012.

Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1982.

Santoso, M A Abdul Fattâh. Filsafat Sosial Dalam Filsafat Islam Kontemporer, *Jurnal Staqâfah* Vol.10 No.1 Mei 2014.

- Sunadji, Kasmiran Wuryo. *Filsafat Manusia*, Jakarta: Sapdodadi, 1985.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kombinasi Mixed Method*, Bandung: Alfabeta, 2017.
- Sularto, St (Ed), *Humanisme dan Kebebasan Pers*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2001.
- Sholiba, Jamîl. *al-Mu‘jam al-Falsafi*, Baerut: Dâr al-Kitâb al-Lubnaniy, t.th.
- Sefriono dan Mukhibat, Radikalisme Islam, Pergulatan Ideology Ke Aksi, *Jurnal at-Tahrîr* Vol.17 No.1 Mei 2017.
- Sulaimân, Abdul Hamîd. *Krisis Pemikiran Islam*, Jakarta: Media Da‘wah, 1994.
- Syahlan, Aḥmad. *ad-Dharûri fî as-Siyâsah*, Baerut: t.p., 1998.
- Sirry, Mun‘im, Memahami Kritik Al-Qur’an Terhadap Agama Lain, *Jurnal Ulûmul Qur’an*, Nomor 02/XX/2012.
- Shabûniy, Muḥammad Ali. *Rawâ’i al-Bayân Tafsîr Ayat al-Aḥkâm Cet.1*, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiah, 1999.
- Shaleh, Hafîzh. *Metode Da‘wah Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Siti Rafida dari Judul *Nahju Al-Qur’an fî ad-Da‘wah*, Bogor: al-Azhar Press, 1992.
- Sou’yb, Joesoef H.M. *Orientalisme dan Islam Cet.2*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Saefuddîn, A.M et al. *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan, 1987.
- Syamsuddîn, Khaeriah. *Nabi Muḥammad SAW The Real Motivator Cet.2*, Jakarta: Qibla, 2016.
- Thabariy, Muḥammad bin Jarîr, *Jâmi‘ul Bayân ‘an Takwîl Ayyi Al-Qur’an Juz 12*, Mesir: t.p., 1968.
- Tafsîr, Aḥmad. *Filsafat Umum*, Bandung: Rosdakarya, 1993.
- The New Book of Knowledge Volume 10, By Grolier Incorporated, t.tp., t.p., 1985.

Taufiq, Nabil Muḥammad. *ad-Dîn wa al-Binâ' al-Ijtimâ'i Juz 1 Cet.1*, Jiddah, Dâr as-Syurûq, 1981.

Taj, Abdurrahman. *as-Siyâsat as-Syar'iah wa al-Fiqhu al-Islâmiy Cet.1*, Kairo: Dâr as-Salâm, 2014.

Wiramiharjda, Sutardjo A. *Pengantar Filsafat*, Bandung: Refika Aditama, 2009.

Weruin, Urbanus Ura. *Manusia, Kebudayaan & Masyarakat Cet.1*, Tangerang: t.p., 2014.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: RajaGrafindo, 2006.

Yûnus, Abdul Ḥamîd. *Dâirat al-Ma'ârif al-Islâmiah*, Jilid 8, t.tp: t,p, t.th.

Zamakhshariy, Maḥmûd bin Umar bin Muḥammad. *Tafsîr al-Kasysyâf 'an Haqâiq Gawâmidh an-Tanzîl wa Uyûn Aqâwil fî Wujûh at-Takwîl*, Baerut: Dâr al-Kutub Ilmiah, 2003.

Zahabiy, Aḥmad. *Tadzkirot al-Huffâzh Cet I*, Baerut: Dâr Kutub Ilmiah, 1998.

Zarkasyiy, Badaruddîn Muḥammad Abdullah, *al-Burhân fî Ulûm Al-Qur'an*, Baerut: Dâr al-Fikri, 2001.

Zuhaily, Wahbah. *Tafsîr al-Munî*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'ashir, 1998.

-----, *Akhlâq al-Muslim wa Alâqatuhu bi al- Mujtama'*, Baerut: Dâr al-Fikri al-Mu'ashir, 2010.

-----, *al-Fiqhu al-Islâmiy wa Adillatuhu Juz.7*, Damaskus: Dâr al-Fikri, 1989.

Zunaidiy, Abdurrahman. *as-Tsaqâfat al-Islamiah Cet.1*, Riyâdh: Dâr Isybalia, 2002.

Zahabiy, Muḥammad Ḥusain, *as-Syari'at al-Islamiah Cet.1*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1991.

Zarqânîy, Muḥammad Abdul Azhîm, *Manâhil al-Irfân fî Ulûm Al-Qur'an Juz 1*, t.tp: Isan al-Babiy al-Ḥalabiy, t.th.

Zaprul Khan. *Filsafat Umum, Sebuah Pendekatan Tematik*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, t.th.

DISERTASI:

Ijtihâd Ibnu al-Qoyyim al-Jauziyah dalam Konteks Perubahan Sosial, Nasrun Haroen, IAIN Syarîf Hidâyatullah, 1996.

Metode Ijtihad Ibnu Hazm az-Zâhiri dalam Menghadapi Perubahan Sosial, Ahmad Qorib, IAIN Syarîf Hidâyatullah, 1997.

Humanisme Islam, Studi Terhadap Pemikiran Ali Syari'ati, Basman, Universitas Islam Sunan Kalijaga, 2007.

Pengaruh Perubahan Masyarakat Terhadap Ijtihâd al-Khulafa' ar-Râsyidîn, Junaidi LBS UIN Syarîf Hidâyatullah 2009.

Dakwah Tuan Guru dan Transformasi Sosial Di Lombok Nusa Tenggara Barat, Fakhurrozi, UIN Syarîf Hidâyatullah, 2010.

ARTIKEL:

Muḥbib Abdul Wahhâb, “*Ḥikmah Komunikasi Profetik*”, Republika, Jumat 20 September 2019/20 Muharram 1441 H.

Abdul Muqsiṭh Gazaliy, *Al-Qur'an Memandang Objektif Agama Lain*, Islam Digest,” Dalam Harian Republika, 1 Maret 2020/6 Rajab 1441 H.

Afîd Burhanuddîn, *Herbert Spencer, Biografi dan Pemikiran*, diakses Tanggal 14/10/2020 Pukul 17.40.

Bambang Sulanjari, *Herbert Spencer dan Evolusi Budaya*, diakses Tanggal 14/10/2020 Pukul 17.40.

Artikel, *Humanisme Renaisans*, 3/18/2019.

Artikel, *Humanisme Pengertian dan Sejarah*, 3/22/2019.

<https://www.refrensimakalah.com/201/203/> *Teori Perubahan Sosial Menurut Jalâluddîn Rahmat*.

<http://blog.unnes.ac.id/prestia/2015/12/14/Teori-Struktural-Fungsional-Robert-K-Merton>, diakses tanggal 5/11/2020, pukul:17.35.

Najip Hendra, *Herbert Spencer*, diakses 12/10/2020 Pukul 17.15.

Luthfi Muhammad Hutomi, *Karya Monumental August Comte*, Wordpress.Com. 2014/04/14, diakses 30/10/2020, Pukul:17.50.