

***AWLIYÁ'* DALAM QS. AL-MA'IDAH AYAT 51
DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEPEMIMPINAN
NON-MUSLIM**
(Studi komparasi Tafsir Al-Azhar Dan Tafsir Al-Misbah)



SAID M NUR
NIM. 30183795

Tesis ini ditulis untuk memenuhi sebagian persyaratan
Untuk mendapatkan gelar Magister dalam Program
Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
BANDA ACEH 2022/1443**

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

**AULIYĀ' DALAM QS. AL-MA'IDAH AYAT 51
DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEPEMIMPINAN
NON-MUSLIM**

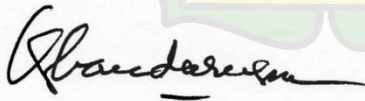
(Studi komparasi Tafsir Al-Azhar Dan Tafsir Al-Misbah)

SAID M NUR
NIM. 30183795

Tesis ini sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN
Ar-Raniry Banda Aceh untuk diujikan
Dalam ujian Tesis

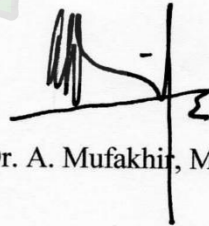
Menyetujui

Pembimbing I



Prof. Dr. Iskandar Usman, MA

Pembimbing II



Dr. A. Mufakhir, MA

LEMBAR PENGESAHAN

**AWLIYĀ' DALAM QS. AL-MA'IDAH AYAT 51 DAN
IMPLIKASINYA TERHADAP KEPEMIMPINAN
NON-MUSLIM
(Studi Komparasi Tafsir Al-Azhar dan Tafsir Al-Misbah)**

**SAID M NUR
NIM. 30183795
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir**

Telah dipertahankan di depan tim Penguji Tesis
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal: 29 Juni 2022 M
29 Dzulqaidah 1443 H

TIM PENGUJI

Ketua,  Prof. Dr. Nurdin Bakry, M.Ag Penguji,	Sekretaris,  Zehlul Pasha, M.H Penguji,
 Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc. M.Ag Penguji,	 Dr. Muslim Djuned, MA Penguji,
 Dr. A. Mufakhir MA	 Prof. Dr. Iskandar Usman, MA

Banda Aceh, 15 Juli 2022
Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur,


(Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA)

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Said M Nur
Tempat/Tgl. Lahir : Balee, 31 Januari 1994
NIM : 30183795
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir

Menyatakan bahwa tesis ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam tesis ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka. Apabila terbukti melakukan plagiasi, maka saya bersedia menerima sanksi akademik.

Banda Aceh, 13 Juni 2022

Saya yang Menyatakan



Said M Nur

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

A. Transliterasi

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan tesis ini secara umum berpedoman kepada panduan penelitian tesis dan disertasi Pascasarjana UIN Ar-Raniry 2018 dengan ketentuan sebagai berikut¹:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	TH	Te Ha
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	H	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	De dan Ha
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	Ş	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	Ḍ	D (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za	Ẓ	Zet (dengan titik di bawahnya)

¹Pascasarjana UIN Ar-Raniry, *Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi*, (Banda Aceh: 2018), hlm. 95-100.

ع	'Ain	'-	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Waw	W	We
ه/ة	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'-	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

2. Konsonan yang dilambangkan dengan *W* dan *Y*.

Wad'	وضع
'Iwad	عوض
Dalw	دلو
Yad	يد
Hiyal	حبل
Thahī	طهي

3. *Mad* dilambangkan dengan *ā*, *ī*, dan *ū*. Contoh:

Ūlā	أولى
Sūrah	صورة
Dhū	ذو
Īmān	إيمان
Fī	في
Kitāb	كتاب
Siḥāb	سحاب
Jumān	جمان

4. Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:

Awj	أوج
Nawm	نوم
Law	لو
Aysar	أيسر
Syaykh	شيخ
'aynay	عيني

5. *Alif*(ا) dan *waw*(و).

Ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

Fa'alu	فعلوا
Ulā'ika	أولئك
Ūqiyah	أوقية

6. Penulisan *alif maqṣūrah*(ى) yang diawali dengan baris fathah(◌َ) ditulis dengan lambang á. Contoh:

Ḥattá	حتى
Maḍá	مضى
Kubrá	كبرى
Muṣṭafá	مصطفى

7. Penulisan *alif maqṣūrah*(ى) yang diawali dengan baris *kasrah*(◌ِ) ditulis dengan *ī*, bukan *īy*. Contoh:

Raḍī al-Dīn	رضي الدين
Al-Miṣrī	المصري

8. Penulisan *tā' marbūṭah*(ة).

Bentuk penulisan *tā' marbūṭah*(ة) terdapat dalam tiga bentuk, yaitu:

8.1. Apabila *tā' marbūṭah*(ة) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan *hā'*(ه). Contoh:

Salāh	صلاة
-------	------

- 8.2. Apabila *tā' marbūṭah*(ة) terdapat dalam dua kata, yaitu sifat dan yang disifati (*ṣifatmawṣūf*), dilambangkan *hā'* (ه). Contoh:

al-risālah al-bahiyyah	الرسالة البهية
------------------------	----------------

- 8.3. Apabila *tā' marbūṭah*(ة) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *muḍāf* dilambangkan dengan “t”. Contoh:

Wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	---------------

9. Penulisan *hamzah*(ء)

Penulisan *hamzah* terdapat dalam bentuk, yaitu:

- 9.1. Apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan “a”. Contoh:

Asad	أسد
------	-----

- 9.2. Apabila terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “ ’ ”. Contoh:

Mas'alah	مسألة
----------	-------

10. Penulisan *hamzah* (ء) *waṣal* dilambangkan dengan “a”. Contoh:

Riḥlat Ibn Jubayr	رحلة ابن جبير
Al-Istidrāk	الإستدراك
Kutub iqtanat'hā	كتب اقتنتها

11. Penulisan *syaddah* atau *tasydīd* terhadap.

Penulisan *syaddah* bagi konsonan waw(و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi konsonan yā' (ي) dilambangkan dengan “yy” (dua huruf y). Contoh:

Quwwah	قوة
'Aduww	عدو
Syawwal	شوال
Jaww	جو

Al-Miṣriyyah	المصرية
Ayyām	أيام
Quṣayy	قصي
Al-Kasysyāf	الكشاف

12. Penulisan alif lām (ال).

Penulisan ال dilambangkan dengan “al-” baik pada ال *syamsiyyah* maupun ال *qamariyyah*. Contoh:

Al-kitāb al-thāni	الكتاب الثاني
Al-ittihād	الإتحاد
Al-aṣl	الأصل
Al-athār	الأثار
Abu al-Wafā’	أبو الوفاء
Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-tamām wa al-kamāl	بالتمام و الكمال
Abu al-Laythal-Samarqandi	أبو الليث السمرقندي

Kecuali: ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif(ا), maka ditulis “li”. Contoh:

Lil-Syarbaynī	للشربيني
---------------	----------

13. Penggunaan “ ’ ” untuk membedakan antara د (dal) dan ت (tā) yang beriringan dengan huruf ه (hā’) dengan huruf د (dh) dan ث (th). Contoh:

Ad’ham	أدهم
Akramat’hā	أكرمته

14. Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya.

Allāh	الله
Billāh	بالله
Lillāh	لله
Bismillāh	بسم الله

B. Modifikasi

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah transliterasi. Contoh: Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī.
2. Nama kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Mesir, bukan Misra; Bairut, bukan Beyrut; Kairo, bukan al-Qahirah; Cordova bukan Qurtubah



KATA PENGANTAR



Puji dan syukur kepada Allah Swt., atas berkat dan rahmat serta hidayah-Nya, penelitian dengan judul "Auliyā' Dalam QS. al-Ma'idah ayat 51 dan Implikasinya Terhadap Kepemimpinan Non-Muslim (Studi komparasi Tafsir Al-Azhar Dan Tafsir Al-Misbah) dapat diselesaikan dengan baik. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw.

Penelitian tesis ini dilakukan dengan penuh dukungan dan bimbingan dari berbagai pihak baik dalam bentuk moral maupun material, secara langsung maupun tidak langsung, maka pada kesempatan ini peneliti mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang terlibat dan terkait baik secara akademis maupun non akademis.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terimakasih kepada Allah Swt & Rasul-nya Nabi Muhammad Saw atas segala limpahan Rahmat dan Karunia-Nya, kepada bapak Prof. Dr. Iskandar Usman, M.A selaku pembimbing I, dan bapak Dr. A. Mufakhir, M.A selaku pembimbing II yang selalu memberikan waktu di sela-sela kesibukannya untuk membimbing penyelesaian tesis ini, dan juga bapak Prof. Dr. H. Mukhsin Nyak Umar, MA., selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, yang telah memfasilitasi peneliti baik bidang akademik maupun bidang administratif selama proses penelitian berlangsung. Kemudian kepada ibunda tercinta Tgk Asiah, istri tersayang Marul Hasanah dan seluruh keluarga yang memberikan *support* untuk menyelesaikan Tesis ini. Terakhir kepada teman-teman seangkatan saya, serta semuanya yang tidak mungkin disebut satu persatu, atas kerjasama dan saling mengingatkan untuk penyelesaian tesis ini.

Akhirnya, dengan segala kerendahan hati penulis menyadari bahwa Tesis ini masih banyak kekurangan baik dari segi teknik penulisan maupun isinya. Oleh karena itu, sangat penulis harapkan

kritikan yang bersifat konstruktif dan saran dari semua pihak demi kesempurnaan Tesis ini di masa yang akan datang.

Mudah-mudahan Tesis ini dapat bermanfaat bagi penulis sendiri dan bagi pembaca pada umumnya.

Banda Aceh, 13 juni 2022

Penulis



Said M Nur



ABSTRAK

- Judul Tesis : Auliya dalam QS. al-Ma'idah ayat 51 dan Implikasinya Terhadap Kepemimpinan Non Muslim (Studi komparasi Tafsir Al-Azhar Dan Tafsir Al-Misbah)
- Nama Penulis/NIM : Said M Nur / 30183795
- Pembimbing I : Prof. Dr. Iskandar Usman, M. A
- Pembimbing II : Dr. A. Mufakhir, M. A
- Kata Kunci : al-Ma'idah ayat 51. Auliya', Kepemimpinan non-Muslim, Tafsir al-Azhar, Tafsir al-Misbah.
-

Diskursus tentang kepemimpinan non-muslim di wilayah dengan mayoritas penduduk muslim masih menjadi kontroversi. Hal ini disebabkan karena perbedaaan para mufassir dalam memahami kata *awliya'* QS. al-Ma'idah ayat 51. Setiap mufassir mempunyai pemahaman tersendiri yang berbeda dengan mufassir lainnya. Dari berbagai penafsiran tersebut, peneliti dalam tesis ini akan menjelaskan penafsiran kata *awliya'* menurut Hamka dalam Tafsir al-Azhar dan Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah. Tesis ini akan membandingkan penafsiran keduanya.

Metode yang digunakan dalam penulisan tesis ini adalah metode komparatif (*muqārin*), dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) serta pendekatan kualitatif dalam paradigma bahasa.

Tesis ini menyimpulkan bahwa Hamka menafsirkan QS. al-Ma'idah ayat 51 sebagai pemimpin, dan sebagai Implikasi dari penafsirannya, Hamka melarang secara mutlak menjadikan non-muslim sebagai pemimpin. Sedangkan Quraish Shihab menafsirkan QS. al-Ma'idah ayat 51 dengan beberapa makna, yaitu; pemimpin, penolong, pelindung, pengatur, kekasih, teman dekat, dan teman setia, dan sebagai implikasi dari penafsirannya, Quraish Shihab berpandangan, ayat tersebut tidak sebagai larangan mutlak menjadikan non-muslim sebagai pemimpin, sehingga ada pengecualian dalam pelarangannya.

ABSTRACT

- Thesis Title : *Auliya'* in QS. Al-Maidah Verse 51 and it's Implications on Non-Muslim Leadership (A Comparative Study of Tafsir al-Azhar and Tafsir al-Misbah)
- Name/NIM : Said M Nur / 30183795
- Mentor I : Prof. Dr. Iskandar Usman, M. A
- Mentor II : Dr. A. Mufakhir, M. A
- Keywords : Al-Maidah verse 51, *Auliya'*, Non-Muslim Leadership, Tafsir al-Azhar, Tafsir al-Misbah
-

The discourse on non-muslim leadership in a region with a majority Muslim population is still controversial. This is due to differences in the interpretation of *mufasssir* in understanding the word *awliya'* QS. al-Ma'idah verse 51. Each *mufasssir* has its own understanding that is different from other. From these various interpretations, the researcher in this thesis will explain the interpretation of the word *awliya'* according to Hamka in Tafsir al-Azhar and Quraish Shihab in Tafsir al-Misbah. This thesis will compare the interpretation of the two.

The method used in this thesis is a comparative method (*muqārin*), with a type of library research and a qualitative approach in the language paradigm.

This thesis concludes that Hamka interprets QS. al-Ma'idah verse 51 as a leader, and as an implication of his interpretation, Hamka absolutely prohibits making non-muslims as leaders. Meanwhile, Quraish Shihab interpreted the QS. al-Ma'idah verse 51 with several meanings, that is: leader, helper, protector, regulator, lover, close friend, and loyal friend, and as an implication of his interpretation, Quraish Shihab thinks that the verse is not an absolute prohibition against making non-muslims as a leader, so there are exceptions to the prohibition.

البحث

- عنوان الرسالة : الأولياء في سورة المائدة : ٥١ وآثارها على قيادة غير المسلم
دراسة مقارنة لتفسير الأزهر وتفسير المصباح)
الاسم/ رقم الجلوس : سيد محمد نور / ٣٠١٨٣٧٩٥
المشرف الأول : أ. د. إسكندر عثمان الماجيستر
المشرف الثاني : د. مفخر محمد الماجيستر
كلمات البحث : المائدة الآية ٥١ ، الأولياء ، قيادة غير مسلم ، تفسير الأزهر
تفسير المصباح.
-

لا يزال الحديث عن قيادة غير المسلم في مجتمعات الإسلامية مثيراً للجدل. وذلك لإختلاف بين المفسرين في فهم كلمة الأولياء سورة المائدة ٥١. لكل مفسر فهم الخاص الذي يختلف عن الآخر. ومن هذه التفسيرات المختلفة سيشرح الباحث في هذه الرسالة تفسير كلمة الأولياء عند حاج عبد الملك كريم أمر الله في تفسير الأزهر و محمد قريش شهاب في تفسير المصباح. ستقارن هذه الرسالة تفسيرهما.

الطريقة المستخدمة في هذه الرسالة هي الطريقة المقارنة، بنوع من البحث المكتبي، ومنهج نوعي في نموذج اللغة.

تخلص هذه الرسالة إلى أن عبد الملك كريم أمر الله فسر سورة المائدة ٥١ كقائد، والنتيجة لتفسيره، تحريم جعل غير المسلم قادة تحريمًا مطلقًا. وأما قريش شهاب فسر سورة المائدة ٥١ بعدة معانٍ: زعيم، ومساعد، وحامي، ومنظم، ومحِب، وصديق قريب، وصديق مخلص، والنتيجة لتفسيره، أن الآية ليست تحريمًا مطلقًا على جعل غير المسلم قائداً، لذلك هناك استثناء.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN	iii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	v
KATA PENGANTAR.....	xi
ABSTRAK.....	xii
DAFTAR ISI.....	xv

BAB I: PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah	1
1.2 Rumusan Masalah.....	4
1.3 Tujuan Penelitian	5
1.4 Manfaat Penelitian	5
1.5 Kajian Pustaka	6
1.6 Kerangka Teori	8
1.7 Metode Penelitian	10
1.7.1 Jenis penelitian	11
1.7.2 Sumber data	11
1.7.3 Teknik pengumpulan data.....	12
1.7.4 Teknik analisis data	12
1.8 Sistematika Pembahasan.....	13

BAB II: PEMIMPIN DAN MASALAH NON-MUSLIM

2.1 Pengertian Pemimpin	15
2.1.1 Waly	15
2.1.2 Khalīfah.....	17
2.1.3 Imām	19
2.1.4 Ulū al-amri	21
2.1.5 Kriteria pemimpin ideal	22
2.1.6 Urgensi kepemimpinan	32
2.2 Non-Muslim	34

2.2.1	Yahudi	37
2.2.2	Shābiūn	39
2.2.3	Nasrani	40
2.2.4	Majusi	41
2.2.5	Musyrik	41

BAB III: HAMKA DAN M. QURAISH SHIHAB SERTA TAFSIR AL-AZHAR DAN AL-MISBAH

3.1	Biografi Singkat Hamka	42
3.2	Karir dan Karya Hamka	46
3.3	Riwayat Penulisan Tafsir al-Azhar	48
3.4	Metodelogi Tafsir al-Azhar	49
3.5	Biografi Singkat M. Qurasih Shihab.....	52
3.6	Karir dan Karya Quraish Shihab	58
3.7	Riwayat Penulisan Tafsir al-Misbah	62
3.8	Metodelogi Tafsir al-Misbah	69

BAB IV: PENAFSIRAN AWLIYĀ' DALAM QS. AL-MA'IDAH AYAT 51 DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEPEMIMPINAN NON-MUSLIM PERSPEKTIF HAMKA DAN QURASIH SHIHAB

4.1	Penafsiran Hamka terhadap QS al-Maidah ayat 51	72
4.2	Penafsiran Quraish Shihab QS al-Maidah ayat 51	82
4.3	Implikasi Penafsiran Hamka dan Quraish Shihab terhadap Hukum Kepemimpinan Non-muslim	91

BAB V: PENUTUP

5.1	Kesimpulan	95
5.2	Saran	96

DAFTAR KEPUSTAKAAN.....	98
BIOGRAFI PENULIS	

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah

Setiap muslim meyakini bahwa Islam adalah agama yang membawa petunjuk demi kebahagiaan pribadi dan masyarakat serta kesejahteraan mereka di dunia dan akhirat.¹ Untuk mencapai itu mereka biasanya berpedoman pada Al-Qur'an. Al-Qur'an diturunkan Allah SWT kepada Rasulullah Muhammad SAW untuk mengeluarkan manusia dari suasana yang gelap menuju yang terang, serta membimbing mereka ke jalan yang lurus.

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam tidak membicarakan satu masalah secara sistematis sebagaimana buku-buku ilmiah lainnya yang disusun manusia, Al-Qur'an membicarakan satu masalah secara global, parsial dan menampilkan suatu masalah dalam prinsip-prinsip dasar dan garis besar. Dalam konteks itulah kemudian usaha untuk memahami makna Al-Qur'an selalu ada dan muncul seiring dengan kebutuhan dan tantangan yang dihadapi, atau yang lebih dikenal dengan istilah tafsir. Begitu juga terhadap pemahaman makna kata *awliyā'* dalam Al-Qur'an, setiap mufassir mempunyai pemahaman tersendiri yang berbeda dengan mufassir lainnya, hal ini memungkinkan karena pemaknaan kata *awliyā'* akan berkembang selaras dengan perubahan masa atau zaman sejak dahulu hingga sekarang.

Kata *awliyā'* menjadi salah satu term dalam Al-Qur'an yang marak diperbincangkan di penghujung tahun 2016 dan awal tahun 2017 yang silam. Perbincangan ini hadir terkait adanya kasus dugaan penistaan agama yang dilakukan oleh Gubernur DKI

¹ M.Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Mizan, 2009), hlm. 446.

Jakarta Basuki Tjahaya Purnama alias Ahok terkait ucapan yang dilontarkannya saat acara peresmian panen pertama budidaya kerapu di Kantor Suku Dinas Kelautan dan Pertanian Kabupaten Kepulauan Seribu Pulau Pramuka pada tanggal 27 September 2016 silam.² Sejak saat itu beragam tulisan hadir sebagai respon terhadap penafsiran QS. al-Maidah ayat 51 tersebut di samping adanya aksi demo yang menuntut agar Ahok dipenjarakan atas dasar penistaan agama. Media massa pun tidak ketinggalan, banyak kemudian yang memaknai al-Maidah 51 sebagai ayat yang mengajarkan bahwa haram hukumnya memilih pemimpin non muslim bahkan belakangan viral berita tentang sebuah masjid di daerah Jakarta Selatan yang memasang spanduk yang bertuliskan “Masjid Ini Tidak Mau Salatkan Pendukung Dan Pembela Penista Agama”.³

Kalau ditelusuri lebih lanjut terhadap pendapat para mufassir, baik mufassir klasik maupun kontemporer mereka berbeda-beda pendapat dalam mengartikan kata *aulyā*, antara lain at-Thabari dalam tafsirnya *Jami' al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'an* mengartikan kaya *awliyā* dengan *anshār* (penolong), Rasyid Ridha dalam *Tafsir Al-Manar* menyatakan kata *awliyā* merupakan

² Terkait berita tentang Ahok bisa dilihat Alsadi Rudi, “kasus dugaan penodaan agama oleh Ahok di mata Warga Pulau Pramuka dalam <http://megapolitan.kompas.com>, diakses tanggal 25 Desember 2020 pukul 21:17 WIB. Ucapan Ahok yang menimbulkan persoalan dan perdebatan terkait dengan penistaan agama tersebut adalah:

“... Jadi jangan percaya sama orang, kan bisa aja dalam hati kecil Bapak Ibu nggak bisa pilih saya. Ya kan, dibohongin Pakai surat al-maidah 51 macam-macam itu. Itu hak bapak ibu, ya...”

³ Masjid yang dimaksud adalah masjid al-Jihad yang terletak di daerah Karet Setiabudi Jakarta Pusat. Spanduk tersebut dipasang pada Selasa malam tanggal 21 Februari 2017. Spanduk tersebut bertujuan untuk mengingatkan tentang larangan menshalati orang munafik. Orang munafik disini merupakan umat Islam yang memilih pemimpin non muslim, khususnya terdakwa penista agama Ahok. Lihat Avit Hidayat, “mesjid tolak shalatkan pemilih Ahok, begini reaksi warga” dalam <http://m.tempo.co>, diakses tanggal 25 Desember 2020 pukul 21:57 WIB.

bentuk jamak dari kata *waliy* yang memiliki makna penolong.⁴ makna yang sama juga dinyatakan oleh Al-Maraghi, beliau memaknainya dengan penolong,⁵ Wahbah Zuhaili mengartikan teman dekat, penolong⁶.

Dalam kamus *al-Munawwir* disebutkan kata *awliyā'* adalah bentuk jamak dari kata *waliy* yang memiliki makna dasar dekat. Namun maknanya bisa berkembang menjadi; sahabat, teman, penolong, sekutu, dan bisa juga dimaknai *man waliya amra ahadin* (orang yang mengurus perkara seseorang).⁷

Perbedaan mufassir dalam mengartikan kata *awliyā'* mengindikasikan bahwa ayat tersebut hendaknya dipahami menurut konteks saat ayat-ayat tersebut diturunkan. Untuk menafsirkan suatu ayat secara tepat, disamping melandaskan pada ketetapan makna tekstual, juga harus dilandaskan pada pemahaman kontekstual ayat saat diturunkan. Bila tidak, bisa berakibat kurang tepat dalam mengkontekstualisasikan ayat tersebut dalam praktis kehidupan. Lebih-lebih bila ayat-ayat tersebut dijadikan pijakan dalam menilai suatu urusan yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan atau politik, semisal pemilihan pemimpin dalam komunitas masyarakat yang majemuk. Persoalannya, cara pandang atau pendekatan yang jamak digunakan untuk memahami ayat-ayat itu adalah tekstualis. Sehingga, kata *awliyā'* seakan-akan hanya mengacu pada makna pemimpin semata, yang pada akhirnya bermuara pada larangan bagi umat muslim memilih *awliyā'* dari kalangan non-muslim. Dalam konteks Indonesia, hal ini menjadi isu yang sensitif dan rentan melahirkan konflik, mengingat

⁴ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manār* Jld V (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), hlm. 380.

⁵ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* Jld 3 (Semarang: Toha Putra, 1987), hlm. 242.

⁶ Wahbah Zuhailiy, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah, wa al-Syarī'ah wa al-Manhaj* Jld 1 (Suriah: Dar al-Fikr, 2001), hlm.401.

⁷ Ahmad Warson Munawwir, *kamus al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progresis, 1984), hlm. 1690-1691.

Indonesia didiami oleh masyarakat dengan latar belakang budaya, suku, dan agama yang beragam.

Di sisi lain tafsir merupakan salah satu bentuk kajian Al-Qur'an yang mengalami perkembangan dari era klasik hingga sekarang⁸ dan tidak dipungkiri bahwa tafsir-tafsir tersebut ditulis oleh mufassir dengan pendekatan pemikiran yang berbeda, karena latar belakang yang berbeda, misal tafsir al-Azhar yang ditulis oleh Hamka dan tafsir al-Misbah yang ditulis oleh M. Quraish Shihab.

Penting dirasa mengetahui bagaimana penafsiran yang dilakukan oleh tokoh modern yang berbeda pandangan ini dalam memahami kata *awliyā'* untuk melihat penafsiran yang mereka berikan terhadap kata tersebut, terlebih ketika kata tersebut diartikan sebagai pemimpin untuk menarik implikasinya terhadap kepemimpinan non-muslim. Penelitian ini penting dilakukan khususnya dalam konteks Indonesia. Berangkat dari latar belakang masalah di atas maka dalam penelitian ini penulis mengangkat judul penelitian "*Awliyā'* dalam QS. al-Ma'idah ayat 51 dan implikasinya terhadap kepemimpinan non-muslim (studi komparasi tafsir al-Azhar dan tafsir al-Misbah).

1.2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas dapat diketahui bahwa *awliyā'* mempunyai banyak makna. Dalam hal ini, agar pembahasan lebih terfokus, maka dibatasi pada makna *awliyā'* dalam QS. al-Ma'idah ayat 51 menurut tafsir al-Azhar dan tafsir al-Misbah.

Dari gambaran umum latar belakang masalah di atas dapat dirumuskan beberapa masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran kata *awliyā'* dalam QS. al-Ma'idah ayat 51 menurut tafsir al-Azhar dan tafsir al-Misbah.

⁸ Khairunnisa, "Shifting Paradigm dalam Dunia Tafsir (Studi atas Interpretasi Kontekstual dan Hierarki Nilai Abdullah Saed)", *Proceeding Annual International Conference on Islamic studies (AICIS)*, 2016, hlm. 34.

2. Bagaimana implikasi penafsiran Hamka dan Quraish Shihab pada kata *awliyā'* dalam QS. al-Ma'idah ayat 51 terhadap hukum memilih non-muslim menjadi pemimpin.

1.3. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pada rumusan masalah di atas maka perlu disebutkan tujuan dari penelitian yang telah menjadi rumusan masalah di atas, adapun tujuannya adalah;

1. Untuk mengetahui penafsiran kata *awliyā'* dalam QS. al-Ma'idah ayat 51 menurut tafsir al-Azhar dan tafsir al-Misbah.
3. Untuk mengetahui implikasi penafsiran Hamka dan Quraish Shihab pada kata *awliyā'* dalam QS. al-Ma'idah ayat 51 terhadap hukum memilih non-muslim menjadi pemimpin.

1.4. Manfaat Penelitian

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

1.4.1. Manfaat teoritis

- a. Secara teoritis hasil penelitian ini diharapkan mampu menjadi referensi atau masukan bagi perkembangan kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia pada umumnya dan Pascasarjana UIN ar-Raniry Banda Aceh secara khusus.
- b. Kajian ini diharapkan mampu menambah wawasan para peminat studi Al-Qur'an, khususnya terkait kata *awliyā'* yang sering diperselisihkan dan diperdebatkan terlebih masalah kepemimpinan non-Muslim.
- c. Penelitian ini juga diharapkan mampu memberikan kontribusi pemikiran baru dalam Khazanah pemikiran Islam khususnya dalam ranah kajian Al-Qur'an

1.4.2. Manfaat praktis

- a. Secara praktis penelitian ini diharapkan menjadi masukan untuk masyarakat Indonesia yang terkadang mengenyampingkan sikap damai ketika menghadapi perbedaan pendapat dalam ranah penafsiran Al-Qur'an untuk isu kepemimpinan kata *awliyā'* pada umumnya dan untuk kasus pemimpin non-muslim khususnya.
- b. Mengajak umat muslim agar mampu menyikapi dengan bijak setiap perbedaan pendapat dengan tetap menjunjung tinggi semangat persaudaraan.
- c. Guna melengkapi salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

1.5. Kajian Pustaka

Sejauh penelitian yang penulis lakukan, kajian tentang kepemimpinan non-muslim bukanlah suatu hal baru, diskursus ini telah dikaji oleh kalangan akademisi dari perspektif yang beragam, demikian pula hubungannya dengan kata *Waliy* yang sekarang menjadi marak diperbincangkan di Indonesia, pun halnya dengan kitab tafsir al-Azhar dan tafsir al-Misbah, di mana kedua kitab ini juga menjadi objek kajian para peneliti dari berbagai aspek, baik metodologi kitabnya, pemikiran pengarang yang bersangkutan, ataupun sebuah konsep yang terdapat di dalam kitab tersebut.

Beberapa penelitian yang berhubungan dengan diskursus kepemimpinan di antaranya adalah pertama, “Pemimpin Non-Muslim dalam Perspektif Ibnu Taimiyah” oleh Abu Tholib Khalik.⁹ Dalam kajiannya, ia menyatakan, dalam menanggapi persoalan pemimpin non-muslim para ulama terbelah menjadi dua kubu, sebagian mengharamkan namun sebagian lagi membolehkan.

⁹ Abu Tholib Khalik “Pemimpin Non-muslim dalam Perspektif Ibnu Taimiyah”, *ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 14, No, 1, Juni 2014.

Salah satu ulama yang membolehkan adalah Ibnu Taimiyah, seorang pemikir Islam pada masanya, pendapatnya yang paling terkenal dan kontroversial adalah “lebih baik dipimpin oleh pemimpin kafir yang adil, dari pada dipimpin oleh pemimpin muslim yang dzalim”. Sedangkan penelitian tesis ini memiliki kajian yang berbeda, yaitu memaparkan tentang penafsiran ayat *awliyā'* dalam konteks pemimpin non-muslim perspektif tafsir al-Azhar dan tafsir al-Misbah.

Kajian yang lain yang berkenaan dengan penelitian ini juga bisa dibaca dalam sebuah artikel yang berjudul “Hukum Non-Muslim Sebagai Pemimpin Muslimin Ditinjau dari Perspektif Tafsir Ibnu Katsir”. Tulisan ini ditulis oleh Muqtashidin Fahrusy Syakirin al-Hazmi¹⁰ yang dimuat jurnal TAPIS, Vol, 01, No. 02 Juli-Desember 2017. Dalam penelitiannya ia menyimpulkan bahwa hukum kepemimpinan non-muslim terhadap umat Islam dilarang dalam agama, bahkan Imam Ibnu Katsir menyatakan orang yang mengangkat non-muslim menjadi pemimpin bagi umat Islam sebagai orang munafik. Sedangkan penelitian tesis ini lebih menitik beratkan terhadap konsep kepemimpinan non-muslim bagi sebuah negara yang majemuk, maka dalam tesis ini akan dipaparkan bagaimana mengkontekstualisasi ayat-ayat *awliyā'* yang berkaitan dengan kepemimpinan dalam konteks negara Indonesia.

Penulis juga menemukan ada beberapa penelitian sebelumnya terkait kata *waliy*, di antaranya jurnal “Makna *Waliy* dan *awliyā'* dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)” oleh Ismatillah, Ahmad Faqih Hasyim dan M. Maimun yang menjelaskan bahwa kata ini memiliki makna dasar dekat dan memiliki makna relasional yang banyak tergantung konteks kata tersebut digunakan, di antaranya yaitu penolong, pelindung, teman setia, anak, pemimpin, penguasa, kekasih, saudara seagama, ahli waris, orang bertakwa, sehingga kata ini pun seiring berjalannya waktu telah mengalami perkembangan makna.

¹⁰ Mahasiswa Institut Agama Islam Negeri Metro.

Berdasarkan paparan di atas dengan memperhatikan objek kajian yang beragam dari berbagai pengertian yang ada meskipun diakui banyak yang membahas tentang kepemimpinan non-muslim namun penulis tidak menemukan ada yang berangkat dari kata *awliyā'*. Demikian pula berbagai penelitian terhadap kata *awliyā'*, penulis tidak mendapati penelitian yang memfokuskan kajian kata *awliyā'* terhadap kepemimpinan non-muslim untuk dibawa ke konteks Indonesia. Di sinilah letak perbedaan penelitian yang penulis lakukan dengan kajian-kajian yang ada sebelumnya. Terlebih penulis mencoba memberikan penafsiran yang dilakukan oleh pengarang kitab tafsir al-Azhar dan kitab tafsir al-Misbah untuk diskursus ini yang menurut penulis belum terjamah oleh peneliti lain sehingga kajian yang dilakukan akan berbeda dengan kajian-kajian yang ada sebelumnya.

1.6. Kerangka Teori

Kerangka teori merupakan sebuah landasan berpikir yang menunjukkan sudut pandang mana masalah yang telah dipilih akan dikaji dan dilihat.¹¹ Sebuah teori dirasa penting untuk memperlihatkan cara kerja yang digunakan dalam melakukan sebuah penelitian. Penelitian ini akan menggunakan hermeneutik yang digagas oleh Hans Georg Gadamer sebagai pisau analisis dan mencoba mengkombinasikannya dengan teori kelahiran pemimpin mengingat kajian yang penulis lakukan akan berhubungan dengan isu kepemimpinan.

Ada empat teori pokok hermeneutika Gadamer ini.¹² Pertama, kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah. Menurut teori ini, pemahaman seorang penafsir dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik berupa tradisi,

¹¹ Alfatih Suryadilag, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: TERAS, 2010), hlm. 166.

¹² Untuk pengklasifikasian ini lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Quran* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. 44-52.

sosial, lingkungan ataupun pengalaman hidup. Gadamer menyatakan bahwa seseorang harus sadar bahwa setiap pemahaman merupakan pengaruh dari *affective history*.¹³ Sehingga sang penafsir harus mampu mengatasi subyektifitasnya ketika ia menafsirkan sebuah teks. Kedua, prapemahaman. Keterpengaruhannya oleh situasi hermeneutik tertentu membentuk prapemahaman terhadap teks yang ditafsirkan. Keharusan adanya prapemahaman menurut teori ini dimaksudkan agar seorang penafsir mampu mendialogkannya dengan isi teks yang ditafsirkan.¹⁴ Ketiga, asimilasi horison dan teori lingkaran hermeneutik. Teori ini menyatakan bahwa seorang mufasir harus sadar bahwa dalam penafsiran terdapat dua horison, yaitu horizon teks dan horison pembaca.¹⁵ Dua bentuk horison ini selalu hadir dalam proses pemahaman dan penafsiran. Interaksi dua horison tersebut dinamakan “lingkaran hermeneutik”. Di sinilah terjadi pertemuan antara subyektifitas pembaca dan obyektifitas teks, dan makna obyektifitas teks lebih diutamakan.¹⁶ Keempat, penerapan atau aplikasi. Menurut Gadamer, ketika seseorang membaca kitab suci, selain proses memahami dan menafsirkan ada satu lagi yang harus diperhatikan, yaitu penerapan pesan-pesan atau ajaran pada masa ketika teks kitab suci itu ditafsirkan. Menurutnya, pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsir bukan makna literal teks, tetapi *meaningful sense* (makna yang berarti) atau makna yang lebih berarti dari pada sekedar makna literal.¹⁷

Teori Gadamer di atas dirasa sangat cocok digunakan sebagai pisau analisis dalam penelitian ini, karena ada kecocokan

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode*, terj. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 416.

¹⁴ Syafa'atun Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed), *Pemikiran Hermeneutik dalam Tradisi Barat: Reader*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), hlm. xii.

¹⁵ Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), hlm. 187.

¹⁶ Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan*, ... hlm. 49-50.

¹⁷ Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan*, ... hlm. 52

dengan tujuan dan hipotesis penelitian ini bahwa perbedaan latar belakang para mufassir yang penulis kaji sangat berpengaruh dalam menafsirkan penafsirannya. Penulis akan menggali horison latar belakang Hamka dan M. Qurasih Shihab serta menyelami dunia mereka untuk kemudian melihat seberapa besar situasi hermeneutis mempengaruhi penafsirannya.

Penelitian ini juga menggunakan teori hereditas, yaitu sebuah teori mengenai asal usul kepemimpinan. Teori ini menyatakan bahwa pemimpin muncul berdasarkan warisan atau keturunan. Teori ini terkesan tidak memperhatikan faktor lingkungan yang sangat memungkinkan munculnya ciri-ciri unik dari pemimpin.¹⁸ Teori ini penulis gunakan untuk melihat penafsiran yang dilakukan tokoh mengenai siapa yang paling berhak menduduki posisi kepemimpinan.

1.7. Metode Penelitian

Setiap kegiatan yang bersifat ilmiah, memerlukan adanya suatu metode yang sesuai dengan masalah yang dikaji, karena metode merupakan cara bertindak agar kegiatan penelitian bisa dilaksanakan secara rasional dan terarah demi mencapai hasil yang maksimal.¹⁹

Metode yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah metode tafsir komparatif (*muqārin*), yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an atau surah tertentu dengan cara membandingkan ayat dengan ayat, atau antara ayat dan hadis, atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan segi-segi perbedaan tertentu dan obyek yang dibandingkan itu.²⁰

¹⁸ Lihat Muhadi Zainuddin dan Abdul Mustaqim, *Studi Kepemimpinan Islam: Telaah Normatif & Historis* (Semarang: Putra Mediatama Press, 2005), hlm. 3.

¹⁹ Anton Bakker, *Metode Penelitian*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 10.

²⁰ 'Abd al-Hayy al-Farmawiy, *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Mesir: Maktabah Jumhūriyah, 1977), hlm. 30.

Langkah-langkah penafsiran dengan metode *muqārin*.²¹

1. Mengumpulkan ayat Al-Qur'an
2. Mengemukakan penjelasan para mufassir, baik di kalangan ulama *salaf* maupun *khalaf*, baik tafsirnya bercorak *bi al-ma'thūr* atau *bi al-ra'yi*
3. Membandingkan kecenderungan tafsir mereka masing-masing
4. Menjelaskan siapa di antara mereka yang penafsirannya dipengaruhi secara subjektif oleh mazhab tertentu.

1.7.1. Jenis penelitian

Penelitian ini bersifat kualitatif dalam paradigma bahasa. Karakteristik utama penelitian kualitatif dalam paradigma postpositivisme adalah pencarian makna di balik data. Penelitian kualitatif dalam aliran postpositivisme dibedakan menjadi dua, yaitu penelitian kualitatif dalam paradigma fenomenologi dan penelitian kualitatif dalam paradigma bahasa. Penelitian kualitatif dalam paradigma fenomenologi bertujuan mencari esensi makna di balik fenomena, sedangkan dalam paradigma bahasa bertujuan mencari makna kata ataupun makna kalimat serta makna tertentu yang terkandung dalam sebuah teks, termasuk teks tafsir dan teks hasil penelitian.²²

Penelitian ini menggunakan pendekatan kepustakaan (*library research*) yaitu mencari dan mengumpulkan data-data ilmiah yang relevan dengan tema yang dibahas. Pemilihan jenis penelitian ini didasarkan atas objek yang diteliti, yakni *nash* atau teks ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan konsep *awliyā'*.

1.7.2. Sumber data

Adapun sumber data terdiri dari data primer berupa ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat dalil-dalil yang berkaitan dengan

²¹ 'Abd al-Hayy al-Farmawiy, *Al-Bidāyah fī Tafsīr*, ... hlm. 34

²² Dadan Rusman, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 2015), hlm. 24.

konsep *awliyā'* yang diungkapkan melalui penafsiran para ulama tafsir. Dalam hal ini ada dua kitab utama yang menjadi rujukan penelitian ini yaitu kitab Tafsir al-Azhar dan kitab Tafsir al-Misbah. Adapun sumber data kedua dalam penelitian ini meliputi berbagai khazanah intelektual yang lainnya, seperti tafsir *Al-Qur'an al-Adhim* karya Ibnu Katsir, tafsir *Jami' al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'ān* karya Ibnu Jarir al-Thabari, tafsir *al-Maraghi* karya Ahmad Mustafa al-Maraghi, tafsir *fī Zhilal al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb, tafsir *al-Munīr* karya Wahbah Zuhailly dan lain-lain.

Di samping itu juga penulis menggunakan buku tafsir berbahasa Indonesia, artikel, website, tesis, dan hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh para peneliti lain sesuai dengan penelitian yang dibahas.

1.7.3. Teknik pengumpulan data

Pengumpulan data dilakukan dengan menelaah kitab-kitab tafsir dan kajian-kajian ilmiah lainnya yang membahas ayat-ayat Al-Qur'an yang menyangkut tentang konsep *awliyā'* dalam wacana tafsir.

1.7.4. Teknik analisis data

Data yang diperoleh akan diolah dengan menggunakan metode deskriptif-analitik, yaitu pengumpulan dan penyusunan data dalam bentuk deskriptif dan kemudian disertai analisis terhadap data yang didapat. Dalam penelitian ini data yang dimaksud adalah penafsiran Hamka dalam Tafsir al-Azhar dan penafsiran M. Qurasih Shihab dalam Tafsir al-Misbah terhadap kata *awliyā'*.

Secara praktis, langkah metodologis yang akan penulis lakukan dalam penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut.²³ Pertama, penulis menetapkan tokoh yang dikaji dan objek material yang menjadi fokus kajian, yaitu Hamka dan Tafsir al-Azhar serta

²³ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir, ...* hlm. 41-43.

M. Qurasih Shihab dan Tafsir al-Misbah terhadap kata *awliyā'* di dalam Al-Qur'an, lebih spesifik penafsiran mereka terhadap kepemimpinan non-muslim ketika menafsirkan *aulyā'* sebagai pemimpin.

Kedua, mengumpulkan data dan menyeleksinya, tahap ini terkait dengan pencarian makna kata *awliyā'* sebelum kemudian merujuk ke dua kitab tafsir yang dimaksud, kemudian penulis akan memberikan batasan terhadap ayat yang akan dilakukan kajian dengan alasan dan pertimbangan tertentu. Ketiga, melakukan identifikasi dan komparasi terhadap penafsiran yang dilakukan oleh tokoh yang dimaksud terhadap kata *awliyā'* dalam QS. al-Ma'idah ayat 51 dan memaparkannya secara komprehensif. Keempat, penulis akan mengidentifikasi kata *awliyā'* yang diartikan sebagai pemimpin untuk kemudian melihat penafsiran tokoh tersebut terhadap kepemimpinan non-Muslim.

Kelima, melakukan analisis terhadap penafsiran yang dilakukan oleh tokoh yang dimaksud. Untuk membandingkan penafsiran tokoh yang mempunyai perbedaan sudut pandang, penulis akan menggunakan metode komparatif (*muqārin*). Sebagai sebuah cara kerja dalam penelitian ini. Terakhir penulis akan membuat kesimpulan yang relevan dengan rumusan masalah sebagai hasil dan jawaban pada penelitian ini.

1.8. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan disusun sebagai gambaran pokok dari pembahasan dalam tesis ini, sehingga dapat memudahkan pembaca dalam memahami dan mencerna masalah-masalah yang akan dibahas. Adapun sistematikanya sebagai berikut:

Bab satu, pendahuluan meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab dua, landasan teori yang berisi pengertian pemimpin (meliputi; pengertian *waliy*, *khalīfah*, *imām*, dan *ulū al-amri*), serta

pengertian dan term non-Muslim dalam al-Quran (meliputi pengertian Yahudi, Nasrani, Shābiīn, dan kafir).

Bab tiga, Hamka dan M. Quraish Shihab (meliputi; biografi, pendidikan, karir, dan karya), serta Tafsir al-Azhar dan al-Misbah (meliputi; riwayat penulisan dan metodologi).

Bab empat, penafsiran ayat *awliyā'* dalam Al-Quran dan implikasinya terhadap kepemimpinan non-muslim perspektif Hamka dan M. Quraish Shihab (meliputi; pembahasan tentang penafsiran Hamka dan M. Quraish Shihab terhadap QS. al-Ma'idah ayat 51, perbandingan penafsiran Hamka dan Quraish Shihab serta hukum memilih pemimpin non-Muslim menurut tafsir al-Azhar dan tafsir al-Misbah.

Bab lima, merupakan penutup dari keseluruhan bab yang berisi kesimpulan dan saran.



BAB II

PEMIMPIN DAN MASALAH NON-MUSLIM

2.1. Pengertian Pemimpin.

Istilah pemimpin dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia berasal dari kata “pimpin” yang mempunyai arti “bimbing”. Sedangkan kata kepemimpinan itu sendiri mempunyai makna cara untuk memimpin. Jadi pemimpin adalah orang yang memimpin atau ia yang ditunjuk menjadi pembimbing bagi yang menyetujuinya.²⁴

Terminologi pemimpin dalam Islam merujuk kepada beberapa term, yaitu : *waliy*, *khalifah*, *imām*, dan *ulū al- amr*.

2.1.1. *Waliy* (ولى)

Waliy bisa diartikan sebagai pelindung. Bahkan Allah bisa disebut sebagai pelindung bagi orang-orang mukmin. Sedangkan pelindung orang-orang kafir adalah setan, pernyataan ini tersebut dalam QS.al-Baqarah ayat 257 berikut ini :

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا
أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ
النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Allah pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). dan

²⁴ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), hlm.1075.

orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka daripada cahaya kepada kegelapan (kekafiran). mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.

Ayat di atas dapat dipahami bahwa Allah adalah *waliy* bagi orang-orang yang beriman. Selain Allah ternyata Rasulullah dan orang-orang mukmin juga bisa disebut *waliy*. Hal ini sebagaimana tersebut dalam QS. al-Ma'idah ayat 55 :

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ
وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴿٥٥﴾

Sesungguhnya pelindung kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah).

Waliy juga bisa diartikan sebagai pemimpin. Hal ini bisa dirujuk pada QS al-Ma'idah ayat 51 yang berbunyi:

يَتَّخِذُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

2.1.2. *Khalīfah* (خليفة)

Kata *khalīfah* berasal dari akar kata *khalaf* (خلف) yang berarti pengelola, penguasa,²⁵ di belakang.²⁶ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia *khalīfah* diartikan sebagai pengganti.²⁷ Disebut *khalīfah* karena yang menggantikan selalu berada di belakang atau datang di belakang sesudah yang digantikannya.²⁸

Akar kata tersebut membentuk beberapa kata jadian, yaitu: *khalafa* (menggantikan), *khalf* (pergantian, generasi penerus atau sesudah), *khalīfah* (wakil atau pengganti), *khulafā'* (bentuk jamak dari *khālīfah*), *khawālif* (tertinggal), *khilāf* (bertolak belakang), *khilfah* (bergantian), *khallafa* (meninggalkan), *khalafa* (menyalahi seseorang), *akhlafa* (gagal atau mengingkari janji), *takhallafa* (tidak ikut menyertai), *ikhtalafa* (berlainan), dan *istakhlafa* (menunjuk seseorang sebagai pengganti).²⁹

Kata *khalīfah* sangat banyak disebutkan dalam Al-Qur'an. *Khalīfah* dalam bentuk *mufrad* disebutkan sebanyak dua kali, yaitu dalam QS. al-Baqarah ayat 30 dan QS. Sād ayat 26. Kemudian terdapat dua bentuk jamak yang menunjukkan banyak, yaitu dalam perkataan *khālāif* yang disebut sebanyak empat kali, yaitu dalam QS. al-An'ām ayat 165, QS. Yūnus ayat 14,37, dan QS. al-Fāṭir ayat 39. Perkataan *khulafā'* disebut sebanyak tiga kali, yaitu pada QS. al-A'rāf ayat 69,74 dan QS. al-Naml ayat 62.

²⁵ Deni Hamdani Firdaus, *Kamus Al-Quran: Cara Mudah Mencari Makna dalam Al-Quran* (Purwakarta: Pustaka Ancala, 2007), hlm. 190.

²⁶ Sahabuddin, *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosa Kata* jld II, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 451.

²⁷ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), hlm.828.

²⁸ Syaūqi Dhaif, *al-Mu'jam al-Wasīṭ* (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2004), hlm. 251.

²⁹ M. Dawan Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm.347-348

Dalam Al-Qur'an kata *khalīfah* disebutkan dalam dua konteks³⁰. Pertama, dalam konteks pembicaraan tentang Nabi Adam as. Konteks ayat ini menunjukkan bahwa manusia dijadikan *khalīfah* atas bumi ini bertugas memakmurkan dan membangunnya sesuai dengan konsep yang ditetapkan oleh Allah SWT. Hal ini dijelaskan Allah dalam QS. al-Baqarah ayat 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang *khalīfah* di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (*khalīfah*) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.

Kedua, dalam konteks pembicaraan tentang Nabi Daud as. Konteks ayat ini menunjukkan bahwa Nabi Daud as menjadi *khalīfah* yang diberi tugas untuk mengelola wilayah yang terbatas. Hal ini dijelaskan oleh Allah dalam QS. Sād ayat 26:

يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَظْلُمُونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا الْحِسَابَ ﴿٢٦﴾

³⁰ M. Amin Rais, *Khilāfah dan Kerajaan Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, Terj. Abul A'la al-Maududi (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 32.

Hai Daud, sesungguhnya kami menjadikan kamu *khalīfah* (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.

Melihat penggunaan kata *khalīfah* dalam ayat-ayat di atas, dapat dipahami bahwa kata ini lebih dikonotasikan pada pemimpin yang diberi kekuasaan dalam mengelola suatu wilayah di muka bumi. Seorang khalifah tidak boleh sewenang-wenang atau mengikuti hawa nafsunya dalam mengelola wilayah kekuasaan itu.

2.1.3. *Imām* (إمام)

Menurut Ali al-Salus, “*Imām* artinya pemimpin seperti ketua atau yang lainnya, baik dia memberikan petunjuk atau menyesatkan.”³¹

Ibnu Faris dalam *Maqāyis al-Lughah* menyebutkan bahwa kata *imām* memiliki dua makna dasar, yaitu setiap orang yang diikuti jejaknya, dan orang yang didahulukan urusannya.³²

Syauqi Dhaif dan Ibnu Manzur mendefinisikan kata *imām* dengan makna yang hampir sama, yaitu orang yang diikuti oleh suatu kaum, baik ia pemimpin ataupun bukan³³, baik yang menuju jalan yang lurus maupun sesat³⁴. Allah SWT berfirman dalam QS. al-Isrā’ ayat 71:

³¹ Ali al-Salus, *Imāmah dan Khilāfah dalam Tinjauan Syar’i*. Terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari (Jakarta: Gema Insani, 1997), hlm. 15.

³² Abi Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah Juz al-Awwal* (Beirut: Darul Fikri, 1979), hlm. 23

³³ Syauqi Dhaif, *al-Mu’jam al-Wasith...*, hlm. 27.

³⁴ Ibnu Manzur al-Ifriqi, *Lisān al-‘Arab*, (Saudi Arabia: Wizārah al-Syuūni al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa al-Da’wah wa al-Irsyād), hlm. 287.

يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْئَانِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ
يَقْرَأُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظَلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧١﴾

(Ingatlah) suatu hari (yang di hari itu) Kami panggil tiap umat dengan pemimpinnya; dan barang siapa yang diberikan kitab amalannya di tangan kanannya maka mereka ini akan membaca kitabnya itu, dan mereka tidak dianiaya sedikitpun.

Sedangkan Thaba' Thabā'i sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab menyatakan makna *imām* dalam ayat di atas adalah kitab yang dijadikan pedoman seperti Taurāt, Injil, Zabūr, dan Al-Qur'an.³⁵

Sesuai dengan penjelasan di atas, Thahir Ahmad al-Zawi dalam kitab *Mukhtār al-Qāmus* menerjemahkan *imām* sebagai kitab suci Al-Qur'an, Nabi Muhammad Saw, serta pemerintah yang dihargai dan dapat membawa perdamaian atau kemaslahatan.³⁶

Dari beberapa definisi ini dapat disimpulkan bahwa term *imām* lebih dikonotasikan sebagai orang yang menempati kedudukan untuk menggantikan tugas Nabi dalam memelihara agama dan mengendalikan dunia.

2.1.4. *Ulū al- Amri*

Ulū al-Amri merupakan istilah yang akrab di telinga kita. Seringkali dalam perbincangan sehari-hari kita menggunakan istilah ini. Istilah *ulū al-Amri* sebenarnya dirujuk dari QS. al-Nisā' ayat 59 :

³⁵ Sahabuddin, *Ensiklopedi Al-Quran...*, hlm. 350.

³⁶ Al-Thahir Ahmad al-Zawi, *Mukhtar Al-Qāmus*: (Libya: Dar al-‘Arabiyyah li al-Kitāb, t,t), hlm. 30

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
 ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

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

Istilah *ulū al-Amri* oleh Nazwar Syamsu, diterjemahkan sebagai *functionaries*, orang yang mengemban tugas, atau disertai menjalankan fungsi tertentu dalam suatu organisasi.³⁷ Imam al-Mawardi dalam kitab tafsirnya menyebutkan ada empat pendapat dalam mengartikan *ulū amri* pada QS. al-Nisā ayat 59. Pertama, *ulū al-Amri* bermakna *umarā'* (para pemimpin yang konotasinya adalah pemimpin masalah keduniaan). Ini merupakan pendapat Ibn Abbas, al-Sādy, dan Abu Hurairah, serta Ibn Zaid. Imam al-Mawardi memberi catatan bahwa walaupun mereka mengartikannya dengan *umarā'*, tetapi mereka berbeda pendapat dalam sebab turunnya ayat ini. Ibn Abbas mengatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Abdullah bin Huzaifah bin Qays al-Samhi ketika Rasul mengangkatnya menjadi pemimpin dalam *sariyah* (perang yang tidak diikuti oleh Rasulullah Saw.). Sementara itu, al-Sādy berpendapat bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Amr bin Yasir dan Khalid bin Walid ketika keduanya diangkat oleh Rasul sebagai pemimpin dalam *sariyah*. Kedua, *ulū al-Amri* maknanya adalah ulama dan fuqahā' (para ahli fiqih). Ini menurut pendapat Jabir bin Abdullah, al-Hasan, Atha, dan Abi al-

³⁷ Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, ... hlm. 466.

Aliyah. Ketiga, pendapat ini dari Mujahid yang mengatakan bahwa *ulū al-amri* adalah sahabat-sahabat Rasulullah Saw. Keempat, berasal dari Ikrimah, lebih menyempitkan makna *ulū al-amri* hanya kepada dua sahabat, yaitu Abu Bakar dan Umar.³⁸ Dalam kitab *Aḥkām al-Qur’ān*, Ibn Arabi berkata, “yang benar dalam pandangan saya adalah *ulū al-amri* itu umara dan ulama semuanya.”³⁹

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa *ulū al-amri* adalah orang-orang yang diperintahkan untuk melaksanakan hukum dan perintah Tuhan dalam mengatur masyarakat dan mewajibkan mereka untuk menaatinya. Keabsahan kekuasaan *ulū al-amri* mengandung makna bahwa hukum-hukum dan kebijakan politik yang mereka putuskan bersifat mengikat seluruh rakyat. Sehingga ada dua hukum yang berlaku dalam negara, yaitu hukum Allah swt (syariat) dan hukum negara yang bersumber dari keputusan *ulū al-amri*.

2.1.5 Kriteria pemimpin ideal dalam Al-Qur’an

Al-Qur’an merupakan otoritas tertinggi dalam Islam dan sumber utama hukum Islam,⁴⁰ termasuk hukum-hukum yang mengatur soal kepemimpinan. Meskipun Al-Qur’an tidak menjelaskan secara rinci mengenai siapa yang harus diangkat sebagai pemimpin, namun mengangkat seorang pemimpin untuk mengelola negara, mengurus pemerintahan dan memimpin rakyat adalah penting dilakukan. Karena tidak mungkin suatu negara berdiri tanpa penguasa yang melindungi warga-warganya dari gangguan dan bahaya.⁴¹

³⁸ Abi Hasan al-Mawardi, *al-Nukat wa al-‘Uyūn Tafsir al-Mawardi* (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t), hlm. 499-500.

³⁹ Ibn al-‘Arabi, *Aḥkām al-Qur’ān*, jld. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t,t), hlm. 452.

⁴⁰ Muchlis M. Hanafi (ed), *Tafsir Al-Quran Tematik, Hukum: keadilan dan Hak Asasi Manusia*, hlm. 12.

⁴¹ Rohmat Syarifuddin, *Pengangkatan Pemimpin Nonmuslim dalam Alquran*, hlm. 3

Memandang sedemikian pentingnya eksistensi seorang pemimpin, Ibnu Taimiyah menyatakan sebagai berikut, “enam puluh tahun di bawah pemerintahan imam (pemimpin) yang zalim, lebih baik dari pada satu malam tanpa seorang pemimpin”.⁴²

Berdasarkan pernyataan di atas, maka sepatutnya setiap negara memiliki pemimpin demi tercapainya kemaslahatan tersebut. Beberapa kriteria pemimpin ideal yang tersebut dalam Al-Qur’an, di antaranya adalah;

1. Beriman

Pemimpin negara haruslah seseorang yang beriman dan bertakwa, agar dalam melaksanakan tugas dan kewajibannya selalu didasarkan iman dan takwa.

Allah SWT. memberikan panduan dalam QS. Āli ‘Imrān ayat 28:

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri-Nya. dan hanya kepada Allah kembali (mu).

Ayat di atas menjelaskan bahwa umat Islam dilarang menjadikan orang kafir sebagai pemimpin. Sebab yang demikian ini akan merugikan mereka sendiri, baik dalam urusan agama, maupun kepentingan rakyatnya. Hal ini terutama jika kepentingan

⁴² Ibnu Taimiyah, *al-Siyāsah al-Syar’iyah Fi Ishlāh al-Rā’iy wa al-Rā’iyah*, (Riyādh: Wizārat al-Islāmiyyah, 1418), hlm. 91.

orang kafir lebih diutamakan dari pada kepentingan kaum muslim sendiri, sehingga membantu tersebar luasnya kekafiran.

2. Sehat jasmani dan memiliki kecakapan

Seorang pemimpin negara harus memiliki kesehatan jasmani maupun rohani, tidak ada kecacatan anggota tubuh dan memiliki panca indra yang berfungsi dengan baik.⁴³

Allah SWT berfirman dalam QS. al-Baqarah ayat 247:

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ
الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ
اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ
مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Nabi mereka mengatakan kepada mereka: "Sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi rajamu." mereka menjawab: "Bagaimana Thalut memerintah kami, padahal kami lebih berhak mengendalikan pemerintahan dari padanya, sedang diapun tidak diberi kekayaan yang cukup banyak?" Nabi (mereka) berkata: "Sesungguhnya Allah telah memilih rajamu dan menganugerahinya ilmu yang luas dan tubuh yang perkasa." Allah memberikan pemerintahan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan Allah Maha Luas pemberian-Nya lagi Maha mengetahui.

Secara eksplisit, ayat di atas menunjukkan bahwa syarat seorang pemimpin ialah ia yang sehat secara jasmani. Dalam sebuah pernyataan, Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa, pemimpin yang kuat fisiknya haruslah diutamakan sekalipun ia fasik dari pada

⁴³ Al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sulthānīyah*, (Cairo: Dar al-Hadits, 2006), hlm. 6.

orang yang lemah dan tak bersemangat, sekalipun ia orang kepercayaan.⁴⁴

3. Adil

Kriteria berikutnya adalah komitmen kepada nilai keadilan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata adil diartikan dengan (1) tidak berat sebelah (2) berpihak kepada kebenaran (3) sepatutnya atau tidak sewenang-wenang.⁴⁵

Secara terminologis adil berarti mempersamakan sesuatu dengan yang lain, baik dari segi nilai maupun dari segi ukuran sehingga sesuatu itu menjadi tidak berat sebelah dan tidak berbeda satu sama lain.⁴⁶

Dalam hal ini Allah SWT berfirman dalam QS. al-Nahl ayat 90;

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَائِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۗ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) Berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.

Bersifat adil berarti jujur dalam perkataan, amanah, menjaga diri dari hal-hal yang haram, menjauhi segala perbuatan dosa, jauh dari keragu-raguan, dapat menahan diri dalam waktu senang maupun dalam waktu marah dan menjaga sikap sopan santunnya dalam agama dan dunia.⁴⁷ Apabila seseorang telah bersifat dengan keadilan, maka boleh diterima kesaksiannya dan sah memberikan kekuasaan padanya.

⁴⁴ Ibnu Taimiyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyah fi Ishlāh...*, hlm. 15.

⁴⁵ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), hlm.7

⁴⁶ Anonim, *Ensiklopedi Hukum Islam, ...* hlm. 50.

⁴⁷ Imam al-Mawardi. *Al-Ahkam al-sulthaniyyh...*, hlm. 84

Menurut al-Ghazali pemimpin yang adil adalah pemimpin yang mengasihi rakyatnya, tidak menambah ataupun mengurangi hukuman yang dijatuhkan kepada pelaku kejahatan, selalu menepati jalan kebenaran, memiliki rasa malu, murah hati, berani meluruskan bawahannya yang berbuat zalim, tidak sombong dan pemaarah, tidak akan senang hidup bahagia sendiri sementara rakyatnya menderita, hidup sederhana, tidak pamer kemewahan, dan menindak yang melanggar hukum,⁴⁸ serta menegakkan kebenaran kepada siapa pun tanpa kecuali, walaupun akan merugikan dirinya sendiri.⁴⁹

Dari uraian di atas dipahami sifat adil merupakan dasar utama dalam diri seorang pemimpin untuk menjalankan kewajibannya. Hal ini disebabkan karena sifat adil bisa menumbuhkan ketaatan dari bawahannya, mendorong terwujudnya persatuan sehingga mengurangi kecemburuan sosial.

4. Amanah

Imam al-Mawardi dalam *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* menjelaskan maksud dari amanah adalah menyembunyikan rahasia, ikhlas dalam memberikan nasehat dan menyampaikan sesuatu yang dititipkan kepadanya.⁵⁰ Mengenai amanah ini Allah Swt berfirman dalam QS. al-Nisā' ayat 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ

تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu

⁴⁸ Al-Ghazali, *Etika Berkuasa: Nasehat-nasehat Imam Al-Ghazali*, terj. Arif D. Iskandar, (Bandung: Pustaka Hidayat, 1998), hlm. 23-24

⁴⁹ Anonim, *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Penerbit PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 50

⁵⁰ Syafii Antonio, *Ensiklopedia dan Manajemen Muhammad Saw. "The super Leader Super Manager"*. *Kepemimpinan dan Pengembangan Diri*, hlm. 234

menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat.

Ayat di atas mewajibkan kepada setiap muslim baik pemimpin negara, para pejabat atau lainnya, agar melaksanakan segala tugas dengan jujur dan amanah, karena kelak akan dipertanggung jawabkan di hadapan Allah Swt.

Al-Mawardi mengatakan bahwa ada beberapa kewajiban yang harus dijalankan oleh pemimpin negara, yaitu; memelihara agama Allah, menjalankan hukum-hukum di antara orang yang berselisih, menjaga keamanan dalam negeri, menegakkan *hudūd*⁵¹, memperkuat pertahanan keamanan negara, mengelola keuangan negara, menentukan belanja negara, mengangkat pejabat negara berdasarkan kejujuran dan keadilan, serta mengelola urusan kenegaraan secara umum.⁵²

Dari uraian di atas dipahami bahwa seorang pemimpin haruslah orang yang amanah, agar dapat diberikan tanggung jawab dengan rasa aman dan tanpa adanya keraguan. Amanahnya seorang pemimpin antara lain tidak membiarkan rakyat yang dipimpinnya bergelimpang dalam kecurangan dan kebohongan.

5. Berani dan tegas

Keberanian merupakan karakter yang harus dimiliki sosok pemimpin, sehingga karakter pengecut dan penakut tentu menjadi sangat tercela bagi seorang pemimpin.

Pemimpin negara harus memiliki keberanian untuk melindungi wilayah kekuasaannya dan mempertahankannya dari serangan musuh, karena baik buruknya nasib suatu umat

⁵¹ *Hudūd* ialah hukuman yang telah ditentukan batas, jenis, dan jumlahnya, dan jumlah itu merupakan hak Allah dengan pengertian bahwa hukuman tersebut tidak bisa ditambah, dikurangi oleh siapapun. Lihat lebih lanjut Abd al-Qadr 'Awdah, *al-Tasyrī' al-Jinā'i al-Islāmi Muqāranah Bi al-Qānūn al-Wad'i* jld 1, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), hlm. 85.

⁵² Al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sultāniyyah*,, hlm. 15-16

bergantung kepada keberanian pemimpin dalam mengambil sebuah keputusan.⁵³ Pemimpin yang tegas dan berani sangat diperlukan untuk memperhatikan kelicikan ulah pihak luar dan mampu membedakan mana prinsip, strategi, dan teknik dalam urusan pemerintahan.⁵⁴

6. Musyawarah

Istilah musyawarah berasal dari bahasa Arab مشاورة . Ia adalah *maṣḍar* dari kata kerja شاور- يشاور, yang berakar kata و ش و dan ر dengan *wazan* فاعل. Struktur akar kata tersebut bermakna “menampakkan dan menawarkan sesuatu”. Dari makna ini muncul ungkapan شاورت فلانا في أمرى (aku mengambil pendapat si Fulan mengenai urusanku)⁵⁵

Pendapat senada mengemukakan bahwa musyawarah pada mulanya bermakna “mengeluarkan madu dari sarang lebah”. Makna ini kemudian berkembang sehingga mencakup segala sesuatu yang dapat diambil atau dikeluarkan dari yang lain (termasuk pendapat). Karenanya, kata musyawarah pada dasarnya hanya digunakan untuk hal-hal yang baik, sejalan dengan makna dasarnya.⁵⁶

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, musyawarah diartikan sebagai: pembahasan bersama dengan maksud mencapai keputusan atas penyelesaian masalah bersama. Selain itu dipakai juga kata musyawarah yang berarti berunding dan berembuk.⁵⁷

Dari penjabaran terhadap pengertian musyawarah di atas dapat dipahami bahwa segala keputusan yang diambil berdasarkan

⁵³ Ali Asgar Nusrati, *Sistem Politik Islam*,, hlm. 371

⁵⁴ AM. Saefuddin, *Ijtihad Politik Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 147

⁵⁵ Abu Husayn Ahmad bin Faris bin Zakariyya, *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah, Juz III* (Mesir: Mustafa Al-Bab al-Halabi, 1972), hlm. 226.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran: Tafsir Maudhu‘i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 469.

⁵⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 603.

musyawarah merupakan sesuatu yang baik dan berguna bagi kepentingan manusia.

Dalam Al-Qur'an terdapat tiga ayat yang akar katanya merujuk kepada musyawarah, yaitu;

QS. al-Syūra ayat 38;

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ

يُنْفِقُونَ ﴿٣٨﴾

Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.

Ayat ini diturunkan sebagai pujian kepada kaum Anshar yang bersedia membela Nabi Saw. dan menyepakati hal tersebut melalui musyawarah yang dilakukan di rumah Abu Ayyub al-Anshari.⁵⁸ Namun demikian ayat ini juga berlaku umum untuk setiap kelompok yang melakukan musyawarah.

Ayat kedua, QS. al-Baqarah ayat 233

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ﴿٢٣٣﴾

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا

تُضَارُّ وَالِدَةُ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ ۚ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ

أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۚ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ

⁵⁸ M. Quraish shihab, *Wawasan Al-Quran* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 469

تَسْرَضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاتَّقُوا

اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٣٢﴾

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara makruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah maha melihat apa yang kamu kerjakan.

Ayat ini membicarakan bagaimana seharusnya hubungan suami istri saat mengambil keputusan yang berkaitan dengan masalah rumah tangga dan hal yang berkaitan dengan pengurusan anak. Al-Qur'an memberikan petunjuk supaya persoalan itu dan persoalan-persoalan yang lainnya dimusyawarahkan dengan baik antara suami-istri.

Ayat ketiga QS. Āli 'Imrān ayat 159

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۗ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۗ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ

عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ مُجِيبُ الدُّعَاءِ ۗ ﴿١٥٩﴾

Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi

berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.

Ayat ini turun setelah terjadinya perang uhud yang kurang menguntungkan bagi kaum muslimin. Namun demikian Nabi Saw. tetap sabar dalam menghadapi musibah tersebut, bersikap lemah lembut dan tidak mencibir kesalahan sahabat-sahabatnya serta tetap bermusyawarah baik dalam keadaan gawat maupun dalam keadaan damai.⁵⁹ Sebenarnya dalam peristiwa perang uhud banyak hal yang dapat mengundang kemarahan, namun Nabi Saw. tetap menunjukkan kelemah-lembutannya dan membuka jalan kenyamanan untuk bermusyawarah.

Secara redaksional, ayat di atas ditujukan kepada Nabi Muhammad Saw. agar memusyawarahkan persoalan-persoalan tertentu dengan sahabat atau anggota masyarakatnya. Akan tetapi, ayat itu juga merupakan petunjuk kepada setiap muslim, khususnya kepada setiap pemimpin, agar bermusyawarah dengan anggota atau bawahan yang dipimpinya. Hal ini dipahami berdasarkan sebuah kaedah tafsir⁶⁰ dalam memahami sebuah ayat yang memiliki redaksi umum, bahwa yang menjadi pegangan adalah keumuman lafalnya, bukan kekhususan sebab.

Dengan melihat beberapa pernyataan Al-Qur'an tentang musyawarah, menunjukkan bahwa musyawarah memiliki peranan penting dan strategis di dalam kehidupan sosial kemasyarakatan dan kenegaraan. Maka wajarlah jika Rasulullah Saw. begitu sering bermusyawarah dengan sahabat-sahabatnya, sebagaimana hadis dari Abu Hurairah ;

⁵⁹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār* jld IV (Beirut: Dar al-Maarif, t.t), hlm. 198

⁶⁰ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

قال ما رأيت أحدا أكثر مشورة من رسول الله صلى الله عليه وسلم

Abu Bakar berkata “saya tidak pernah melihat seseorang yang paling sering melakukan musyawarah selain dari Rasulullah Saw.”⁶¹

2.1.6 Urgensi kepemimpinan

Perlu diketahui bahwa memimpin umat manusia merupakan kewajiban agama yang bernilai besar. Maka mengangkat kepala negara yang akan mengelola negara, memimpinnya, dan mengurus segala permasalahan rakyat sangat urgen dilakukan.⁶²

Adalah tidak mungkin suatu negara berdiri sendiri tanpa penguasa yang akan melindungi rakyatnya dari gangguan dan bahaya, baik yang timbul di antara mereka sendiri ataupun yang datang dari luar.

Rasulullah Saw. menegaskan bahwa mengangkat seorang pemimpin merupakan suatu keniscayaan yang harus ada meskipun dalam batas dan wilayah yang sangat kecil, bahkan dalam sebuah perjalanan sekalipun, sebagaimana dijelaskan dalam hadis berikut:

حدثنا علي بن بحر حدثنا حاتم بن إسماعيل حدثنا محمد بن عجلان عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله قال إذا كان ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم قال نافع ققلنا لأبي سلمة فأنت أميرنا (رواه أبو داود)

Ali bin Bahar, Hatim bin Ismail, dan Muhammad bin ‘Ajlan dari Abi Salamah dari Abi Hurairah memberitahukan kepada kami bahwa Rasulullah Saw. bersabda : “Apabila ada tiga orang yang berpergian bersama-sama, maka hendaklah mereka memilih seseorang di antara mereka untuk menjadi pemimpin rombongan.” Nafi’ berkata kepada Abi Salamah “engkaulah pemimpin kami”. (HR. Abu Daud).⁶³

⁶¹ Al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, juz IV (t.t.: Bāb al-Halabi, 1962), hlm. 214

⁶² Ibnu Taimiyah, *Kebijakan Politik Nabi Nabi Saw...*, hlm. 158-159.

⁶³ Abu Daud, *Sunan Abu Daud* jld IV (Beirut: Dar al-Risalah al-‘Imiah, 2009), hlm. 250.

Hadis di atas mengisyaratkan bahwa dalam perjalanan yang dilakukan oleh tiga orang saja perlu ada pemimpin, apalagi dalam komunitas yang jumlahnya lebih besar. Melalui hadis ini, dapat diketahui bahwa pemimpin adalah unsur fundamental tertinggi dalam bangunan masyarakat Islam. Ia ibarat kepala dari anggota tubuh seseorang, sehingga ia memiliki peran yang strategis dalam pengaturan pola dan gerakan untuk mencapai tujuan yang dicita-citakan.

Eksistensi seorang pemimpin sangat dibutuhkan untuk melindungi agama, negara, dan rakyat.⁶⁴ Oleh karena itu seorang pemimpin harus bijak dalam mengendalikan urusan-urusan kenegaraan, karena ia berkewajiban mewujudkan kemaslahatan serta menjauhkan rakyat dari kerusakan dan keburukan yang akan menimpa. Kemaslahatan yang harus diwujudkan adalah kemaslahatan primer (*darūri*) yang bermuara pada kebutuhan dasar manusia (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang mencakup lima hal, yaitu terjaganya kehidupan beragama (*hifẓ al-dīn*), terpeliharanya jiwa dan kehidupan manusia (*hifẓ al-nafs*), terjaminnya kegiatan berpikir dan berkreasi (*hifẓ al-'aql*), terpenuhinya kebutuhan materi (*hifẓ al-māl*), dan keberlangsungan meneruskan keturunan (*hifẓ al-nasl*).⁶⁵

Dengan demikian, kebutuhan terhadap seorang pemimpin adalah sebuah keniscayaan yang tidak dapat dipungkiri. Ini merupakan hal yang sangat final dan fundamental. Integritas dan kecakapannya dalam memimpin akan menghantarkan warganya kepada tujuan yang ingin dicapai, yakni sebuah kejayaan dan kesejahteraan masyarakat yang dipimpinnya.

2.2. Non-Muslim

Non-muslim (kafir) adalah orang yang tidak menganut agama Islam. Istilah kafir sendiri secara literal berasal dari akar

⁶⁴ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah...*, hlm. 138

⁶⁵ Muchlis M. Hanafi (ed), *Tafsir Al-Quran Tematik: Hukum...* hlm. 11

kata *ka, fa, ra* yang berarti menutupi.⁶⁶ Term *kufir* dalam berbagai bentuk kata jadinya di dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 535 kali.⁶⁷ Secara umum, pengertian *kufir* di dalam Al-Qur'an dapat dikembalikan sesuai dengan bahasa yang digunakan, misalnya;

- a. *Kāfir*, yang berarti kelompok yang menutupi buah.⁶⁸ Term tersebut hanya muncul satu kali di dalam Al-Qur'an yaitu dalam surat al-Insān (76): 5, yang diartikan sebagai nama suatu mata air di Surga yang airnya putih, baunya sedap serta enak rasanya.⁶⁹
- b. *Kaffārah*, yang berarti denda penebus dosa atau kesalahan tertentu, yang muncul 4 kali di dalam Al-Qur'an dalam surat al-Ma'idah (5): 45, 89 dan 95. *Kaffārah* dalam ayat tersebut diberikan dalam bentuk sedekah atau berpuasa.
- c. *Kaffara, yukaffiru* berarti menutupi, menghapuskan atau menghilangkan. Kata tersebut terulang sebanyak 14 kali dalam Al-Qur'an.⁷⁰ Yang semuanya berkaitan dengan penghapusan dosa.

Dengan penjelasan di atas, menunjukkan bahwa tidak selamanya term *kufir* menunjuk kepada pengingkaran terhadap Allah dan Rasul-Nya. Dengan artian, bahwa kufur tidak hanya ditujukan kepada orang-orang non-muslim, tetapi orang muslim pun dapat dikategorikan *kufir* jika merujuk pada suatu pengertian tertentu.⁷¹

⁶⁶ Al-Raghib al-Aṣfahani, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), hlm. 451.

⁶⁷ Muhammad Fuad „Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), hlm.603-613.

⁶⁸ Al-Raghib al-Aṣfahani, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān...* hlm. 451

⁶⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Madinah: Mujamma Khadim al-Haramain al-Sharifain al-Malik Fahd li Tiba'ah Mushaf al-Sharif, 1412 H), hlm. 1003.

⁷⁰ Muhammad Fuad „Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras,...* hlm. 710

⁷¹ M. Galib M, *ahl al-Kitāb Makna dan Cakupanya* (Jakarta: Paramadina: 1998), hlm. 63.

Secara terminologi hukum, para ulama belum sepakat terkait batasan kafir. Hal ini disebabkan karena adanya perbedaan tentang batasan iman. Salah satu batasan yang paling umum, sebagaimana diungkapkan oleh kalangan Asy'ariyah adalah *imān* diartikan sebagai membenaran terhadap Rasulullah berikut ajaran-ajaran yang dibawanya. Sedang *kufir* adalah kebalikan dari hal tersebut, yakni pendustaan (penolakan) terhadap Rasulullah dan ajaran-ajaran yang dibawa olehnya.⁷²

Dengan pengertian di atas dapat ditarik kesimpulan, bahwa seseorang diberi predikat *kufir* apabila mendustakan kerasulan Muhammad saw. dan ajaran-ajaran yang dibawanya. Dengan perkataan lain, predikat tersebut diberikan kepada mereka yang tidak menerima Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. dan Al-Qur'an sebagai pedoman hidupnya.

Dari penjelasan ini dapat diketahui bahwa yang dikatakan dengan non-muslim (kafir) adalah mereka yang tidak menganut agama Islam. Tentu saja maksudnya tidak mengarah pada suatu kelompok agama saja, tetapi akan mencakup sejumlah agama dalam segala bentuk kepercayaan dan berbagai ritualnya.

Dalam Al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menyebutkan kelompok non-muslim secara umum, di antaranya;

QS. al-Ḥaj ayat 17:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصْرِيَّةَ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ

أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shaabi-ii orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi keputusan di antara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.

⁷² Abu Hamid al-Ghazali, *Faishal al-Tariqah fi al-Qusur al-Awali* (Cairo: Dār al-Ṭaba'ah al-Muhammadiyah, 1390 H), hlm. 128.

QS. al-Ma'idah ayat 69

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصْرَىٰ مَنْ
ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا
هُم يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Sabi'in dan orang-orang Nasrani, barangsiapa beriman kepada Allah, kepada hari kemudian, dan berbuat kebajikan, maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak bersedih hati.

Berdasarkan ayat-ayat di atas terdapat beberapa kelompok yang dikategorikan sebagai non-muslim, yaitu:

2.2.1. Yahudi

Secara terminologis kata *al-yahūdu* berasal dari kata *hāda yahūdu hauwdan*, yang berarti kembali⁷³ kemudian kata tersebut berkembang menjadi *al-tahwīd*, yang berarti berjalan merangkak ataupun merayap. Adapun makna *al-hawdu* itu sendiri umumnya diartikan dengan taubat.⁷⁴

Dari sisi lain istilah Yahudi menunjuk sebutan kepada Bani Isrā'il⁷⁵ yang berasal dari keturunan anak cucu Nabi Ya'qub ibn Ishaq ibn Ibrahim. Ya'qub mempunyai dua belas orang anak, dan keturunan mereka disebut dengan istilah *al-Asbāth*. Mengenai

⁷³ Al-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradat fī al-Gharīb Al-Qurān*, (Mesir: Musthafa al-Bāb al-Ḥalabi, 1961), hlm. 546.

⁷⁴ Al-Raghib Al-Asfahani, *al-Mufradat fī al-Gharīb Al-Qurān*,... hlm. 546.

⁷⁵ Abd Al-Karim Al-Khatib, *al-Dīn Dharūrat Ḥayat al-Insān*, (Riyāḍ: Dār al-İşalat li al-Thaqafat wa al-Nasyr wa al-I'lām, 1981), hlm. 152.

penamaan Banî Isrāīl dengan Yahudi, menurut Abd Al-Qadir Syaibat al- Ḥamd⁷⁶ didasarkan atas empat kemungkinan :

- a. Dari kata *al-hawdu*, yang berarti kembali taubat. Hal ini berdasarkan atas firman Allah swt;

﴿وَأَكْتَبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ﴾

Dan tetapkanlah untuk kami kebajikan di dunia ini dan di akhirat. Sesungguhnya Kami kembali (bertaubat) kepada Engkau (QS. al-A'rāf : 159)

Ayat ini secara kontekstual mengandung arti bahwa orang-orang Yahudi itu kembali bertaubat dan tunduk kepada Allah swt. setelah mereka menyembah anak lembu.

- b. Dari kata *al-tahwid*, yang berarti berbicara dengan pelan, suara sengau dari rongga hidung⁷⁷ Kebiasaan ini sengaja dilakukan oleh pendeta Yahudi ketika membaca Taurat untuk orang awam guna membentuk persepsi bahwa yang mereka bacakan berasal dari Allah swt., padahal bukan. Hal ini dapat difahami dari QS. Āli-‘Imrān ayat 78:

وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنْ

الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنْ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ

وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

Sesungguhnya di antara mereka ada segolongan yang memutar-mutar lidahnya membaca al-Kitab, supaya

⁷⁶ Abd Al-Qadir Syaibat Al-Ḥamd, *Al-Adyān wa al-Firāq wa al-Madhāhib al-Mu‘āṣirat*, (Madinah: al-Jāmi‘at al-Islāmiyyat al-Madīnah al-Munawwarah, t.t) hlm. 15.

⁷⁷ Ibrahim al-Abyari, *al-Mausū‘ah al-Qur‘āniyyah*, juz VII (Kairo: Mathūbi Sijl al-Arab, 1984), hlm. 618-619

kamu menyangka yang dibacanya itu sebagian dari al-Kitab, padahal ia bukan dari al-Kitab dan mereka mengatakan: “Ia (yang dibaca itu datang) dari sisi Allah,” padahal ia bukan dari sisi Allah. Mereka berkata dusta terhadap Allah sedang mereka mengetahui.

- c. Dari nama Yahudha, saudara Yusuf as. salah seorang anak nabi Ya’qub as. Kemudian huruf *dhāl* mengalami perubahan menjadi *dāl* sehingga menjadi Yahuda.⁷⁸
- d. Dari kata *al-Mu’āhadat*, yang berarti janji. Latar belakang pengambilan kata ini didasarkan atas firman Allah swt. dalam QS. al-A‘rāf ayat 142 :

* وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِّقَاتٍ
رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي
قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾

Dan telah Kami janjikan kepada Musa (memberikan Taurat) sesudah berlalu waktu tiga puluh malam, dan Kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh (malam lagi), maka sempurnalah waktu yang telah ditentukan Tuhannya empat puluh malam. dan berkata Musa kepada saudaranya Yaitu Harun: "Gantikanlah aku dalam (memimpin) kaumku, dan perbaikilah, dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang membuat kerusakan.

Selain dari kemungkinan di atas, ada pula yang mengatakan bahwa Yahudi adalah mereka yang menyimpang dari aturan-aturan yang ditetapkan Allah, baik aturan yang dibawa Nabi Musa as. maupun aturan yang dibawa Nabi Muhammad saw⁷⁹.

⁷⁸ Al-Thabarsî, *al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an* juz I (Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.th.), hlm. 159.

⁷⁹ Al-Thabarsî, *al-Bayan fi Tafsir al-Qur’an*, hlm. 159

Dari beberapa paparan tentang kemungkinan penamaan Yahudi, penulis lebih condong kepada pendapat yang terakhir yang mana orang Yahudi tidak hanya menolak ajaran yang dibawa Nabi Muhammad saw. yang seharusnya mereka ikuti sesuai dengan tuntunan kitab suci mereka, tetapi juga memberikan isyarat bahwa mereka juga telah menyimpang dari petunjuk kitab sucinya.

2.2.2. *Ṣābiūn*

Kata *Ṣābiūn* disebutkan di dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali.⁸⁰ Menurut Syekh Muhammad al-Tahir ibn 'Asyur, kaum *Ṣābiūn* adalah kelompok Yahudi-Kristen yang ada di Irak yang melakukan 'pembaptisan' (*al-ta'mīd*) seperti kaum Kristen. Agama ini muncul di Kaldan, Irak, dan para pengikutnya tersebar di al-Habur, Dajlah (Tigris), dan di antara al-Habur dan Furat, al-Bata'ih, Kaskar, Sawad Wasit, dan Harran.⁸¹

Fondasi agama *Ṣābiūn* ini adalah menyembah benda-benda langit (*al-kawākib*) yang berputar, bulan, dan sebagian bintang, seperti bintang kutub utara. Mereka juga meyakini bahwa Sang Pencipta alam adalah satu, Maha Bijaksana, dan suci dari berbagai sifat makhluk. Oleh karena makhluk tak mungkin menggapai keagungan Sang Pencipta itu, maka mereka harus melalui makhluk-Nya yang dapat mendekatkannya kepada Sang Pencipta. Perantara itu berupa arwah yang suci yang menurut mereka tinggal di benda-benda langit. Arwah-arwah ini turun ke dalam jiwa manusia. Turunnya arwah-arwah ini sesuai dengan kadar kesucian jiwa manusianya. Untuk itulah mereka menyembah benda-benda langit.⁸²

⁸⁰ QS. al-Baqarah: 62, al-Ma'idah: 69, dan al-Hajj: 17.

⁸¹ Syekh Muhammad al-Tahir bin 'Asyur, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, jld. I, (Tunisia: Dār al-Tunisiyah, 1981), hlm.534

⁸² Syekh Muhammad al-Tahir bin 'Asyur, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*,... hlm. 535

2.2.3. Nasrani

Nasrani adalah sebutan bagi seseorang yang menganut agama Nasrani, yaitu agama yang mengikuti Isa al-Masih a.s.⁸³ Namun agama Nasrani hari ini lebih tepat disebut sebagai agama Kristen dinisbahkan kepada Christ (Kristus). Di mana pendirinya bukan Nabi Isa AS, melainkan Paulus. Melalui Paulus inilah berbagai unsur pagan merasuk ke dalam Kristen, seperti: doktrin penyaliban, doktrin penebusan dosa, doktrin ketuhanan Yesus Kristus, dan lain sebagainya.⁸⁴

Doktrin-doktrin inilah yang dikritik oleh al-Qur'an, terutama doktrin ketuhanan Yesus Kristus dan penyalibannya. Bahwa Yesus (Islam: Nabi Isa as.) bukan anak Tuhan dan bukan Tuhan. Dan dia tidak mati di tiang salib, melainkan "diangkat" kepada Allah SWT

2.2.4. Majusi

Selain Yahudi, Kristen, dan Shabea, agama yang disebutkan oleh al-Qur'an adalah Majusi (al-Mājūs). Kaum Majusi ini juga diperdebatkan oleh para ulama. Menurut ulama' tafsir Majusi adalah penyembah matahari, bulan, dan api. Ini pandangan pertama. Sementara pendapat kedua menyatakan bahwa Majusi posisinya berada di antara Yahudi dan Kristen. Dan menurut teolog, seperti yang diwakili oleh al-Biruni, agama Majusi begitu tumpang-tindih (*overlapped*) dan bercampur (*mixed*) dengan komunitas agama Persia lainnya.⁸⁵

Di antara ajaran agamanya adalah: melarang puasa, karena dianggap sebagai perbuatan dosa (*sinful*).⁸⁶ Sementara menurut para fukaha, Majusi adalah pengagung api dan cahaya serta

⁸³ Syaouqi Dhaid, *al-Mu'jam al-Wasith...*, hlm. 925.

⁸⁴ Samirah Azmi al-Zain, *al-Ushûl al-Watsaniyyah li al-Masîhiyyah* (Mansyûrât al-Ma'had al-Daulî li al-Dirâsât al-Insâniyyah, ttp), hlm 87

⁸⁵ Muhammad Azizan Sabjan, *The People of the Book and the People of A Dubious Book in Islamic Religious Tradition*, (Pulau Pinang-Malaysia: Penerbit Universiti Sains Malaysia, Cet. I, 2009), hlm. 128

⁸⁶ Muhammad Azizan Sabjan, *The People of the Book...*, hlm. 129.

menyembah lebih dari satu Tuhan (*worshipped more than one God*).⁸⁷ Ini tentu jelas syirik dan keluar dari ajaran agama Tauhid.

2.2.5. Musyrik

Term musyrik adalah *ism fā'il* dari *asyraka*, *yusyriku*, *isyra'kan*, yang secara literal mengandung pengertian menjadikan seseorang atau sesuatu sebagai sekutu.⁸⁸ Sedangkan secara terminologi musyrik artinya membuat atau menjadikan sesuatu selain Allah sebagai tambahan objek pemujaan atau tempat menggantungkan harapan dan dambaan.⁸⁹

Term musyrik dalam ayat Al-Qur'an menggunakan redaksi *الذين أشركوا* yang berarti orang-orang yang berbuat *syirk*, yang menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan musyrik adalah mereka yang menyembah berhala, walaupun mungkin saja mereka juga mengakui keberadaan Allah Swt.

⁸⁷ Muhammad Azizan Sabjan, *The People of the Book...*, hlm. 130

⁸⁸ Ibn Munzhir al-Ansari, *Lisān al-'Arab*, vol. XII (Kairo: Dār al-Mishriyah, t.th), hlm. 333.

⁸⁹ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufir dalam al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, t.th), hlm. 47

BAB III

HAMKA DAN M. QURAIISH SHIHAB SERTA TAFSIR AL-AZHAR DAN AL-MISBAH

3.1 Biografi Singkat Hamka

Haji Abdul Malik Karim Amrullah atau yang biasa disingkat dengan Hamka, lahir di Sungai Batang, Maninjau Sumatera Barat pada hari Ahad, tanggal 17 Februari 1908 M./13 Muharam 1326 H dari kalangan keluarga yang taat agama. Ayahnya adalah Haji Abdul Karim Amrullah atau sering disebut Haji Rasul bin Syekh Muhammad Amarullah bin Tuanku Abdullah Saleh. Haji Rasul merupakan salah seorang ulama yang pernah mendalami agama di Mekkah, pelopor kebangkitan kaum muda dan tokoh Muhammadiyah di Minangkabau, sedangkan ibunya bernama Siti Shafiyah Tanjung binti Haji Zakaria (w. 1934). Dari geneologis ini dapat diketahui, bahwa ia berasal dari keturunan yang taat beragama dan memiliki hubungan dengan generasi pembaharu Islam di Minangkabau pada akhir abad XVIII dan awal abad XIX. Ia lahir dalam struktur masyarakat Minangkabau yang menganut sistem matrilineal⁹⁰. Oleh karena itu, dalam silsilah Minangkabau ia berasal dari suku Tanjung, sebagaimana suku ibunya.⁹¹

Sejak kecil, Hamka menerima dasar-dasar agama dan membaca Al-Qur'an langsung dari ayahnya. Ketika usia 6 tahun tepatnya pada tahun 1914, ia dibawa ayahnya ke Padang panjang. Pada usia 7 tahun, ia kemudian dimasukkan ke sekolah desa yang

⁹⁰ Matrilineal adalah suatu adat masyarakat yang mengatur alur keturunan berasal dari pihak ibu (Liputan6.com (2016-03-10). "6 Adat Matrilineal yang Masih Berlaku Sampai Saat Ini". liputan6.com. Diakses tanggal 2021-11-05).

⁹¹ Samsul Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), hlm. 15-17.

hanya dienyamnya selama 3 tahun, karena kenakalannya ia dikeluarkan dari sekolah. Pengetahuan agama, banyak ia peroleh dengan belajar sendiri (autodidak). Tidak hanya ilmu agama, Hamka juga seorang autodidak dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan seperti filsafat, sastra, sejarah, sosiologi dan politik, baik Islam maupun Barat.⁹²

Ketika usia Hamka mencapai 10 tahun, ayahnya mendirikan dan mengembangkan Sumatera Thawalib di Padang Panjang. Di tempat itulah Hamka mempelajari ilmu agama dan mendalami ilmu bahasa Arab. Sumatera Thawalib adalah sebuah sekolah dan Perguruan Tinggi yang mengusahakan dan memajukan macam-macam pengetahuan berkaitan dengan Islam yang membawa kebaikan dan kemajuan di dunia dan akhirat. Awalnya Sumatera Thawalib adalah sebuah organisasi atau perkumpulan murid-murid atau pelajar mengaji di Surau Jembatan Besi Padang Panjang dan surau Parabek Bukittinggi, Sumatera Barat. Namun dalam perkembangannya, Sumatera Thawalib langsung bergerak dalam bidang pendidikan dengan mendirikan sekolah dan perguruan yang mengubah pengajian surau menjadi sekolah berkelas.⁹³

Hamka adalah seorang autodidak dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan seperti filsafat, sastra, sejarah, sosiologi dan politik, baik Islam maupun Barat. Dengan kemahiran bahasa Arabnya yang tinggi, ia dapat menyelidiki karya ulama dan pujangga besar di Timur Tengah seperti Zaki Mubarak, Jurji Zaidan, Abbas al-Aqqad, Mustafa al-Manfaluti dan Hussain Haikal. Melalui bahasa Arab juga, beliau meneliti karya sarjana Perancis, Inggris dan Jerman seperti Albert Camus, William James, Sigmund Freud, Arnold Toynbee, Jean Paul Sartre, Karl Marx dan Pierre

⁹² Hamka, *Kenang-kenangan Hidup* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 46.

⁹³ Badiatul Roziqin, *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia* (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009), hlm. 53.

Loti. Hamka juga rajin membaca dan bertukar-tukar pikiran dengan tokoh-tokoh terkenal Jakarta seperti HOS Tjokroaminoto, Raden Mas Surjopranoto, Haji Fachrudin, Sutan Mansur dan Ki Bagus Hadikusumo sambil mengasah bakatnya sehingga menjadi seorang ahli pidato yang handal.⁹⁴

Pada usia 8-15 tahun, ia mulai belajar agama di sekolah Diniyyah School dan Sumatera Thawalib di Padang Panjang dan Parabek. Di antara gurunya adalah Syekh Ibrahim Musa Parabek, Engku Mudo Abdul Hamid, Sutan Marajo dan Zainuddin Labay el-Yunusy.

Pelaksanaan pendidikan waktu itu masih bersifat tradisional dengan menggunakan sistem *halaqah*.⁹⁵ Pada tahun 1916, sistem klasikal baru diperkenalkan di Sumatera Thawalib Jembatan Besi. Hanya saja, pada saat itu sistem klasikal yang diperkenalkan belum memiliki bangku, meja, kapur, dan papan tulis. Materi pendidikan masih berorientasi pada pengajian kitab-kitab klasik, seperti *naḥwu*, *ṣaraf*, *manṭiq*, *bayān*, *fiqh*, dan yang sejenisnya. Pendekatan pendidikan dilakukan dengan menekankan pada aspek hafalan. Pada waktu itu, sistem hafalan merupakan cara yang paling efektif bagi pelaksanaan pendidikan.

Meskipun kepadanya diajarkan membaca dan menulis huruf Arab dan Latin, akan tetapi yang lebih diutamakan adalah mempelajari dan membaca kitab-kitab Arab klasik dengan standar buku-buku pelajaran sekolah agama rendah di Mesir. Pendekatan pelaksanaan pendidikan tersebut tidak diiringi dengan belajar

⁹⁴ M. Bibit Suprpto, *Ensiklopedia Ulama Nusantara* (Jakarta: Gelagar Media Indonesia), hlm. 333.

⁹⁵ *Halaqah* adalah proses belajar mengajar yang dilaksanakan murid-murid dengan melingkari guru yang bersangkutan. Biasanya duduk di lantai serta berlangsung secara kontinu untuk mendengarkan seorang guru membacakan dan menerangkan kitab karangannya atau memberi komentar atas karya orang lain. Lihat Hanun Asrohah, *Sejarah Pendidikan Islam*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 290.

menulis secara maksimal. Akibatnya banyak di antara teman-teman Hamka yang fasih membaca kitab, akan tetapi tidak bisa menulis dengan baik. Meskipun tidak puas dengan sistem pendidikan waktu itu, namun ia tetap mengikutinya dengan seksama.

Di sisi lain, Hamka merupakan salah seorang tokoh pembaharu Minangkabau yang berupaya menggugah dinamika umat. Meskipun hanya sebagai produk pendidikan tradisional, namun ia merupakan seorang intelektual yang memiliki wawasan generalistik dan modern. Hal ini nampak pada pembaharuan pendidikan Islam yang ia perkenalkan melalui Masjid al-Azhar yang ia kelola atas permintaan pihak yayasan melalui Ghazali Syahlan dan Abdullah Salim. Hamka menjadikan Masjid al-Azhar bukan hanya sebagai institusi keagamaan, tetapi juga sebagai lembaga sosial, yaitu (1) Lembaga Pendidikan (Mulai TK Islam sampai Perguruan Tinggi Islam). (2) Badan Pemuda. Secara berkala, badan ini menyelenggarakan kegiatan pesantren kilat, seminar, diskusi, olah raga, dan kesenian. (3). Badan Kesehatan. Badan ini menyelenggarakan dua kegiatan, yaitu; poliklinik gigi dan poliklinik umum yang melayani pengobatan untuk para siswa, jemaah masjid, maupun masyarakat umum. (4). Akademi, Kursus, dan Bimbingan Masyarakat. Di antara kegiatan badan ini adalah mendirikan Akademi Bahasa Arab, Kursus Agama Islam, membaca al-Quran, manasik haji, dan pendidikan kader muballigh. Di masjid tersebut pula, atas permintaan Hamka, dibangun perkantoran, aula, dan ruang-ruang belajar untuk difungsikan sebagai media pendidikan dan sosial. Ia telah mengubah wajah Islam yang sering kali dianggap *marginal* menjadi suatu agama yang sangat berharga. Ia hendak menggeser persepsi *kumal* terhadap kiyai dalam wacana yang eksklusif, menjadi pandangan yang inklusif, respek dan bersahaja. Bahkan, beberapa elit pemikir dewasa ini merupakan orang-orang yang pernah dibesarkan oleh Masjid al-Azhar.

Beberapa di antaranya adalah Nurcholis Madjid, Habib Abdullah, Jimly Assidiqy, Syafii Anwar, Wahid Zaini, dan lain-lain.⁹⁶

3.2 Karir dan Karya-karya Hamka

Secara kronologis, karir Hamka yang tersirat dalam perjalanan hidupnya adalah sebagai berikut:⁹⁷

1. Pendiri sekolah Tabligh School, yang kemudian diganti namanya menjadi *Kulliyat al-Muballighin* (1934-1935)
2. Ketua Barisan Pertahanan Nasional, Indonesia (1947)
3. Koresponden pelbagai majalah, seperti Pelita Andalas (Medan), Seruan Islam (Tanjung Pura), Bintang Islam dan Suara Muhammadiyah (Yogyakarta), Pemandangan dan Harian Merdeka (Jakarta).
4. Pembicara pada kongres Muhammadiyah ke 19 di Bukittinggi (1930) dan kongres Muhammadiyah ke 20 (1931).
5. Anggota tetap Majelis Konsul Muhammadiyah di Sumatera Tengah (1934).
6. Pimpinan majalah Pedoman Masyarakat (Medan, 1936)
7. Menjabat anggota Syu Sangi Kai atau Dewan Perwakilan Rakyat pada pemerintahan Jepang (1944).
8. Ketua konsul Muhammadiyah Sumatera Timur (1949).
9. Ketua MUI (1975-1981).

Hamka bukan saja sebagai pujangga, wartawan, ulama, dan budayawan, tapi juga seorang pemikir pendidikan yang pemikirannya masih relevan dan dapat digunakan pada zaman sekarang, itu semua dapat dilihat dari karya-karya peninggalannya.

Di antara pandangan Hamka tentang pendidikan adalah, bahwa pendidikan sekolah tak bisa lepas dari pendidikan di rumah. Karena menurutnya, komunikasi antara sekolah dan rumah, yaitu

⁹⁶ Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual.....* hlm. 102

⁹⁷ Rusydi Hamka, *Hamka di Mata Hati Umat* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), hlm. 55.

antara orang tua dan guru harus ada. Untuk mendukung hal ini, Hamka menjadikan masjid al-Azhar sebagai tempat bersilaturahmi antara guru dan orang tua untuk membicarakan perkembangan peserta didik. Dengan adanya shalat jamaah di masjid, maka antara guru, orang tua dan murid bisa berkomunikasi secara langsung. “Kalaulah rumahnya berjauhan, akan bertemu pada hari Jumat”, begitu tutur Hamka.⁹⁸

Sebagai seorang yang berpikiran maju, Hamka tidak hanya merefleksikan kemerdekaan berpikirnya melalui berbagai mimbar dalam ceramah agama, tetapi ia juga menuangkannya dalam berbagai macam karyanya berbentuk tulisan. Orientasi pemikirannya meliputi berbagai disiplin ilmu, seperti teologi, tasawuf, filsafat, pendidikan Islam, sejarah Islam, fiqh, sastra dan tafsir.

Beberapa di antara karya-karyanya adalah sebagai berikut:

1. Tasawuf modern (1983)
2. Lembaga Budi (1983)
3. Falsafah Hidup (1950)
4. Lembaga Hidup (1962).
5. Pelajaran Agama Islam (1952)
6. Tafsir Al-Azhar Juz 1-30. (1962)
7. Ayahku; Riwayat Hidup Dr. Haji Amarullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera (1958)
8. Kenang-kenangan Hidup (1979)
9. Islam dan Adat Minangkabau (1984)
10. Sejarah umat Islam Jilid I-IV (1975)
11. Studi Islam (1976)
12. Kedudukan Perempuan dalam Islam (1973);
13. dan lain-lain.

⁹⁸ Herry Mohammad, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, (Jakarta: Gema Islami, 2006), hlm. 64.

3.3. Riwayat Penulisan Tafsir al-Azhar

Kitab yang dijadikan objek pembahasan dalam penelitian ini adalah kitab tafsir al-Azhar karya Hamka. Dalam penelitian ini, penulis menggunakan kitab tafsir al-Azhar cetakan PT. Pustaka Panjimas Jakarta tahun 1982. Kitab ini berjumlah 15 jilid, di setiap jilidnya terdapat 2 Juz dengan menggunakan Bahasa Indonesia. Untuk lebih jelasnya penulis memberikan penjelasan dari Hamka sendiri dalam pendahuluan tafsirnya tentang petunjuk untuk pembaca.

Tafsir ini pada mulanya merupakan rangkaian kajian yang disampaikan pada kuliah subuh oleh Hamka di masjid al-Azhar yang terletak di Kebayoran Baru sejak tahun 1959. Nama al-Azhar bagi masjid tersebut telah diberikan oleh Syaikh Mahmud Shaltut, Syaikh al-Azhar Universitas al-Azhar semasa kunjungan beliau ke Indonesia pada Desember 1960 dengan harapan supaya menjadi kampus al-Azhar di Jakarta.

Penamaan tafsir Hamka dengan nama Tafsir al-Azhar berkaitan erat dengan tempat lahirnya tafsir tersebut yaitu Masjid Agung al-Azhar. Terdapat beberapa faktor yang mendorong Hamka untuk menghasilkan karya tafsir tersebut, hal ini dinyatakan sendiri oleh Hamka dalam mukadimah kitab tafsirnya. Di antaranya ialah keinginannya untuk menanam semangat dan kepercayaan Islam dalam jiwa generasi muda Indonesia yang amat berminat untuk memahami Al-Qur'an tetapi terhalang akibat ketidakmampuan mereka menguasai ilmu bahasa Arab.

Kecenderungan Hamka terhadap penulisan tafsir ini juga bertujuan untuk memudahkan pemahaman para muballigh dan para pendakwah serta meningkatkan kesan dalam penyampaian khutbah-khutbah yang diambil dari sumber-sumber bahasa Arab. Hamka memulai penulisan tafsir al-Azhar dari surah al-Mukminun karena beranggapan kemungkinan ia tidak sempat

menyempurnakan ulasan lengkap terhadap tafsir tersebut semasa hidupnya.⁹⁹

Mulai tahun 1962, kajian tafsir yang disampaikan di masjid al-Azhar ini, dimuat di majalah Panji Masyarakat. Kuliah tafsir ini terus berlanjut sampai terjadi kekacauan politik di mana masjid tersebut telah dituduh menjadi sarang “*Neo Masyumi*” dan “*Hamkaisme*”. Pada tanggal 12 *Rabi’ al-Awwal* 1383H/27 Januari 1964, Hamka ditangkap oleh penguasa orde lama dengan tuduhan berkhianat pada negara.¹⁰⁰ Penahanan selama dua tahun ini ternyata membawa berkah bagi Hamka karena ia dapat menyelesaikan penulisan tafsirnya.

3.4 . Metodologi Tafsir al-Azhar

Hamka dalam menyusun tafsir al-Azhar menggunakan *tartīb ‘uthmāniy*, yaitu menafsirkan ayat secara runtut berdasarkan penyusunan *muṣḥaf ‘uthmāniy*. Keistimewaan yang didapatkan dari tafsir ini adalah penulisnya mengawali dengan pendahuluan yang berbicara banyak tentang ilmu-ilmu Al-Qur’an, seperti definisi Al-Qur’an, *Makkiyah* dan *Madāniyyah*, *Nuzūl al-Qur’ān*, pembukuan *muṣḥaf*, *i’jaz* dan lain-lain. Sebuah kemudahan yang didapatkan adalah Hamka menyusun tafsir ayat demi ayat dengan cara pengelompokan pokok bahasan, bahkan terkadang ia memberikan judul terhadap pokok bahasan yang hendak ditafsirkan dalam kelompok ayat tersebut.

Sedangkan sistematika penafsirannya dapat dilihat sebagai berikut:

- a. Menyajikan ayat awal pembahasan.

Hamka dalam menafsirkan ayat, terlebih dahulu ia menyajikan satu sampai lima ayat yang menurutnya ayat-ayat tersebut satu topik.

⁹⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jld I (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004), hlm. 59.

¹⁰⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, ... hlm. 48.

b. Terjemahan ayat.

Untuk memudahkan penafsiran, terlebih dahulu Hamka menerjemahkan ayat tersebut ke dalam bahasa Indonesia, agar mudah dipahami oleh pembaca.

c. Tidak menggunakan penafsiran kata per kata.

Hamka tidak memberikan pengertian kata dalam penafsirannya, menurut hemat penulis dikarenakan pengertiannya telah tercakup dalam terjemah.

d. Memberikan uraian terperinci.

Setelah menerjemahkan ayat secara global, Hamka memulai tafsirnya terhadap ayat tersebut dengan luas dan terkadang dikaitkan dengan kejadian pada zaman sekarang, sehingga pembaca dapat menjadikan Alquran sebagai pedoman sepanjang masa.

Hamka dalam tafsirnya menggunakan *tafsīr bi al-ra'yi*, ia memberikan penjelasan secara ilmiah (*ra'yi*) apalagi terkait masalah ayat-ayat *kauniyyah*. Namun walaupun demikian ia juga tetap menggunakan tafsir *bi al-ma'thūr*, sebagaimana yang ia jelaskan sendiri dalam pendahuluan tafsirnya bahwa Al-Qur'an terbagi ke dalam tiga bagian besar (fiqih, 'Aqidah dan Kisah) yang menjadi keharusan (bahkan wajib dalam hal fiqih dan akidah) untuk disoroti oleh sunnah tiap-tiap ayat yang ditafsirkan tersebut.¹⁰¹

Adapun metode yang digunakan Hamka dalam Tafsir al-Azhar adalah metode *Tahlili*,¹⁰² yaitu mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan urutan *muṣḥaf 'uthmāniy*.¹⁰³

Dari bermacam corak tafsir yang ada dan berkembang hingga kini, Tafsir al-Azhar dapat dimasukkan ke dalam corak

¹⁰¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar*,... hlm. 26

¹⁰² Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 31.

¹⁰³ Ali Hasan al-Arid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), hlm. 41.

tafsir *adabi ijtima'i*, yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan kondisi sosial dan budaya masyarakat pada waktu itu agar petunjuk-petunjuk dari Al-Qur'an mudah dipahami dan diamalkan oleh semua golongan masyarakat.¹⁰⁴

Corak tafsir budaya kemasyarakatan merupakan corak tafsir yang menerangkan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an yang berhubungan langsung dengan kehidupan masyarakat. Tafsir dengan corak ini juga berisi pembahasan-pembahasan yang berusaha untuk mengatasi masalah atau penyakit-penyakit masyarakat berdasarkan nasihat dan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an. Dalam upaya mengatasi masalah-masalah ini, petunjuk Al-Qur'an dipaparkan dalam bahasa yang mudah dipahami.¹⁰⁵

Corak tafsir budaya kemasyarakatan seperti yang terdapat dalam tafsir al-Azhar ini sebenarnya telah ada dan dimulai dari masa Muhammad Abduh (1849-1905). Corak tafsir seperti ini dapat dilihat pada kitab *Tafsir al-Manār*, yang ditulis oleh Rasyid Ridha yang merupakan murid Muhammad Abduh.¹⁰⁶

Corak budaya kemasyarakatan dapat dilihat dengan jelas dalam tafsir al-Azhar karya Hamka ini. Tafsir al-Azhar pada umumnya mengaitkan penafsiran Al-Qur'an dengan kehidupan sosial, dalam rangka mengatasi masalah atau penyakit masyarakat, dan mendorong mereka ke arah kebaikan dan kemajuan. Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, ketika mendapat kesempatan untuk mengupas isu-isu yang ada pada masyarakat, Hamka akan mempergunakan kesempatan itu untuk menyampaikan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an dalam rangka mengobati masalah dan penyakit masyarakat yang dirasakan pada masa beliau menulis tafsir tersebut.

¹⁰⁴ Supiana-M. Karman, *Ulumul Qur'an* (Bandung: Pustaka Islamika, 2002), hlm. 316-317

¹⁰⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar*,... hlm. 42.

¹⁰⁶ M. Quraish Shihab, *Study Kritis Tafsir al-Manar*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 21.

Ketika dinyatakan bahwa tafsir al-Azhar memiliki corak budaya kemasayarakatan, bukan berarti bahwa kitab tafsir ini tidak membahas tentang hal-hal yang biasanya terdapat dalam tafsir-tafsir lain, seperti fiqih, tasawuf, sains, filsafat dan sebagainya. Dalam tafsir al-Azhar, Hamka juga mengemukakan bahasan tentang fiqih akan tetapi lebih kepada menjelaskan makna ayat yang ditafsirkan, dan untuk menunjang tujuan pokok yang ingin dicapainya, yaitu menyampaikan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an yang berguna bagi kehidupan masyarakat.

3.5. Biografi Singkat M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab merupakan ulama besar yang lahir di Rapang, Sulawesi Selatan, pada 16 Februari 1944.¹⁰⁷ Dia adalah anak dari Abdurrahman Shihab (1905-1986) seorang ulama besar keturunan Arab, sekaligus pakar tafsir yang telah diakui oleh masyarakat sekitarnya. Masa kecil M. Quraish Shihab dihabiskan di lingkungan keluarga religius. Hal ini sebagaimana pernyataan Ishlah Gusmian dalam salah satu karyanya;

Sejak kecil, M. Quraish Shihab telah menjalani pergumulan dan kecintaan terhadap Al-Qur'an. Pada umur 6-7 tahun, oleh ayahnya, ia harus mengikuti pengajian Al-Qur'an yang diadakan oleh ayahnya sendiri. Pada waktu itu, selain menyuruh membaca Al-Qur'an, ayahnya juga menguraikan kisah-kisah dalam al-Quran. Di sinilah menurut M. Quraish Shihab, benih-benih kecintaannya terhadap Al-Qur'an mulai tumbuh.¹⁰⁸

Selain mendapat pendidikan dari orang tuanya, masa kecil M. Quraish Shihab juga tidak terlepas dari pendidikan formal. Sekolah dasar dengan nama Sekolah Rakyat menjadi pendidikan

¹⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Lentera al-Qur'an*, (Bandung: Mizan,2008), hlm. 5

¹⁰⁸ Ishlah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, (Jakarta: Teraju,2002), hlm. 80.

formal pertama di kehidupan Muhammad Quraish Shihab.¹⁰⁹ Namun, di antara pengaruh pendidikan formal maupun pendidikan keluarga, menurut hemat penulis pendidikan yang ditanamkan oleh keluarga terutama ayahanda Quraish Shihab yang paling berpengaruh di kemudian hari.

Bagi Quraish Shihab ayahandanyalah yang memberikan dorongan sehingga ia memiliki semangat mencari ilmu yang luar biasa. Nasehat-nasehat sang ayah Abdurrahman Shihab (1905-1986) selalu ia ingat hingga ia dewasa, bahkan hingga saat ini.¹¹⁰

Kecintaan yang tulus serta semangat yang diberikan oleh Abdurrahman Shihab (1905-1986) mampu mengantarkan Quraish Shihab sebagai intelektual dan pakar tafsir Indonesia terkemuka di abad ini.¹¹¹ Ketulusan hati sebagaimana dipesankan ayahandanya untuk selalu mengkaji Al-Qur'an selalu ia ingat, dari sinilah kecintaan Quraish Shihab terhadap studi Al-Qur'an mulai tertanam kuat serta lebih serius dalam mempelajari kandungan-kandungan Al-Qur'an dari berbagai aspeknya.

Quraish Shihab tidak tumbuh di ruang kosong terhadap kajian Al-Qur'an terlebih tafsir. Hal ini dibuktikan dengan pengakuan Quraish Shihab sendiri tentang kepakaran ayahandanya di bidang tafsir. Adapun pengakuan tersebut sebagaimana termaktub dalam salah satu karya Quraish Shihab berikut:

Ayah kami almarhum Abdurrahman Shihab (1905-1986) adalah guru besar di bidang tafsir. Di samping itu berwiraswasta, sejak muda ia juga berdakwah dan mengajar. Selalu disisakan waktunya, pagi dan petang untuk membaca Al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir. Seringkali ia mengajak anak-anaknya duduk bersama. Pada saat-saat seperti inilah

¹⁰⁹M. Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*, (Solo: CV. Angakasa Solo, 2011), hlm. 29

¹¹⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 15.

¹¹¹ M. Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*,... hlm.

beliau menyampaikan petuah-petuah keagamaannya. Banyak dari petuah itu yang kemudian saya ketahui sebagai ayat Al-Qur'an atau petuah Nabi, sahabat, atau pakar-pakar Al-Qur'an yang hingga detik ini masih terngiang-ngiang di telinga saya.¹¹²

Quraish Shihab sangat menghormati ayahandanya. Hal ini dibuktikan dengan kemauan M. Quraish Shihab menuruti permintaan ayahandanya untuk menimba ilmu ke salah satu pesantren masyhur di kota Malang, tepatnya di pondok pesantren *Dār al-Hadith al-Faqīhiyyah* yang merupakan pondok penghafal dan pengkaji hadis-hadis Nabi.¹¹³

Di pesantren inilah Quraish Shihab memperoleh pengetahuan tentang hadis langsung dari pengasuhnya Habib Abdul Qadir Bilfaqih (wafat di Malang 1962). Dari guru keduanya inilah M. Quraish Shihab mendapat banyak wawasan keagamaan yang memadai karena kearifan dan keluasan ilmu agama sang Habib.¹¹⁴

Pilihan pesantren ini dengan kemasyhuran dan keilmuan pengasuhnya bukanlah asal-asalan, yang mana hal ini adalah wujud dedikasi tinggi ayahanda M. Quraish Shihab untuk mencetaknya sebagai generasi ulama besar di kemudian hari. Pesantren inilah yang dipilih oleh Abdurrahman Shihab sebagai tempat belajar yang kondusif bagi putranya.

Hemat penulis banyak sekali pengetahuan yang didapat M. Quraish Shihab di pesantren ini, terlebih keilmuan yang didapat dari guru keduanya ini, bahkan menurut Mahbub Junaidi keterpengaruhannya M. Quraish Shihab oleh Habib Abdul Qadir

¹¹² M. Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*,... hlm.

¹¹³ M. Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*,... hlm.

¹¹⁴ M. Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*,... hlm.

Bilfaqih tidak dapat dinafikan. Kedekatan M. Quraish Shihab kepada sang habib memberikan dampak pengetahuan yang tinggi kepadanya terlebih pengetahuan tentang cara bersikap, berperilaku, serta pengetahuan dalam bidang hadis, fiqih, syariah dan lain-lain.¹¹⁵

Pengetahuan yang didapat Quraish Shihab, dari gurunya ini merupakan bimbingan dasar yang sangat berpengaruh bahkan, dalam karyanya yang berjudul *Logika Agama*,¹¹⁶ secara singkat M. Quraish Shihab menjelaskan tentang keterpengaruhan kuat oleh kedua gurunya, yaitu Habib Abdul Qadir Bilfaqih dan Syaikh Abd Halim Mahmud. Gurunya Habib Abdul Qadir Bilfaqih inilah yang banyak mewarnai masa remaja M. Quraish Shihab, ia pun menjelaskan tentang sifat arif, keikhlasan dalam menyebarkan pengetahuan gurunya ini dalam buku yang telah penulis sebutkan. M. Quraish Shihab begitu merasakan kuatnya pengaruh gurunya ini sehingga dimasa-masa sulit, ia selalu ingat gurunya ini, sehingga hubungan M. Quraish Shihab tidak hanya terjalin ketika Habib ini masih hidup akan tetapi, secara konsisten M. Quraish Shihab setelah shalat mendoakan gurunya ini.¹¹⁷ Bahkan M. Quraish Shihab dalam salah satu karyanya menjelaskan tentang kearifan guru keduanya ini. Berikut penjelasan M. Quraish Shihab tentang kearifan Habib Abdul Qadir Bilfaqih, sebagaimana di kutib Mahbub Junaidi di bawah ini:

Di samping pengaruh keluarga, pengaruh pendidikan formal pun tidak kurang besarnya. Saya (Shihab) belajar di pondok pesantren *Dār al-Hadits al-Faqihiyyah*, Malang, di bawah bimbingan langsung Habib Abdul Qadir Bilfaqih. Ia adalah

¹¹⁵ M. Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*,... hlm. 33

¹¹⁶ M. Quraish Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, (Tangerang: Lentera Hati, 2005), hlm. 20.

¹¹⁷ M. Quraish Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas*,... hlm. 22

seorang ulama besar yang sangat luas wawasannya dan selalu menanamkan pada santri-santrinya rasa rendah hati, toleransi, dan cinta kepada *Ahl al-Bait*. Keluasan wawasan menjadikannya tidak berpaku pada satu pendapat.¹¹⁸

Hemat penulis pengakuan M. Quraish Shihab terhadap gurunya di atas, cukup kiranya untuk menggambarkan sikap seorang murid yang begitu menghormati dan menghargai kepada gurunya. Sikap baik, kedekatan dan kecintaan M. Quraish Shihab terhadap gurunya inilah yang meberikan *athar* yang cukup mendalam baginya hingga dia menjadi ulama besar seperti saat ini.

Rasa kecintaan terhadap ilmu pengetahuan dan perasaan tidak selalu puas atas apa yang telah didapat, menghantarkannya untuk melakukan perjalanan ilmiah yang kedua ke Mesir dengan masuk di sekolah *I'dādiyyah* Madrasah Aliyah al-Azhar. Masuknya M. Quraish Shihab di kelas *I'dādiyyah* setingkat dengan kelas dua tsanawiyah ini diperoleh atas bantuan beasiswa Pemerintah Daerah Sulawesi Selatan.

Setelah menamatkan pendidikannya di sekolah menengah atas, dengan keseriusan dan semangatnya M. Quraish Shihab melanjutkan pendidikannya di Universitas al-Azhar dengan konsentrasi di bidang tafsir. Bahkan dalam penempuhannya untuk secara serius mempelajari tafsir, serta merelakan waktunya untuk mengulang satu tahun demi mewujudkan cita-citanya belajar di Fakultas Ushuludin pada bidang tafsir.¹¹⁹

Setelah menamatkan kuliahnya selama empat tahun pada tahun 1967 dengan gelar *Licence* (Lc), ia kemudian melanjutkan ke jenjang strata dua dengan konsentrasi dan almamater yang sama Universitas al-Azhar, dengan kembali memilih konsentrasi tafsir.

¹¹⁸ M. Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*,... hlm.

¹¹⁹ Shihab, *Membumikan ...*, hlm. 15.

Kuliahnya di strata dua ini ia selesaikan dengan sukses pada tahun 1969 dengan mendapat gelar MA untuk spesialis tafsir Al-Qur'an dengan tesis berjudul *al-I'jāz al-Tasyrī' Li al-Qurān al-Karīm*.¹²⁰

Perjalanan M. Quraish Shihab di al-Azhar sampai menghantarkannya hingga mendapat gelar MA ini, banyak difokuskan di bidang hafalan, sehingga banyak dari hadis maupun pelajaran fiqh dengan berbagai mazhab dikuasainya.¹²¹ Hal ini semakin menambah banyak pengetahuannya tentang berbagai ilmu keislamannya.

Pada fase ini, M. Quraish Shihab tidak hanya mendapat pengajaran di sekolah formalnya saja, namun pendidikan non formalnya juga banyak diperolehnya. M. Quraish Shihab banyak memperoleh pengajaran di luar kuliahnya dari para guru atau syaikh di lingkungan al-Azhar. Di antara guru yang paling berpengaruh di lingkungan Universitas al-Azhar adalah Syaikh Abd Halim Mahmud (1910-1978).¹²²

Persinggungan M. Quraish Shihab dengan Syaikh Abd Halim Mahmud ini membawa dampak besar bagi logika berfikirnya, terlebih pengetahuannya di bidang tafsir, maupun di bidang lainnya. Hemat penulis kearifan dan kesahajaan dari Syaikh Abd Halim Mahmud inilah yang menjadikan M. Quraish Shihab hingga saat ini bersikap sahaja. Selain itu, menurut Mahbub Junaidi syaikh Abd Halim Mahmud adalah sosok guru ketiga M. Quraish Shihab yang paling berpengaruh pada kehidupannya.¹²³ Bahkan secara khusus sebagaimana guru M. Quraish Shihab sebelumnya syaikh Abd Halim Mahmud ini menempati bagian penting dalam lubuk hati Muhammad Quraish Shihab. Semasa kuliah di

¹²⁰ Junaidi, *Rasionalitas ...*, hlm. 36. Bandingkan, M. Quraish Shihab, *Lentera al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2008), hlm. 5., lebih jelas lihat, Shihab, *Logika Agama...*, hlm. 23.

¹²¹ Junaidi, *Rasionalitas ...*, hlm. 36.

¹²² Junaidi, *Rasionalitas ...*, hlm. 36.

¹²³ Junaidi, *Rasionalitas ...*, hlm. 39

Univeristas al-Azhar ia pun sering naik bus bersama gurunya ini, sehingga hubungan mereka semakin kuat, ia pun juga menjelaskan bahwasannya gurunya ini selain mengagumi Imam al-Ghazali, gurunya ini juga dijuluki sebagai, “Imam al-Ghazali abad XIV”. Keakraban M. Quraish Shihab dengan gurunya ini sebagaimana penulis kutip dari salah satu karya M. Quraish Shihab berikut:

Tokoh kedua adalah syekh Abdul Halim Mahmud (1910-1978 M) yang juga digelar " Imam al-Ghazali abad XIV H". Ia adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin. Kami sering naik bus umum bersama menuju fakultas, baik sebelum maupun sesudah ia diangkat menjadi dekan Fakultas (1964 M). Pandangan-pandangannya tentang hidup dan keberagaman telah memberikan dampak terhadap pandangan-pandangan penulis.¹²⁴

Perjalanan intelektual M. Quraish Shihab di Universitas al-Azhar berlanjut hingga ia memperoleh gelar doktor di bidang Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dengan yudisium *Summa Cum Laude* disertai penghargaan tingkat pertama di Univeristas al-Azhar.¹²⁵ Namun penempuhan gelar doktoral M. Quraish Shihab ini, tidak berlangsung setelah meraih gelar MA, tepatnya ia tempuh setelah kepulangannya ke tanah air dengan selisih selama sebelas tahun. Selama sebelas tahun tersebut M. Quraish Shihab banyak terlibat dalam lingkungan intelektual di kampung halamannya Ujung Pandang. Adapun keterlibatan M. Quraish Shihab dalam bidang karir intelektual di tanah kelahirannya akan penulis jelaskan secara detail pada pembahasan berikut ini.

3.6. Karir dan Karya Quraish Shihab

Aktifitas M. Quraish Shihab setelah perolehan gelar MA-nya pun mulai padat dengan mengisi kegiatan intelektual dan

¹²⁴ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi*, (Bandung: Mizan, 2013), hlm. 5

¹²⁵ M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi*,... hlm. 5

akademis di IAIN Alaudin Makasar, hingga karena kepiawaiannya, ia dipercaya sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik IAIN Alaudin Ujung Pandang. Selain tugas akademik, M. Quraish Shihab juga tercatat sebagai pembantu pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental.¹²⁶

Setelah pengabdianya di lingkungan akademik maupun masyarakat dengan waktu kurang lebih sebelas tahun di kampung halamannya, M. Quraish Shihab pun kembali ke Universitas al-Azhar. Tujuan kembalinya pun untuk menempuh strata tiga atau untuk memperoleh gelar doktor, dengan kurang lebih mengikuti perkuliahan selama 2 tahun, yaitu pada tahun 1982.¹²⁷

Setelah menyelesaikan studi doktoralnya M. Quraish Shihab pun kembali ke Ujung Pandang untuk kali kedua mengajar di IAIN Alaudin Makasar. Namun pengabdianya di IAIN Alaudin tidak berlangsung lama, sehingga pada tahun 1984 dia dipindah tugaskan ke IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta untuk mengajar tafsir dan ilmu Al-Qur'an di program S1, S2, dan S3. Di sinilah M. Quraish Shihab sangat menonjol bahkan hingga ia menduduki jabatan sebagai Rektor IAIN Syarif Hidayatullah selama dua priode (1992-1996 dan 1996-1998).¹²⁸

Tidak lama setelah menjadi Rektor di IAIN Syarif Hidayatullah periode kedua, ia dipercaya sebagai menteri agama RI di era presiden Soeharto, namun jabatan ini tidak berlangsung lama karena tumbanganya orde baru akibat gerakan reformasi 1998.¹²⁹

Selain itu, aktifitas di luar kampus M. Quraish Shihab juga dipercaya untuk menduduki jabatan sebagai ketua MUI (Majlis Ulama Indonesia) pusat (sejak 1989); anggota Lajnah Pen-*taṣhīh* Al-Qur'an Departemen Agama (sejak 1998); anggota MPR-RI

¹²⁶ Junaidi, *Rasionalitas ...*, hlm. 40., Shihab, *Lentera...*, hlm. 5., Shihab, *Secercah ...*, hlm. 5

¹²⁷ Shihab, *Mukjizat...*, hlm. 297

¹²⁸ Junaidi, *Rasionalitas ...*, hlm. 40

¹²⁹ Junaidi, *Rasionalitas ...*, hlm. 40.

(sejak 1982-1987 dan 1987-2002); anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989). Disela-sela kesibukannya yang padat M. Quraish Shihab juga aktif dalam kegiatan ilmiah, baik di dalam maupun luar negeri, dan juga aktif dalam kajian Al-Qur'an pada bulan Ramadhan di berbagai stasiun televisi.¹³⁰

Sebagai intelektual berskala Nasional maupun Internasional, serta sebagai cendekiawan dan ulama besar, M. Quraish Shihab juga aktif dalam berkarya. Beberapa karya M. Quraish Shihab, menurut hemat penulis dapat dipetakan setidaknya menjadi empat nuansa. Pertama; karya-karya tafsir berupa; tafsir *tahlīli*, tafsir *maudū'i* (tematik), tafsir *ijmāli* (global), Kedua; terjemah Al-Qur'an. Ketiga; artikel-artikel tafsir. Keempat; wawasan keislaman. Adapun beberapa karya yang telah dihasilkan oleh M. Quraish Shihab dengan pemetaan tersebut adalah:

Pertama: Karya di Bidang Tafsir

1. Tafsir *Tahlīli* (penafsiran dengan urutan ayat maupun surat)

- a. Mahkota Tuntunan Ilahi: Tafsir Surah al-Fatihah (Untagma, 1988)
- b. Tafsir al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surah-surah Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu (Pustaka Hidayah, 1997)
- c. Tafsir al-Mishbah (Lentera Hati, 2000)
- d. Menjemput Maut: Bekal Perjalanan Menuju Allah swt. (Lentera Hati, 2002)

2. Tafsir *Maudū'i* (penafsiran dengan tema tertentu)

- a. Wawasan al-Qur'an (Mizan, 1996)
- b. Secercah Cahaya Ilahi (Mizan, 2000)
- c. Menyingkap Tabir Ilahi: al-Asma' al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an (Lentera Hati, 1998)

¹³⁰ Shihab, *Kaidah ...*, hlm. 503.

- d. Yang Tersembunyi: Jin, Malaikat, Iblis, Setan (Lentera Hati, 1999)
- e. Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah, Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer (Lentera Hati, 2004)

3. Tafsir Ijmāli (Penafsiran secara global)

Al- Lubab: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah al-Qur'an (Lentera Hati, 2012)

4. Terjemah al-Quran

Al- Qur'an dan Maknanya (Lentera Hati, 2010)

Kedua: Artikel-artikel Tafsir

- a. Membumikan Al-Qur'an (Mizan, 1992)
- b. Lentera Hati (Mizan, 1994)
- c. Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat (Lentera Hati, 2006)
- d. Membumikan Al-Qur'an Jilid 2 (Lentera Hati, 2011)

Ketiga: 'Ulum al-Qur'an dan Metodologi Tafsir

- a. Tafsir al-Manar: Keistimewaan dan Kelemahannya (IAIN Alauddin, 1984)
- b. Studi Kritis Tafsir al-Manar, Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha (Pustaka Hidayah Bandung, 1994)
- c. Filsafat Hukum Islam (Departemen Agama, 1987)
- d. Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir al-Manar (Lentera Hati, 2005)
- e. Mukjizat Al-Qur'an (Mizan, 1996)
- f. Kaidah Tafsir (Lentera Hati, 2013)

Keempat: Wawasan Keislaman

- a. Haji Bersama M. Quraish Shihab (Mizan, 1998)
- b. Dia Di Mana-Mana (Lentera Hati, 2004)
- c. Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa (Lentera Hati, 2006)

- d. Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam (Lentera Hati, 2005)
- e. Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran (Lentera Hati, 2007)
- f. Ayat-Ayat Fitnah: Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka (Lentera Hati dan Pusat Studi al-Qur'an, 2008)

Karya-karya M. Quraish Shihab yang telah disebutkan di atas, menandakan bahwa peranannya dalam perkembangan keilmuan di Indonesia khususnya dalam bidang Al-Qur'an sangat besar. Dari sekian banyak karyanya, tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an merupakan Mahakaryanya. Melalui tafsir inilah namanya membumbung sebagai salah satu mufassir Indonesia, yang mampu menulis tafsir Al-Quran 30 Juz dari Volume 1 sampai 15.

3.7. Riwayat Penulisan Tafsir Al-Misbah

Tafsir al-Misbah ini, sebagaimana diakui oleh penulisnya, Quraish Shihab, pertama kali ditulis di Cairo Mesir pada hari Jumat, 4 Rabi'ul Awwal 1420 H, bertepatan dengan tanggal 18 Juni 1999 M.¹³¹ Secara lengkap, tafsir ini diberi nama: Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran yang diterbitkan pertama kali (volume I) oleh penerbit Lentera Hati bekerjasama dengan Perpustakaan Umum Islam Iman Jama pada bulan Sya'ban 1421/November 2000. Quraish dalam hal ini tidak menjelaskan secara detail tentang term "al-Misbah" sebagai nama kitab tafsirnya ini. Namun demikian, pengambilan nama Al-Misbah pada kitab tafsir yang ditulis oleh Quraish Shihab tentu saja bukan tanpa alasan. Bila dilihat dari kata pengantarnya, ditemukan penjelasan

¹³¹ Lihat, M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), cet. VII, hlm. 645

yaitu al-Misbah berarti lampu, pelita, lentera atau benda lain yang berfungsi serupa, yaitu memberi penerangan bagi mereka yang berada dalam kegelapan. Dengan memilih nama ini, dapat diduga bahwa Quraish Shihab berharap tafsir yang ditulisnya dapat memberikan penerangan dalam mencari petunjuk dan pedoman hidup terutama bagi mereka yang mengalami kesulitan dalam memahami makna al-Quran secara langsung karena kendala bahasa.

Menurut analisis Hamdani Anwar, alasan pemilihan nama al-Misbah ini paling tidak mencakup dua hal yaitu: pertama, pemilihan nama ini didasarkan pada fungsinya. Al-Misbah artinya lampu yang fungsinya untuk menerangi kegelapan. Dengan memilih nama ini, penulisnya berharap agar karyanya itu dapat dijadikan sebagai pegangan bagi mereka yang berada dalam suasana kegelapan dalam mencari petunjuk yang dapat dijadikan pegangan hidup. Al-Qur'an itu adalah petunjuk, tapi karena al-Quran disampaikan dengan bahasa Arab, sehingga banyak orang yang kesulitan memahaminya. Di sinilah manfaat tafsir al-Misbah diharapkan, yaitu dapat membantu mereka yang kesulitan memahami wahyu Ilahi tersebut. Kedua, pemilihan nama ini didasarkan pada awal kegiatan Quraish Shihab dalam hal tulisan-menulis di Jakarta. Sebelum beliau bermukim di Jakarta pun, memang sudah aktif menulis tetapi produktifitasnya sebagai penulis mulai mendapat momentumnya setelah bermukim di Jakarta. Pada 1980-an, beliau menulis rubrik "Pelita Hati" pada harian Pelita. Pada 1994, kumpulan tulisannya diterbitkan oleh mizan dengan judul Lentera Hati. Dari sinilah, papar Hamdani, tentang alasan pengambilan nama al-Misbah, yaitu bila dilihat dari maknanya. Kumpulan tulisan pada rubrik "Pelita Hati" diterbitkan dengan judul Lentera Hati. Lentera merupakan padanan kata dari pelita yang arti dan fungsinya sama. Dalam bahasa arab, lentera, pelita, atau lampu disebut Misbah, dan kata inilah yang kemudian dipakai oleh Quraish Shihab untuk dijadikan nama karyanya itu.

Penerbitannya pun menggunakan nama yang serupa yaitu Lentera Hati.¹³²

Tafsir ini ditulis ketika Quraish Shihab sedang menjabat sebagai Duta Besar dan Berkuasa Penuh di Mesir, Somalia dan Jibuti. Jabatan sebagai Duta besar ini ditawarkan oleh bapak Bahruddin Yusuf Habibi ketika masih menjabat sebagai Presiden RI. Meskipun pada awalnya Quraish Shihab enggan menerima jabatan tersebut, namun pada akhirnya tugas itu pun diembannya. Pertimbangan lain yang menyebabkan ia menerima tawaran itu, bisa jadi karena dengan di Mesirlah, tempat almamaternya – Universitas al-Azhar – ia dapat “mengasingkan” diri untuk merealisasikan penulisan tafsir secara utuh dan serius sebagaimana yang diminta oleh teman-temannya. Di samping itu, Mesir memiliki iklim ilmiah yang sangat subur. Bahkan, menurutnya bahwa penulisan tafsir secara utuh dan lengkap harus membutuhkan konsentrasi penuh, dan kalau perlu harus mengasingkan diri seperti di “penjara”. Mengenai hal ini secara eksplisit dinyatakan sebagai berikut:

Presiden Habibi menawari penulis jabatan Duta Besar dan Berkuasa Penuh di Mesir, Somalia dan Jibuti. Penulis pada mulanya enggan, tetapi akhirnya tugas itu penulis emban, dan di Mesirlah, tempat almamater penulis –Universitas al-Azhar –serta iklim ilmiah sangat subur penulis menemukan waktu dan tempat yang sangat sesuai untuk merealisasi ide penulisan tafsir ini. Ide ini selalu dianjurkan oleh teman-teman dan yang selalu juga saya jawab bahwa penulisan tafsir Al-Qur’an secara lengkap membutuhkan konsentrasi, bahkan baru dapat selesai jika seseorang terasing atau dipenjara.¹³³

¹³² Hamdani Anwar, “Telaah Kritis terhadap Tafsir al-Mishbah Karya M. Quraish. Shihab”, *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, Vol 19, No. 2, November 2002, hlm. 170.

¹³³ Lihat, M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan Kesan dan Keserasian l-Qur’an*, Volume 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm. ix

Bahkan, ia dengan bangga menyatakan bahwa ide untuk merealisasikan penulisan tafsir al-Misbah secara utuh dan serius ini juga dimotivasi oleh masukan dari beberapa temannya, baik yang dikenal maupun yang tidak dikenalnya. Dengan nada bersemangat ia mengatakan:

Di Mesir sana, dari sekian banyak surat dalam berbagai topik yang penulis terima, salah satu di antaranya menyatakan bahwa: "Kami menunggu karya ilmiah Pak Quraish yang lebih serius." Surat tersebut yang ditulis oleh seorang yang penulis tidak kenal, sungguh menggugah hati dan membulatkan tekad penulis menyusun tafsir al-Mishbah ini.¹³⁴

Menurut pengakuannya, bahwa awal mula tafsir al-Misbah ini ditulis secara lebih sederhana dan tidak berbelit-belit. Beliau merencanakan tafsir ini akan ditulis tidak lebih dari tiga volume. Namun, ketika Quraish memulai menulis dan selalu bersentuhan dan atas kecintaannya terhadap Al-Qur'an, yang kemudian membuatnya mendapatkan kepuasan secara ruhani, maka tak terasa akhirnya tafsir ini dapat hadir dengan jumlah yang di luar dugaannya, yaitu mencapai 15 volume.

Dengan jumlah yang demikian spektakuler ini, maka tidak heran jika beliau kemudian merasa bahwa selama "pengasingan", telah banyak waktu yang tersita, tidak saja bagi dirinya sendiri, tetapi juga bagi keluarganya. Bahkan karena banyaknya volume tafsir al-Misbah ini, tidak jarang keluarganya ikut membantu mengetik beberapa artikel dan merapikannya. Mengenai hal ini ia mengatakan sebagai berikut:

Dalam "Pengasingan" itu tidak jarang istri dan anak-anak yang menemani penulis dengan rela mengorbankan waktu-waktu yang mestinya mereka nikmati bersama suami/ayahnya. Bahkan tidak jarang, mereka membantu

¹³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan,...* hlm. vii

mengetik beberapa artikel atau merapikan tulisan yang kemudian tergabung dalam tafsir ini.¹³⁵

Sebelum menulis tafsir al-Misbah ini, sebenarnya Quraish Shihab juga pernah menulis buku tafsir meskipun hanya satu volume saja, yaitu Tafsir al-Quran al-Karim.¹³⁶ Tafsir ini ditulis pada tahun 1997 dan diterbitkan oleh Pustaka Hidayah. Dalam tafsir ini, Shihab membahas sekitar 24 surat Al-Qur'an. Tafsir ini disusun berdasarkan urutan masa turunnya wahyu yang dimulai dengan surah al-Fāṭīḥah, kemudian diikuti oleh wahyu pertama *iqra'*, kemudian secara berturut-turut dilanjutkan dengan surah al-Muddaththir, al-Muzammil, hingga sampai surah al-Ṭāriq.

Dalam tafsir ini, – sebagaimana buku-bukunya yang lain – lagi-lagi Quraish Shihab selalu mendasarkan penafsirannya pada Al-Qur'an dan Sunnah dengan menggunakan metode *tahili*, yaitu menafsirkan ayat demi ayat sesuai dengan susunannya dalam setiap surah. Penekanan dalam tafsir ini adalah pada pengertian kosa kata dan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an dengan merujuk kepada pandangan pakar bahasa, kemudian memperhatikan bagaimana kosa kata atau ungkapan itu digunakan oleh Al-Qur'an.

Menurut Quraish Shihab ada beberapa alasan yang mendorongnya untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan urutan masa turunnya surat. Pertama, dapat mengantarkan pembaca mengetahui rentetan petunjuk Ilahi yang dianugerahkan kepada Nabi Muhammad saw dan umatnya. Kedua, menguraikan tafsir Al-Qur'an berdasarkan urutan surah-surah dalam mushaf seringkali menimbulkan banyak pengulangan. Apalagi jika kandungan kosa kata atau pesan ayat atau surahnya sama atau mirip dengan ayat atau surah yang telah ditafsirkan. Ini mengakibatkan diperlukannya waktu yang cukup banyak untuk memahami dan mempelajari kitab

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan,...* hlm. v

¹³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan,...* hlm. viii

suci. Karena itu, dalam tafsir ini, Quraish memaparkan makna kosa kata sebanyak mungkin dan kaidah-kaidah tafsir yang menjelaskan makna ayat yang sekaligus dapat digunakan untuk memahami ayat-ayat lainnya yang tidak ditafsirkan.¹³⁷

Cara penulisan tafsir ini lebih banyak dipengaruhi oleh kedudukannya sebagai seorang dosen tafsir di beberapa Perguruan Tinggi. Sehingga, Quraish Shihab merasa bahwa dalam menulis tafsir tersebut lebih banyak mengulang-ulang apa yang telah ditulisnya. Akibatnya, dalam satu semester ia hanya bisa menafsirkan sebanyak belasan ayat saja. Bahkan, karena tidak terhidangkannya makna kosa kata sebagaimana yang digunakan Al-Qur'an atau kaidah-kaidah tafsir yang dapat ditarik dari Kitab Suci itu, menjadikan mahasiswa tidak dapat memahami pesan-pesan Al-Qur'an dalam waktu singkat. Pengakuan ini dapat dilihat dalam ungkapan di bawah ini:

Ketika itu penulis sangat terpengaruh oleh pengalaman selama belasan tahun mengajar tafsir di Perguruan Tinggi. Dalam satu semester hanya beberapa belas ayat yang dapat diselesaikan pembahasannya, karena terjadi banyak pengulangan, dan tidak terhidangkannya makna kosa kata sebagaimana yang digunakan al-Quran atau kaidah-kaidah tafsir yang dapat ditarik dari Kitab Suci itu. Hal ini menjadikan mahasiswa tidak dapat memahami pesan-pesan Al-Qur'an dalam waktu yang relatif singkat.¹³⁸

Penulisan tafsir dengan model seperti ini, ternyata juga terkesan terlalu bertele-tele dan kurang menarik bagi pembacanya pada umumnya. Ini disebabkan karena dalam tafsir tersebut lebih banyak mengungkapkan tentang pengertian kosa kata dan juga persoalan kaidah-kaidah tafsir. Lagi-lagi, model yang demikian ini kurang disenangi dan tidak sesuai bagi para pembaca yang masih

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan,...* hlm. viii

¹³⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan,...* hlm. ix

awam. Namun, bagi para mahasiswa dan terpelajar model tafsir jenis ini lebih sesuai, apalagi mereka yang mengambil mata kuliah tafsir. Oleh karena cara penyajiannya yang terlalu bertele-tele itu, maka ia pun tidak lagi melanjutkannya. Niat itu terlihat dari pernyataan beliau yang mengatakan sebagai berikut:

Apa yang penulis hidangkan dalam Tafsir *Al-Qur'an al-Karim* kurang menarik minat orang kebanyakan, bahkan sementara mereka menilainya terlalu bertele-tele dalam uraian tentang pengertian kosa kata atau kaidah-kaidah yang disajikan. Memang, boleh jadi cara semacam itu lebih sesuai untuk dihadirkan kepada para mahasiswa yang mempelajari mata kuliah tafsir. Akhirnya penulis tidak melanjutkan upaya itu.¹³⁹

Penulisan tafsir al-Misbah ini, secara keseluruhan dapat dirampungkannya pada hari Jum'at, 8 Rajab 1423 H, bertepatan dengan tanggal 5 September 2003. Artinya, penulisan tafsir ini setidaknya memakan waktu lima tahun lamanya, yakni sejak 1999-2003.

Meskipun, Quraish Shihab telah mampu merampungkan karya monumentalnya, yakni dengan menulis karya tafsir yang terdiri dari 15 volume, tidak lantas beliau kemudian berbesar hati dan melupakan jasa-jasa para pendahulunya. Artinya, sebagai seorang ilmuwan dan ulama, ia tetap rendah hati dan bersikap *tawādu'* serta tidak bersikap arogan dengan mengatakan bahwa apa yang ditulisnya sebagai ijtihad pribadinya. Tetapi ia tetap hormat terhadap para mufassir yang telah dulu menafsirkan Al-Quran. Bahkan, karya-karya mereka banyak ia kutip sebagai bahan penafsirannya. Rasa *tawādu'* nya ini beliau ekspresikan sebagai berikut:

Bahwa apa yang dihadirkan di sini bukan sepenuhnya ijtihad penulis. Hasil karya ulama-ulama terdahulu dan

¹³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Volume I, hlm. ix

kontemporer, serta pandangan-pandangan mereka sungguh banyak penulis nukil, khususnya pandangan pakar tafsir Ibrahim Ibn 'Umar al-Biqā'i (w. 885 H-1480 M) yang karya tafsirnya ketika masih berbentuk manuskrip menjadi bahan disertasi penulis di Universitas al-Azhar, Cairo, dua puluh tahun yang lalu. Demikian juga karya tafsir Pemimpin Tertinggi al-Azhar dewasa ini, Sayyid Muhammad Thanthawi, juga Syekh Mutawalli al-Sya'rawi, dan tidak ketinggalan Sayyid Quthub, Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thaba' Thabā'i, serta beberapa pakar tafsir yang lain".¹⁴⁰

Karya tafsir al-Misbah ini sampai sekarang telah mendapatkan sambutan yang baik dari para pembacanya. Meskipun dari segi kemasannya yang terdiri dari 15 volume (15 jilid) dan dicetak dengan *hard cover*, nampaknya hal ini tidak menghalangi dan menyurutkan para penggemarnya untuk memilikinya.

3.8. Metodologi Tafsir al-Misbah

Hingga saat ini, ketika kita berbicara tentang metodologi tafsir Al-Qur'an, banyak yang merujuk pada pemetaan yang dibuat oleh 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī seperti yang termuat dalam bukunya *Al-Bidāyah Fī Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Dalam bukunya itu, al-Farmawī memetakan metode tafsir menjadi empat macam, yaitu metode *tahlīlī*, metode *ijmāli*, metode *muqārīn*, dan metode *mauḍū'ī*.¹⁴¹

Pertama, metode *tahlīlī* atau yang menurut Muhammad Baqir Sadr sebagai metode *tajzī'i* (*al-ittijāh al-tajzī'i*)¹⁴² adalah suatu metode penafsiran yang berusaha menjelaskan Al-Qur'an

¹⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, Volume I, hlm. ix

¹⁴¹ Lihat 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawḍū'ī*, (Mesir: Maktabah Jumhuriyah, 1977), hlm. 23.

¹⁴² Tafsir *tajzī'i* secara harfiah dapat diartikan sebagai tafsir yang menguraikan secara bagian per bagian, atau tafsir secara parsial. (Lihat Muhammad Baqir Sadr, *Al-Madrasah al-Qur'aniyah*, (Beirut: Dar al-Ta'aruf wa al-Mathbu'at, 1399 H), hlm. 9

dengan menguraikan berbagai seginya dan menjelaskan apa yang dimaksudkan oleh Al-Qur'an. Di mana seorang mufasir menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan *tartīb 'uthmāniy*, ia menafsirkan ayat demi ayat kemudian surah demi surah dari awal surah al-Fātiḥah sampai akhir surah al-Nās.¹⁴³

Kedua, Metode tafsir *ijmāli*, yaitu menafsirkan makna ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara singkat dan global, dengan menjelaskan makna yang dimaksud pada setiap kalimat dengan bahasa yang ringkas sehingga mudah difahami. Sebenarnya metode ini mempunyai kesamaan dengan metode *tahlīli*, yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan *tartīb 'uthmāniy*.¹⁴⁴

Ketiga, metode tafsir *muqāran*, yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an atau surah tertentu dengan cara membandingkan ayat dengan ayat, atau antara ayat dan hadis, atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dan menonjolkan segi-segi perbedaan tertentu dari obyek yang dibandingkan itu.¹⁴⁵

Keempat, metode tafsir *mauḍū'i*, yaitu metode tafsir yang berusaha mencari jawaban Al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai tujuan yang satu, yang bersama-sama membahas topik/judul tertentu dan menertibkannya sesuai dengan masa turunnya selaras dengan sebab-sebab turunnya, kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan-penjelasan, keterangan-keterangan dan hubungan-hubungannya dengan ayat-ayat yang lain, kemudian mengistimbatkan hukum-hukum.¹⁴⁶

Berdasarkan metodologi penafsiran yang dipetakan oleh 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī, maka dalam tafsir al-Misbah ini, metode yang digunakan Quraish Shihab adalah metode *tahlīli* (analitik),

¹⁴³ Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *Al-Bidāyah fī...* hlm. 24.

¹⁴⁴ Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *Al-Bidāyah fī...* hlm. 30.

¹⁴⁵ Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *Al-Bidayah*, ... hlm. 45

¹⁴⁶ Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *Al-Bidayah*, ... hlm. 52

yaitu sebuah bentuk karya tafsir yang berusaha untuk mengungkap kandungan al-Qur'an, dari berbagai aspeknya, dalam bentuk ini disusun berdasarkan urutan ayat di dalam al-Quran, selanjutnya memberikan penjelasan-penjelasan tentang kosa kata, makna global ayat, kolerasi, *asbāb al-nuzūl* dan hal-hal lain yang dianggap bisa membantu untuk memahami Al-Qur'an.

Pemilihan metode *tahlīli* yang digunakan dalam tafsir al-Misbah ini didasarkan pada kesadaran Quraish Shihab bahwa metode *maudū'i* yang sering digunakan pada karya sebelumnya, yakni yang berjudul "Membumikan Al-Qur'an" dan "Wawasan Al-Qur'an", selain mempunyai keunggulan juga tidak luput dari kekurangan. Karena dengan ditetapkannya judul pembahasan tersebut berarti yang akan dikaji hanya satu sudut dari permasalahan. Dengan demikian, kendala untuk memahami Al-Qur'an secara komprehensif tetap masih ada.

Sebelum menulis tafsir al-Misbah, Quraish Shihab sudah menghasilkan karya dengan metode *tahlīli*, yakni ketika ia menulis tafsir *Al-Qurān al-Karīm*. Namun baginya bahasan tafsir tersebut yang mengakomodasikan kajian kebahasaan (kosa kata) yang relatif lebih bias dari kaidah-kaidah tafsir menjadikan karya tersebut lebih layak untuk dikonsumsi bagi orang-orang yang berkecimpung di bidang Al-Qur'an. Sementara kalangan orang awam, karya tersebut kurang diminati dan terkesan bertele-tele.

Sedangkan dari segi corak, tafsir al-Misbah ini lebih cenderung kepada corak sastra budaya dan kemasyarakatan (*al-adabi al-ijtimā'i*), yaitu corak tafsir yang berusaha memahami ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara mengemukakan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an secara teliti, selanjutnya menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh Al-Qur'an tersebut dengan bahasa yang indah dan menarik, kemudian seorang mufasir berusaha menghuhungkan ayat-ayat Al-Qur'an yang dikaji dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada.

BAB IV
PENAFSIRAN *AWLIYĀ'* DALAM AL-MA'IDAH AYAT 51
DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEPEMIMPINAN NON
MUSLIM PERSPEKTIF HAMKA DAN QURASIH SHIHAB

Redaksi kata *awliyā* dalam Al-Qur'an terdapat pada 42 ayat yang terdiri dari 23 ayat *Makkiyyah* dan 19 ayat *Madāniyyah*. Dalam ayat *Makkiyyah* terdapat pada surat al-A'rāf (7): 3, 27, 30, Yūnus (10) : 62, Hūd (11): 20, 113, al-Isrā` (17): 97, al-Kahfi (18): 50, 102, al-Furqān (25): 18, al-'Ankabūt (29): 41, al-Zumar (39): 3, al-Syura (42): 9, 46, al-Jāthiyah (45): 10, 19, al-Aḥqāf (46): 32, al-Anfāl (8): 34, Fuṣṣilat (41): 31, al-An'ām (6): 128. Sedangkan ayat *Madāniyyah* pada surat al-Baqarah (2): 257, Ali 'Imrān (3): 28, 175, al-Nisā` (4): 76, 89, 139, 144, al-Ma'idah (5): 51, 57, 81, al-Anfāl (8): 72, 73, al-Tawbah (9): 23, 71, al-Ra'd (13): 16, al-Mumtaḥanah (60): 1, al-Jum'ah (62): 6, al-Aḥzāb (33): 6.¹⁴⁷ Namun yang menjadi fokus analisis penulis hanya pada QS. Surat al-Maidah ayat 51 dalam penafsiran Hamka dan Quraish Shihab.

4.1. Penafsiran Hamka terhadap QS al-Maidah ayat 51

Hamka mengartikan surat al-Ma'idah ayat 51 dalam tafsir al-Azhar, sebagai berikut;

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ

بَعْضٍ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾

¹⁴⁷ Abd al-Baqi, Muhammad Fuad, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, (Beirut:Dar al-Fikr, 1987), hlm. 767.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

Hamka tidak mendefinisikan kata *awliyā'* pada surat al-Ma'idah ayat 51 dalam tafsir al-Azhar secara detail, melainkan langsung memberikan penjelasan perihal memilih pemimpin dari golongan Yahudi dan Nasrani. Hamka menjelaskan bahwa bagi orang yang beriman, merupakan konsekuensi dari keimanannya, tidak diperkenankan menyerahkan kepercayaan kepemimpinannya pada orang Yahudi dan Nasrani, karena tidak akan ditemukan kedamaian bahkan akan lebih menambah kerusakan.¹⁴⁸

Ungkapan Hamka mengenai “tidak diperkenankan menyerahkan kepercayaan kepemimpinannya pada orang Yahudi dan Nasrani, karena tidak akan ditemukan kedamaian bahkan akan lebih menambah kerusakan” menunjukkan bahwa Hamka sangat tidak setuju menjadikan non-muslim sebagai pemimpin.

Hamka melanjutkan, hal yang penting menjadi perhatian kita di sini ialah disebutkan nama golongan mereka yaitu Yahudi dan Nasrani, tidak disebutkan nama kehormatan yang kita pakai untuk mereka yakni “ahlul kitab”. Ahli-ahli *balaghah* Al-Qur'an mengatakan bahwa di sini memang tidak pantas disebut “janganlah kamu ambil ahlul kitab jadi pemimpin”, sebab di dalam kitab-kitab yang mereka terima itu pada pokoknya tidak ada ajaran yang memusuhi tauhid yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., dan kalau diri dilepaskan dari pada *ta'aşşub* (fanatik), kitab-kitab terdahulu itu tidaklah berlawanan dengan Al-Qur'an.¹⁴⁹ Tetapi setelah mereka itu menonjolkan golongan dengan menamai diri

¹⁴⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jld III (Singapura: Kerjaya Print, 2007), hlm. 1761

¹⁴⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, ... hlm. 1761

Yahudi dan Nasrani, maka Islam (penyerahan diri kepada Allah Yang Maha Esa) sudah ditanggalkan dan dipertahankan golongan dan pendirian yang mereka pilih.¹⁵⁰

Hamka lalu menegaskan, menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin, sekalipun sebagian kecil saja, mereka akan tetap berdekatan dengan orang-orang yang sepaham dengan dirinya, mereka melakukan tugas sebagai pemimpin tidaklah sepenuh hati karena mereka tetap mengikuti asal-usul mereka, yaitu memusuhi Islam.

Adapun masalah kepercayaan, antara Yahudi dan Nasrani sangatlah berbeda. Orang-orang Yahudi menganggap Maryam telah melakukan zina dan Isa bukanlah anak Tuhan. Orang-orang Yahudi memusuhi orang-orang Nasrani dan begitu juga sebaliknya. Namun, ketika mereka hendak menghadapi Islam, sebenci apapun satu sama lain, mereka akan saling bantu-membantu dalam urusan ini.¹⁵¹ Karena sekali-kali Yahudi dan Nasrani tidak akan rela terhadap agama dan orang Islam. Hal ini disebutkan dalam QS. al-Baqarah: 120 yang berbunyi:

¹⁵⁰ Pertanyaan dapat muncul setelah membaca uraian Buya Hamka di atas; Apakah penganut agama Yahudi dan Nasrani pada masa ini masih bisa dinamai Ahlul Kitab atau tidak lagi? Penjelasan Buya Hamka di atas mengesankan bahwa sejak mereka menganut pendirian yang bertentangan dengan tauhid, maka mereka tidak wajar lagi dinamai dengan Ahlul Kitab sehingga nama mereka sekarang adalah Yahudi dan Nasrani. Kesan ini agaknya tidak dimaksudkan oleh Buya Hamka karena tidak sejalan dengan pandangan banyak ulama lain bahwa kendati orang Yahudi dan Nasrani telah menyimpang dari agama yang dibawa oleh Nabi Musa dan Nabi Isa as. namun mereka tetap dinamai Ahlul Kitab. Ini misalnya terbaca dari Al-Qur'an yang menyatakan, "mereka tidak sama" (QS. Āli 'Imrān [3]: 113). Di sisi lain bukankah Ahlul Kitab yang menyimpang diajak untuk "bertemu/bersepakat" dengan kaum muslimin dalam *kalimat al-sawā'* yakni tauhid (tidak menyembah selain Allah) sebagaimana fiman Allah dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 64? Demikian juga izin Al-Qur'an untuk memakan sembelihan Ahlul Kitab dan mengawini wanita-wanita mereka tetap berlaku hingga kini-sebagaimana diakui juga oleh Buya Hamka dalam uraian berikutnya-kendati mereka menganut *Trinitas*? Allah juga menyeru mereka dengan kalimat Ahlul Kitab sambil mengecam mereka yang bersikap ekstrem dalam kepercayaan dan keberagamaan mereka (baca QS. al-Ma'idah [5]: 77).

¹⁵¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, ... hlm. 1762

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصْرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ
هُوَ أَهْدَىٰ ۗ وَلَئِنْ أَتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۖ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ
مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

Dan orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah, itulah petunjuk (yang benar)". dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu.

Dari titik tolak ini Buya Hamka menguraikan pengalaman pahit sejarah yang dihadapi umat Islam, baik di Indonesia maupun di belahan dunia Islam lainnya. Lalu Hamka menceritakan kisah pahit sejarah politik nasional Indonesia yang pernah diselubungi dengan kerja sama antara mereka (non-muslim) dengan tidak menyetujui keputusan wakil-wakil partai Islam untuk membubuhkan kalimat “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluknya” dalam Undang-Undang Dasar yang akan dibentuk. Seluruh partai di luar partai Islam saling bekerja sama untuk tidak menyetujui keputusan itu, sekalipun satu sama lain dari mereka berbeda dalam ideologi, namun dalam hal menghadapi Islam mereka sepakat untuk bertentangan. Mereka adalah orang-orang Katolik, Protestan, Partai-Partai Nasional, Partai Sosialis, dan Partai Komunis.

Hamka kemudian memaparkan bukti historial persekutuan orang-orang non-muslim dalam menghadapi Islam. Ia mengisahkan, pada zaman Nabi Muhammad, di Madinah tidak tampak bahu-membahu seperti peristiwa di atas, karena agama Yahudi merupakan agama terbesar di Madinah pada saat itu, selain Islam. Sedangkan agama Nasrani berkembang di masyarakat Syam (utara) dan Najran Yaman (selatan). Kemudian Hamka menyatakan

bahwa keajaiban Al-Qur'an dapat dirasakan dengan perjalanan sejarah. Dua agama yang awalnya bermusuhan, yaitu Yahudi dan Nasrani, di kemudian hari saling membantu dan akhirnya Negara Israel dapat berdiri di tengah-tengah negara Islam, dengan bantuan para pemeluk Krsiten. Mereka tidak lagi mempermasalahkan kepercayaan mereka yang saling bertentangan. Akan tetapi mereka lebih memilih saling mendukung dan membantu untuk melawan Islam yang menentang kepercayaan Yahudi bahwa Isa adalah anak zina dan kepercayaan Kristen yang mempercayai Isa adalah anak Tuhan.¹⁵²

Penggalan ayat 51 surat al-Mai'dah selanjutnya “Dan barang siapa yang menjadikan mereka itu pemimpin di antara kamu, maka sesungguhnya dia itu telah termasuk golongan dari mereka.” Maksud dari penggalan ayat ini ialah tidak mungkin seorang yang menjadikan orang lain sebagai pemimpinnya tidak menyukainya atau tidak berempati kepadanya. Dan tidak mungkin ia akan membenci pilihannya itu, sekalipun dia tidak pindah ke agama pimpinan pilihannya itu.

Hamka Kemudian mengutip perkataan Hudzaifah al-Yamani, salah satu sahabat Nabi yang pernah menjadi perwira perang:

وليتق أحدكم أن يكون يهوديا أو نصرانيا وهو لا يشعر

Hati-hati tiap-tiap seseorang dari pada kamu, bahwa dia telah menjadi Yahudi dan Nasrani, sedang dia tidak merasa. Kemudian dibacakan ayat yang sedang ditafsirkan ini, yaitu kalau orang telah menjadikan mereka itu jadi pemimpin, maka dia telah termasuk golongan orang yang diangkatnya jadi pemimpin itu.¹⁵³

Hamka selanjutnya menulis tentang sejarah penjajahan orang-orang Kristen yang menaklukkan negara Islam dengan modus pertama mereka akan mengajarkan bahasanya pada rakyat pribumi jajahannya dengan tujuan agar orang pribumi bisa

¹⁵² Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3,... 1762-1763

¹⁵³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*,... hlm. 1763

mengerti bahasa kaum penjajah dan bahkan alur berfikirnya, kemudian mereka akan lemah dengan bahasa sendiri serta akan mengikuti kebudayaan bangsa penjajahnya. Selanjutnya mereka akan meninggalkan kebudayaan sendiri dan menganggap tinggi kebudayaan penjajahnya, hal inilah yang terjadi dalam penjajahan di Indonesia oleh Belanda, hingga kemudian sangat sulit menyadarkan kembali seorang pribumi yang sudah terkontaminasi dengan paham orang-orang barat tersebut. Rasa acuh kepada agama yang sudah terkonstruksi dari pemikiran orang barat ke dalam pemikiran orang pribumi hingga menamakan dirinya sebagai “kaum intelek” yang selalu menginginkan agama “masuk akal”. Hal ini disebabkan didikan penjajah yang menanamkan keraguan pada sebuah kebenaran sekalipun berasal dari agama mereka. Akal mereka memang cerdas dan rasional, namun jiwa mereka telah berubah, mereka menganggap bagus apa saja yang berasal dari negara penjajahnya, dan menganggap kaku bahkan buruk terhadap apa saja yang berasal dari agama mereka sendiri.¹⁵⁴

Untuk mendukung pernyataannya ini, Hamka mengutip pendapat Ibnu Khaldun dalam kitab *Muqaddimah*-nya. Dalam kitab tersebut Ibnu Khaldun berpendapat bahwa orang yang kalah akan meniru orang yang menang baik dalam sikap, kebiasaan dan adat-istiadatnya, karena mereka menganggap bahwa kesempurnaan itu hanya ada pada orang yang telah mengalahkannya dan akan meniru yang mengalahkannya, hal ini disebabkan karena rasa rendah diri serta menganggap yang menang selalu benar.¹⁵⁵

Golongan tersebut bisa dikatakan sebagai penjilat, mereka akan tetap menjalankan syariat agamanya, tapi hakikat agamanya telah dilupakan. Sama halnya mereka telah menggadaikan agama mereka sendiri demi mendapatkan jiwa yang sama dengan penjajahnya yang dianggap lebih sempurna darinya dan bangsanya.

¹⁵⁴ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*,... hlm. 1770

¹⁵⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar*,... hlm. 1772, dan lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah al-'Allāmat Ibn Khaldun*, Cet. I (Kairo: al-Maktabah al-Tijariyat al-Kubra, tt), hlm. 23.

Golongan semacam ini banyak ditemukan dalam sejarah perjuangan sebuah bangsa, akibatnya negaranya hancur dan agamanya terdesak, namun mereka akan mendapat bintang kehormatan dari penjajah karena jasa yang mereka persembahkan. Dengan perbuatan itu, sebenarnya mereka telah masuk dalam golongan Yahudi dan Nasrani, namun mereka tidak sadar dengan keadaan.

Penggalan ayat terakhir, yaitu “Sesungguhnya Allah tidak akan memberi petunjuk kepada kaum yang zalim,” dapat dipahami bahwa menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin merupakan suatu tindakan zalim atau aniaya. Adapun kata zalim (ظالم) berasal dari kata zulm (ظلم) yang berarti gelap. Oleh sebab itu, mereka digolongkan sebagai orang yang memilih jalan yang gelap, sehingga cahaya penerang tidak diberikan oleh Allah.¹⁵⁶

Hamka berpendapat bahwa surat al-Ma’idah ayat 51 ini dengan jelas melarang orang-orang yang beriman menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin. Akan tetapi jikalau hanya sekedar menjadikan mereka *partner* dalam urusan perekonomian ataupun sosial tidaklah menjadi masalah. Dalam QS. al- Hujarat ayat 13 Allah SWT berfirman;

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا

اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ حَبِيْرٌ ﴿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 di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

¹⁵⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*,... hlm. 1764

Dalam permasalahan ekonomi, Rasulullah pernah menggadaikan perisainya kepada tetangganya, seorang Yahudi. Selain itu, Rasulullah pernah menyembelih seekor kambing dan memerintahkan salah satu sahabat untuk mengantarkannya kepada tetangganya yang Yahudi. Kemudian dalam hukum Islam, seorang lelaki muslim dapat menikah dengan seorang perempuan dari Ahli Kitab, karena dalam bahtera rumah tangga, seorang suami adalah pemimpin dalam keluarga. Akan tetapi seorang perempuan muslim tidak dapat menikah dengan lelaki Ahli Kitab, kecuali lelaki tersebut memeluk Islam terlebih dahulu. Namun jika keimanan seorang laki-laki tidak teguh/kuat, maka sekalipun dia seorang muslim, tidak diperkenankan menikahi seorang perempuan non-muslim, karena bisa jadi dia sendiri yang akan terpengaruh oleh keyakinan perempuannya, sebagaimana istilah Hamka bahwa “pancing bisa saja dibawa lari ikan.”¹⁵⁷

Terkait hal ini, Majelis Ulama Indonesia pada tahun 1980 telah mengeluarkan fatwa yang ditanda tangani oleh Hamka berkenaan dengan pernikahan beda agama. MUI memfatwakan: (1) “perkawinan wanita muslimah dengan lelaki non muslim adalah haram hukumnya”, (2) “seorang laki-laki muslim diharamkan mengawini wanita bukan muslim. Tentang perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita Ahli Kitab terdapat perbedaan pendapat. Setelah mempertimbangkan bahwa *mafsadahnya* (kerusakannya) lebih besar daripada *maslahatnya*, Majelis Ulama Indonesia memfatwakan perkawinan tersebut hukumnya haram.”¹⁵⁸ Fatwa MUI ini kembali dipertegas lagi dengan keluarnya Fatwa MUI tentang Perkawinan Beda Agama pada tanggal 28 Juli tahun 2005. Substansi isi dalam fatwa ini sebenarnya tak jauh berbeda dengan fatwa yang dikeluarkan pada 1980. Bahwa, perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah. Fatwa MUI ini menyatakan setelah mempertimbangkan bahwa perkawinan beda

¹⁵⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*,... hlm. 1765

¹⁵⁸ Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 2/MUNAS II/MUI/8/1980 tentang Perkawinan Beda Agama.

agama sering menimbulkan keresahan di tengah-tengah masyarakat, mengundang perdebatan di antara sesama umat Islam, memunculkan paham dan pemikiran yang membenarkan perkawinan beda agama dengan dalih Hak Asasi Manusia dan kemaslahatan, maka dengan bersandarkan pada Al-Qur'an, hadis Nabi Saw dan kaidah fikih: *dar'u al-mafāsīd muqaddam 'ala jalb al-maṣālih*, maka MUI menetapkan bahwa perkawinan laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab adalah haram dan tidak sah.¹⁵⁹

Menurut Hamka, dalam urusan pemerintahan, penguasa Islam diperbolehkan memberikan kepercayaan kepada pemeluk agama lain untuk menduduki jabatan penting dalam pemerintahan. Kebolehan ini berdasarkan bahwa pimpinan tertinggi ada di tangan Islam, sehingga tidak perlu ditakutkan terhadap adanya pemberontakan ataupun penyelewangan amanah. Namun, jikalau dikhawatirkan akan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan, maka pemberian jabatan tersebut tidak diperbolehkan.¹⁶⁰

Setelah panjang lebar memberikan penafsiran terhadap ayat 51 surat al-Ma'idah, Hamka memberikan suatu penjelasan mengenai *asbāb al-nuzūl* ayat ini. Ia menyatakan bahwa ada beberapa riwayat yang berbeda perihal turunnya ayat ini. Salah satunya ialah mengenai pengkhianatan orang-orang Yahudi dari bani Nadhir. Disebutkan bahwa penduduk Arab Madinah, yaitu dari suku Khazraj dan Aus, sebelum memeluk Islam, telah membuat perjanjian dengan suku Yahudi yang ada di Madinah, yaitu Bani Nadhir, Quraidhah dan Qainuqa', untuk saling bantu-membantu. Setelah suku Khazraj dan Aus memeluk Islam dan Nabi Muhammad Saw. hijrah ke Madinah, sebuah perjanjian untuk hidup berdampingan dengan damai antara Islam dan Yahudi pun dilakukan. Apabila Madinah diserang, maka mereka harus saling membantu. Selain itu, Nabi Muhammad juga memberikan jaminan kebebasan kepada mereka dalam memeluk agama. Namun selang

¹⁵⁹ Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 tentang Perkawinan Beda Agama.

¹⁶⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*,... hlm. 1766

beberapa lama, salah satu suku Yahudi, yaitu bani Nadhir melakukan pengkhianatan dengan hendak merencanakan pembunuhan terhadap Nabi Muhammad ketika berkunjung ke desa mereka. Akan tetapi upaya tersebut gagal. Sehingga dengan beberapa bukti, suku tersebut dikepung oleh orang-orang Islam dan kemudian mereka diusir dari tempat tersebut. Selain itu, pengkhianatan juga dilakukan oleh suku yang lain, yaitu orang-orang Yahudi dari bani Quraidhah dalam peperangan *al-Ahzāb* dengan membocorkan kekuatan orang-orang Islam kepada kaum musyrik Mekkah. Karena telah melanggar perjanjian yang telah disepakati, maka orang-orang Yahudi dari bani Quraidhah dihukum, seluruh lelaki dibunuh, anak dan istrinya dijadikan tawanan serta harta bendanya dirampas.¹⁶¹ Dalam riwayat dikemukakan bahwa Abdillah bin Ubay bin salul (tokoh munafiq madinah) dan Ubadah bin Shamit (salah sorang tokoh islam dari bani auf bin Khazraj) terikat oleh suatu perjanjian untuk saling membela dengan yahudi bani Qainuqa', ketika bani Qainuqa' memerangi Rasulullah saw, Abdullah bin ubay tidak melibatkan diri, dan Ubadah bin Şamit berangkat menghadap kepada Rasulullah saw. untuk membersihkan diri kepada Allah dan Rasul-Nya dari ikatannya dengan bani Qainuqa' itu serta menggabungkan diri pada Rasulullah dan menyatakan taat hanya kepada Allah dan Rasul-Nya. Maka turunlah ayat ini yang mengingatkan orang yang beriman untuk tetap taat pada Allah dan Rasul-Nya dan tidak mengangkat kaum Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin mereka.¹⁶²

Beberapa riwayat di atas dipahami bahwa konteks historis turunnya ayat ini bukan pertemanan dalam situasi damai, dan bukan pula konteks pemilihan kepala pemerintahan. Pesan utama

¹⁶¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*,... hlm. 1767

¹⁶² Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, jld 6, (t.tp.: Mu'assasah al-Risālah, 2006), hlm 518.

atau ide moral dari *asbābun nuzūl*¹⁶³ ayat tersebut dapat kita ketahui paling tidak, perintah untuk berteman dengan orang-orang yang bisa dipercaya, khususnya dalam hal-hal yang sangat penting dalam kehidupan bermasyarakat, dan larangan untuk memilih aliansi dan teman yang suka berkhianat, perilaku adil kepada semua orang harus ditegakkan dan kezaliman atau ketidakadilan harus ditinggalkan.

Meskipun terdapat beberapa riwayat mengenai *asbāb al-nuzūl* ayat ini, Hamka berpendapat bahwa yang dijadikan pedoman adalah isi dari ayat tersebut. Pendapat ini diperkuat dengan salah satu kaedah tafsir;

164 العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

“Patokan dalam memahami makna ayat Al-Qur’an adalah lafaznya yang bersifat umum, bukan kekhususan sebabnya.” Artinya, yang dijadikan pegangan adalah maksud dan tujuan dari perkataan (*lafadh*), bukan tentang sebab turunnya ayat. Sehingga larangan ini berlaku selamanya demi menjaga ajaran Islam.

4.2. Penafsiran Quraish Shihab terhadap QS. al-Ma’idah: 51

Dalam Tafsir al-Misbah, salah satu ciri penafsiran yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab ialah penguraian arti kata per kata dalam suatu ayat dengan sangat mendetail, sehingga dapat diperoleh suatu pemahaman yang luas mengenai kata pada ayat yang hendak ditafsirkan. Berbeda dengan Hamka dalam

¹⁶³ Di antara fungsi *asbāb al-nuzūl* ialah; pertama, untuk menjadikan ayat Al-Qur’an lebih relevan dengan kondisi yang dihadapi, sehingga dalam penerapan hukumnya ia lebih kepada substansial bukan hanya sebatas formal. Kedua, dengan mengetahui *asbāb al-nuzūl* seorang mufassir tidak hanya melihat ayat Al-Qur’an sebagai redaksi, akan tetapi lebih kepada tuntunan kondisi. *Asbāb al-nuzūl* merupakan suatu hal yang urgen dalam menafsirkan Al-Qur’an, karena ia merupakan informasi dan jawaban terhadap segala sesuatu yang terjadi dalam masyarakat pada masa turunnya wahyu. Lihat Quraish Shihab, *Kontekstual Al-Qur’an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur’an*, (Jakarta: Peramadani, 2005), hlm. 22.

¹⁶⁴ Muhammad Abu Syuhbah, *al-Madkhal li al-Dirāsah al-Qurān al-Karīm* (Riyadh: Dār al-liwā, 1987), hlm. 142

mengartikan surat al-Ma'idah ayat 51, Qurasih Shihab tidak mengartikan kata *awliyā'* dengan pemimpin seperti yang dilakukan Hamka dalam Tafsir al-Azhar.

Berikut pemaknaan kata *awliyā'* dalam Tafsir al-Misbah:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ

بَعْضٍ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai *awliyā'*, sebahagian mereka adalah *awliyā'* bagi sebahagian yang lain. Barangsiapa di antara kamu menjadikan mereka *awliyā'*, Maka Sesungguhnya dia sebahagian mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

Qurasih Shihab lebih memilih untuk tetap menuliskan kata *awliyā'* dalam terjemahannya. Karena baginya, kata *awliyā'* tidak hanya berarti pemimpin. Quraish Shihab tidak begitu sependapat dengan penerjemahan kata *awliyā'* dengan pemimpin-pemimpin yang dilakukan oleh Tim Kementerian Agama dalam Al-Qur'an dan Terjemahnya. Ia berpendapat bahwa penerjemahan tersebut tidaklah sepenuhnya tepat. Lebih lanjut, Shihab menjelaskan bahwa kata (أولياء) *awliyā'* adalah bentuk jamak dari kata (ولي) *waly*. Kata ini terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *waw*, *lām* dan *yā'* yang makna dasarnya adalah dekat. Dari sini kemudian berkembang makna-makna baru, seperti pendukung, pembela, pelindung, yang mencintai, lebih utama, dan lain-lain, yang ke semuanya diikat oleh benang merah kedekatan. Itu sebabnya ayah adalah orang paling utama yang menjadi *waly* anak perempuannya, karena dia adalah yang terdekat kepadanya. Orang yang amat taat dan tekun beribadah dinamai *waly* karena dia dekat kepada Allah. Seorang yang bersahabat dengan orang lain sehingga mereka selalu

bersama dan saling menyampaikan rahasia karena kedekatan mereka, juga dapat dinamai *waly*.¹⁶⁵

Dengan demikian pemimpin juga bisa disebut *waly*, karena dia seharusnya dekat kepada yang dipimpinnya. Demikian dekatnya sehingga dialah yang pertama mendengar panggilan bahkan keluhan dan bisikan siapa yang dipimpinnya, dan karena kedekatannya itu dia pula yang pertama datang membantunya. Di sini terlihat bahwa semua makna yang dikemukakan di atas dapat dicakup oleh kata *awliyā'*.

Quraish Shihab lebih lanjut menjelaskan, di antara kata kunci pada ayat tersebut adalah kata "*ittakhadha*" yang secara asal berarti "mengambil". Namun dalam konteks ini Quraish Shihab memahaminya sebagai "mengandalkan diri pada sesuatu untuk menghadapi sesuatu yang lain". Dengan nada tanya Quraish Shihab menulis: "Apakah orang Islam dilarang mengandalkan/menjadikan non-muslim sebagai pemimpin?" yang dijawabnya; "ya". Tetapi, itu menjadi mutlak bila diduga bahwa yang bersangkutan memusuhi Islam dan diduga pula bahwa ia memiliki wewenang yang tidak terbatas. Memang, dahulu bahkan sampai sekarang ada masyarakat yang memiliki pemimpin otoriter dengan kekuasaan yang tidak terkontrol. Ini jelas tidak dapat dijadikan *auliyā'* oleh umat Islam, tetapi bagaimana kalau kekuasaannya terkontrol/dibatasi oleh peraturan dan undang-undang? Di sini jawaban dapat berbeda-beda. Yang jelas, kalau ada muslim yang memenuhi syarat kepemimpinan maka tidak diperkenankan mendahulukan non-muslim untuk menjadi pemimpin atas orang muslim.

Quraisy Shihab lanjut menegaskan, harus digaris bawahi bahwa tidak juga diperkenankan mengangkat yang mengaku muslim tetapi pemikiran atau tingkah lakunya tidak sejalan dengan nilai-nilai agama atau ia tidak memperjuangkan kepentingan masyarakat umum. Larangan demikian karena kegiatan mereka secara lahiriah bersahabat, menolong, dan membela umat Islam,

¹⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*,... hlm. 123

tetapi pada hakikatnya mereka dengan halus menggantung dalam lipatan.

Quraish Shihab selanjutnya menukil pendapat Ibnu Taimiyah tentang syarat yang seharusnya dimiliki oleh seorang pemimpin, dalam hal ini Ibnu Taimiyah menggaris bawahi dua sifat yang mesti disandang oleh seorang pemimpin, yaitu amanah (kemampuan memelihara apa yang menjadi tugasnya) dan kekuatan dalam tugas kepemimpinannya. Misalnya di bidang militer, kekuatan yang harus dimiliki dalam bidang ini adalah keberanian, pengetahuan tentang strategi perang dan siasatnya, demikian juga jiwa kepemimpinannya. Dalam bidang-bidang tugas lainnya masing-masing dengan keahlian di bidangnya. Kekuatan dalam memimpin masyarakat menurut Ibnu Taimiyah adalah pengetahuan tentang keadilan dan kemampuan melaksanakannya atau menegakkan hukum. Sedangkan amanah menurutnya adalah, (1) rasa takut kepada Allah, (2) tidak menjual ayat-ayat Allah dengan harga yang murah (tidak melakukan kedurhakaan demi meraih/mempertahankan kedudukan, tidak juga untuk kepentingan pribadi, (3) tidak takut kepada manusia.

Memang, tulis Ibnu Taimiyah, berkumpulnya kedua sifat-amanah dan kuat- pada diri seseorang tidaklah mudah. Kalau ada dua orang, yang pertama amanahnya melebihi kekuatannya dan kedua sebaliknya, maka yang dipilih adalah yang paling sesuai dengan jabatan yang akan diembannya.

Terkait kepemimpinan dalam perang, lanjut Quraish Shihab, yang lebih berani dan mengetahui seluk beluk peperanganlah yang didahulukan, walau ia *fajir* (durhaka), dia didahulukan atas yang baik keberagamaannya namun lemah. Ini semua karena kekuatan yang pertama mendukung masyarakat yang dipimpinnya, Sedangkan tidak amanah (durhaka) hanya berdampak pada dirinya. Sebaliknya, kelemahan pemimpin yang lemah berdampak buruk terhadap masyarakat, sedangkan keberagamaannya hanya berguna untuk dirinya. Rasul bersabda ;

إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وفي رواية بأقوام لا خلاق له¹⁶⁶

sesungguhnya Allah mendukung agama ini melalui seorang pendurhaka” (HR. Bukhari). Dalam riwayat yang lain, oleh kaum yang tidak memiliki kebaikan/keinginan terhadap kebaikan dan kemaslahatan agama.

Itu sebabnya Nabi Saw. sering kali mendahulukan Khalid bin Walid ra. sejak dia memeluk Islam untuk memimpin perang dan menamainya *Saifullah* (pedang Allah yang terhunus), padahal Nabi sendiri terkadang tidak menyetujui apa yang dilakukan Khalid, sampai-sampai suatu ketika Nabi mengangkat tangan ke langit sambil berucap:

اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد¹⁶⁷

Ya Allah, aku berlepas diri dari-Mu menyangkut apa yang diperbuat Khalid (HR. Bukhari).

Di sisi lain, Rasul Saw. tidak menyerahkan tugas kepemimpinan kepada Abu Dzar karena Nabi Saw. menilainya lemah, padahal Abu Dzar dinilai sebagai seorang saleh yang sangat amanah. Kalau contoh mendahulukan Khalid bin Walid dalam soal peperangan, maka yang lebih dibutuhkan dalam hal menjaga harta benda sehingga harus didahulukan atas selainnya adalah amanah. Begitulah terlihat bahwa yang menjadi pertimbangan adalah kemaslahatan umum, bukan sekadar kualitas keberagamaan.

Ketentuan di atas adalah ketika seseorang dihadapkan hanya dengan dua pilihan. Jika masih ada selainnya yang keadaannya sama, tapi yang ini muslim dan yang itu non-muslim dan diduga keras bahwa keislaman si muslim dapat memengaruhi kebijakannya, maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa ketika itu yang muslim lebih wajar dipilih daripada yang non-muslim.

Penggalan ayat berikutnya ”وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ” (barang siapa di antara kamu yang bermuwālah dengan mereka), terdapat kata kunci

¹⁶⁶ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hadits no. 6606 (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2002), hlm. 1811

¹⁶⁷ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*, ... hlm. 1567

yang kedua untuk memahami keutuhan penafsiran QS. al-Ma'idah ayat 51, yaitu "*muwālah*". Dalam hal ini Quraish Shihab mengatakan bahwa makna *muwālah* dan segala turunannya adalah bukan sekadar persahabatan biasa, melainkan persahabatan dengan satu pihak yang sebelumnya telah dipilih, sehingga yang terpilih adalah yang terbaik dan dinilai oleh yang memilihnya bahwa telah tersingkir dari pilihannya itu segala yang buruk, dan itu semua terjalin atas dasar ketulusan serta terdorong oleh rasa *mawaddah*.

Quraish Shihab lanjut menjelaskan bahwa memahami kata *mawaddah* itu sangat penting, karena ada kaitan yang sangat erat mengenai penjelasan larangan ayat 51 surat al-Ma'idah dengan kata *mawaddah*. Hal ini dipahami karena Al-Qur'an mengaitkan kecemanya terhadap yang menjalin hubungan dengan kaum musyrik dan menjadikan mereka *awliyā'* dengan kata *mawaddah*. Sebagaimana terbaca dalam QS. al-Mumtahanah ayat 1:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ
إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan musuh-Ku dan musuh kamu menjadi *awliyā'* yang kamu sampaikan kepada mereka (hal-hal yang sepatutnya dirahasiakan), karena terdorong oleh *mawaddah*. Padahal Sesungguhnya mereka telah ingkar terhadap kebenaran yang datang.

Quraish Shihab mengatakan bahwa untuk mengetahui makna dari kata *mawaddah* harus merujuk ke kamus bahasa. Dalam hal ini Quraish shihab merujuk ke kamus *al-Lughah al'Arābiyyah al-Mu'āṣirah*, di mana dalam kamus itu disebutkan bahwa kata *mawaddah* dalam pandangan psikologi dipahami dalam arti:

شعور بالإنجسام بين شخصين أو أكثر ينبع من الاحتكاك الإجتماعي أو العاطفي¹⁶⁸

Perasaan terjalinnya hubungan harmonis antara dua orang atau lebih yang muncul akibat persentuhan sosial atau emosi.

Quraish Shihab ketika menafsirkan QS. al-‘Ankabut ayat 25 mengatakan sangat sulit untuk menemukan padanan kata *mawaddah* dalam bahasa Indonesia. Menurutnya, kita hanya dapat melukiskan dampaknya: pemilik sifat ini menjadikannya tidak rela jika pasangan atau mitra yang tertuang kepadanya *mawaddah* disentuh oleh sesuatu yang mengeruhkannya, kendati boleh jadi dia memiliki sifat dan kecenderungan bersifat kejam. Seorang penjahat yang dipenuhi hatinya oleh *mawaddah* kepada seseorang-katakanlah kepada pasangan hidupnya- maka dia bukan saja tidak akan rela pasangan hidupnya disentuh sesuatu yang buruk, dia bahkan bersedia menampung keburukan itu serta mengorbankan diri demi kekasihnya. Ini karena makna asal kata *mawaddah* mengandung arti kelapangan dada dan kekosongan jiwa dari kehendak buruk. Jika kata *auliyā* diartikan dengan cinta yang seperti tersebut di atas, sangatlah wajar jika sekedar hubungan biasa atau bisnis dan semacamnya tidak otomatis terlarang oleh ajaran Islam. Dan sangat wajar juga larangan tersebut Allah tekankan bila yang dijalin dengannya *mawaddah* adalah yang memusuhi Islam dan menghendaki keburukan untuk umat Islam. Maka sekali lagi perlu ditegaskan bahwa pergaulan biasa tidak terlarang. Yang terlarang adalah jalinan *mawaddah* dengan musuh-musuh Islam.

Qurasih Shihab kemudian menjelaskan bahwa dalam ayat 51 surat al-Ma’idah terdapat pelarangan menjadikan non-muslim sebagai *auliyā*’ dan pelarangan ini diungkapkan dengan beberapa pengukuhan, antara lain 1) pada larangan tegas menyatakan, janganlah kamu menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai *auliyā*’. 2) penegasan bahwa sebagian mereka adalah

¹⁶⁸ Ahmad Mukhtar, *al-Lughah al‘Arābiyyah al-Mu‘āshirah*, (Mesir: ‘Alam al-Kutub, 2008), hlm. 567

auliyā' bagi sebagian yang lain. 3) ancaman bagi yang mengangkat mereka sebagai *auliyā'*, bahwa ia termasuk golongan orang-orang yang zalim. Akan tetapi, lagi-lagi M. Quraish Shihab menyatakan bahwa larangan tersebut tidak bersifat mutlak. Untuk mendukung penafsirannya ini, ia mengutip salah satu penjelasan tokoh mufasir, Sayyid Thantawi yang membagi non-muslim menjadi tiga kelompok;

Pertama, adalah mereka yang tinggal bersama kaum muslimin dan hidup damai bersama kaum muslimin. Kelompok ini memiliki hak dan kewajiban sosial yang sama dengan kaum muslimin. Kedua, kelompok yang memerangi dan merugikan kaum muslimin. Kaum muslimin dilarang menjalin hubungan harmonis dengan mereka. Ketiga, kelompok yang tidak secara terang-terangan memusuhi kaum muslimin, tetapi terdapat indikator yang menunjukkan bahwa mereka lebih bersimpati kepada musuh-musuh Islam ketimbang kaum muslimin. Terhadap kelompok ini, Allah memerintahkan kaum beriman untuk selalu berhati-hati.

Pada penggalan terakhir ayat ini: “Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.” Quraish Shihab menjelaskan bahwa yang dimaksudkan oleh penggalan terakhir dalam ayat ini bukanlah tidak menyampaikan tuntunan agama kepada mereka, melainkan mereka tidak diantar menuju ke jalan kebahagiaan.

Berdasarkan uraian di atas penulis menemukan sebuah pemahaman bahwa menurut Quraish Shihab larangan menjadikan non-muslim sebagai *auliyā'* tidak bersifat mutlak, larangan tersebut hanya ditujukan kepada non-muslim yang memusuhi dan merugikan umat Islam.

Dalam uraian Hamka dan Qurasih Shihab menyangkut penggalan al-Ma'idah ayat 51, “siapa di antara kamu menjadikan mereka *auliyā'* maka sesungguhnya dia termasuk sebagian mereka” tidak ditemukan adanya penegasan terhadap orang yang memilih non-muslim sebagai pemimpin atau bermuwālah dengan mereka

dihukumi sebagai kafir. Namun akhir-akhir ini didapati ada sebagian orang yang menyatakan bahwa ber-*muwālah* dengan non-muslim mengakibatkan kemurtadan. Kekeliruan itulah yang menjadikan sebagian orang menyatakan bahwa yang memilih Yahudi dan Nasrani dalam Pemilihan Umum beberapa tahun yang lalu dianggap munafik dan tidak boleh dishalati jenazahnya¹⁶⁹, padahal menurut Quraish Shihab dalam bukunya *al-Maidah* 51 : Satu Firman Beragam Penafsiran, penggalan akhir ayat *al-Ma'idah* itu adalah *taghlīz*¹⁷⁰ yang mengandung makna keharusan berhati-hati menyangkut ber- *muwalāh* terhadap siapa pun.¹⁷¹

Dengan demikian, tidak serta merta dengan ber-*muwālah*, apalagi baru dalam tahap memilih non-muslim, yang bersangkutan otomatis telah kafir dan keluar dari Islam. Dan tidaklah dibenarkan mengkafirkan/memurtadkan seseorang dalam arti mengeluarkannya dari agama Islam hanya dengan satu dua kegiatan yang terlarang. Tidak cukup sekadar membaca/melihat satu atau dua ayat dan hadis, seseorang telah berwenang atau diizinkan untuk menilai si A

¹⁶⁹ Lihat Avit Hidayat, “mesjid tolak shalatkan pemilih Ahok, begini reaksi warga” dalam <http://m.tempo.co>, diakses tanggal 25 Desember 2022 pukul 21:57 WIB.

¹⁷⁰ *taghlīz* adalah menggunakan redaksi atau situasi tertentu untuk pengukuhan penekanan menyangkut sesuatu. Namun, petunjuk/kandungan makna harfiah lafāz yang digunakan tidak dimaksudkan oleh pengucapnya. Salah satu contoh *taghlīz* adalah sabda rasul:

ليس صلاة اثقل على المنافقين من الفجر والعشاء ولو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حوبا قد هممت أن أمر المؤمن فيقيم ثم أمر رجلا يؤم الناس ثم أخذ شعلا من نار فاحرق على من لا يخرج الى الصلاة بعد

“Tidak ada shalat yang lebih berat bagi orang-orang munafik melebihi shalat Subuh dan Isya, padahal jika mereka mengetahui apa yang dikandung keduanya niscaya mereka akan mengunjunginya (yakni ke masjid untuk shalat) walau dengan merangkak. Sungguh aku telah berkeinginan untuk memerintahkan muazin untuk azan lalu iqamat, kemudian aku perintahkan seseorang memimpin jamaah shalat, kemudian aku mengambil seonggok api lalu membakar siapa yang tidak datang shalat (HR. Bukhari). Hadis di atas tidak menunjukkan bahwa shalat subuh dan isya wajib dilakukan di masjid; tidak juga menunjukkan bahwa yang tidak melaksanakannya wajar dibakar atau dibakar rumahnya, tetapi itu adalah salah satu bentuk *taghlīz*. Lihat M. Qurasih Shihab, *al-Ma'idah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*, (Tangerang: Lentera Hati, 2019), hlm.207-208.

¹⁷¹ M. Qurasih Shihab, *al-Ma'idah 51: Satu Firman Beragam*,... hlm. 209.

atau si B adalah sosok yang telah keluar dari Islam. Kehati-hatian dalam melemparkan tuduhan harus selalu menjadi perhatian, karena menetapkan kekufuran seorang muslim akan berdampak sangat besar, bukan hanya dalam kehidupan akhirat melainkan juga di dunia, misalnya terhalangi dari perolehan warisan atau keharusan bercerai dengan istrinya, tidak dishalati ketika dia wafat, dan lain-lain. Rasul Saw. bersabda:

أَيُّ امْرِئٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٍ فَقَدْ بَاءَ بِمَا أَحَدُهُمَا إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ وَإِلَّا رَجَعْتَ عَلَيْهِ

Siapa pun yang berkata kepada saudaranya, “Hei kafir”, maka salah seorang dari mereka (yang berkata atau yang dituduh) telah menyangang sifat tersebut. (HR. Bukhari). Kalau apa yang diucapkannya benar maka (sifat) itu menimpa yang dituduh, dan kalau keliru maka itu menimpa yang menuduh" (HR. Bukhari).

4.3. Implikasi Penafsiran Hamka dan Quraish Shihab terhadap hukum kepemimpinan non-muslim

Tipologi atau corak penafsiran Hamka dalam tafsir al-Azhar adalah *Adābi Ijtimā’i* atau sosial kemasyarakatan.¹⁷² Hamka menggunakan corak ini dengan tujuan untuk memahami Al-Qur’an kepada masyarakat khususnya masyarakat Indonesia dengan bahasa yang mudah dicerna sehingga menjadikan kajian Al-Qur’an dapat menjadi solusi bagi problematika masyarakat Indonesia. Sedangkan tipologi penafsiran M. Quraish Shihab sebagaimana yang tertulis dalam karya monumentalnya yakni *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’ān* adalah tipologi sosial kemasyarakatan atau *adābi ijtimā’i* dengan pendekatan kebahasaan.¹⁷³ Shihab menggunakan pendekatan kebahasaan bertujuan untuk memberikan pemahaman pada pembaca mengenai makna redaksi ayat Al-Qur’an hingga dapat mengatasi kesulitan dalam memahami kitab suci. Penafsiran Shihab

¹⁷² Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur’an di Indonesia* (Solo : PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), hlm. 105.

¹⁷³ Muhammad Iqbal, “Metode Penafsiran al-Qur’an M. Quraish Shihab”, *Tsaqafah*, Vol. 6, No. 2, (Oktober : 2010), hlm. 264.

juga mengarah kepada fungsi Al-Qur`an sebagai petunjuk dari Allah Swt. kepada manusia. Lalu untuk menjelaskan petunjuk tersebut perlu pemahaman kontekstual terhadap kitab suci. Sehingga kajian mengenai pemahaman Al-Qur`ān dapat hidup di masyarakat.

Hamka dalam logika berpikir khususnya nalar penafsirannya cenderung terpaku pada teks, Hal ini terlihat ketika menafsirkan QS. al-Ma`idah ayat 51, Hamka dengan tegas menyatakan bahwa redaksi *awliyā`* dalam ayat tersebut ditafsirkan dengan pemimpin. Lalu ayat tersebut pun mengandung makna larangan memilih pemimpin Non Muslim dari kalangan Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin secara mutlak. Alasan pelarangan tersebut didasari pada kaidah tafsir yang berbunyi *al-'Ibratu bi 'Umūm al-Lafz Lā bi Khusūṣ al-Sabab* yang tentunya lebih memperhatikan bunyi teks dari pada konteks ayat. Walaupun Hamka tetap menjelaskan latar belakang turunya ayat atau *sabab al-nuzūl*, tetapi hal tersebut tidak menjadi sebab utama dan karena kaidah tersebut lebih menekankan kepada keumuman redaksi ayat, Sehingga terlihat kecenderungan Hamka dalam logika berpikirnya yang menekankan pada teks.

Adapun Quraish Shihab menyatakan bahwa redaksi *awliyā`* dalam ayat tersebut selain ditafsirkan dengan pemimpin juga mengandung beberapa makna yang lain seperti penolong, pelindung, pengatur, kekasih, teman dekat, dan teman setia. Quraish Shihab berpendapat bahwa ayat tersebut dapat berarti larangan bagi kaum muslim untuk menjadikan orang-orang non-muslim sebagai pemimpin. Akan tetapi hal tersebut bukanlah larangan yang bersifat mutlak. Shihab pun menyatakan larangan memilih *awliyā`* sebagai pemimpin disebabkan oleh sikap permusuhan pihak non-muslim baik dalam bentuk memerangi maupun usaha yang merugikan kaum muslim. Terkait logika berpikir dapat dipahami bahwa dalam mengamati permasalahan ayat, Quraish Shihab lebih condong kepada konteks ayat dan tidak terjebak pada teks ayat serta menekankan kepada kehati-hatian

dalam memahami ayat serta membandingkan antara satu penafsiran dengan penafsiran lainnya.

Penafsiran Hamka yang tegas melarang memilih pemimpin non-muslim secara mutlak selain disebabkan oleh penekanan Hamka kepada bunyi teks ayat, Hal ini disebabkan pula karena ketika masa penulisan tafsir al-Azhar terutama masa Orde Lama yang dipimpin oleh Soekarno terjadi pertarungan ideologis yang sangat sengit. Kejadian ini diceritakan Hamka dalam Tafsir al-Azhar ketika terjadi sidang Konstituante 1955 di Bandung.

Selain terpaku pada bunyi teks ayat, Hamka pun mengaitkan pula dengan kondisi sosial ketika masa penulisannya yakni eksistensi imperialisme dan kolonialisme bangsa asing terhadap negeri-negeri berpenduduk Islam sebagai contoh Indonesia yang dijajah oleh Belanda dan Semenanjung Malaya yang dijajah oleh Inggris. Sehingga dengan terjajahnya negeri muslim oleh bangsa Barat, Maka pihak yang kalah akan meniru pihak yang menang dalam segala hal hingga menjadi kaki tangan penjajah.

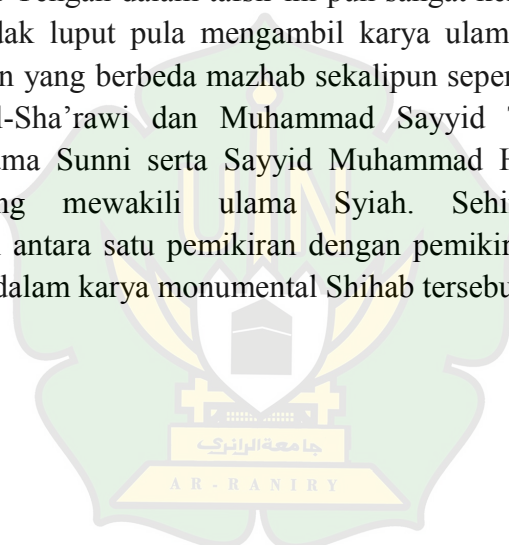
Hamka mengaitkan pula penafsiran mengenai larangan memilih pemimpin non-muslim dengan kejadian yang terjadi pada era 1960-an di tingkat internasional seperti kasus perang Arab-Israel pada 1967 yang mana Israel merebut *Bayt al-Maqdis* atau Yerusalem dari tangan kaum Muslim. Sehingga penafsiran Hamka dalam masalah ini lebih dipengaruhi oleh suasana sosial Indonesia ketika peralihan dari masa orde lama pimpinan Soekarno ke masa orde baru pimpinan Soeharto yang penuh dengan gejala politik serta pengalaman Hamka yang menjadi tahanan politik rezim Orde Lama yang turut membentuk pola pikir Hamka.¹⁷⁴

Adapun setting sosial yang mempengaruhi M. Quraish Shihab dalam penafsirannya mengenai memilih pemimpin non-muslim lebih disebabkan karena kondisi yang dialami oleh Shihab

¹⁷⁴ Bukhori A. Shomad, "Tafsir al-Qur'an & Dinamika Sosial Politik (Studi Terhadap Tafsir alAzhar Karya Hamka)", *TAPIS*, Vol. 9, No. 2 (Juli-Desember 2013), hlm. 92.

berbeda dengan kondisi yang dialami oleh Hamka. Jika Hamka menulis tafsirnya pada masa orde lama serta sempat menulis tafsir tersebut ketika dalam tahanan pada era 1960-an. Sedangkan, Shihab menulis karya tafsirnya yakni Tafsir al-Mishbah di Kairo pada hari Jumat tanggal 4 Rabi'ul Awal 1420 H bertepatan dengan 18 Juni 1999 M.

Shihab dalam penafsirannya mengenai memilih pemimpin non-muslim lebih banyak mengutip pendapat mufasir Timur Tengah. Karena penulisan karya tafsir dikerjakan di Mesir, maka nuansa Timur Tengah dalam tafsir ini pun sangat kental. Penulisan tafsir pun tidak luput pula mengambil karya ulama-ulama timur tengah bahkan yang berbeda mazhab sekalipun seperti Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi dan Muhammad Sayyid Tantawi yang mewakili ulama Sunni serta Sayyid Muhammad Husein Thaba' Thaba'i yang mewakili ulama Syiah. Sehingga nuansa perbandingan antara satu pemikiran dengan pemikiran lain sangat jelas terlihat dalam karya monumental Shihab tersebut.



BAB V

PENUTUP

5.1. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan yang telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

5.1.1 Penafsiran yang dilakukan oleh Hamka dan Quraish Shihab dalam karyanya terhadap kata *awliyā'* terdapat persamaan dan perbedaan. Hamka dalam tafsirnya al-Azhar menafsirkan kata *awliyā'* sebagai pemimpin. Sedangkan Quraish Shihab menafsirkan kata *awliyā'* dalam tafsirnya al-Misbah dengan beberapa makna, yaitu; pemimpin, penolong, pelindung, pengatur, kekasih, teman dekat, dan teman setia.

5.1.2 Terkait masalah hukum memilih kepemimpinan non-muslim sebagai implikasi dari penafsiran al-Ma'idah ayat 51, Hamka menjelaskan bahwa bagi orang yang beriman, merupakan konsekuensi dari keimanannya, haram memilih non-muslim sebagai pemimpin. Ia berargumen bahwa non-muslim akan selalu berusaha berbuat buruk kepada muslim. Sedangkan Quraish Shihab berpandangan bahwa ayat tersebut juga mengharamkan umat Islam memilih pemimpin dari kalangan non-muslim, akan tetapi larangan tersebut tidak bersifat mutlak, sebab menurut Quraish Shihab tidak semua non-muslim berperilaku buruk terhadap umat Islam. Ini artinya hanya non-muslim yang berperilaku buruk saja yang dilarang untuk dijadikan pemimpin, sehingga ada pengecualian dalam pelarangannya.

5.2. Saran

Penulis mengajukan beberapa saran sehubungan dengan hasil penelitian penulis dalam tesis ini sebagai berikut:

- 5.2.1 Hendaknya disadari bahwa menyangkut persoalan yang dibahas ini semuanya masuk dalam kategori ijtihad yang tentu saja dapat menimbulkan perbedaan pendapat. Maka oleh karena itu mari berlapang dada dan bersikap terbuka atas segala penafsiran yang berbeda terkait kata *awliyā* dalam QS al-Ma'idah ayat 51. Sikap lapang dada ini akan menciptakan budaya menghormati orang lain dan tidak merasa benar sendiri.
- 5.2.2 Setiap orang tidak boleh dicegah untuk melaksanakan syari'at agamanya serta bebas menyampaikan pendapat selama dilakukan secara terhormat. Karena menghormati pendapat, agama, dan budaya setiap masyarakat adalah bagian dari ajaran Islam, kendati menghormatinya bukan berarti menyetujuinya.
- 5.2.3 Hendaknya setiap orang harus memerhatikan siapa yang terbaik yang akan dijadikan sebagai pemimpin. Kalau ada pemimpin muslim yang baik dan adil (dalam pandangannya), maka ia harus mendahulukannya dari pemimpin non-muslim. Dan itu harus dilakukannya tanpa terpengaruh oleh materi, hubungan keluarga, atau kelompok/partai, karena kalau pilihannya berdasarkan sebab tersebut, dia berdosa.
- 5.2.4 Bagi kaum akademisi, dapat kiranya untuk diadakan penelitian tentang penafsiran kata *awliyā* dalam QS. al-Ma'idah ayat 51 secara lebih mendalam mengingat penelitian ini masih jauh dari kesempurnaan karena keterbatasan sumber rujukan. Kesimpulan yang akan diambil mungkin akan berbeda jika penelitian terkait kata *awliyā* ini diteliti dalam sudut pandang yang berbeda.

Akhirnya, besar harapan penulis, semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi penelitian selanjutnya, serta ucapan terimakasih kepada seluruh pihak yang senantiasa membantu penulis dalam penyelesaian tesis ini.

والله الموفق إلى أقوم الطريق



DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abd al-Baqi, Muhammad Fuad, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- Abd Al-Qadir, *Al-Adyān wa al-Firāq wa al-Madhāhib al-Mu'āširat*, Madinah: al-Jāmi'at al-Islāmiyyat al-Madīnah al-Munawwarah, t.t.
- Abd al-Qadr 'Awdah, *al-Tasyrī' al-Jinā'i al-Islāmi Muqāranah Bi al-Qānūn al-Waḍ'i*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997.
- Abi Husain Ahmad, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah Juz al-Awwal*, Beirut: Darul Fikri, 1979.
- Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, Beirut: Dar al-Risalah al-'lmiyyah, 2009.
- Abu Hamid al-Ghazali, *Faishal al-Tarīqah fī al-Qusur al-Awali*, Cairo: Dār al-Ṭaba'ah al-Muhammadiyah, 1390.
- Abu Syuhbah Muhammad, *al-Madkhal li al-Dirāsah al-Qurān al-Karīm*, Riyadh: Dār al-liwā, 1987.
- Abu Tholib Khalik, "Pemimpin Non-Muslim Dalam Perspektif Ibnu Taimiyah", *Jurnal ANALISIS: Studi Keislaman*, Vol. 14, No, 1, Juni 2014.
- Ahmad Mukhtar, *al-Lughahal'Arābiyyah al-Mu'āširah*, Mesir: 'Alam al-Kutub, 2008.
- Ahmad Warson, *kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresis, 1984.

- al-Arid, Ali Hasan, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Jakarta: Rajawali Pers, 1992.
- al-Farmawiy, Abd al-Ḥayy, *Al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mauḍū‘i*, Mesir: Maktabah Jumhūriyah, 1977.
- al-fatih Suryadilag, *Metodologi Ilmu Tafsir* Yogyakarta: Teras, 2010.
- al-Ghazali, *Etika Berkuasa: Nasehat-nasehat Imam Al-Ghazali*, terj. Arif D. Iskandar, Bandung: Pustaka Hidayat, 1998.
- al-Khatib, Abd Al-Karim, *al-Dīn Dharūrat Ḥayat al-Insān*, Riyāḍ: Dār al-Iṣalat li al-Thaqafat wa al-Nasyr wa al-I’lām, 1981.
- al-Maraghi, Ahmad Musthafa, *Tafsir al-Maraghi*, Semarang: Toha Putra, 1987.
- al-Maududi, Abul A’la, *Khilāfah dan Kerajaan Evaluasi Kritis atas Sejarah Pemerintahan Islam*, Terj.M. Amin Rais, Bandung: Mizan, 1996.
- al-Mawardi, Abi Hasan, *al-Nukat wa al-‘Uyūn Tafsir al-Mawardi*, Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.
- _____, *al-Ahkām al-Sulthānīyah*, Cairo: Dār al-Hadith, 2006.
- al-Qurthubi, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*, t.tp: Mu’assasah al-Risālah, 2006.
- al-Raghib, al-Asfahani, *al-Mufradat fī al-Gharīb Al-Qurān* , Mesir: Musthafa al-Bāb al-Ḥalabi, 1961.

- _____, al-Asfahani, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- al-Salus, Ali, *Imāmah dan Khilāfah dalam Tinjauan Syar'i*. Terj. Asmuni Solihan Zamakhsyari, Jakarta: Gema Insani, 1997.
- al-Tahir, Muhammad 'Asyur, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Tunisia: Dâr al-Tûnisiyah, 1981.
- al-Thabarsi, *al-Bayān fî Tafsir al-Qur'ān*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.
- al-Thahir, Ahmad al-Zawi, *Mukhtar Al-Qāmus*, Libya: Dâr al-'Arabiyah li al-Kitāb, t.t.
- al-Tirmidziy, *Sunan al-Tirmidziy*, t.t.: Bāb al-Halabi, 1962.
- AM.Saefuddin, *Ijtihad Politik Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Anonim, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Penerbit PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Anton Bakker, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Badiatul Roziqin, *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*, Yogyakarta: Nusantra, 2009.
- Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015.

- Bukhori A. Shomad, "Tafsir al-Qur'an & Dinamika Sosial Politik: Studi Terhadap Tafsir al-Azhar Karya Hamka", *TAPIS*, Vol. 9, No. 2, Juli-Desember 2013
- Dadan Rusman, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Deni Hamdani Firdaus, *Kamus Al-Quran: Cara Mudah Mencari Makna dalam Al-Quran*, Purwakarta: Pustaka Ancala, 2007.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Madinah: Muja'mma Khadim al-Haramain al-Sharifain al-Malik Fahd li Tiba'ah Mushaf al-Sharif, 1412 .
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Hamdani Anwar, "Telaah Kritis terhadap Tafsir al-Mishbah Karya M. Quraish. Shihab", *Jurnal Mimbar Agama dan Budaya*, Vol 19, No. 2, November 2002, hlm. 170.
- Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- _____, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2004.
- Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode*, terj. Ahmad Sahidah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Hanun Asrohah, *Sejarah Pendidikan Islam*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufur dalam al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, t.t.

Herry Mohammad, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*, Jakarta: Gema Islami, 2006.

Ibn al-‘Arabi, *Ahkām al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.

IbnKhalidun, *Muqaddimah al-‘AllāmatIbnKhalidun*, Kairo: al-Maktabah al-Tijariyat al-Kubra, tt.

IbnMunzhir al-Ansari, *Lisān al-‘Arab*, Kairo: Dār al-Mishriyah, t.t.

Ibnu Manzur al-Ifriqi, *Lisān al-‘Arab*, Saudi Arabia: Wizārah al-Syuūni al-Islāmiyyah wa al-Auqāf wa al-Da’wah wa al-Irsyād, t.t.

Ibnu Taimiyah, *al-Siyāsah al-Syar’iyah Fi Ishlāh al-Rā’iy wa al-Rā’iyyah*, Riyādh: Wizārat al-Islāmiyyah, 1418.

Ibrahim al-Abyari, *al-Mausū‘ah al-Qur’āniyyah*, Kairo: Mathūbi Sijl al-Arab, 1984.

IslahGusmian, *KhazanahTafsir Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002.

Khairunnisa, “shifting paradigm dalam dunia tafsir: studi atas interpretasi kontekstual dan hierarki nilai Abdullah Saeed,” *JurnalAICIS*, 2016, hlm. 34.

M. Bibit Suprpto, *Ensiklopedia Ulama Nusantara*, Jakarta: Gelagar Media Indonesia, t.t.

M. Dawan Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996.

- M. Galib M, *ahl al-KitābMaknadanCakupanya*, Jakarta: Paramadina: 1998.
- M. MahbubJunaidi, *RasionalitasKalam M. QuraishShihab*, Solo: CV. Angakasa Solo, 2011.
- Muhammad Azizan Sabjan, *The People of the Book and the People of A Dubious Book in Islamic Religious Tradition*, Malaysia: Universiti Sains Malaysia, 2009.
- Muhammad Baqir Sadr, *Al-Madrasah al-Qur'aniyah*, Beirut: Dar al-Ta'aruf wa al-Mathbu'at, 1399.
- Muhammad Iqbal, "Metode Penafsiran al-Qur'an M. Quraish Shihab", *Tsaqafah*, Vol. 6, No. 2, Oktober : 2010.
- Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- _____, *PerkembanganTafsir al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT TigaSerangkaiPustakaMandiri, 2003.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Manār*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- _____, Muhammad Rasyid, *Tafsir al-Manār*, Beirut: Dar al-Maarif, t.t.
- Rusydi Hamka, *Hamka di Mata Hati Umat*, Jakarta: Sinar Harapan, 1984.

- Sahabuddin, *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosa Kata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Quran*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Samirah Azmi al-Zain, *al-Ushûl al-Watsaniyyah li al-Masîhiyyah, Mansyûrât al-Ma'had al-Daulî li al-Dirâsât al-Insâniyyah*, t.t.
- Samsul Nizar, *Memperbincangkan Dinamika Intelektual dan Pemikiran Hamka tentang Pendidikan Islam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008.
- Abdul Mustaqim, *Studi Kepemimpinan Islam: Telaah Normatif & Historis*, Semarang: Putra Mediatama Press, 2005.
- Shihab, Muhammad Quraish, *al-Ma'idah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*, Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- _____, *Kontekstual Al-Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Peramadani, 2005.
- _____, *Lentera al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2008.
- _____, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, Tangerang: Lentera Hati, 2005.
- _____, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.
- _____, *Membumikan al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Mizan, 2009.

- _____, *Secercah Cahaya Ilahi*, Bandung: Mizan, 2013.
- _____, *Study Kritis Tafsir al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- _____, *Tafsir al-Misbah; Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 15, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- _____, *Wawasan Alquran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996.
- Supiana-M. Karman, *Ulumul Qur'an*, Bandung: Pustaka Islamika, 2002.
- Syafa'atun Mirzanah, Sahiron Syamsuddin, ed., *Pemikiran Hermeneutik dalam Tradisi Barat*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2001.
- Syauqi Dhaif, *al-Mu'jam al-Wasith*, Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2004.
- Wahbah Zuhailiy, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah, wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Suriah: Dar al-Fikr, 2001.

KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

Nomor: 120Un.08/Ps/02/2020

Tentang:

PENUNJUKAN PEMBIMBING TESIS MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry dipandang perlu menunjuk Pembimbing Tesis bagi mahasiswa;
2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Pembimbing Tesis.
- Mengingat : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Memperhatikan : 1. Hasil Seminar Proposal Tesis semester Ganjil Tahun Akademik 2019/2020, pada hari Selasa tanggal 18 Februari 2020.
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Selasa Tanggal 25 Februari 2020.

MEMUTUSKAN:

Menetapkan
Kesatu :

Menunjuk:

- 1. Prof. Dr. Iskandar Usman, MA**
- 2. Dr. A. Mufakhir, MA**

Sebagai Pembimbing Tesis yang diajukan oleh:

N a m a : Said M. Nur
NIM : 30183795
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul : **Kepemimpinan Non Muslim Berdasarkan Penafsiran Kata Awliya dalam Al-Qur'an**

- Kedua : Pembimbing Tesis bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Tesis sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Magister.
- Ketiga : Kepada Pembimbing Tesis yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Keempat : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2022 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.

Ditetapkan di Banda Aceh
pada tanggal 21 Februari 2020



DAFTAR RIWAYAT HIDUP

IDENTITAS PRIBADI

Nama : Said M Nur
Tempat/tanggal lahir : Beureunuen, 31 Januari 1994
Nim : 30183795
Jenis Kelamin : Laki-laki
Agama : Islam
Alamat : Desa Gampong Putoh
Kecamatan Samalanga
Kabupaten Bireun, Aceh
Kontak Person : 085358673033
E-Mail : saidmnur1994@gmail.com

IDENTITAS KELUARGA

Ayah : Sayyid Mustafa Ba'abud
Ibu : Asiah
Istri : Mar'ul Hasanah
Anak : Sayyid Umar Ba'abud

RIWAYAT PENDIDIKAN

SD : SDN 02 Ujong Rimba, Beureunuen
(Lulus pada tahun 2005)
SLTP : SMP Swasta Ummul Ayman
Samalanga. (Lulus tahun 2008)
SLTA : MAS Swasta Ummul Ayman
Samalanga. (Lulus tahun 2011)
S1 : IAI Al-Aziziyah
Samalanga (Lulus tahun 2017)
Banda Aceh, Senin, 23 Mei 2022

Banda Aceh, 24 Juni 2022

Penulis,


Said M Nur