

**ISLĀM KĀFFAH DALAM AL-QUR'ĀN
DAN RELEVANSINYA DENGAN KONTEKS INDONESIA
(PERSPEKTIF HERMENEUTIKA *MA'NĀ CUM MAGHZĀ*)**

TESIS

Diajukan kepada Universitas Islam Negeri
Kiai Haji Achmad Siddiq Jember
untuk memenuhi salah satu persyaratan
memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)
Program Studi Islam



Oleh:
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
Muhammad Aldiansyah Pratama
NIM: 223206080009

**PROGRAM STUDI STUDI ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
NOVEMBER 2024**

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis dengan judul “Islām Kāffah dalam Al-Qur’ān dan Relevansinya dengan Konteks Indonesia (Perspektif Hermeneutika *Ma'nā Cum Maghā*)” yang ditulis oleh **Muhammad Aldiansyah Pratama** ini telah disetujui untuk diuji dan dipertahankan dalam forum sidang tesis.

Jember, 3 Desember 2024
Pembimbing I



Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag.
NIP. 197303102006041001

Pembimbing II



Dr. Khoirul Faizin, M.Ag
NIP. 197106122006041001



PENGESAHAN

Tesis dengan judul “**Islām Kāffah dalam Al-Qur’ān dan Relevansinya dengan Konteks Indonesia (Perspektif Hermeneutika *Ma’nā Cum Maghzā*)**” yang ditulis oleh **Muhammad Aldiansyah Pratama** ini telah diuji dan dipertahankan di depan Dewan Penguji Tesis Pascasarjana UIN KH. Achmad Siddiq Jember pada hari Selasa, 19 November 2024 dan diterima sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag).

DEWAN PENGUJI

1. Ketua Penguji : Dr. Siti Masrohatin, S.E., M.M.
NIP. 197806122009122001
2. Anggota :
 - a. Penguji Utama: Prof. Dr. H. Aminullah Elhadi, M. Ag.
NIP. 196011161992031001
 - b. Penguji 1 : Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag.
NIP. 197303102006041001
 - c. Penguji 2 : Dr. Khoirul Faizin, M.Ag.
NIP. 197106122006041001

(ff)

(RZ)

([Signature])

Jember, 3 Desember 2024

Mengesahkan,

Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri
Kiai Haji Achmad Siddiq Jember



Prof. Dr. Moch. Chotib, S.Ag., M.M.
NIP. 197107272002121003

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Aldiansyah Pratama

NIM : 223206080009

TTL : Situbondo, 07 Januari 1999

Program : Magister Studi Islam

Institusi : UIN KHAS JEMBER

Dengan ini menyatakan bahwa isi Tesis yang berjudul “Islam Kaffah dalam Al-Qur’an dan Relevansinya dengan Konteks di Indonesia (Perspektif Hermeneutika *Ma’na Cum Maghza*)” adalah hasil penelitian/karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Demikian pernyataan keaslian Tesis ini saya buat dengan sesungguhnya, apabila dikemudian hari terdapat penyimpangan dan ketidakbenaran dalam pernyataan ini, maka saya bersedia menerima sanksi akademik sesuai aturan yang berlaku.

KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ

J E M B E R

Jember, 9 Oktober 2024

enyatakan



M. Aldiansyah Pratama
NIM. 223206080009

ABSTRAK

Pratama, Muhammad Aldiansyah. 2024. *Islām Kāffah dalam Al-Qur’ān dan Relevansinya dengan Konteks Indonesia (Perspektif Hermeneutika Ma’nā Cum Maghzā)*. Tesis. Program Studi Islam Pascasarjana UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember. Pembimbing I: Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag. Pembimbing II: Dr. Khoirul Faizin, M.Ag.

Kata kunci: Islam Kāffah, Hermeneutika, *Ma’nā cum Maghzā*.

Persoalan interpretasi makna Islam kaffah dalam pandangan para *mufassir* Al-Qur’an sampai saat ini masih multi tafsir. Hal ini bisa dilihat dengan adanya evolusi makna Islam kāffah dalam setiap periode zaman penafsirannya, baik pada periode Klasik, Pertengahan hingga Kontemporer. Sebagian memahami Islam Kaffah sebagai agama Islam, sikap kepatuhan, dan kedamaian, hingga ada pula yang memahaminya sebagai pelaksanaan syariat Islam secara total termasuk melabelkan negara dengan Islām, Ini dapat terjadi karena adanya latar belakang sosio historis dari setiap penafsirannya. Tesis ini akan mengamati lebih dalam terkait pemahaman ayat Islam kāffah dalam Al-Qur’ān dengan pendekatan hermeneutika *ma’nā cum maghzā*.

Mengacu dari latar belakang di atas, fokus kajian penelitian ini meliputi *pertama*, mendeskripsikan evolusi makna *al-silm kāffah* dalam literatur tafsir klasik hingga kontemporer. *Kedua*, mendeskripsikan konteks sosio historis yang melatarbelakangi penafsiran ayat *al-silm kāffah*. *Ketiga*, mendeskripsikan relevansi pemaknaan Islam kāffah dalam Al-Qur’an dengan konteks di Indonesia.

Penelitian ini berjenis studi pustaka (*library research*), sehingga metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah bersifat deskriptif analisis yaitu penelitian yang mengungkapkan data yang berkaitan untuk selanjutnya dianalisis secara kualitatif sampai sejauh mana data tersebut bekerja dalam proses memahami Islam kaffah dalam Al-Qur’an dan relevansinya dengan konteks Indonesia perspektif hermeneutika *ma’nā cum maghzā*.

Kesimpulan penelitian ini *pertama*, evolusi makna Islam kāffah pada era Klasik bermakna agama Islam, kepatuhan, dan ketundukan. Era Pertengahan memiliki makna yang tidak jauh berbeda sebagai kepatuhan dan berserah diri. Dan era Kontemporer dapat bermakna kepatuhan, kedamaian hingga sebagai *din wa ad-daulah*. *Kedua*, penafsiran periode klasik masih kental dengan riwayat langsung dari Nabi dan sahabat (*bil ma’t’hūr*), karena periode klasik masih tidak jauh dengan periode nabi dan sahabat. Periode pertengahan, mulai ada penafsiran secara *bil ra’yu* dan mulai masuknya gagasan eksternal Al-Qur’ān, tetapi masih banyak ditemukan penafsiran mufassir yang masih kental dengan riwayat nabi dan sahabat. Periode kontemporer, penggunaan metode penafsiran baru yang sesuai dengan semangat zamannya mulai diterapkan dan isu-isu politik juga mulai bercampur, hingga muncul isu penerapan *Islām wa daulah*. *Ketiga*, Semua penafsiran makna Islam kāffah yang dikemukakan oleh para mufassir dari zaman klasik hingga kontemporer sangat relevan dengan Islām di Indonesia. Islam kāffah dapat diartikan sebagai kemurnian agama Islam, kepasrahan diri, dan ketundukan total, serta sikap kedamaian dan perdamaian.

ABSTRACT

Pratama, Muhammad Aldiansyah. 2024. *Comprehensive Islam in the Qur'an and Its Relevance to the Indonesian Context (A Hermeneutical Perspective of Ma'nā cum Maghzā)*. Thesis. Islamic Studies Study Program Postgraduate Program UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember. Advisor I: Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag. Advisor II: Dr. Khoirul Faizin, M.Ag.

Keywords: Comprehensive Islam, Hermeneutics, Ma'nā cum Maghzā.

The interpretation of Islam kaffah in the Qur'an remains subject to multiple interpretations among Qur'anic scholars. This diversity can be observed in the evolving understanding of Islam kaffah throughout different interpretative periods—classical, medieval, and contemporary. Some scholars interpret Islam kaffah as embodying Islam as a religion, an attitude of obedience and peace, while others see it as the total implementation of Islamic law, including the idea of an Islamic state. These varied interpretations reflect the socio-historical backgrounds of the interpreters. This thesis aims to examine the understanding of Islam kaffah within the Qur'an through a hermeneutical approach known as ma'na cum maghza.

Based on the above background, this study focuses on three main objectives: first, to describe the evolution of the term al-silm kaffah in classical to contemporary exegetical literature; second, to analyze the socio-historical contexts that have shaped the interpretations of al-silm kaffah; and third, to examine the relevance of Islam kaffah in the Qur'an to the Indonesian context.

This study is a library-based study utilizing descriptive analysis, aiming to qualitatively analyze relevant data to understand the concept of Islam kaffah in the Qur'an and its relevance to Indonesia from the perspective of ma'na cum maghza hermeneutics.

The conclusions of this study are as follows: first, the meaning of Islam kaffah in the classical era primarily referred to Islam as a religion, obedience, and submission. In the medieval period, the interpretations were similar, emphasizing obedience and surrender. In the contemporary era, the term evolved to include meanings such as obedience, peace, and the concept of *din wa ad-daulah* (religion and state). Second, in the classical period, interpretations were heavily based on direct reports from the Prophet and his companions (*bil ma'thūr*), given the close proximity to their time. In the medieval period, interpretations began to incorporate *bil ra'yu* (opinion-based exegesis) and external ideas, though many scholars continued to rely on prophetic traditions. In the contemporary period, new interpretative methods emerged, reflecting the spirit of the times and including political issues, with some focusing on *Islam wa daulah* (Islam and the state). Third, all interpretations of Islam kaffah offered by scholars across these periods remain highly relevant to the Indonesian context. Islam kaffah can be understood as embodying the purity of Islam, self-surrender, and total submission, along with an attitude of peace and harmony.

ملخص البحث

فاراتاما، محمد ألدبانشا. 2024. مفهوم "الإسلام كافة" في القرآن الكريم وعلاقته بالقيم المحلية بإندونيسيا (مفهوم التأويلي المغزوي). رسالة الماجستير. قسم الدراسات الإسلامية ببرنامج الدراسات العليا بجامعة كياهي الحاج أحمد صديق الإسلامية الحكومية بجمبر. المشرف الأول: الدكتور الحاج شفرودين ويوبو، الماجستير. المشرف الثاني: الدكتور خير الفائزين، الماجستير.

الكلمات الرئيسية: الإسلام كافة، التأويل، معنى التأويلي المغزوي

تجدر الإشارة إلى أن المفسرين اختلفوا في تفسير معنى الكافة. وقد أدى ذلك إلى وجود التفسير المتغيرة لهذا اللفظ. وقد ظهر الاختلاف في بيان هذا اللفظ بين علماء التفسير سواء كانوا من المتقدمين والمتأخرين. فمن العلماء من ذهب إلى أن معنى الكافة هو تضمين القيم الإسلامية في مجال أخلاق الكريمة وتجسيد السلام فيما بين الناس. ومن العلماء من رأى أن الكافة عبارة عن تطبيق الشريعة الإسلامية في جميع المجالات المعيشية كلها حيث أدى هذا المفهوم إلى الحركة من أجل إقامة الحكومة الإسلامية عبر الدولة الإسلامية. كل هذه الاختلافات ناجمة عن الخلفيات التاريخية المختلفة في تفسير معنى الكافة بين المفسرين. اعتمادا على الخلفية المذكورة قبل قليل ارتكز الباحث من خلال هذه الرسالة من أجل بيان معنى الكافة في القرآن الكريم بمفهوم المغزى التأويلي.

اعتمادا على الخلفية السابق ذكرها تقدم الباحث بثلاثة أهداف. أولها، وصف المعاني المختلفة لـ"السلم كافة" عند المفسرين قديما وحديثا. ثانيا، وصف السياق وراء تفسير آية "السلم كافة" اجتماعيا وتاريخيا. ثالثا، وصف المعاني لـ"السلم كافة" وتفسيرها وفق مفهوم القيم الإسلامية

استخدم الباحث في هذا البحث المنهج الكيفي مختارا نوع المنهج المكتبي. لذا فإن المنهج المستخدم في هذه الدراسة هو التحليل الوصفي. والمراد بذلك أن يحاول الباحث في الكشف عن البيانات المتعلقة بمفهوم "الإسلام كافة" بما فيها من معانيها. وبالتالي تم التحليل لمفهوم "الإسلام كافة" في القرآن الكريم وفق القيم المحلية بإندونيسيا

توصل الباحث إلى ثلاث نتائج. أولها أن "الإسلام كافة" لدى المتقدمين من علماء التفسير معناه دين الإسلام والخضوع والتواضع. أما معناه عند من قبل المفسرين المتأخرين فلم يختلف تماما عن معناه كما فسره المتقدمون. أما معنى "الإسلام كافة" لدى المتأخرين فهو عبارة عن تطبيق القيم الإسلامية في جميع المجالات المعيشية على مطلقا حتى ظهر مؤخرا مفهوم الدولة الإسلامية. ثانيا، اعتمد المتقدمون من المفسرين في تفسير "الإسلام كافة" على الأحاديث النبوية وأقوال الصحابة. وذلك لأنهم عاشوا في عصر الصحابة والتابعين. أما العصور المتوسطة فقد بدأ ظهور تفسير القرآن بالرأي. ولكن لا يزال عديد من المفسرين اعتمدوا على التفسير بالمأثور. أما العصور المتأخرة فقد انتشر فيها التفسير بالرأي انتشارا واسعا. فقد دخل في علم التفسير مجالات مختلفة من السياسة حيث أدى إلى ظهور تطبيق مفهوم الإسلام والدولة. ثالثها، آراء المفسرين قديما وحديثا

حول "الإسلام كافة" صالحة للتطبيق في إندونيسيا. ويكون معناه المناسب للقيم المحلية الإندونيسية هو دين الإسلام والتسليم والخضوع والسلام والأمن.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah segala puji syukur penulis sampaikan kepada Allah SWT, karena atas rahmat dan karunia-Nya, penulis dapat menyelesaikan tesis ini yang membahas tentang **“Islām Kaffāh dalam Al-Qur’ān dan Relevansinya dengan Konteks Indonesia (Perspektif Hermeneutika *Ma’nā Cum Maghā*)”**. Shalawat dan salam semoga tetap mengalir deras kepada Baginda Nabi Muhammad SAW beserta keluarga dan sahabatnya.

Penyusunan tesis ini selain dimaksudkan untuk menambah wawasan khazanah keilmuan, juga bertujuan untuk memenuhi tugas akhir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Program Pascasarjana guna memperoleh gelar Magister Agama dalam jurusan Studi Islam di Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember. Penulis menyadari bahwa tanpa adanya bimbingan dan arahan dari berbagai pihak, tesis ini tidak akan terselesaikan dengan baik. Oleh karena itu penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada pihak-pihak yang telah banyak berperan dalam penyusunan tesis ini:

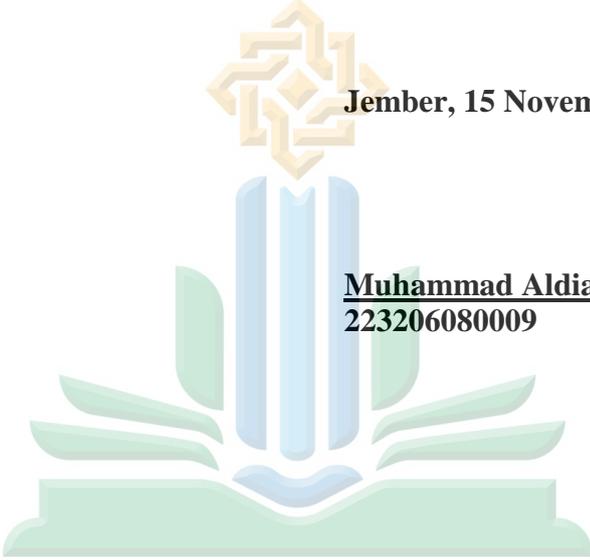
1. Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag., M.M, selaku Rektor Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.
2. Prof. Dr. Moch. Chotib, S.Ag, M.M, selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.
3. Dr. H. Saihan, S.Ag, M.Pd.I, selaku wakil Direktur Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

4. Dr. Siti Masrohatin, S.E, M.M, selaku kepala Program Studi Islam di pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.
5. Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag. dan Dr. Khoirul Faizin, M.Ag. selaku dosen pembimbing I dan II yang telah banyak memberikan masukan baik berupa kritik maupun saran dan motivasi yang tiada henti serta bersedia meluangkan waktunya untuk berdiskusi selama proses penulisan tesis ini berlangsung hingga bisa terselesaikan dengan baik.
6. Seluruh dosen dan segenap karyawan Civitas Akademik Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember yang banyak memberikan arahan dan bimbingan selama menempuh pendidikan pascasarjana di almamater ini.
7. Bapak Ahmadi Syadili dan Ebok Aliyatul Himmah selaku orang tua penulis, yang telah banyak berkorban, membimbing, memotivasi dan mendoakan penulis tiada henti demi keselamatan dan kesuksesan penulis di masa yang akan datang. Semoga beliau selalu diberikan kesehatan dan lindungan dari Allah.
8. Teman-teman kelas di program pascasarjana Studi Islam angkatan 2022 Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, yang saat ini juga sama-sama berjuang dalam menyelesaikan tugas akhir yang sama.
9. Seluruh pihak teman-teman dekat dan keluarga yang ikut serta berkontribusi baik berupa doa maupun dukungan kepada penulis dalam proses penyelesaian tesis ini.

Terakhir, penulis menyadari bahwa tesis ini masih banyak kekurangan, maka dari itu penulis memohon maaf kepada semua pihak apabila terdapat kekeliruan maupun kekurangan dalam penulisan tesis ini. Meski demikian penulis berharap hasil penelitian ini dapat memberikan manfaat kepada semua orang.

Jember, 15 November 2024

Muhammad Aldiansyah Pratama
223206080009



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

DAFTAR ISI

COVER	i
HALAMAN PERSETUJUAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
ABSTRAK	v
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xiv
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Konteks Masalah	1
B. Fokus Kajian	9
C. Tujuan Penelitian	10
D. Manfaat Penelitian	10
E. Metode Penelitian	11
1. Jenis Penelitian	12
2. Sifat Penelitian	12
3. Sumber Data	12
4. Teknik Pengumpulan Data	13
5. Analisis Data	14
F. Definisi Istilah	15
G. Sistematika Pembahasan	17

BAB II KAJIAN PUSTAKA	19
A. Penelitian Terdahulu	19
B. Kajian Teori.....	32
C. Kerangka Konseptual	37
BAB III PENYAJIAN DATA	38
A. Makna Historis (<i>al-Ma'nā al-Tarīkh</i>)	39
B. Signifikansi Fenomenal Historis (<i>al-Maghzā al-Tarīkh</i>).....	48
C. Signifikansi Fenomenal Dinamis (<i>al-maghzā al-Mutaharrik</i>).....	53
BAB IV PEMBAHASAN.....	56
A. Evolusi Makna Islam Kaffah dalam Literatur Tafsir Klasik, Pertengahan hingga Kontemporer	56
B. Konteks Sosio Historis yang Melatarbelakangi penafsiran Ayat <i>al-silm kāffah</i>	75
C. Relevansi Pemaknaan Islām Kāffah dalam Al-Qur'ān dengan Konteks di Indonesia	113
BAB V PENUTUP.....	123
A. Kesimpulan	123
B. Saran/rekomendasi	125
DAFTAR PUSTAKA	127
Riwayat Hidup.....	134

DAFTAR PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Berikut ini adalah skema transliterasi Arab-Indonesia yang ditetapkan dalam Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana UIN KHAS Jember ini.

No.	Arab	Indonesia	Keterangan	Arab	Indonesia	Keterangan
1.	ا	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan	ط	Ṭa	te dengan titik dibawah
2.	ب	b	be	ظ	Ẓa	zed dengan titik dibawah
3.	ت	t	te	ع	'	koma diatas
4.	ث	th	te ha	غ	gh	ge ha
5.	ج	j	je	ف	f	ef
6.	ح	Ḥa	ha dengan titik dibawah	ق	q	qi
7.	خ	kh	ka ha	ك	k	ka
8.	د	d	de	ل	l	el
9.	ذ	dh	de ha	م	m	em
10.	ر	r	er	ن	n	en
11.	ز	z	zed	و	w	we
12.	س	Ṣin	es	ه	h	ha
13.	ش	sh	es ha	ء	'	koma diatas terbalik
14.	ص	Ṣad	es dengan titik dibawah	ي	y	ye
15.	ض	Ḍad	de dengan titik dibawah	-	-	-

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (madd) caranya dengan menuliskan coretan horisontal (macron) di atas huruf ā, ī, dan ū (اِ، اِي، اُو). Semua nama Arab dan istilah teknis (technical terms) yang berasal dari bahasa Arab harus ditulis dengan transliterasi Arab Indonesia. Di samping itu, kata dan istilah yang berasal dari bahasa asing (Inggris dan Arab) juga harus dicetak miring atau digarisbawahi. Karenanya, kata dan istilah Arab terkena dua ketentuan tersebut, transliterasi dan cetak miring. Namun untuk nama diri, nama tempat dan kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia cukup ditransliterasikan saja.

Bunyi hidup dobel (diftong) Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf ay dan aw.

Shay', bayn, maymūn, 'alayhim, qawl, «aw', maw«ū'ah, ma}nū'ah, raw«ah.

Bunyi hidup (vocalization atau harakah) huruf konsonan akhir pada sebuah kata tidak dinyatakan dalam transliterasi. Transliterasi hanya berlaku pada huruf konsonan (consonant letter) akhir tersebut. Sedangkan bunyi (hidup) huruf akhir tersebut tidak boleh ditransliterasikan. Dengan demikian, maka kaidah gramatika Arab tidak berlaku untuk kata, ungkapan atau kalimat yang dinyatakan dalam bentuk transliterasi latin.

Khawāriq al-'ādah bukan khawāriqu al-'ādati; inna al-dīn 'inda Allāhi al-Islām bukan inna al-dīna 'inda Allāhi al-Islāmu; wa hādhā shay' 'inda ahl al-'ilm fahuwa wājib bukan wa hādhā shay'un 'inda ahli al-'ilmi fahuwa wājibun.

Sekalipun demikian dalam transliterasi tersebut terdapat kaidah gramatika Arab yang masih difungsikan yaitu untuk kata dengan akhiran ta' marbūṭah yang bertindak sebagai sifah modifier atau idāfah genetife. Untuk kata berakhiran tā' marbūṭah dan berfungsi sebagai mudāf, maka tā' marbūṭah diteransliterasika dengan "at". Sedangkan tā' marbūṭah pada kata yang berfungsi sebagai mudāf ilayh ditransliterasikan dengan "ah". Ketentuan transliterasi seperti dalam penjelasan tersebut mengikuti kaidah gramatika Arab yang mengatur kata yang berakhiran tā' marbūṭah ketika berfungsi sebagai sifah dan idāfah.

Sunnah sayyi'ah, nazrah 'āmmah, al-la'āli' al-mas}nū'ah, al-kutub al-muqaddah, al-ahādīth al-mawdū'ah, al-maktabah al-misrīyah, al-siyāsah al-shar'īyah dan seterusnya.

Mat}ba'at Būlaq, Hāshiyat Fath al-mu'īn, Silsilat al-Ahādīth al-Sahīhah, Tuḥfat al-Tullāb, I'ānat al-°ālibīn, Nihāyat al-u}jūl, Nashaat al-Tafsīr, Ghāyat al-Wu}jūl dan seterusnya.

Ma}ba'at al-Amānah, Mat}ba'at al-'Ajimah, Ma}ba'at al-Istiqāmah dan seterusnya.

Penulisan huruf besar dan kecil pada kata, phrase (ungkapan) atau kalimat yang ditulis dengan transliterasi Arab-Indonesia mengikuti ketentuan penulisan

yang berlaku dalam tulisan. Huruf awal (initial letter) untuk nama diri, tempat, judul buku, lembaga dan yang lain ditulis dengan huruf besar.

Jamāl al-Dīn al-Isnāwī, Nihāyat al-Sūfi Sharh Minhāj alWuḥūl ilā ‘Ilm al-Uḥūl (Kairo: Maḥabā’at al-Adabīyah 1954); Ibn Taymyah, Raf’ al-Malām ‘an A’immat al-A’lām (Damaskus: Manshūrat al-Maktabah al-Islāmī, 1932).

Rābitat al-‘Ālam al-Islāmī, Jam’īya al-Rifq bi al Hayawān, Hay’at Kibār ‘Ulamā’ Miḥr, Munazzamat al-Umam al-Muttahidah, Majmu’al-Lughah al-‘Arabīyah.

Kata Arab yang diakhiri dengan yā’ mushaddadah ditransliterasikan dengan ī. Jika yā’ mushaddadah yang masuk pada huruf terakhir sebuah kata tersebut diikuti tā’ marbūṭah, maka transliterasinya adalah īyah. Sedangkan yā’ mushaddadah yang terdapat pada huruf yang terletak di tengah sebuah kata ditransliterasikan dengan yy.

Al- Ghazālī, al-ḥunānī, al-Nawawī, Wahhābī, Sunnī Shī’ī, Miḥrī, al-Qushayrī Ibn Taymīyah, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, al-Ishtirākīyah, sayyid, sayyit, mu’ayyid, muqayyid dan seterusnya.

Kata depan (preposition atau harf jarr) yang ditransliterasikan boleh dihubungkan dengan kata benda yang jatuh sesudahnya dengan memakai tanda hubung (-) atau dipisah dari kata tersebut, jika kata diberi kata sandang (adāt al-ta’rīf).

Fi-al-adab al-‘arabī atau fi al-adab al’arabī, min-al-mushkilāt al-iqtijādīyah atau min al-mushkilt al-iqtijādīyah, bi-al-madhāhib al-arba’ah atau bi al-madhāhib al-arba’ah.

Kata Ibn memiliki dua versi penulisan. Jika Ibn terletak di depan nama diri, maka kata tersebut ditulis Ibn. Jika kata Ibn terletak di antara dua nama diri dan kata Ibn berfungsi sebagai ‘atf al-bayān atau badal, maka ditulis bin atau b. Dalam kasus nomor dua, kata Ibn tidak berfungsi sebagai predicative (khabar) sebuah kalimat, tetapi sebagai ‘atf al-bayān atau badal.

Ibn Taymīyah, Ibn ‘Abd al-Bārr, Ibn al-Athīr, Ibn Kathīr, Ibn Qudāmah, Ibn Rajab, Muhammad bin/ b. ‘Abd Allāh, ‘Umar bin/ b. Al-Khaḥāb, Ka’ab bin/ b. Malik.

Contoh Transliterasi Arab-Indonesia dalam Catatan Kaki dan Bibliography
Catatan Kaki

- ¹ Abū Ishāq Ibrāhīm al-Shīrāzī, *al-Luma' fi Ujū al-Fiqh* (Surabaya: Shirkat Bungkul Indah, 1987), 69.
- ² Ibn Qudāmah, *Rawdat al-Nāzir wa Jannat al-Munāzir* (Beirut: Dār al-Kitāb al'Arabī, 1987), 344.
- ³ Muhammad b. Ismā'i al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām: Sharh Bulūgh al-Marām*, vol. 4 (Kairo: al-Maktabah al-Tijāryah al-Kubrā, 1950), 45.
- ⁴ Shāh Walī Allāh, *al-Injāf fi Bayān Asbāb al-Ikhtilāf* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 1978), 59.
- ⁵ al-Shawkānī, *Irshād al-Fuhūl* (Kairo: Muja'afā al-Halabī, 1937), 81.
- ⁶ al-Shā'ibī, *al-Muwāfaqāt fi Ujūl al-Sharī'ah*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabīyah, 1934), 89.
- ⁷ Rashīd Ridā, *al-Khilāfah aw al-'Imāmah al-'Uzmā* (Mesir: Mat)



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Indonesia merupakan salah satu negara yang memiliki penduduk mayoritas muslim terbesar di dunia. Namun demikian, Indonesia juga merupakan negara yang memiliki beragam kebudayaan, suku, adat istiadat, bahasa serta agama, dengan kata lain Indonesia merupakan negara multikultural.¹ Sebagai agama mayoritas yang tumbuh di negara yang terbilang plural, Islam diharapkan mampu menjadi semacam penengah “*umat wasāthiyah*” di antara umat agama-agama yang lain dan dituntut untuk mampu mengembangkan sikap keberagaman yang tidak hanya peduli sendiri, tetapi juga peduli dengan kelompok agama lain yang hidup sebagai tetangga dan saudara sebangsa.²

Islam adalah agama yang *syāmil* (meliputi segala sesuatu) dan *kāmil* (sempurna), sebagai agama yang *syāmil*, menjelaskan semua hal dan mengatur segala sesuatu.³ Islam sekaligus merupakan agama yang *kāmil* (sempurna), yang tidak sedikitpun memiliki kekurangan.⁴ Islam dapat berdampak pada kehidupan manusia dalam segala aspek persoalan yang dihadapi oleh manusia itu sendiri, ketika Islam sepenuhnya dipahami, dihayati, dan diamalkan, agama menawarkan segala sesuatu yang mungkin dibutuhkan seseorang—apa yang

¹ Ruston Nawawi, “Islam Kaffah dan Relevansinya dengan Masyarakat Indonesia yang Plural Dalam Perspektif Al-Qur’an,” *Al-Manar: Jurnal Kajian Alquran Dan Hadis* 7, no. 2 (12 Desember 2021): 10.

² Ruston Nawawi, *Islam Kaffah*...., 10.

³ QS. An-Nahl: 89.

⁴ QS. Al-Maidah: 3.

disebut agama sebagai *kāffah*, atau “keseluruhan”—sehingga dari situlah terlahir sikap dan akhlak yang mulia.

Mengkaji persoalan Islam secara kaffah dalam pandangan para *mufassīr* Al-Qur’an sampai saat ini masih multi tafsir. Ada sebagian yang memahami Islam Kāffah sebagai pelaksana syariat Islam secara total termasuk melabelkan negara dengan Islam, ada pula yang memahami Islam kāffah sebagai sikap kepatuhan, kedamaian dan ketentraman. Salah satu dalil yang kerap dijadikan pijakan adalah Al-Qur’an surat Al-Baqarah ayat 208.⁵

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, masuklah ke dalam Islam secara menyeluruh dan janganlah ikuti langkah-langkah setan. Sesungguhnya ia musuh yang nyata bagimu.” (QS. Al-Baqarah ayat 208)

Pandangan para *mufassīr* Al-Qur’an dalam memaknai kalimat *السِّلْمِ* *كَافَّةً* dalam ayat tersebut sejauh ini terdapat berbagai variasi tafsiran, baik dari kalangan *mufassīr* klasik, pertengahan hingga kontemporer. Tak terkecuali beberapa kelompok Islam kontemporer yang memberikan pemahamannya terhadap pemaknaan konsep Islam kaffah dalam Al-Qur’an itu. Evolusi makna penafsiran *al-silm kāffah* dari setiap generasi tersebut tentu bisa ditemukan dalam beberapa literatur kitab tafsir baik klasik, pertengahan hingga kontemporer. Seperti At-Thabari yang memberikan tafsiran *السِّلْمِ كَافَّةً* adalah

⁵ Nawawi, *Islam Kaffah dan Relevansinya dengan Masyarakat Indonesia*, 7.

bermakna ketaatan atau kepatuhan.⁶ Begitupun Al-Qurthubi yang termasuk golongan *mufasss̄ir* pertengahan memaknai كَافَّةَ الْمُسْلِمِينَ adalah merupakan kewajiban bagi setiap muslim untuk mengamalkan seluruh syariat Islam sesuai yang telah ditentukan.⁷ M. Quraish Shihab yang merupakan *mufasss̄ir* kontemporer asal Indonesia menyampaikan pendapatnya bahwa ayat tersebut berkaitan dengan ajakan kepada orang-orang yang beriman untuk memasukkan totalitas diri mereka ke dalam wadah kedamaian secara menyeluruh, sehingga semua perilaku dan kegiatan mereka berada dalam wadah atau koridor kedamaian.⁸

Menarik kemudian ketika ayat ini hendak ditafsirkan oleh sebagian kelompok pada era kontemporer saat ini untuk mendukung ide gagasannya dalam membentuk sebuah negara dengan sistem *khilafah*, terlebih sistem itu sempat digaungkan akan diterapkan di Indonesia yang telah memiliki ideologi sendiri yakni Pancasila. Gerakan-gerakan formalis seperti *Hizbut Tahrir* (1957) selama ini selalu mengutip Surat Al-Baqarah 208 sebagai legitimasi teologis mereka dalam menentukan suatu konsep negara. Sebut saja *khilafah* narasi paling dasar yang dikemukakan *Hizbut Tahrir* adalah *khilafah* merupakan inti ajaran Islam yang sama dengan kewajiban salat, puasa, zakat dan haji. Melarang *Hizbut Tahrir* mempromosikan *khilafah*, mereka anggap sama dengan menentang ajaran Islam. Ini gaya menakut-nakuti, seolah masalah politik pemerintahan bagian dari akidah Islam. Pada kenyataannya,

⁶ ibn Jarīr Al-Thabarī, *Tafsīr At-Thabarī* (Mesir: Dar Hijr, 2001), 596.

⁷ al-Qurthubi, *Al-Jami Li Ahkam al-Qur'an* (alQohirah: Dar al-Kitab al-Mishriyah, 1964), 66.

⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Vol 2 (Jakarta: Lentera Hati Group, 2002), 332.

tiga organisasi Islam seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Majelis Ulama Indonesia menegaskan, Pancasila dan NKRI adalah bentuk final dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.⁹

Dalam kerangka pendirian kembali *khilafah* sebagai *thariqah* bagi penegakan syariah Islam, *Hizbut Tahrir* memiliki beberapa landasan pemikiran yang bersifat filosofis, normatif dan historis. Landasan filosofis terkait dengan kerangka pemikiran yang mendasari pemikiran politik *Hizbut Tahrir* yang merujuk pada pendirian kembali *khilafah*. Kemudian landasan normatif terkait dengan dasar-dasar hukum (Islam) dari *khilafah* yang disarikan dari teks suci Al-Qur'an dan hadis. Sementara landasan historis adalah praktik kekhilafahan dalam sejarah Islam yang menggambarkan era keemasan *Khilafah Islamiyyāh*. Dalam kerangka landasan filosofis, *Hizbut Tahrir* mendasarkan pemikirannya pada kesempurnaan Islam. Artinya, Islam adalah agama yang sempurna. Kesempurnaan ini merujuk pada komprehensivitas aturan Islam yang melingkupi semua hal, meliputi teologi, hukum, hati, akal, perilaku, hingga tata sosial ekonomi-budaya-politik. Keseluruhan cakupan dari aturan Islam inilah yang menyebabkan implikasi diperlukannya suatu negara Islam, sebagai wadah struktural bagi penerapan segenap aturan tersebut.¹⁰

Dengan adanya ayat-ayat yang menunjukkan kesempurnaan Islam sebagai agama, serta perintah untuk masuk ke dalam Islam secara menyeluruh,

⁹ Nadirsyah Hosen, *Islam Yes Khilafah No*, 2 ed. (Yogyakarta: SUKA Press, 2018), 325.

¹⁰ Syaiful Arif, "Pandangan dan Perjuangan Ideologis Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dalam Sistem Kenegaraan di Indonesia," *Aspirasi* 07, no. 01 (Juni 2016): 97.

maka *Hizbut Tahrir* berkesimpulan bahwa pendirian *khilafah* merupakan penanda bagi kesempurnaan tersebut. Artinya, *khilafah* merupakan bukti serta prasyarat bagi penerapan kesempurnaan Islam. Disebut bukti karena dengan adanya institusi politik *khilafah* Islam telah menyediakan tata aturan kehidupan yang bersifat publik, yang menemukan titik maksimal di dalam pendirian negara. Disebut prasyarat karena kesempurnaan Islam itu masih bersifat potensial. Ia harus diaktualisasikan melalui pendirian *khilafah*. Dengan adanya kesempurnaan Islam ini, maka QS. 2:208 kemudian menyerukan totalitas dalam keberislaman. Totalitas ini hanya tercipta ketika umat Islam mendirikan *khilafah*, sebab ia merupakan bangunan besar tata kehidupan menurut Islam.¹¹

Di negara Indonesia yang mayoritas agamanya Islam, tentu persoalan konsep Islam kaffah seringkali diperbincangkan, terlebih dengan permasalahan yang muncul di tengah tantangan globalisasi dan ideologi Barat, dinilai mengharuskan umat Islam Indonesia untuk mengimplementasikan Islam secara kaffah. Tuntutan ini yang diyakini sebagai satu-satunya cara untuk menyelamatkan umat Islam dari kehancuran. Untuk menjawab tantangan permasalahan tersebut, sudah marak berbagai macam kelompok yang mengadopsi slogan “kembali ke dalam Islam yang kaffah”.¹²

Nabi Muhammad sendiri tidak pernah mencontohkan untuk mendirikan suatu negara yang berlandaskan agama. Apabila dianalisa lebih

¹¹ Syaiful Arif, *Pandangan dan Perjuangan Ideologis....*, 98.

¹² Moh Dahlan, “Geneologi Islamisme di Kalangan Muslim Millennial Indonesia,” *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 9, no. 01 (2020): 1–25.

komprehensif. Sistem atau bentuk negara Indonesia adalah representasi nyata dari apa yang dicontohkan Nabi Muhammad ketika mendeklarasikan Piagam Madinah. Indonesia adalah negara yang heterogen, dengan berbagai macam suku, budaya, etnis, ras dan agama. Sedangkan dulu Madinah juga dihuni masyarakat dari berbagai latar belakang suku, budaya dan agama yang bermacam-macam.¹³

Surat al-Baqarah 208 ini sebenarnya tidak berbicara mengenai suatu bentuk negara. Tetapi lebih kepada perseorangan atau individu. Lebih dititikberatkan pada kata *al-Silm* pada penggalan surat tersebut.¹⁴ Namun yang menjadi persoalan atau perdebatan yang tidak kunjung usai adalah pemahaman teks dan konteks. Perlukah identitas Islam sampai kepada suatu konsep negara yang dalam istilahnya adalah *Khilafah*. Atau opsi kedua yaitu identitas Islam tidak perlu diformalitaskan dalam bentuk negara tetapi ditunjukkan dengan perilaku atau akhlak sehari-hari yang sesuai dengan syariat Islam.

Karena itu, pemahaman secara kontekstual perlu dilakukan untuk teks-teks tertentu saja. misalnya, teks-teks berorientasi historis yang memiliki porsi besar di Al-Quran, yang tidak menyebutkan secara spesifik tentang tokoh, nama, tahun dan yang berhubungan dengan hal tersebut. Surat al-Baqarah 208 ini bisa dikategorikan sebagai teks yang perlu dikonteksualisasikan pada masa sekarang. Bagaimana implikasi ayat ini pada masa nabi dan sahabat, kemudian

¹³ Moh Dahlan, *Geneologi Islamisme....*, 11.

¹⁴ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahhras li Alfadzil al-Qur'an al-Karim* (Mesir: Darulhadith, 1997), 437.

pada masa dinasti-dinasti Islam berkuasa dan sampai saat ini khususnya di Indonesia yang menerapkan sistem pemerintahan demokrasi terpimpin. Apalagi secara kultural, ketika ayat ini diturunkan pada konteks itu pasti berbeda jauh dengan konteks sekarang.

Dalam penelitian ini, peneliti akan menggunakan perspektif teori hermeneutika *Ma'nā cum Maghzā*, teori ini mengakomodir dua aspek penting yang dimiliki Al-Qur'an. *Pertama*, aspek tekstual/linguistik. *kedua*, aspek historisitas pada masa pewahyuan Al-Qur'an, karena Al-Qur'an tidak diturunkan dalam ruang hampa melainkan diturunkan dalam ruang kesejarahan yang tercipta dalam realitas dan budaya selama lebih dari 20 tahun. Namun demikian, alternatif yang paling kongkrit dalam teori ini adalah *maghza*, atau meminjam istilahnya Fazlur Rahman adalah ideal moral.¹⁵ Karena teks kitab suci tidak hanya dengan makna literalnya saja namun juga harus memperhatikan konteks yang melingkupi teks tersebut dari masa pewahyuan dan untuk menanggapi problematika saat ini, sehingga penting adanya membawa konteks masa lalu untuk dikontekstualisasikan pada masa sekarang. Karena bagaimanapun juga ayat ini turun di masa lalu juga mempunyai konteks yang melingkupi keadaan waktu itu. Dalam upaya pemahaman terhadap ayat Al-Qur'an perlu adanya reinterpretasi menggunakan penafsiran kontekstual. Salah satu pendekatan tersebut adalah *Ma'nā-cum-Maghzā*.¹⁶

¹⁵ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 56.

¹⁶ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesia Press dan Baitul Hikmah Press, 2017), 140.

Penelitian tentang term Islam kāffah tentu telah banyak dilakukan oleh peneliti-peneliti sebelumnya, namun penelitian-penelitian tersebut hanya terbatas pada perspektif atau cara pandang tertentu, seperti penelitian tentang *Islam Kāffah menurut Pandangan Ibnu Katsir*¹⁷, *Reinterpretasi Konsep Islām Kāffah Perspektif Fakhruddin al-Razi (aplikasi teori hermeneutika Hans-Georg Gadamer)*¹⁸, *Kāffah Islām in the Context of Indonesia, Between Fundamental and Moderate Islam*¹⁹. Dari semua penelitian terdahulu tersebut masing-masing memiliki posisi perspektifnya tersendiri dalam memahami term Islam kāffah, sehingga tak terkecuali dalam penelitian yang berbentuk tesis ini dalam memahami term Islam kāffah juga menggunakan perspektif yang berbeda, yakni dengan pendekatan teori hermeneutika *Ma'nā cum Maghzā*.

Penggunaan pendekatan hermeneutika *Ma'nā cum Maghzā* penulis ingin mengungkap kembali pesan yang dimaksud dalam QS. Al-Baqarah (2) : 208. Sahiron Syamsuddin mengatakan, *Ma'nā cum Maghzā* adalah seorang penafsir menelisik lebih dalam makna dan pesan utama sejarah yang mungkin dimaksud oleh pengarang teks adalah pemahaman audiens historis, dan mengembangkan pesan utama teks untuk konteks masa sekarang. Sehingga dalam prosesnya memperhatikan 3 aspek dalam interpretasi yaitu (1) makna dasar (2) signifikansi fenomenal historis makro dan mikro (3) signifikansi

¹⁷ Riana Ratna Sari, "Islam Kaffah Menurut Pandangan Ibnu Katsir," *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 1, no. 2 (31 Desember 2019): 132–51, <https://doi.org/10.32939/ishlah.v1i2.46>.

¹⁸ Mila Aulia, Moh Nurun Alan Nurin Perdana Kusuma, dan Roudlotul Jannah, "Reinterpretasi Konsep Islam Kaffah Perspektif Fakhruddin Al-Razi," *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin Dan Filsafat* 18, no. 2 (14 Desember 2022): 351–74, <https://doi.org/10.24239/rsy.v18i2.1333>.

¹⁹ Dian Andesta Bujuri dkk., "Kaffah Islam in the Context of Indonesia, Between Fundamental and Moderate Islam," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 492 (November 2020), <https://www.atlantis-press.com/proceedings/riicmuss-19/125946242>.

fenomenal dinamis, untuk menggali konteks ketika teks Al-Qur'an ditafsirkan.²⁰

Teori ini dipelopori oleh pemikir muslim kontemporer asal Mesir yakni Nasr Hamid Abu Zaid. Dengan segala pertimbangan diantaranya: *Pertama*, pemikiran Nasr Hamid di bidang tafsir masih banyak dikaji tak terkecuali oleh kalangan akademisi di Indonesia, terlebih dengan pemikiran-pemikiran kontroversialnya di dunia studi tafsir Qur'an, Nasr Hamid juga memiliki karya yang cukup fenomenal yang berjudul *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fi Ulūm Al-Qur'ān* (Konsep Teks: Studi Ilmu Al-Qur'an). *Kedua*, mengkaji konsep *Islam Kāffah* dengan menggunakan perspektif hermeneutika tentu menjadikan penelitian ini semakin menarik karena sejauh ini teori hermeneutika dianggap sebagai terobosan baru atau solusi guna menjawab persoalan-persoalan kekinian, sehingga nantinya pemaknaan *Islam Kāffah* ini diharapkan bisa dilihat dengan hasil pemahaman yang lebih baru sesuai dengan semangat zamannya.

B. Fokus Kajian

Fokus kajian atau rumusan masalah penelitian menegaskan kembali secara ringkas masalah penelitian yang sudah dipaparkan secara komprehensif di konteks penelitian.²¹ Sedangkan fokus penelitian yang akan dikaji dalam penelitian ini antara lain sebagai berikut:

²⁰ Sahiron Syamsudin (dkk), *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* (Yogyakarta: Asosiasi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir dengan Lembaga Ladang Kata, 2020), 8–9.

²¹ Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana UIN KHAS JEMBER 2022* (Jember: UIN KHAS PRESS, 2022), 67.

1. Bagaimana evolusi makna *al-silm kāffah* dalam literatur tafsir klasik, pertengahan hingga kontemporer?
2. Bagaimana konteks sosio historis yang melatarbelakangi penafsiran ayat *al-silm kāffah*?
3. Bagaimana relevansi pemaknaan Islam *Kāffah* dalam Al-Qur'an dengan konteks di Indonesia?

C. Tujuan Kajian

Tujuan penelitian merupakan gambaran spesifik tentang arah penelitian, yang mengacu kepada konsistensi dengan masalah penelitian yang telah dirumuskan sebelumnya.²² Merujuk pada fokus kajian di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mendeskripsikan evolusi makna *al-silm kāffah* dalam literatur tafsir klasik, pertengahan hingga kontemporer.
2. Mendeskripsikan konteks sosio historis yang melatarbelakangi penafsiran ayat *al-silm kāffah*.
3. Mendeskripsikan relevansi pemaknaan Islam *Kāffah* dalam Al-Qur'an dengan konteks di Indonesia.

D. Manfaat Kajian

Isi dari Manfaat penelitian adalah berkenaan dengan kontribusi apa yang akan disuguhkan setelah penelitian ini selesai. Baik manfaat yang bersifat secara teoritis maupun manfaat secara praktis.

²² Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan....*, 67.

Adapun manfaat penelitian yang dapat diharapkan sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis

Secara teori penelitian ini diharapkan mampu memperbaharui penelitian-penelitian terdahulu tentang Islam kaffah dengan perspektif yang berbeda, dan dapat menjadi tambahan bahan pemikiran lebih lanjut yang bisa memotivasi serta memperluas wawasan tentang kajian keislaman.

2. Manfaat Praktis

- a. Bagi peneliti, penelitian ini penulis berharap dapat memberikan pengalaman tersendiri dalam melakukan penelitian secara langsung dan dapat memperkaya wawasan khazanah keilmuan, khususnya dalam kajian keislaman secara menyeluruh
- b. Bagi UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, diharapkan penelitian ini menjadi referensi tambahan penelitian tentang kajian pemikiran dalam menafsirkan teks Al-Qur'an.
- c. Bagi masyarakat luas, penelitian ini dapat diharapkan menjadi saran dan evaluasi serta sebagai sarana untuk memperdalam khazanah keilmuan tentang pemahaman studi keislama

E. Metode Penelitian

Dalam melakukan penelitian terhadap masalah yang telah diuraikan sebelumnya, penulis menggunakan metode penelitian sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian kepustakaan (*library research*), atau penelitian yang menekankan pada kajian dan analisis yang terkait dengan materi penelitian, baik dari sumber primer maupun sekunder yang digunakan dalam pembuatan tesis ini. Semua informasi yang dikumpulkan untuk penelitian ini berasal dari bahan tekstual seperti buku, manuskrip, catatan, foto, dan sumber lainnya. Poin pentingnya adalah gaya penelitian ini lebih tertarik pada masalah teoritis, konseptual, atau konseptual isu, serta konsep, ide, dan sebagainya. Semua itu termuat dalam bahan-bahan tertulis seperti buku, naskah dan lain sebagainya sebagaimana telah disebut.²³

2. Sifat Penelitian

Sifat penelitian yang digunakan penulis ialah deskriptif analisis, yaitu penelitian yang mengungkapkan data yang berkaitan untuk selanjutnya dianalisis secara kualitatif sampai sejauh mana data tersebut bekerja dalam proses memahami konsep Islam kaffah dalam Al-Qur'an dan relevansinya dengan konteks Indonesia dalam perspektif hermeneutika *Ma'nā cum Maghzā.* J E M B E R

3. Sumber Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini berupa data tertulis dari kitab, jurnal, serta buku yang relevan dengan permasalahan dalam penelitian ini. Adapun sumber data dibagi dua; primer dan sekunder. Data primer adalah data pokok yang diperoleh langsung dari objek penelitian.

²³ Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 28.

Dalam hal ini peneliti menjadikan beberapa kitab tafsir sebagai sampel rujukan penelitian, diantaranya:

- a. Tafsīr at-Thabārī (karya Ibn Jarīr at-Thabārī)
- b. Mafātihul Ghāib/Tafsīr ar-Razī (karya Imam ar- Razi)
- c. Tafsīr Al-Qur’ān al-Adzīm (karya Ibnu Katsīr)
- d. Al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān (karya al-Qurthūbi)
- e. Tafsīr al-Munīr (karya Wahbah Zuhaili)
- f. Safwātut at-Tafāsīr (karya Muhammad Ali As-Shābuni)
- g. Tafsīr al-Misbāh (karya Muhammad Quraish Shihab)
- h. Mafāhim Hizbut Tahrir (karya syekh Taqiyuddin an-Nabhani)

Peneliti juga menggunakan beberapa karya tulis yang relevan dengan bahasan Hermeneutika *Ma'nā cum Maghzā*, seperti karya Nasr Hamid Abu Zaid yang cukup fenomenal *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fi Ulūm Al-Qur’ān* (Konsep Teks: Studi Ilmu Al-Qur'an).

Sedangkan data sekunder adalah data yang diperoleh dari sumber yang berbeda dari data primer, atau bisa dikatakan sebagai data penunjang. Dalam hal ini bisa berupa buku-buku maupun karya tulis lainnya seperti artikel jurnal, tesis, disertasi maupun kitab-kitab klasik yang relevan dengan kajian Islam Kaffah.

4. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini metode yang penulis gunakan dalam mengumpulkan data adalah metode dokumentasi, yaitu mengumpulkan dari berbagai bentuk dokumen, baik berupa buku, kitab, jurnal, kamus atau

lainnya yang membahas dan menguraikan tentang objek penelitian. Baik data yang berkenaan dengan sumber primer maupun sekunder.

5. Analisis Data

Dalam penelitian ini penulis juga menggunakan metode konten analisis. Menurut Weber konten analisis atau analisis isi adalah sebuah metode penelitian dengan menggunakan seperangkat prosedur untuk membuat inferensi yang valid dari teks.²⁴

Jenis konten analisis yang penulis pakai dalam hal ini adalah analisis hermeneutika, yang mana analisis ini berupa metode penafsiran yang berangkat dari analisa bahasa dan kemudian melangkah kepada analisa konteks, untuk selanjutnya menarik makna yang didapat ke dalam ruang dan waktu saat pemahaman dan penafsiran tersebut dilakukan.

Metode analisis hermeneutika ini berusaha menafsirkan pikiran seseorang dalam kata-kata yang tertuang dalam teks. Manusia selalu berurusan dengan bahasa lisan maupun tulisan, khususnya dalam percakapan. Oleh karena itu, manusia senantiasa melakukan penafsiran secara terus menerus. Karena itu, hermeneutika merupakan gejala khas manusia sebab manusia tidak biasa membebaskan diri dari kecenderungan dasarnya untuk memberi makna. Hermeneutika memahami makna sebuah teks sebagai sebuah struktur sosial yang muncul secara interaktif. Artinya, hermeneutika merupakan prosedur interpretatif untuk menguak realitas

²⁴ Jumal Ahmad, "Desain penelitian analisis isi (Content analysis)," *Research Gate* 5, no. 9 (2018): 2.

sosial dalam teks. Dengan demikian, tujuan pokok metode hermeneutika ialah membongkar struktur interaksi dalam teks.²⁵

F. Definisi Istilah

Guna menghindari terjadinya berbagai pemahaman pada judul penelitian ini, maka akan diuraikan pengertian dan istilah-istilah yang terkandung di dalamnya.

1. Islam

Kosa kata Islam dalam Al-Qur'an berasal dari akar kata س-ل-م yang bisa ditemukan sebanyak 73 kali, baik dalam bentuk *fi'il* (kata kerja), *mashdar* (kata dasar), dan *isim fā'il* (kata sifat). Jika ditinjau secara lebih luas mengenai definisi Islam, di dalam kamus disebutkan Islam secara harfiah bermakna ketundukan, kepasrahan, kepatuhan.²⁶ Dalam kamus al-Munawwir, al-Islam diartikan dengan damai dan selamat.²⁷ Kata Islam berasal dari kata *salima* yang artinya selamat. Dari kata itu terbentuk *aslama* yang artinya menyerahkan diri atau tunduk dan patuh (QS. Al-Baqarah [2]: 112). Dari kata *aslama* itulah terbentuk kata Islam, pemeluknya disebut Muslim. Orang yang memeluk Islam berarti menyerahkan diri kepada Allah dan siap patuh pada ajaran-Nya.²⁸

²⁵ Amir Hamzah, *Metode Penelitian kepustakaan* (Malang: CV. Literasi Nusantara Abadi, 2020), 81.

²⁶ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab - Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, 1996), 24.

²⁷ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, xiv ed. (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), 655.

²⁸ Misbahuddin Jamal, *Konsep Al-Islam dalam Al-Qur'an* (Manado: Jurnal Al-Ulum, 2011), 285.

2. Kaffah

Kata (كَافَّةً kāffah) dalam kamus al-Munawwir bermakna seluruhnya (tanpa terkecuali).²⁹ Dalam menafsirkan kata kāffah QS. Al-Baqarah [2]: 208, al-Suyūṭī mengatakan bahwa kata ini di-*nashab*-kan karena menjadi *hāl* dari kata *al-silm*,³⁰ atau dari *dhamir* orang-orang yang beriman. Kata ini menurut al-Qurtūbī diambil dari ucapan mereka “*kafaftu*”, yakni *mana'tu* (aku mencegah). Maksudnya, tidak ada seorang pun dari kalian yang tercegah atau terlarang untuk masuk ke dalam Islam. Itu karena makna *al-kaff* adalah *al-man'u* (larangan).³¹

3. Hermeneutika

Hermeneutika, atau *Hermeneutiqu* dalam bahasa Yunani, adalah salah satu istilah yang merujuk pada seni/teknik menemukan makna. Hermeneutika adalah metode untuk memeriksa dan memahami makna tekstual dan menunjukkan nilai yang dimilikinya. Singkatnya, itu adalah cara kerja yang harus ditempuh oleh siapa saja yang ingin memahami sebuah teks.³²

4. *Ma'nā cum maghza*

Merupakan salah satu teori hermeneutika Al-Qur'ān yang digunakan untuk usaha memaknai teks Al-Qur'ān. Teori ini dipelopori oleh salah satu pegiat hermeneutika Al-Qur'ān asal Mesir, yakni Nasr Hamid Abu Zaid. Teori *ma'nā cum maghza* terbentuk dari tiga gabungan

²⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, 1220.

³⁰ Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Ahmad Muḥammad al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahman ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālaīn* (Damaskus: Tafsīr al-Jalālaīn, t.t.), 33.

³¹ al-Qurṭhubī, *Al-Jami Li Ahkam al-Qur'an*, 97.

³² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati Group, 2013), 401.

kata, yaitu: ma'nā, maghzā (keduanya dari bahasa Arab) dan cum (dari bahasa Latin). Pendekatan ma'na cum maghza adalah pendekatan dalam penafsiran yang terdiri dari makna (ma'nā) suatu teks Al-Qur'an yang dipahami oleh pendengar pertama dan dikembangkan menjadi signifikansi (*maghzā*) untuk situasi kontemporer. Penafsiran menggunakan pendekatan ma'na cum maghzā bertujuan untuk melahirkan makna kontekstual.³³

G. Sistematika Penulisan

Untuk mencapai sebuah tujuan dan gambaran yang jelas dalam mengkaji sebuah penelitian ini, penulis akan mencantumkan langkah-langkah penulisan agar tersistematis. Adapun kerangka sistematika pembahasan dalam penelitian ini mencakup sebagai berikut:

BAB I akan memuat beberapa hal, diantaranya dari pendahuluan yang berisikan konteks penelitian, fokus kajian, tujuan kajian, manfaat kajian, metode penelitian, definisi istilah, metode penelitian dan sistematika penulisan.

BAB II berisi mengenai kajian kepustakaan, yang didalamnya dibahas tentang penelitian terdahulu, kajian teori dan kerangka konseptual.

BAB III membahas penyajian data dan analisis data yang akan dipaparkan terkait beberapa literatur penafsiran Islam kaffah dalam al-Qur'an .

BAB IV berisi tentang hasil penelitian. Dalam bab ini akan diulas mengenai pertama, evolusi makna Islam kaffah dalam literatur tafsir klasik, pertengahan hingga kontemporer. Kedua, akan membahas konteks sosio

³³ - Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza" (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020), 7.

historis yang melatarbelakangi penafsiran ayat *al-silm kāffah*. Ketiga, membahas relevansi Islam Kāffah dalam al-Qur'an dengan konteks di Indonesia.

BAB V diisi dengan bagian akhir dari penelitian ini, yakni berupa kesimpulan dari apa yang telah peneliti tulis dalam penelitian ini, kemudian diakhiri dengan saran.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu sangat penting dilakukan untuk melihat bagaimana penelitian yang penulis lakukan akan dibandingkan dan dikontraskan dengan apa yang telah diteliti sebelumnya. Sejauh mana keunikan, posisi dan orisinalitas penelitian yang hendak dilakukan. Tentu studi tentang Islam Kaffah telah banyak dilakukan dalam penelitian terdahulu, namun sejauh penelusuran peneliti, studi yang ada masih terbatas pada perspektif-perspektif tertentu, baik dengan perspektif tokoh mufassir klasik hingga pegiat tafsir modern. Berikut beberapa diantaranya berbentuk:

1. Jurnal ilmiah yang ditulis oleh Turun Nisaa Baihaqi yang terbit di jurnal *Contemporary Qur'an* Vol. 1, No. 1, (Januari-Juni 2021) dengan judul *Masuklah dalam Islam Secara Kāffah Analisis atas Tafsir Q 2;208 dalam Ceramah Ustadz Adi Hidayat di Youtube*³⁴. Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan kecenderungan penafsiran atas makna Islam kaffah yang dilakukan oleh Adi Hidayat di media Youtube. Makna Islam kaffah yang dipahami oleh banyak kalangan berpotensi menimbulkan perdebatan dan keraguan atas makna yang sebenarnya atas seruan berislam secara totalitas. Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah sama-sama membahas Islam kaffah sebagai objek penelitiannya.

Sedangkan perbedaannya terletak pada perspektif masing-masing yang

³⁴ Turun Nisaa Baihaqi, "Masuklah dalam Islam Secara Kaffah Analisis atas Tafsir Q 2;208 dalam Ceramah Ustadz Adi Hidayat di Youtube", *Contemporary Qur'an* Vol. 1, No. 1, (Januari-Juni 2021), 1.

digunakan, artikel tersebut mencoba membahas term Islam kāffah dengan perspektif salah satu tokoh agama yakni Ustadz Adi Hidayat, maka tesis ini dalam pencarian makna Islam kaffah adalah dengan menggunakan perspektif teori hermeneutika *Ma'nā Cum Maghzā*.

2. Jurnal ilmiah yang ditulis oleh Dian Adesta Bujuri dkk yang terbit di jurnal *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* tahun 2020 dengan judul *Kāffah Islam in the Context of Indonesia, Between Fundamental and Moderate Islam*.³⁵ Tulisan ini menguraikan dan mengkaji konflik penafsiran Islam Kaffah menurut kelompok Islam fundamental dan moderat serta implementasinya di Indonesia. Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah terletak pada kajiannya yang sama-sama mengkaji interpretasi makna Islam kāffah dalam al-Qur'an. Sedangkan perbedaannya terletak pada perspektif yang dijadikan kajian. Tulisan di atas mengkaji interpretasi Islam kāffah dengan perspektif kelompok Islam fundamental dan moderat, sedangkan tesis ini menjadikan teori hermeneutika al-Qur'an sebagai perspektif dalam menginterpretasi makna Islam kāffah.
3. Jurnal ilmiah yang ditulis oleh Riana Ratna Sari yang terbit di Jurnal *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab dan Dakwah* tahun 2019 dengan judul *Islam Kāffah menurut Pandangan Ibnu Katsir*.³⁶ Penelitian tersebut membahas kajian Islam Kaffah secara luas dengan perspektif salah satu

³⁵ Dian Adesta Bujuri dkk., "Kaffah Islam in the Context of Indonesia, Between Fundamental and Moderate Islam," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 492 (November 2020).

³⁶ Riana Ratna Sari, "Islam Kaffah Menurut Pandangan Ibnu Katsir," *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 1, no. 2 (31 Desember 2019): 132–151.

tokoh *mufassir* yang cukup terkenal, yakni Ibnu Katsir. Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah terletak pada kajiannya yang sama-sama mengkaji interpretasi makna Islam *kāffah* dalam al-Qur'an. Sedangkan perbedaannya terletak pada perspektif yang dijadikan kajian. Tulisan di atas mengkaji Islam *kāffah* dalam perspektif tokoh Ibnu Katsir, sedangkan tesis ini menjadikan teori hermeneutika al-Qur'an sebagai perspektif dalam menginterpretasi makna Islam *kāffah*.

4. Jurnal ilmiah yang ditulis oleh Mila Aulia, Moh. Nurun Alan Nurin Perdana Kusuma, dan Roudlatul Jannah yang terbit di jurnal *Rausyan Fikr: jurnal ilmu studi ushuluddin dan filsafat* tahun 2022 dengan judul *Reinterpretasi Konsep Islam Kāffah Perspektif Fakhrudin al-Razi (aplikasi teori hermeneutika Hans-Georg Gadamer)*.³⁷ Penelitian ini menjelaskan konsep Islam Kaffah dengan perseptif tokoh Fahrudin al-Razi, dan dengan menggunakan teori hermeneutika Hans-Georg Gadamer sebagai pisau analisisnya. Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah terletak pada kajiannya yang sama-sama mengkaji interpretasi makna Islam *kāffah* dalam al-Qur'an. Sedangkan perbedaannya terletak pada perspektif yang dijadikan kajian. Tulisan di atas mengkaji interpretasi Islam *kāffah* dengan perspektif tokoh Fahrudin al-Razi, dan dengan menggunakan teori hermeneutika Hans-Georg Gadamer sebagai pisau analisisnya. Sedangkan tesis ini menjadikan teori

³⁷ Mila Aulia, Moh Nurun Alan Nurin Perdana Kusuma, dan Roudlotul Jannah, "Reinterpretasi Konsep Islam Kaffah Perspektif Fakhrudin Al-Razi," *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin Dan Filsafat* 18, no. 2 (14 Desember 2022): 351–374.

hermeneutika *ma'nā cum maghzā* sebagai pisau analisis dalam menginterpretasi makna Islam kāffah.

5. Jurnal ilmiah yang ditulis oleh Reza Annisa Ayustia, Adenan, dan Junaidi yang terbit di jurnal *Studi Sosial dan Agama* tahun 2021 dengan judul *Pemahaman Islam Kāffah menurut Perspektif LDII*.³⁸ Penelitian ini dilakukan di desa Mabar Hilir kecamatan Medan Deli kota Medan sebagai studi kasus, untuk menjelaskan bagaimana memahami Islam Kāffah dalam perspektif Lembaga Dakwah Islam Indonesia. Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah terletak pada kajiannya yang sama-sama mengkaji interpretasi makna Islam kāffah dalam al-Qur'an. Sedangkan perbedaannya terletak pada perspektif yang dijadikan kajian. Tulisan di atas mengkaji Islam kāffah dalam perspektif LDII dengan studi kasusnya di desa Mabar Hilir Medan, sedangkan tesis ini menjadikan teori hermeneutika al-Qur'an sebagai perspektif dalam menginterpretasi makna Islam *kaffah*.
6. Jurnal ilmiah yang ditulis oleh Ruston Nawawi yang terbit di jurnal *Al-Manar: Jurnal Kajian al-Qur'an dan Hadist* tahun 2021 dengan judul *Islam Kaffah dan Relevansinya dengan Masyarakat Indonesia yang Plural dalam Perspektif Al-Qur'an*.³⁹ Tulisan ini mengkaji Islam Kāffah dengan perspektif al-Qur'an, di dalamnya juga dibahas beberapa perspektif mufassir al-Qur'an seperti al-Qurthubi, ar-Razi, dan Wahbah Zuhaili

³⁸ Reza Annisa Ayustia, Adenan, dan Junaidi, "Pemahaman Islam Kaffah Menurut Perspektif LDII," *Jurnal Studi Sosial Dan Agama (JSSA)* 1, no. 2 (11 November 2021): 254–266.

³⁹ Nawawi, *Islam Kaffah Dan Relevansinya Dengan Masyarakat Indonesia....*,

hingga kemudian dari hasil tafsiran para mufassir tersebut direlevansikan dengan keadaan masyarakat Indonesia yang Plural. Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah terletak pada kajiannya yang sama-sama mengkaji makna Islam kāffah dalam al-Qur'an. Sedangkan perbedaannya tulisan di atas walaupun sama-sama mengkaji Islam kāffah persepektif beberapa tokoh yang telah disebutkan di atas, namun dalam penelitian ini terbilang masih belum mendalam kajiannya dikarenakan belum adanya fokus teori tertentu yang dipakai. Sedangkan tesis ini dengan jelas menjadikan teori hermeneutika al-Qur'an sebagai perspektif dalam menginterpretasi makna Islam kāffah.

7. Jurnal ilmiah yang ditulis oleh Lestari Nengsih, Aibdi Rahmat yang terbit di jurnal *El-Afkar* Vol. 11 Nomor. 1, Januari-Juni 2022 dengan judul *Diskursus Islam Kāffah*. Tulisan ini berusaha untuk mengkaji makna Islam kaffah dengan meninjau makna dari kata Islam dan kaffah, serta mengupas lebih dalam apa saja ajaran-ajaran yang terkandung dalam Islam yang kaffah.⁴⁰ Tulisan ini juga menukil beberapa pendapat mufassir seperti Abu Hayyan, Ibnu Manzur dan al-Zamahksyari. Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah terletak pada kajiannya yang sama-sama mengkaji makna Islam kāffah dalam al-Qur'an. Sedangkan perbedaannya jika tulisan di atas mengkaji Islam kāffah dengan tanpa menggunakan persepektif tokoh atau teori tertentu, maka tesis ini dengan jelas menjadikan teori hermeneutika al-Qur'an (teori ma'nā cum maghẓā)

⁴⁰ Lestari Nengsih dan Aibdi Rahmat, "Diskursus Islam Kaffah," *Jurnal El-Afkar* 2, no. 1 (2022): 103.

sebagai perspektif dalam menginterpretasi makna Islam *kaffah* dan merelevansikannya dengan konteks di Indonesia. Tujuannya tentu diharapkan dapat menemukan pemaknaan lebih baru dengan menggunakan perspektif yang berbeda.

8. Jurnal ilmiah yang ditulis oleh Ahmad Mujahid dan Haeriyah yang terbit di jurnal *Ar-Risalah* volume 20 nomor 1 tahun 2020 dengan judul *Konsepsi Agama Islam Dalam Al-Qur'an*.⁴¹ Tulisan ini membahas terkait Problematika keberagamaan umat Islam yang beragama tanpa esensi. Beragama tanpa substansi. Beragama tanpa pengamalan syariat agama. Beragama dengan pengamalan syariat namun minus hakekat beragama. Dalam tulisan tersebut juga membahas tentang bagaimana konsep ber-Islam secara *kāffah* sebagaimana yang tertera dalam QS. Al-Baqarah ayat 208. Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah terletak pada objek kajiannya yang sama-sama membahas terkait konsep beragama Islam dalam Al-Qur'an. Sedangkan perbedaannya adalah tulisan tersebut membahas tentang implementasi beragama Islam bagi seorang muslim secara umum, maka penelitian ini mengulas tentang term ber-Islam *kaffah* dalam perspektif hermeneutika.
9. Jurnal yang ditulis oleh Decky Saputra dan Baktiar Nasution yang terbit di jurnal *Al-Mutharahah* tahun 2022 dengan judul *Fitrah Beragama dan Islam Agama Kaffah*.⁴² Tulisan ini membahas mengenai Fitrah manusia

⁴¹ Ahmad Mujahid dan Haeriyah, "Konsepsi Agama Islam Dalam Al-Qur'an", *Ar-Risalah*, Vol. 20 No. 1, (2020), 72.

⁴² Decky Saputra dan Baktiar Nasution, "Fitrah Beragama dan Islam Agama Kaffah", jurnal *Al-Mutharahah* Vol. 19 No. 02, (2022), 371.

dalam beragama dan Islam sebagai agama yang mengatur dari setiap persoalan kehidupan manusia (kaffah). Manusia merupakan makhluk Allah paling istimewa yang telah dianugerahkan dengan berbagai fitrah-Nya. Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah sama-sama membahas terkait bagaimana agama Islam dapat berperan dalam setiap kehidupan manusia sehingga dapat tercipta ke kaffahan (kesempurnaan) dalam menjalani kehidupan. Sedangkan perbedaannya adalah jika tulisan tersebut membahas peran agama Islam secara umum bagi kehidupan manusia, maka penelitian ini secara fokus mengkaji term Islam kaffah dengan memakai perspektif hermeneutika yang diharapkan menemukan makna baru terhadap ber Islam secara kaffah.

10. Jurnal ilmiah yang ditulis oleh Muhammad Alfian Masykur, M. Ikhwanuddin, Eka Prasetyawati, yang terbit di jurnal *Quality Journal of Education Arabic and Islamic Studies* tahun 2023 dengan judul *Reorientasi Al-Silm Kaffah Q.S. Al-Baqarah [2] : 208 (Studi Komparatif Tafsir Al-Jailani dan Tafsir Al-Mishbah)*⁴³. Artikel ini membahas tentang Term Islam Kaffah yang lahir dari kata al-Silm kaffah Q.S. al-Baqarah [2]: 208. Namun, istilah tersebut oleh beberapa kalangan masih dipahami sebagai paradigma bahwa ajaran Islam harus selalu dilaksanakan sebagai aturan hukum formal dan hanya fokus pada atribut-atribut simbolis. Paradigma Islam yang demikian,

⁴³ Muhammad Alfian Masykur, M. Ikhwanuddin, Eka Prasetyawati, "Reorientasi Al-Silm Kaffah Q.S. Al-Baqarah [2] : 208 (Studi Komparatif Tafsir Al-Jailani dan Tafsir Al-Mishbah)", *Education Arabic and Islamic Studies*, Volume 1. No 2. (November 2023) 116.

justru membuat beberapa kalangan menjadi mudah menjustifikasi pihak lain bahwa, Islamnya tidak kaffah atau tidak sempurna, yang tentu hal ini berdampak negatif bagi hubungan antar sesama umat Islam. Penelitian ini berusaha mengungkap orientasi tasawuf dan sosial-kemasyarakatan pada kata al-Silm kaffah sekaligus menjelaskan relevansinya dengan konteks Indonesia masa kini. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi komparatif tafsir yakni al-Jailani yang bercorak sufi isyari dan tafsir al-Mishbah yang bercorak al-Adabi al-Ijtima'i. Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah pemilihan objek pembahasan yang sama-sama membahas term Islam kaffah dalam pandangan tertentu. Sedangkan perbedaannya adalah terletak pada sudut pandang yang dipakai, jika artikel tersebut membahas term Islam kaffah dengan melihat pandangan secara mengkomparatifkan dua kitab tafsir yakni kitab tafsir Al-Jailani dan kitab Tafsir al-Misbah, maka tesis ini fokus melihat term Islam kaffah dengan perspektif hermeneutika.

Dari penjelasan di atas, maka dapat disimpulkan dengan tabel berikut ini:

Tabel 2.1
Penelitian terdahulu

No.	PENULIS	JUDUL	PERSAMAAN	PERBEDAAN
1.	Turun Nisaa Baihaqi 2021	<i>Masuklah dalam Islam Secara Kaffah Analisis atas Tafsir Q 2;208 dalam Ceramah Ustadz</i>	Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah sama-sama membahas	Sedangkan perbedaannya terletak pada perspektif masing-masing yang digunakan,

No.	PENULIS	JUDUL	PERSAMAAN	PERBEDAAN
		<i>Adi Hidayat di Youtube</i>	Islam kaffah sebagai objek penelitiannya.	artikel tersebut mencoba membahas term Islam kaffah dengan perspektif salah satu tokoh agama yakni Ustadz Adi Hidayat, maka tesis ini dalam pencarian makna Islam kaffah adalah dengan menggunakan perspektif teori hermeneutika <i>Ma'na Cum Maghza</i> . Sumber: data diolah dari kajian terdahulu.
2.	Dian Adesta Bujuri dkk 2020	<i>Kaffah Islam in the Context of Indonesia, Between Fundamental and Moderate Islam</i>	kajiannya yang sama-sama mengkaji interpretasi makna Islam kaffah dalam al-Qur'an	Sedangkan perbedaannya terletak pada perspektif yang dijadikan kajian. Tulisan di atas mengkaji interpretasi Islam kaffah dengan perspektif kelompok Islam fundamental dan moderat, sedangkan tesis ini menjadikan teori hermeneutika al-Qur'an sebagai perspektif dalam menginterpretasi makna Islam kaffah Sumber: data

No.	PENULIS	JUDUL	PERSAMAAN	PERBEDAAN
				diolah dari kajian terdahulu.
3.	Riana Ratna Sari 2019	<i>Islam Kaffah menurut Pandangan Ibnu Katsir</i>	kajiannya yang sama-sama mengkaji interpretasi makna Islam <i>kaffah</i> dalam al-Qur'an	perbedaannya terletak pada perspektif yang dijadikan kajian. Tulisan di atas mengkaji Islam <i>kaffah</i> dalam perspektif tokoh Ibnu Katsir, sedangkan tesis ini menjadikan teori hermeneutika al-Qur'an sebagai perspektif dalam menginterpretasi makna Islam <i>kaffah</i> Sumber: data diolah dari kajian terdahulu.
4.	Mila Aulia, Moh. Nurun Alan Nurin Perdana Kusuma, dan Roudlatul Jannah 2022	<i>Reinterpretasi Konsep Islam Kaffah Perspektif Fakhruddin al-Razi (aplikasi teori hermeneutika Hans-Georg Gadamer).</i>	kajiannya yang sama-sama mengkaji interpretasi makna Islam <i>kaffah</i> dalam al-Qur'an	Sedangkan perbedaannya terletak pada perspektif yang dijadikan kajian. Tulisan di atas membahas interpretasi Islam <i>kaffah</i> dengan perspektif tokoh Fahrudin al-Razi, dan dengan menggunakan teori hermeneutika Hans-Georg Gadamer sebagai pisau analisisnya. Sedangkan tesis ini menjadikan teori

No.	PENULIS	JUDUL	PERSAMAAN	PERBEDAAN
				hermeneutika <i>ma'na cum maghza</i> sebagai pisau analisis dalam menginterpretasi makna Islam <i>kaffah</i> . Sumber: data diolah dari kajian terdahulu.
5.	Reza Annisa Ayustia, Adenan, dan Junaidi 2021	<i>Pemahaman Islam Kaffah menurut Perspektif LDII</i>	kajiannya yang sama-sama mengkaji interpretasi makna Islam <i>kaffah</i> dalam al-Qur'an	Sedangkan perbedaannya terletak pada perspektif yang dijadikan kajian. Tulisan di atas mengkaji Islam <i>kaffah</i> dalam perspektif LDII dengan studi kasusnya di desa Mabar Hilir Medan, sedangkan tesis ini menjadikan teori hermeneutika al-Qur'an sebagai perspektif dalam menginterpretasi makna Islam <i>kaffah</i> . Sumber: data diolah dari kajian terdahulu.
6.	Ruston Nawawi 2021	<i>Islam Kaffah dan Relevansinya dengan Masyarakat Indonesia yang Plural dalam Perspektif Al-</i>	kajiannya yang sama-sama mengkaji interpretasi makna Islam <i>kaffah</i> dalam al-Qur'an	perbedaannya jika tulisan di atas mengkaji Islam <i>kaffah</i> dengan langsung merelevansikan dengan konteks ke Indonesiaan

No.	PENULIS	JUDUL	PERSAMAAN	PERBEDAAN
		<i>Qur'an</i>		<p>tanpa menggunakan persepektif tokoh atau teori tertentu, maka tesis ini dengan jelas menjadikan teori hermeneutika al-Qur'an sebagai perspektif dalam menginterpretasi makna Islam <i>kaffah</i>. Sumber: data diolah dari kajian terdahulu.</p>
7.	Lestari Nengsih, Aibdi Rahmat 2022	<i>Diskursus Islam Kaffah</i>	kajiannya yang sama-sama mengkaji interpretasi makna Islam <i>kaffah</i> dalam al-Qur'an	<p>perbedaannya jika tulisan di atas mengkaji Islam <i>kaffah</i> dengan tanpa menggunakan persepektif tokoh atau teori tertentu, maka tesis ini dengan jelas menjadikan teori hermeneutika al-Qur'an sebagai perspektif dalam menginterpretasi makna Islam <i>kaffah</i> dan merelevansikannya dengan konteks di Indonesia. Sumber: data diolah dari kajian terdahulu.</p>
8.	Ahmad Mujahid	<i>Konsepsi Agama Islam Dalam Al-</i>	Persamaan tulisan artikel	Sedangkan perbedaannya

No.	PENULIS	JUDUL	PERSAMAAN	PERBEDAAN
	dan Haeriyah 2020	<i>Qur'an</i>	tersebut dengan penelitian tesis ini adalah terletak pada objek kajiannya yang sama-sama membahas terkait konsep beragama Islam dalam Al-Qur'an	adalah tulisan tersebut membahas tentang implementasi beragama Islam bagi seorang muslim secara umum, maka penelitian ini mengulas tentang term ber-Islam kaffah dalam perspektif hermeneutika Sumber: data diolah dari kajian terdahulu.
9.	Decky Saputra dan Baktiar Nasution 2022	<i>Fitrah Beragama dan Islam Agama Kaffah</i>	Persamaan tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah sama-sama membahas terkait bagaimana agama Islam dapat berperan dalam setiap kehidupan manusia sehingga dapat tercipta ke kaffahan (kesempurnaan) dalam menjalani kehidupan	Sedangkan perbedaannya adalah jika tulisan tersebut membahas peran agama islam secara umum bagi kehidupan manusia, maka penelitian ini secara fokus mengkaji term Islam kaffah dengan memakai perspektif hermeneutika yang diharapkan menemukan makna baru terhadap ber Islam secara kaffah. Sumber: data diolah dari kajian terdahulu.
10.	Muhammad	<i>Reorientasi Al-</i>	Persamaan	Sedangkan

No.	PENULIS	JUDUL	PERSAMAAN	PERBEDAAN
	Alfian Masykur, M. Ikhwanuddin, Eka Prasetiawati 2023	<i>Silm Kaffah Q.S. Al-Baqarah [2] : 208 (Studi Komparatif Tafsir Al-Jailani dan Tafsir Al-Mishbah)</i>	tulisan artikel tersebut dengan penelitian tesis ini adalah pemilihan objek pembahasan yang sama-sama membahas term Islam kaffah dalam pandangan tertentu.	perbedaannya adalah terletak pada sudut pandang yang dipakai, jika artikel tersebut membahas term Islam kaffah dengan melihat pandangan secara mengkomparatifkan dua kitab tafsir yakni kitab tafsir Al-Jailani dan kitab tafsir Al-Mishbah, maka tesis ini fokus melihat term Islam kaffah dengan perspektif hermeneutika.

Sumber: Data diolah dari kajian terdahulu.

B. Kajian Teori

1. Teori Hermeneutika *Ma'nā cum Maghzā*

Dalam penelitian ini penulis menggunakan teori hermeneutika *ma'nā cum maghzā*. Secara etimologis, teori ini terbentuk dari tiga gabungan kata, yaitu: *ma'nā*, *maghzā* (keduanya dari bahasa Arab) dan *cum* (dari bahasa Latin). Pendekatan *Ma'nā cum Maghzā* adalah sebuah cara untuk menangani pemahaman yang terdiri dari kepentingan (*Ma'nā*) dari sebuah teks Al-Quran sebagaimana yang dipahami oleh orang banyak

dan dibentuk menjadi signifikansi (*Maghzā*) untuk keadaan kontemporer.⁴⁴ Pendekatan ma'na cum maghza adalah pendekatan dalam penafsiran yang terdiri dari makna (*ma'nā*) suatu teks Al-Qur'an yang dipahami oleh pendengar pertama dan dikembangkan menjadi signifikansi (*Maghzā*) untuk situasi kontemporer. Penafsiran menggunakan pendekatan ma'na cum maghza bertujuan untuk melahirkan makna kontekstual.⁴⁵

Teori ini dipelopori oleh Nasr Hamid Abu Zaid. Teori hermeneutika ma'nā cum maghzā mengadopsi hermeneutika Gadamer dalam kajiannya terhadap teks Al-Qur'an untuk memastikan posisi kebebasan seorang pembaca atau interpretasi dalam menggunakan sesuatu yang menjadi ciri khasnya. Meskipun demikian, dia tampaknya tidak begitu terjebak dalam relativisme pemahaman. Dalam memahami simbol, ia juga menggunakan hermeneutika objektif Paul Ricour. Ricour mendemonstrasikan bahwa pembaca mungkin sampai pada makna objektif dengan menginterpretasikan tanda yang melibatkan kontraksi makna. Setelah memahami makna simbol, kemudian dicari signifikansi makna itu dari pandangan pembaca. Sebagai konsekuensi dari mengambil hermeneutika dua tokoh hermeneutika tersebut di atas, Nars Hamid Abu Zayd mencetuskan dua konsep fundamental dalam hermeneutika Al-Qur'an: makna (*ma'nā*) dan signifikansi (*maghzā*).

⁴⁴ Siti Robikah, "Reinterpretasi Kata Jilbab Dan Khimar Dalam Al-Quran; Pendekatan Ma'na Cum Maghza Sahiron Syamsuddin," *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies* 1, no. 1 (22 Juni 2020): 41–56, <https://doi.org/10.21154/ijougs.v1i1.2066>.

⁴⁵ Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza," 7.

Sebagai landasan metodologi yang dibangun, Nasr Hamid juga membedakan antara konsep tafsir dan ta'wil. Tafsir memiliki pengertian menyingkap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui yang bisa diketahui karena adanya media tafsirah. Sedangkan ta'wil adalah kembali ke asal usul sesuatu untuk mengungkapkan *ma'nā* dan *maghzā*. *Ma'nā* merupakan *dalālah* yang dibangun berdasarkan gramatikal teks, sehingga makna yang dihasilkan adalah makna-makna gramatik. Sedangkan *maghzā* menunjukkan pada makna dalam konteks sosio historis. Dalam proses penafsiran kedua hal ini sangat berhubungan kuat satu sama lain, *maghzā* selalu mengikuti *ma'nā* begitu pula sebaliknya.⁴⁶

Namun demikian, penafsiran Al-Qur'an sebagai teks bahasa tidak bisa digali hanya dengan menganalisis bahasa secara inheren. Bagaimanapun juga teks Al-Qur'an turun bukan dalam masyarakat yang sama sekali tidak memiliki budaya. Paling tidak keberadaan *asbab al-nuzul* merupakan bukti bahwa teks Al-Qur'an telah merespon terhadap kondisi masyarakat saat itu. Oleh sebab itu, bagi Nasr Hamid persoalan konteks budaya secara luas (*asbāb al-nuzūl* mikro) yang saat itu berkembang merupakan persoalan penting yang tidak bisa ditinggalkan.⁴⁷ Dengan demikian, konteks pada saat Al-Qur'an diturunkan adalah sebuah hal yang sangat urgen untuk dilihat oleh seorang penafsir. Hal ini untuk melihat hal yang substantif di dalam teks atau ideal moral

⁴⁶ Ali Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 125.

⁴⁷ Ali Imron dkk, 125.

menurut istilah Fazlur Rahman. Perbedaan konteks dan metode melahirkan pemahaman yang beragam seiring dengan perjalanan waktu.

Dalam membangun teori penafsirannya, Nasr Hamid juga sangat memandang penting persoalan *al-siyāq* (konteks) dalam memproduksi makna. Menurutnya di dalam Al-Qur'an terdapat beberapa level konteks, yaitu: konteks sosio kultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks linguistik, dan konteks pembacaan atau penakwilan. Penggalan makna hanya dengan menggunakan atau memenuhi kelima konteks ini sudah dianggap cukup.⁴⁸

Sahiron Syamsuddin, seorang Guru Besar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di perguruan tinggi UIN Sunan Kalijaga⁴⁹ juga ikut mempopulerkan wacana tersebut dengan memodifikasi gagasan Abu Zayd dengan menambahkan teori *ma'nā cum maghzā*-nya. Menurutnya, seorang pembaca pertama-tama harus mencari makna asli teks (makna objektif) seperti yang dirasakan oleh pendengar atau penerima pertama Al-Qur'an, dan kemudian mencari arti pentingnya dalam konteks saat ini. Terdapat berbagai terminologi dalam teori ini yang sebanding dalam pemahamannya terhadap teks Al-Quran, seperti gerakan ganda hermeneutika yang dianut oleh Fazlur Rahman dan pendekatan kontekstual (*Contextual Approach*) yang dimiliki oleh Abdullah Saeed. Namun, frasa ini sejauh ini hanya digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat

⁴⁸ Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 90.

⁴⁹ Adi Fadilah, "Ma'na-Cum-Maghza Sebagai Pendekatan Kontekstual dalam Perkembangan Wacana Hermeneutika Alquran di Indonesia," *JOURNAL OF QUR'ĀN AND HADĪTH STUDIES* 8, no. 1 (Juni 2019): 17.

hukum. Tidak sama dengan teori *ma'nā cum maghzā*, yang diharapkan mampu digunakan untuk memahami seluruh pembahasan teks dalam Al-Qur'an.⁵⁰

Pendekatan hermeneutik dengan konsep *ma'nā cum maghzā* merupakan gagasan yang sangat baru dalam kajian Islam. Teori ini terdiri dari tiga tahapan penafsiran. Pertama, mencari pemahaman sejarah (*al-ma'nā al-tarīkh*), kemudian mencari makna fenomenal sejarah (*al-maghzā al-Tarīkh*). Pencarian makna sejarah dan makna fenomenal sejarah memerlukan kajian linguistik Al-Qur'an, kajian intratekstualitas dan intertekstualitas, kajian konteks historis wahyu, dan eksplorasi *maqsad-maghzā al-āyah*. Meminjam konsep makro dan mikro Jorge Gracia untuk memahami konstruksi konteks sejarah. Asbabun Nuzul merupakan bagian dari konteks mikro, sedangkan konteks makro adalah keseluruhan kondisi berupa tradisi, sistem hukum, dan sosial politik yang mengelilingi masyarakat Arab dan yang terkait dengannya pada abad ketujuh.⁵¹ Kemudian langkah ketiga, yaitu mencari hubungan fenomenal yang dinamis *al-maghzā al-mutaharrik al-ma'āsir* yang tujuannya untuk mengkontekstualisasikan *maqsad-maghzā al-āyah* pada masa dimana Al-Quran hendak diterapkan.⁵²

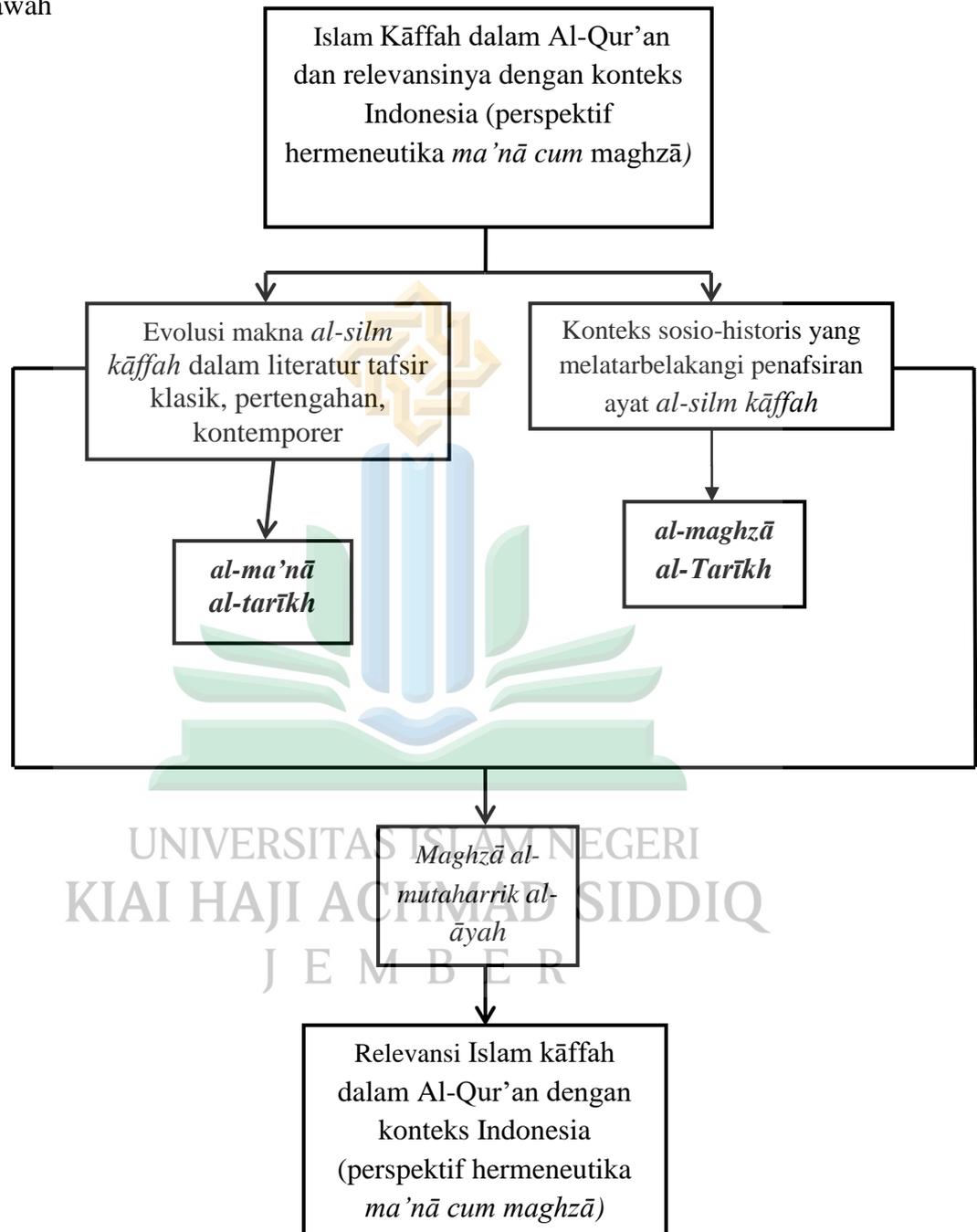
⁵⁰ Sahiron Syamsuddin, "Ma'nā-Cum- Maghza Approach to the Qur'an: Interpretation of q. 5:51" (International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017), Atlantis Press, 2017), 132.

⁵¹ Syamsuddin, 133.

⁵² Umi Wasilatul Firdausiyah, "Urgensi Ma'nā-Cum-Maghza di Era Kontemporer: Syamsuddin atas Q 5: 5," t.t., 31.

C. Kerangka Konseptual

Adapun kerangka konseptual dapat dijabarkan dalam skema berikut di bawah



BAB III

PENYAJIAN DATA

Usaha interpretasi makna Islam kaffah selalu menarik untuk dikaji, hal ini bisa dilihat dengan tidak adanya kesepakatan yang pasti dikalangan *mufassir* mengenai hasil akhir penafsiran makna Islam kaffah tersebut. Para mufassir Al-Qur'an sampai saat ini masih multi tafsir, ada sebagian yang memaknai Islam Kaffah sebagai pelaksana syariat Islam secara total termasuk menjadikan suatu negara dengan konsep Islam. Dalam penelitian ini penulis mencoba menggunakan Pendekatan *ma'nā cum maghzā* untuk memahami ayat Islam kaffah dalam Al-Qur'an. Maka dari itu dalam bab kajian data ini penulis akan menjelaskan data-data yang berkaitan dengan pemahaman ayat Islam kaffah khususnya dalam pendekatan hermeneutika *ma'nā cum maghzā*.

Pendekatan *ma'nā cum maghzā* ini memiliki tiga pertimbangan pokok dalam melahirkan sebuah pemahaman. Pertama, mencari pemahaman sejarah (*al-ma'nā al-tarīkh*). Kedua, mencari signifikansi fenomenal sejarah (*al-maghzā al-tarīkhī*). Adapun pencarian makna sejarah dan makna fenomenal sejarah memerlukan kajian linguistik Al-Qur'an, kajian intratekstualitas dan intertekstualitas. Kajian konteks historis wahyu dan eksplorasi *maqsad- maghzā al-āyah*. Kemudian langkah ketiga, yaitu mencari hubungan fenomenal yang dinamis *al-maghzā al-mutaharrik al-ma'āsir* yang tujuannya untuk mengkontekstualisasikan *maqsad- maghzā al-āyah* pada masa Al-Qur'an hendak diterapkan.⁵³ Maka dari itu penulis akan melakukan langkah-langkah tersebut

⁵³ Firdausiyah, "Urgensi Ma'na-Cum-Maghza di Era Kontemporer: Syamsuddin atas Q 5: 5."

guna menemukan pemahaman yang cocok terhadap ayat *as-silm kāffah* yang nantinya akan dikontekstualisasikan dengan keadaan di Indonesia.

A. Makna Historis (*al-ma'nā al-tarīkh*)

Konteks sejarah adalah suatu hal yang penting untuk diketahui, namun selain itu juga terdapat kajian bahasa atau linguistik sebagai dasar untuk memahami suatu teks bahasa yang hendak dikaji. Maka dari itu dalam kajian ayat Islam kaffah ini, perlu kiranya untuk dibahas terlebih dahulu mengenai bagaimana analisis linguistiknya, analisis intertekstualitas dan analisis intratekstualitas, hingga kemudian nantinya akan dibahas mengenai bagaimana konteks sosio historis yang melatarbelakangi ayat tersebut, dan juga dibahas bagaimana relevansinya dengan konteks di Indonesia.

1. Analisis Linguistik

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Artinya : "Wahai orang-orang yang beriman, masuklah ke dalam Islam (kedamaian) secara menyeluruh dan janganlah ikuti langkah-langkah setan! Sesungguhnya ia musuh yang nyata bagimu. " (Al-Baqarah [2]:208)

“Hai orang-orang yang beriman..” يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

Kata *amanu* adalah bentuk jamak dari *mudzakar tashrif lughowi* yang asal katanya *amana* bermakna “orang-orang beriman”. Kata *أمن* (keamanan, merasa aman, mempercayai) bermakna juga *الامان* (keselamatan, keamanan) lawan katanya yaitu *خوف* (takut) dan bisa juga bermakna *الامانة* (amanat) dengan lawan katanya *الاحيائة* (penghianatan). Bisa pula menjadi *الايمان* (iman, kepercayaan dan keyakinan), adapun lawan

katanya yaitu كفر (mengkafirkan, kafir). Sedang الايمان bisa juga dimaknai التصديق (membenarkan) dan lawannya adalah التكذيب (pendustaan).⁵⁴

Kata آمن dalam ayat ini memiliki makna percaya atau berasal dari kata الايمان yang merupakan bentuk masdar dari يؤمن-ايمانا sehingga maksudnya adalah “wahai orang-orang yang beriman” yaitu orang yang percaya kepada Allah dan utusan-Nya tanpa adanya keraguan.⁵⁵

ادخلوا في السلم كافة “Masuklah kalian kedalam Islam secara keseluruhan”

Kata ادخلوا merupakan fiil amar yang terbuang nūn-nya. *Dakhala* bermakna *al-dhukhul* (memasuki) merupakan lawan dari *al-khurūj* (keluar). Ketika lafadz *dakhala* mengikuti wazan *ifta’ala* bermakna masuk. Sedangkan apabila *tadakh-khala* bermakna masuk dengan sedikit demi sedikit.⁵⁶

Kata السلم menurut Ibnu Mandzur memiliki makna sebagaimana kata al-bara’ah (berlepas diri atau keadaan tidak bersalah atau suci. Kata سلم berasal dari kata الاستسلام (berserah diri), dikatakan pula kata silmi bermakna صلح (perdamaian). Kata silmi/salmi mempunyai beberapa arti secara bahasa yaitu صلح, أمان, سلام (*sulhu*: perdamaian) (*aamana*: keselamatan, keamanan) (*salam*: kesejahteraan perdamaian dan pemberian hormat).⁵⁷

Muhammad bin Yazid mengatakan kata *al-salam* dalam bahasa arab terdapat empat macam : *salaman* bentuk masdar dari *sallamtu* yang bermakna do’a untuk manusia agar selamat dari keburukan, *al-salamu*

⁵⁴ Ibnu Manẓur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar Shadr, 1994), 21.

⁵⁵ Ibnu Manẓur, *Lisan al-Arab*..., 23.

⁵⁶ Ibnu Manẓur, *Lisan al-Arab*..., 239.

⁵⁷ Ahmad Mukhtār Abdul Hamīd Umar, *Mu’jam al-Lughah al-Arabiyah al-Mu’āṣirah*, Jilid 2, (Ālim Kutub, 2008), 1101.

jamak dari kata *salamah*, *al-salamu* yang merupakan salah satu dari asmaul husna yang Maha Sejahtera, dan *al-salam* dari perselisihan. *Salimun* merupakan jamak dari kata *sulama'* dalam sebagian redaksi ayat “*illa man ata allaha bi qalbin saliim*” kata *saliim* dalam ayat ini bermakna selamat dari kekufuran.⁵⁸

كَافَّةً asal katanya كف (menahan) yaitu dari sesuatu yang menyimpang/tidak normal.⁷⁶ Abu Ishaq mengatakan dalam firman Allah “*yā ayyuhalladzīna āmanū udkhulū fī al-silmi kāffah*” kata *kāffah* bermakna keseluruhan dan melingkupi, sehingga ayat ini bisa diartikan untuk masuk ke dalam Islam seluruhnya,⁷⁷ Melihat dari beberapa kamus dan kitab tafsir yang bercorak bahasa makna *kāffah* secara pasti adalah keseluruhan/menyeluruh tanpa ada perbedaan pemaknaan terhadap kata *kāffah*. Maka penulis mengambil kesimpulan makna dari term *kāffah* adalah keseluruhan.

Dalam Al-Qur'an disebutkan, *yā ayyuhā alladzīna āmanū udkhulū fī alsilm kāffah*. Menurut Abū Ishaq, makna *kāffah* dalam ayat ini adalah *jāmi* (semuanya) dan *ihātah* (serba meliputi). Maka, menurutnya, ayat ini boleh diartikan, “Hai orang-orang yang beriman, masuklah kalian ke dalam Islam secara menyeluruh, atau dalam seluruh syariatnya.” Namun yang dipaparkan Abū Ishaq adalah sebuah kemungkinan. Sebab, ia masih menyebut kata-kata *fayajūzu an yakūna ma'nahu* yang berarti “maka boleh jadi maknanya” demikian.⁵⁹

⁵⁸ Ibnu Manẓūr, *Lisan al-Arab*, 291.

⁵⁹ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār al-Shādir, t.t.), 305.

Huruf *ta* yang ada dalam kata *kāffah* menurut Ibnu ‘Asyūr, yakni di dalam semua keadaan. Sebagaimana dalam keadaan mu’akkad (penegas), mudzakkar, mufrad (tunggal) atau jamak. Contoh *wa qātilû al-musyrikīna kāffah*. Kebanyakan *kāffah* digunakan dalam sebuah kalimat sebagai *hāl* dari isim sebelumnya sebagaimana QS. Al-Baqarah [2]: 208 tersebut, *kāffah* menjadi *hāl* dari dhamir *udkhulû*, artinya menjadi *hāl* bagi keadaan kamu sekalian.⁶⁰

Senada dengan Ibnu Manzūr, al-Alūsī dalam tafsirnya mengatakan bahwa *kāffah*, kata asalnya dari *kaff* yang bermakna mencegah.⁶¹ Dengan penjelasan yang berbeda menurut al-Zamakhsyarī, *kāffah* dari huruf *kaff*, seakan-akan bahwa mereka mencegah salah satu dari sebagian mereka untuk keluar dari kelompok mereka.⁶² *Kāffah* juga digunakan sebagai arti jumlah, dengan dihubungkan bahwa *kāffah* ialah sesuatu yang dapat mencegah beberapa bagian dari perpecahan. Abī Hayyān menjelaskan dalam tafsirnya bahwa kata *kāffah* merupakan isim fa’ il yang bermakna *jamī’ān* (menyeluruh). Asal kata *kāffah* merupakan derivasi (isytiqāq) dari *kaff* yaitu sesuatu yang dapat mencegah dari seseorang yang mengambilnya, dan *kaff* dalam kalimat tersebut bermakna mencegah.⁶³

⁶⁰ Muhammad Tāhir ibn ‘Asyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār Sahnūn li alNasyr wa al-Tauzī, t.t.), 278.

⁶¹ Imām al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma’ānī ū Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Matsānī*, iv ed., vol. 1 (Beirut: Dār Iḥya al-Turats al-‘Arabī, 1985), 97.

⁶² Abī al-Qāsim Mahmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsyarī, *Al-Kasyshāf*, 1 ed. (Riyadh: Maktabah al-‘Abīkan, 1998), 418.

⁶³ Abī Hayyān al-Andalūsī, *Al-Bahr al-Muhīt*, I, vol. II (Beirut: Dūr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 118.

Setelah dilakukan analisa makna secara linguistik kiranya belum didapat kesimpulan mengenai makna *silmi* yang dimaksud dalam QS. Al-Baqarah ayat 208, karena secara bahasa kata *silmi* memiliki makna yang multi tafsir. Sehingga perlu dilakukan analisa lebih lanjut berkenaan dengan analisis intratekstualitas dan intertekstualitas agar makna *silmi* yang dimaksud dalam QS. Al-baqarah ayat 208 dapat diketahui makna sebenarnya.

2. Analisis Intratekstualitas

Analisa intratekstualitas yaitu menganalisa dan membandingkan penggunaan kata *silmi* pada QS. (2) : 208 pada ayat lainnya, untuk mengetahui kata *silmi* dan direvasinya. Ayat-ayat yang terdapat kata سلم dan direvasinya dalam al-Qur'an terlepas dari bentuk penyebutannya terdapat 140 kali.⁶⁴ baik dalam bentuk *fi'il* (kata kerja), *mashdar* (kata dasar), dan *isim fa'il* (kata sifat), beberapa diantaranya:

a. Mustaslimun (menyerah diri)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ ﴿٢٦﴾

Artinya : “Bahkan, mereka pada hari itu menyerah diri (kepada putusan Allah)” (Aş-Şaffāt [37]:26)

b. Aslama (menyerahkan diri)

أَفْغَيْرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا
وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٤٧﴾

⁶⁴ Muḥammad Fuad Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an* (Mesir: Dar Hadīṣ, 1943), 355–357.

Artinya : “Mengapa mereka mencari agama selain agama Allah? Padahal, hanya kepada-Nya apa yang ada di langit dan di bumi berserah diri, baik dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan”. (Āli ‘Imrān [3]:83)

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ

عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾

Artinya : “Tidak demikian! Orang yang menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah serta berbuat ihsan, akan mendapat pahala di sisi Tuhannya, tidak ada rasa takut yang menimpa mereka, dan mereka pun tidak bersedih”. (Al-Baqarah [2]:112)

c. Salim (bersih dan suci)

إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾

Artinya : “Kecuali, orang yang menghadap Allah dengan hati yang bersih”. (Asy-Syu‘arā’ [26]:89)

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴿٨٤﴾

Artinya : “(Ingatlah) ketika dia datang kepada Tuhannya dengan hati yang suci”. (Aṣ-Ṣāfiāt [37]:84)

d. Salmu (damai)

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦١﴾

﴿٦١﴾

Artinya : “(Akan tetapi,) jika mereka condong pada perdamaian, condonglah engkau (Nabi Muhammad) padanya dan bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya hanya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”. (Al-Anfāl [8]:61)

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكُمْ
أَعْمَلُكُمْ ﴿٤٧﴾

Artinya : “Maka, janganlah kamu lemah dan mengajak berdamai (saat bertemu dengan musuhmu), padahal kamulah yang paling unggul. Allah besertamu dan tidak akan mengurangi (pahala) amal-amalmu”. (Muhammad [47]:35)

e. Islam

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴿٣١﴾

Artinya : “Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam”. (Āli ‘Imrān [3]:19)

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٨٥﴾

Artinya : “Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi”. (Āli ‘Imrān [3]:85)

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا
فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾

Artinya : “Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu. Maka, siapa yang terpaksa karena lapar, bukan karena ingin berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (Al-Mā'idah [5]:3)

f. Salam (selamat dan sejahtera)

قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ﴿٤٧﴾

Artinya : “Dia (Ibrahim) berkata, “Semoga keselamatan bagimu. Aku akan memohonkan ampunan bagimu kepada Tuhanku.

Sesungguhnya Dia Maha Baik kepadaku”. (Maryam [19]:47)

g. Muslimun (menyerahkan diri)

قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤٧﴾

Artinya : “Katakanlah (Nabi Muhammad), “Kami beriman kepada Allah dan pada apa yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya‘qub beserta anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa, Isa, serta para nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membedakan seorang pun di antara mereka dan hanya kepada-Nya kami berserah diri”. (Āli ‘Imrān [3]:84)

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَيْنَهُ وَيَعْقُوبَ يَبْنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾

Artinya : “Ibrahim mewasiatkan (ucapan) itu kepada anak-anaknya dan demikian pula Ya‘qub, “Wahai anak-anakku, sesungguhnya Allah telah memilih agama ini untukmu. Janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan muslim”. (Al-Baqarah [2]:132)

Melihat beberapa ayat Al-Qur’an yang mempunyai derivasi dengan

kata سلم kata ini mempunyai ragam makna. Analisa selanjutnya QS.Al-

Baqarah:208 dengan melihat kata sebelum dan sesudahnya :

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾

Amanu adalah orang-orang yang beriman⁶⁵ kata *silmi* dimaknai oleh para mufasir terdahulu sebagai Islam, maka redaksi ini seakan-akan mempunyai arti “*wahai orang-orang yang beriman masuklah kalian ke dalam islam.....*” melihat pada kata sebelumnya bahwa ayat ini adalah seruan bagi orang yang beriman sedangkan iman sendiri adalah Islam. Hal ini menjadi rancu, sehingga menimbulkan pertanyaan bagaimana orang yang sudah beragama Islam diperintah untuk masuk ke dalam Islam, dari sini dapat dilihat bahwa kata *silmi* terbuka untuk dianalisis kembali. Kata *silmi* dapat dibaca dengan tiga wajah sebagaimana menurut ulama ahli Qiraat yaitu *al-silmi*, *al-salmu* dan *al-salamu*. Kata *silmi* dalam ayat ini lebih sesuai di maknai dengan صلح yaitu perdamaian, melihat susunan kalimat dalam ayat ini. Kata *Kaffah* bermakna keseluruhan, tanpa adanya perbedaan pendapat.⁶⁶

Redaksi *walā tattabi'ū khuṭuwāh al-syaitān* dan janganlah mengikuti langkah-langkah setan atau hawa nafsu. Setan mencoba membuat tipu daya terhadap manusia untuk melakukan permusuhan, diawali dengan menyulut amarah manusia. Menimbulkan rasa benci terhadap sesama manusia sehingga saling membenci dan bermusuhan.

3. Analisis Intertekstualitas

Setelah menganalisa term *silmi kaffah* secara intertekstualitas. Selanjutnya penulis akan menganalisa kata *silmi kaffah* secara intertekstualitas yaitu melacak *silmi kaffah* yang terdapat dalam teks selain

⁶⁵ Ibnu Manẓur, *Lisan al-Arab*, 21.

⁶⁶ Fakhruddīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār Ihyā'ut Turās, 1420), 353.

al-Qur'an misal dalam hadis Nabi atau syair-syair jahili. Untuk mengetahui bagaimana makna *silmi* dipahami diluar teks al-Qur'an. sebagaimana yang terdapat dalam syair jahili.

وقَدَّ قَلْتَمَا إِن نُّدْرِكُ السَّلْمَ • بِمَالٍ وَمَعْرِفٍ مِنَ الْقَوْلِ وَ نَسْلَمَ

“Dan kalian berdua berkata, ‘jika kita memahami

keselamatan/perdamaian secara luas Dengan harta dan perkataan baikpunkita akan mendapatkan keselamatn/perdamaian itu dan kalian akan mendapatkan tempat yang baik (surga).” Pemaknaan kata *silmi* oleh Bangsa Arab sebelum Islam datang atau dikenal dengan masa jahiliyah kata ini dimaknai dengan keselamatan/perdamaian.

B. Signifikansi Fenomenal Historis (*al-maghzā al-Tarīkh*)

Signifikansi fenomenal historis, adalah pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai pada masa Nabi hingga saat ayat ditafsirkan dalam periode tertentu. Dari definisi ini, signifikansi dibagi ke dalam dua macam, yaitu signifikansi fenomenal historis dan signifikansi dinamis. Signifikansi fenomenal historis adalah pesan utama sebuah ayat atau kumpulan ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa awal pewahyuan (masa Nabi). Untuk memahami signifikansi fenomenal historis diperlukan pemahaman terhadap konsep makro dan mikro sosial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan. Informasi historis berupa *asbab an-nuzul* menjadi sangat penting karena ini.⁶⁷

⁶⁷ Nahrul Pintoko Aji, “Metode Penafsiran Al-Qur’an Kontemporer; Pendekatan ma’na Cum Maghza Oleh Dr. Phil. Sahiron Syamsudin, MA.,” *Humantech Jurnal Ilmiah Multi Disiplin Indonesia* 02, no. 01 (Januari 2022): 255.

Dalam memahami pesan utama sebuah ayat, perlu diketahui terlebih dahulu sebab turunnya suatu ayat atau biasa dikenal dengan *asbāb al-nuzūl*,⁶⁸ Terkait dengan sebab turunnya QS. Al-Baqarah : 208, ayat ini kategori Madaniyah karena ayat ini diturunkan di Madinah. Dalam urutan turunnya ayat (tartib nuzul) surat ini merupakan surat ke 87, sedangkan dalam urutan mushaf surat ini merupakan surat kedua dalam mushaf Al-Qur'an.

Asbab al-nuzul mikro atau sebab khusus yang menjadi latar belakang turunnya QS. (2) : 208 berkenaan cerita Ikrimah berkata bahwa orang-orang Yahudi yang terdiri dari Abdullah bin Salam, Tsa'labah, Ibnu Yamin, Asad dan Usaid kedua anak Ka'ab, sa'ad bin 'Amr, dan Qois bin Zaid, mereka berkata, "Wahai Rasulullah, hari Sabtu adalah hari yang agung bagi kami, maka biarkanlah kami beribadah dan berlibur hari itu. Dan Taurat adalah kitab Allah, biarkanlah kami mengamalkannya pada malam hari saja." Maka turunlah ayat 208 Surah al-Baqarah. (HR. Ibnu Jarir)⁶⁹

Dari ini dapat kita ketahui bahwa asbabun nuzul ayat ini adalah kisah Abdullah bin Salām dan sahabatnya setelah menyatakan masuk Agama Islam tetapi mereka masih mengamalkan isi Taurat. Padahal Qur'an ialah penyempurna kitab terdahulu oleh sebab itu kemudian turunlah ayat ini. Turun kepada orang-orang munafik yang mengaku Islam tetapi hatinya tidak

⁶⁸ Siti Muslimah, dkk, "Urgensi Asbab al-Nuzul menurut al-Wahidi," *AL-Bayan: Jurnal Studi AlQur'an dan Tafsir*, no. 02 (2017): 45–46.

⁶⁹ Jalaluddin as-Suyuthi, *Asbabun Nuzul Latar Belakang Turunnya Ayat-ayat Al-Qur'an* (Bandung: Jabal, 2021), 28.

mengimaninya. Turun kepada orang-orang Islam yang lalai terhadap hukum-hukum Islam dan kewajibannya.⁷⁰

Asbab al-nuzul makro atau bisa disebut dengan keadaan sosial masyarakat pada masa sebuah ayat diturunkan. Terkait dengan turunnya QS. (2) : 208 yang turun di kota Madinah pada abad ke tujuh Hijriyah. Madinah dikenal dengan kota yang mempunyai penduduk yang pluralistik. Mereka berasal dari satu bangsa yaitu Yahudi di kota Madinah mayoritas penduduknya dari suku Qinuqa, Bani Nadhir dan Bani Quraidha. Meskipun banyak suku yang tinggal di sana dan satu bangsa namun mereka tidak pernah hidup rukun. Diantara mereka sering terjadi pertengkaran bahkan peperangan antar-suku, sebagaimana permusuhan antara suku Aus dan Khazarj.⁷¹

Meskipun kaum Yahudi adalah pendatang namun kaum Yahudi mendominasi Madinah. Kedatangan Yahudi mengusik masyarakat Madinah yang berbangsa Arab dan mempunyai keyakinan, kegamaan dan paganisme sebagaimana kota Makkah tidak jauh berbeda. Kaum Yahudi memprovokasi orang Madinah untuk selalu bermusuhan dan mempropaganda Bangsa Arab bahwa akan ada seorang Nabi yang akan menghancurkan keyakinan mereka dan membunuh mereka apabila tidak meninggalkan agama nenek moyang yang telah dianut oleh masyarakat Madinah. Madinah pasca hijrah Nabi lebih banyak lagi keragaman di dalamnya. Kaum Anshar, Muhajirin, kelompok yang masih menganut agama nenek moyang, kaum Yahudi yang mempunyai

⁷⁰ Darwazah Muhammad 'Izzat, *al-Tafsīr al-Hadis* (Mesir: Dar Ihya' al-Kitab al-Arabyah, 1963), 366.

⁷¹ Yusno Abdullah Otta, "Maidah dan Pluralisme (Studi atas Kepemimpinan Rasulullah Saw)," *Jurnal as-Syariah*, 2, no. 8 (2010): 486.

banyak suku baik dari Bangsa Yahudi dan Bangsa Arab, kaum munafik karena sikap mereka yang hipokrit⁷² dan musyrik Madinah dan sebagian kecil penganut agama kristen.⁷³

Masyarakat Madinah yang terdiri dari ragam suku, etnis, agama, asal daerah, ekonomi, politik, dan keyakinan memicu adanya keinginan untuk mewujudkan kepentingan antar kelompok. Dari sinilah rentan terjadi konflik dan pertengkaran antar kelompok serta saling mencari kesalahan antar kelompok.

Dalam kitab Mafātihul Ghāib/Tafsīr ar-Razī karangan mufassir klasik Fahrudin Ar-Razi, dijelaskan tentang kategori sasaran pemaknaan ayat Islam kaffah pada masa awal pewahyuan:

1. Yang dimaksud dengan ayat ادخلوا في السلم كافة adalah tentang orang-orang munafik. Jadi maksudnya “wahai orang-orang yang beriman dengan lisannya sendiri, masuklah kalian kedalam Islam semuanya secara menyeluruh dan janganlah mengikuti setan”. Yaitu dengan bergelimang harta perhiasan dan kesombongan dalam hidup. Dan siapa yang mengatakan bahwa penafsiran seperti ini membantah keabsahannya, maka ketauhilah bahwa ayat ini terjadi sebelum Allah menjelaskan tentang orang munafik pada QS. Al-Baqarah ayat 204 “*dan diantara manusia ada orang yang ucapannya membuatmu takjub*” ayat tersebut sedikit menggambar

⁷² Ali Sodikin, *Antropologi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 178.

⁷³ Yusno Abdullah Otta, “Maidah dan Pluralisme,” 487.

tentang bagaimana orang munafik, maka dari itu Allah menyerukan agar beriman dalam hati dan menahan diri dari kemunafikan.

2. Ayat ini turun pada suatu golongan dari kaum muslim ahli kitab seperti Abdullah bin Salam dan sahabatnya ketika beriman kepada Nabi saw, disisi lain mereka masih tetap mengagungkan syariat Nabi Musa, mengagungkan hari Sabtu, tidak suka daging unta dan susunya. Dan mereka berkata, adapun meninggalkan perkara ini diperbolehkan secara Islam, namun dalam kitab Taurat diwajibkan, maka dari itu kami meninggalkannya dan Allah menghendaki akan hal itu dan memerintahkannya untuk masuk ke dalam syariat Islam secara menyeluruh. Dan mereka juga tidak bertahan sedikitpun dari hukum-hukum Taurat karena keyakinannya bahwa hukum-hukum Taurat telah dihapus.
3. Sasaran ayat ini (ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً) adalah kepada orang-orang ahli kitab yang tidak beriman kepada Nabi saw, maka Allah berfirman “Wahai orang-orang yang beriman (dengan kitab terdahulu) masuklah kalian semua ke dalam Islam secara menyeluruh (sempurnakanlah ketaatan kamu sekalian dalam keimanan dan demikian juga hendaklah beriman kepada para Nabi-nabi-Nya, Kitab-kitab-Nya dan berimanlah kalian semua kepada Nabi Muhammad saw dengan keislaman yang sempurna).
4. Sasaran ayat ini (ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً) adalah kepada kaum muslimin, “Wahai orang-orang yang beriman (dengan ruh kalian) masuklah kalian semua ke

dalam Islam secara menyeluruh (menetaplah atas agama Islam dalam kehidupan sehari-hari dan janganlah sedikitpun keluar dari syari'at-syari'atnya”).

5. Kalimat *السلام* yang disebutkan dalam ayat ini bermakna perdamaian dengan asumsi hendaklah meninggalkan peperangan dan perselisihan. Jadi kiranya ayat tersebut bermakna “*Hai orang-orang yang beriman hendaklah kalian masuk dalam perdamaian secara bersama, yaitu bersepakat dan bersatu dalam mendukung agama dan dalam segala cobaan di dalamnya.*”⁷⁴ Penafsiran seperti ini bisa jadi dikarenakan melihat situasi dan kondisi sosial masyarakat Madinah pada saat itu, ayat ini (QS. Al-Baqarah ayat 208) termasuk ayat madaniyah. Madinah sendiri pada waktu itu memiliki masyarakat yang pluralistik. Keragaman suku, agama dan sudut pandang masing-masing menjadi perbedaan tersendiri bagi masyarakat Madinah, meski demikian mereka juga sering menimbulkan permusuhan dan peperangan antar suku, sebagaimana perselisihan antara suku Aus dan Khazraj. Dengan turunnya ayat ini sehingga ada yang memahaminya sebagai perdamaian dan diharapkan bisa mendamaikan suasana dalam konteks masyarakat Madinah yang pluralistik pada masa awal turunnya ayat ini.

C. Signifikansi Fenomenal Dinamis (*al-Maghza al-Mutaharrik*)

Signifikansi fenomenal dinamis adalah pesan Al-Qur'an yang dipahami dan didefinisikan pada saat ayat atau kumpulan ayat tertentu

⁷⁴ al-Razi, *Tafsîr ar-Râzî* (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1420), 351.

ditafsirkan, dan setelah itu diaplikasikan dalam kehidupan. untuk memahami signifikansi fenomenal dinamis, diperlukan pemahaman terhadap perkembangan pemikiran dan *zeitgeist* (spirit masa) pada saat penafsiran teks.⁷⁵

Setelah melakukan analisa linguistik dan analisa historis QS. Al-Baqarah (2) : 208, selanjutnya penulis akan mencoba menggali bagaimana *maghza al-mutaharrik* (pesan utama) dari QS. Al-Baqarah (2) : 208. Namun sebelum lebih jauh dalam pembahasan, berkenaan bahwa pemahaman ayat Islam kaffah hendak direlevansikan dengan konteks di Indonesia, penting kiranya dalam bab kajian data dipaparkan tentang bagaimana keadaan sosio kultural masyarakat Indonesia.

Secara fisik, Indonesia adalah negara kepulauan yang terdiri dari sekitar 13.000 pulau besar dan kecil, baik yang dihuni ataupun tidak. Selain itu, Indonesia terdiri dari berbagai bangsa, suku, bahasa, adat istiadat, sosial ekonomi dan kecenderungan yang berbeda-beda, serta agama yang menunjukkan heterogenitas sosio-kultural.⁷⁶

Dengan data keadaan masyarakat Indonesia yang demikian, dapat disimpulkan bahwa negara Indonesia merupakan negara multikultural, yang didalamnya terdapat berbagai macam perbedaan dan dituntut hidup berdampingan dengan penuh kerukunan, karna hal ini merujuk pada semboyan bangsa ini *Bhineka Tunggal Ika* (Berbeda-beda tapi tetap satu jua). Keadaan seperti ini nampaknya tidak jauh berbeda dengan kondisi sosio historis makro

⁷⁵ Nahrul Pintoko Aji, "Metode Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer; Pendekatan ma'na Cum Maghza Oleh Dr. Phil. Sahiron Syamsudin, MA.," 255.

⁷⁶ Nurcholis Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), 4.

pada saat ayat tentang Islam kaffah diturunkan sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dimana kondisi masyarakat Madinah pada saat itu juga dihuni oleh perbedaan antar suku, ras, hingga agama.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

BAB IV

PEMBAHASAN

A. Evolusi Makna Islam Kāffah dalam Literatur Tafsir Klasik, Pertengahan hingga Kontemporer

Kata *al-silm kāffah* di dalam al-Qur'an disebutkan satu kali yaitu dalam Q.S. al-Baqarah ayat 208, dan Islam secara menyeluruh di dalam al-Qur'an terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 208, surat an-Nisa' ayat 125, surat al-An'am ayat 153 dan 162.⁷⁷ Untuk memahami makna Islam kaffah, peneliti mencoba untuk mencari evolusi pemaknaan kata *السُّلْمُ كَافَّةً* tersebut dalam berbagai literatur tafsir baik dari kalangan mufassir klasik, pertengahan hingga kontemporer.

1. Periode klasik (650-1250 M)

Ibn Jarīr At-Thabāri (839-923 M) sebagai mufassir periode klasik, dalam kitabnya dijelaskan bahwa terdapat perbedaan dikalangan ahli takwil dalam memaknai kata *السُّلْمُ*, sebagian dari mereka memaknainya sebagai Islam. Seperti Muhammad ibn 'Amr yang menyebutkan dari 'Aisyah, dari ibn Abi Najih, dari Mujahid, tentang firman Allah *ادخلوا في*

السُّلْمِ artinya *ادخلوا في الإسلام* (masuklah kalian ke dalam Islam).⁷⁸

⁷⁷ Sari, "Islam Kaffah Menurut Pandangan Ibnu Katsir," 133.

⁷⁸ Al-Thabarī, *Tafsīr At-Thabarī*, 595.

Abi Ja'far memberikan pendapatnya bahwa ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً bermakna ادْخُلُوا فِي الطَّاعَةِ “masuklah kalian semua ke dalam kepatuhan secara total atau menyeluruh” dengan asumsi bahwa kata *as-silm* bermakna kepatuhan. Namun demikian dikalangan ulama terdapat perbedaan cara bacanya. Ulama ahli Hijaz membaca kata *silmi* dengan *salmi* (fathahnya sin), sedangkan ulama ahli Kuffi membaca tetap dengan *silmi* (kasrahnya sin). Hal ini berpengaruh juga terhadap maknanya, bagi kalangan yang membaca *salmi* maka memiliki makna “masuklah kalian semua ke dalam kedamaian secara total/menyeluruh dan tinggalkan peperangan”. Sedangkan bagi kalangan yang membaca *silmi* memiliki dua makna, yakni ada yang memaknai “masuklah kalian kedalam Islam secara total/menyeluruh”, ada juga memaknai “masuklah kalian ke dalam kedamaian”. Namun at-Thabari sendiri berpendapat bahwa kata *silmi* bermakna Islam, karena ayat ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً ditujukan kepada orang-orang mukmin, bukan kepada orang-orang yang dalam peperangan.⁷⁹

Sedangkan Fakhrudin al-Râzî (1150-1210 M) dalam kitabnya *Mafātihul Ghāib/Tafsīr ar-Razī* menjelaskan pemaknaan ayat Islam kaffah terdapat beberapa masalah: *Pertama*, persoalan cara bacanya, Ibnu Katsir, imam Nafi' dan al-Kisa'i membaca kalimat ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ dengan kasrahnya *sin* (*silmi*). Demikian juga pada firman Allah lainnya [وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ [الْأَنْزَفَالِ:]

⁷⁹ Al-Thabarî, *Tafsīr At-Thabarî*, 596–598.

61 dan 3 **وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ [مُحَمَّدٌ]**. Imam ‘Asim dalam riwayat Abi Bakr ibn ‘Iyas, imam Hamzah dan al-Kisa’i membaca **السَّلَامِ** dengan kasrahnya *sin* (*silmi*). Sedang Imam Ibnu ‘Amir membaca **السَّلَامِ** dengan kasrahnya *sin* pada surah al-Baqarah saja, dan men-fathahkan *sin*nya pada surah al-Anfal, dan surah Muhammad, ada juga yang berpendapat bahwa keduanya adalah dua bahasa yang berbeda dengan men-fathahkan dan men-kasrahkannya, seperti pada kalimat ⁸⁰ **رَطُلٌ وَرَطُلٌ وَجَسِرٌ وَجَسِرٌ**

Kedua, asal kalimat ini adalah soal ketundukan, sebagaimana firman Allah: **إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ [الْبَقَرَةَ: 131]**. Adapun kata Islam dinamakan sebagai agama secara makna, dan lebih diunggulkan bahwa pemaknaan **السَّلَامِ** adalah tentang perdamaian dan meninggalkan perselisihan. Hal ini karena disebabkan oleh makna ini, karena ketika berdamai, masing-masing tunduk kepada temannya dan tidak akan berselisih dengannya mengenai hal itu. Maka dari itu dalam hal ini terdapat tiga bahasa ⁸¹ **السَّلَامِ، وَالسَّلَامُ، وَالسَّلَامُ**

Ketiga, banyak para mufassir yang mengaitkan kalimat **السَّلَامِ** dengan makna Islam secara langsung. Sehingga seakan ayatnya berbunyi يا

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي الْإِسْلَامِ، وَالْإِيمَانِ (wahai orang-orang yang beriman

⁸⁰ al-Razi, *Tafsîr ar-Râzî*, 351.

⁸¹ al-Razi, *Tafsîr ar-Râzî*...., 352.

masuklah kamu ke dalam Islam dan keimanan). Padahal diketahui bahwasanya hal semacam itu tidak dibenarkan. Maka dari itu para mufassir telah membagi beberapa aspek dalam menafsirkan ayat ini.

- a. Yang dimaksud dengan ayat *ادخلوا في السلم كافة* adalah tentang orang-orang munafik. Jadi maksudnya “wahai orang-orang yang beriman dengan lisannya sendiri, masuklah kalian kedalam Islam semuanya secara menyeluruh dan janganlah mengikuti setan”. Yaitu dengan bergelimang harta perhiasan dan kesombongan dalam hidup. Dan siapa yang mengatakan bahwa penafsiran seperti ini membantah keabsahannya, maka ketauhilah bahwa ayat ini terjadi sebelum Allah menjelaskan tentang orang munafik pada QS. Al-Baqarah ayat 204 *“dan diantara manusia ada orang yang ucapannya membuatmu takjub”* ayat tersebut sedikit menggambar tentang bagaimana orang munafik, maka dari itu Allah menyerukan agar beriman dalam hati dan menahan diri dari kemunafikan.
- b. Ayat ini turun pada suatu golongan dari kaum muslim ahli kitab seperti Abdullah bin Salam dan sahabatnya ketika beriman kepada Nabi saw, disisi lain mereka masih tetap mengagungkan syariat Nabi Musa, mengagungkan hari Sabtu, tidak suka daging unta dan susunya. Dan mereka berkata, adapun meninggalkan perkara ini diperbolehkan secara Islam, namun dalam kitab Taurat diwajibkan, maka dari itu kami meninggalkannya dan Allah menghendaki akan hal itu dan memerintahkannya untuk masuk ke dalam syariat Islam secara

menyeluruh. Dan mereka juga tidak bertahan sedikitpun dari hukum-hukum Taurat karena keyakinannya bahwa hukum-hukum Taurat telah dihapus.

- c. Sasaran ayat ini (ادخلوا في السلم كافة) adalah kepada orang-orang ahli

kitab yang tidak beriman kepada Nabi saw, maka Allah berfirman “Wahai orang-orang yang beriman (dengan kitab terdahulu) masuklah kalian semua ke dalam Islam secara menyeluruh (sempurnakanlah ketaatan kamu sekalian dalam keimanan dan demikian juga hendaklah beriman kepada para Nabi-nabi-Nya, Kitab-kitab-Nya dan berimanlah kalian semua kepada Nabi Muhammad saw dengan keislaman yang sempurna).

- d. Sasaran ayat ini (ادخلوا في السلم كافة) adalah kepada kaum muslimin,

“Wahai orang-orang yang beriman (dengan ruh kalian) masuklah kalian semua ke dalam Islam secara menyeluruh (menetapkan atas agama Islam dalam kehidupan sehari-hari dan janganlah sedikitpun keluar dari syari’at-syari’atnya”.

- e. Kalimat السلم yang disebutkan dalam ayat ini bermakna perdamaian

dengan asumsi hendaklah meninggalkan peperangan dan perselisihan. Jadi kiranya ayat tersebut bermakna “*Hai orang-orang yang beriman hendaklah kalian masuk dalam perdamaian secara bersama, yaitu*

*bersepakat dan bersatu dalam mendukung agama dan dalam segala cobaan di dalamnya.”*⁸²

Beberapa penafsiran telah dijelaskan oleh para mufassir, namun Fahrudin ar-Razi memiliki pandangannya sendiri. *pertama*, ayat tersebut (ادخلوا في السلم كافة) merupakan isyarat kepada ma’rifat dan pembenaran dalam hati untuk meninggalkan dosa dan maksiat menuju ketaatan dan kepasrahan kepada Allah. *Kedua*, yang dimaksud السلم adalah seorang hamba yang merasa rela hatinya, sebagaimana diriwayatkan dalam hadis, “rela atas sebuah ketetapan merupakan pintu Allah yang Agung”. *Ketiga*, adalah menahan diri dari melakukan balas dendam, seperti dalam firmanNya: “apabila mereka berpapasan dengan (orang-orang) yang berbuat sia-sia, mereka berlalu dengan menjaga kehormatannya.”⁸³

2. Periode pertengahan (1250-1800 M)

Dari kalangan mufassir pertengahan, penafsiran Ibnu Katsir (1300 – 1373 M) dalam memaknai Islam kaffah adalah Islam secara menyeluruh, yang Allah ‘Azza wa Jalla perintahkan dalam al-Qur’an surat al-Baqarah ayat 208. Ibnu Katsir menafsirkan ayat ini yaitu Allah memerintahkan kepada hamba-hamba-Nya yang beriman kepada-Nya dan membenarkan Rasul-Nya, agar berpegang kepada seluruh tali Islam dan syari’atnya,

⁸² al-Razi, *Tafsîr ar-Râzî*..., 352.

⁸³ al-Razi, *Tafsîr ar-Râzî*...8, 353.

mengerjakan perintah-Nya, serta menjauhi semua larangan-Nya sekuat tenaga.⁸⁴

Mengenai firman Allah *فِي السَّلَامِ كَافَّةً* al-‘Aufi meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas, Mujahid, Thawus, adh-Dhahhak, Qatadah, Ikrimah, as-Suddi, dan Ibnu Zaid: “Yaitu Islam.” Masih dalam firman yang sama, adh-Dhahhak meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas, Abul ‘Aliyah, dan Rabi’ bin Anas: “Yakni ketaatan.” Qatadah juga mengatakan: “Yaitu perdamaian.”

Dan firman-Nya: (kaffah) Ibnu ‘Abbas, Mujahid, Abul ‘Aliyah, ‘Ikrimah, Rabi’ bin Anas, as-Suddi, Muqatil bin Hayyan, Qatadah, dan adh-Dhahhak mengatakan: “(kaffah) berarti jami’an (keseluruhan).” Mujahid menuturkan: “Artinya, kerjakanlah semua amal shalih dan segala macam kabajikan.”⁸⁵

Ikrimah mengaku bahwasanya ayat ini turun berkenaan dengan suatu kelompok dari Yahudi yang masuk Islam, seperti Abdullah bin Salam, Tsa’labah, dan Asad bin Ubaid. Mereka meminta Izin kepada Rasulullah untuk beristirahat dan menunaikan Taurat di malam hari. Hingga kemudian Allah memerintahkan kepada mereka untuk menegakkan syari’at Islam karna itu lebih penting dari segalanya. Abdullah bin Salam dan semua yang disebutkan tadi beranggapan bahwa dengan meminta izin untung beribadah di hari Sabtu, dengan bermodal keimanan yang tetap

⁸⁴ ibn Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir* (Dar Toyyibah, 1999), 565.

⁸⁵ ibn Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*...., 566.

utuh, seluruhnya akan dihapus dan diberikan keringanan pada hari raya Islam.⁸⁶

Sebagian Mufassir beranggapan bahwa firman *كافة* merupakan *hāll* dari kalimat “masuklah kamu sekalian”. Artinya hendaklah masuk ke dalam Islam seluruhnya. Adapun pendapat pertama yg dibenarkan yaitu bahwasanya kalian semua diperintahkan, *pertama*, hendaklah mengerjakan seluruh cabang keimanan dan syariat Islam, jumlahnya memang banyak tapi sesuai dengan kemampuan masing-masing. *Kedua*, Ibnu Abi Hatim berkata: Dia menceritakan kepada kami Ali bin Al-Hussein, Ahmad bin Al-Sabah memberitahu kami, Al-Haytham bin Yaman memberitahu kami Ismail bin Zakaria, memberitahu kami Muhammad bin A'un, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas Ibnu Abbas: *يا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً* Dia membacanya dalam bentuk *nāshab*, artinya orang-orang yang beriman kepada Ahli Kitab, karena mereka beriman kepada Allah, berpegang pada beberapa perintah Taurat dan syariat yang diwahyukan kepada mereka. Maka firman Allah: *ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً* artinya: Masuklah ke dalam syariat agama Muhammad Saw dan jangan meninggalkan apapun darinya dan keimanan kepada Taurat dan isinya.⁸⁷

Al-Qurthubi (1214-1273 M), mufassir periode pertengah ini juga mencoba menjelaskan tentang penafsirannya terhadap QS. Al-Baqarah

⁸⁶ ibn Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*...., 566.

⁸⁷ ibn Katsir...., 567.

ayat 208. Dalam kitab tafsir al-Qurthubi *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān* kata *السِّلْمِ* bermakna Islam, sebagai mana Allah memerintah kepada orang mukmin, orang kafir, dan orang munafik untuk menetap dalam satu agama, yakni agama Islam. Beliau memaknai kata *silmi* dengan Islam sehingga ayat *ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً* bagi seorang muslim diwajibkan mengamalkan semua syari'at Islam dengan segala ketentuan-ketentuannya, dan melarang menunggalkan satupun dari ajaran tersebut.⁸⁸

Al-Qisa'i berkata: kalimat *السِّلْمِ* و*السَّلَامِ* memiliki satu makna yang sama, begitupun menurut kebanyakan para ulama Basrah. Namun demikian masih banyak perbedaan pendapat mengenai makna keduanya dengan makna Islam dan kedamaian. Seperti Abu 'Amr ibn 'Ala' yang memaknai *udkhulū fī al-silm kāffah* pada QS al-Baqarah 208 dengan makna Islam, sedangkan pada QS al-Anfal dan QS Muhammad membaca *salmi (fathahnya sin)* dengan makna perdamaian. Begitupun iman 'Ashim mempertegas bahwa *السِّلْمِ* bermakna Islam, *السَّلَامِ* bermakna kedamaian, dan *السَّلَامِ* bermakna memberikan salam.

Ibnu Abbas pernah berkata

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: نَزَلَتْ الْآيَةُ فِي أَهْلِ الْكِتَابِ، وَالْمَعْنَى، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِمُوسَى وَعِيسَى
ادْخُلُوا فِي الْإِسْلَامِ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَافَّةً

⁸⁸ al-Qurthubi, *Al-Jami Li Ahkam al-Qur'an*, 22.

Ibnu Abbas berkata: “ayat ini (QS. Al-Baqarah 208) turun kepada Ahli Kitab, yang maknanya: wahai orang-orang yang beriman kepada nabi Musa dan nabi Isa masuklah kalian ke dalam Islamnya nabi Muhammad secara kaffah/menyeluruh”⁸⁹

3. Periode kontemporer (1800- sekarang)

Dari kalangan mufassir kontemporer Wahbah Zuhaili (1932-2015 M) menjelaskan dalam kitabnya *Tafsîr al-Munîr*, secara bahasa menafsirkan kata *as-silm* dengan perdamaian, keselamatan dan agama Islam. Sedangkan kata *kaffah* sebagaimana pendapat Suyuthi bermakna syariat secara keseluruhan, artinya seorang muslim harus secara totalitas tunduk pada ajaran syariat Islam.⁹⁰

Muhammad Ali As-Shabuni (1930-1021 M) dalam kitabnya *Safwātut at-Tafāsîr*, kata *kaffah* berarti keseluruhan dari hukum-hukum dan syariat yang telah ditetapkan oleh Islam. Maka konsekuensi bagi seorang muslim adalah mengerjakan semua syariat itu. Orang yang mengerjakan solat, namun meninggalkan puasa atau tidak berzakat, itu tidak dapat dikatakan *kāffah*, karena Islam yang *kāffah* adalah keseluruhan dari syariat tersebut.⁹¹

Ulama tafsir kontemporer asal Indonesia M. Quraish Shihab (1944- sekarang) dalam kitabnya *Tafsîr al-Misbāh* mengatakan bahwa ayat Islam kaffah berkaitan dengan ajakan kepada orang-orang yang beriman untuk

⁸⁹ al-Qurthubi, *Ahkam al-Qur'an*, 23.

⁹⁰ Wahbah bin Mushtafa al-Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr* (Damaskus: Darul al-Fikr, 1991), 233.

⁹¹ Muhammad Ali As-Shabuni, *Shafwatut Tafasir* (Al-Qohiroh: Dar al-Shabuni, 1997), 119.

memasukkan totalitas diri mereka ke dalam wadah kedamaian secara menyeluruh, sehingga semua perilaku dan kegiatan mereka berada dalam wadah atau koridor kedamaian. Mereka akan merasa damai dengan diri, keluarga, umat manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan serta alam raya.⁹²

Sekian banyak interpretasi dari para mufassir klasik, pertengahan hingga kontemporer yang telah memberikan pandangannya tentang penafsiran ayat Islam kaffah di atas, kemudian ada beberapa kelompok Islam yang mencoba memahaminya secara kontekstual dan menjadikan landasan ayat Islam kaffah ini tidak hanya dipahami dalam praktik kehidupan sehari-hari, melainkan lebih dari itu mereka berpandangan bahwa penerapan nilai-nilai Islam kaffah harus disertai dengan tegaknya syariat Islam dalam suatu negara-negara. Mereka yang berpandangan demikian berorientasi pada keadaan umat Islam yang semakin lemah di zaman modern ini, mereka bercita-cita ingin mengembalikan kejayaan Islam seperti dahulu dengan tegaknya *daulah Islamiyah* pada suatu negara-negara.

Di kalangan umat Islam sendiri, sampai sekarang sangat akrab dikenal doktrin yang berbunyi *al-Islām huwa al-Dīn wa al-Daulah* (Islam adalah agama dan negara).⁹³ Islam di sini menurut Komaruddin Hidayat adalah agama dan sekaligus kekuasaan. Sehingga hubungan antara agama dan negara, antara aspek ritual dan politik, sangat erat kaitannya, bahkan

⁹² Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 332.

⁹³ Zapulkhan, "Relasi Agama dan Negara dalam Perspektif Islam," *Jurnal Walisongo* 22 (2014): 106.

tidak bisa dipisahkan.⁹⁴ Islam bagi sebagian pemeluknya merupakan agama yang kāffah (holistik dan universal), yang memiliki sistem yang melingkupi seluruh aspek kehidupan manusia, tak terkecuali urusan negara.⁹⁵ Sehubungan dengan ini menurut Munawir Sjadzali, di kalangan umat Islam sampai sekarang terdapat tiga aliran tentang hubungan antara Islam dan ketatanegaraan.

Pertama, aliran yang berpendirian Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan. Islam adalah satu agama yang sempurna dan yang lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara. Sistem ketatanegaraan atau politik Islami yang harus diteladani adalah sistem yang telah dilaksanakan oleh Nabi Muhammad dan oleh empat al-Khulafah al-Rasyidin.⁹⁶

Kedua, aliran yang berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut aliran ini, Nabi Muhammad hanyalah seorang Rasul biasa seperti halnya Rasul-rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur. Nabi tidak pernah mendirikan dan mengepalai satu negara. Agama adalah sesuatu yang terpisah sama sekali dengan negara. Agama

⁹⁴ Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi: Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2003), 93.

⁹⁵ Ali Masykur Musa, *Membumikan Islam Nusantara: Respon Islam terhadap Isu-Isu Aktual* (Jakarta: Serambi, 2014), 74.

⁹⁶ Munawir Sadjali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), 1.

adalah urusan pemeluknya masing-masing yang tidak ada sangkut pautnya dengan negara.⁹⁷

Ketiga, aliran yang menolak anggapan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat yang hanya mengatur hubungan antara manusia dan Maha Penciptaannya. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.⁹⁸ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa cara pandang yang digunakan oleh Islam kāffah ialah aliran yang mengatakan bahwa Islam adalah sebuah perangkat alat yang lengkap meliputi berbagai aspek termasuk kehidupan negara.

Oleh karena itu dari pemahaman di atas pada periode kontemporer pemahaman mengenai Islam kaffah tidak hanya berasal dari pendapat para *mufassir*, melainkan mulai ada beberapa kelompok gerakan Islam yang ikut serta mencoba memaknainya. *Pertama*, kelompok *Hizbut Tahrir* yang didirikan pada tahun 1953 oleh Syekh Taqiyuddin an-Nabhani asal Mesir. Kemudian *Hizbut Tahrir* ini berkembang dan menyebarkan dakwahnya ke berbagai belahan dunia termasuk Indonesia yang mulai masuk pada tahun 1982 oleh Abdurrahman al-Baghdadi, seorang aktivis asal Australia.

Kelompok ini merupakan gerakan politik yang berideologi Islam, ide gagasan kelompok ini adalah untuk membentuk kembali sistem khilafah islamiyah pada suatu negara melalui penerapan hukum Islam dengan dakwahnya yang menyebar ke seluruh dunia. Mereka menganggap

⁹⁷ Sadjali, *Islam dan Tata Negara*...., 1.

⁹⁸ Sadjali, *Islam dan Tata Negara*...., 2.

bahwa dengan sistem khilafah islamiyah dapat mempersatukan kembali kekuatan umat Islam.⁹⁹ Hal ini juga dilatarbelakangi oleh kekhawatiran mereka terhadap sistem globalisasi yang merupakan buah dari pemikiran Barat bersamaan dengan kapitalisme yang akan menyebabkan manusia menjadi sekuler. Untuk itu, Hizbut Tahrir menyerukan pentingnya untuk kembali pada pemahaman Islam yang menyeluruh.¹⁰⁰

Hizbut Tahrir dengan “klaimnya” telah melakukan studi, penyelidikan, dan analisis tentang status umat, khususnya kemerosotannya. Kemudian membandingkan dengan keadaan yang terjadi sepanjang hidup Nabi Muhammad, Khulafa ar-Rasyidin dan generasi tabiin. Hal inilah yang dijadikan landasan oleh HT ketika mengelak soal pertanyaan apa yang menjadi referensi dalam cita-cita mereka mendirikan negara Islam. Selain itu, HT juga menganggap telah merujuk pada sirah Nabi Muhammad Saw dan proses-proses dalam menjalankan dakwahnya dari awal hingga ia mendirikan Negara Islam di Madinah.¹⁰¹

Menurut an-Nabhani, dalam usaha mengembalikan kejayaan Islam terdapat dua hal yang penting untuk di pahami, yakni *fikrah islamiyah* (konsep) dan *thariqah islamiyah* (penerapannya). Umat Islam secara berangsur-angsur telah kehilangan gambaran yang jelas mengenai *thariqah Islamiyah*. Dahulu, kaum Muslim mengetahui bahwa keberadaannya

⁹⁹ Paelani Setia, “Atas Nama Islam: Kajian Penolakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Terhadap Pluralisme,” *APLIKASIA: Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama* 21, no. 02 (2021): 122.

¹⁰⁰ An-Nabhani, *Mafahim Hizbut Tahrir. terj. Abdullah* (Jakarta, 2008).

¹⁰¹ Paelani Setia dan Mohammad Taufiq Rahman, “Kekhilafahan Islam, Globalisasi dan Gerilya Maya: Studi Kasus Hizbut Tahrir Indonesia,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan dan Studi Keagamaan* 9, no. 02 (2021): 245.

dalam hidup ini adalah hanya untuk Islam saja dan bahwasanya tugas Daulah Islamiyah adalah menerapkan Islam, menjalankan hukum-hukum Islam di dalam negeri secara menyeluruh serta menyebarkan dakwah Islam ke luar negeri, dan sesungguhnya metode praktis untuk merealisasikannya adalah dengan jihad yang dilakukan oleh negara.¹⁰²

Hizbut Tahrir telah memilih dan memutuskan konsep, pandangan, dan hukum tentang *fikrah* dan *thariqah* setelah melalui penelitian yang komprehensif. Menurut Hizbut Tahrir, semua pandangan dan peraturan harus berasal dari Islam. Tidak ada seorang pun yang tidak memeluk Islam. Bahkan apapun tidak boleh jika tidak berasal dari Islam. Hizbut Tahrir telah memilih dan memutuskan konsep, pandangan, dan aturan ini sejalan dengan isu yang dipertaruhkan dalam perjuangannya, yaitu pemulihan kehidupan Islam dan penyebaran Islam ke seluruh dunia melalui pembentukan khilafah dan pengangkatan seorang khalifah.¹⁰³

Atas dasar inilah Hizbut Tahrir berdiri. Hizbut Tahrir berusaha untuk melangsungkan kembali kehidupan Islam di kawasan negeri-negeri Arab. Dari sanalah tujuan untuk melangsungkan kehidupan Islam di seluruh dunia Islam —secara alami— akan tercapai, yaitu dengan jalan mendirikan Daulah Islamiyah di satu atau beberapa wilayah sebagai titik sentral Islam dan sebagai benih berdirinya Daulah Islamiyah yang besar yang akan mengembalikan kehidupan Islam, dengan menerapkan Islam

¹⁰² An-Nabhani, *Mafahim Hizbut Tahrir. terj. Abdullah*, 8.

¹⁰³ An-Nabhani, *Mafahim Hizbut Tahrir....*, 21.

secara sempurna di seluruh negeri-negeri Islam, serta mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia.¹⁰⁴

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

فَأَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ

Artinya: Maka, putuskanlah (perkara) mereka menurut aturan yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka dengan (meninggalkan) kebenaran yang telah datang kepadamu. (Al-Mā'idah [5]:48)

Menurut Taqiyyuddin al-Nabhani dalam kitabnya, Daulah Islāmiyyah, ayat tersebut di atas merupakan perintah Allah Swt kepada Rausulnya untuk mengangkat seorang Khalifah. Mengangkat seorang Khalifah maka secara otomatis adalah mendirikan khilāfah (negara Islam). Oleh sebab demikian, ayat tersebut merupakan perintah Allah kepada Nabi Muhammad Saw untuk mendirikan negara Islam/keperintahan Islam.¹⁰⁵

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأُحْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ

Artinya: Hendaklah engkau memutuskan (urusan) di antara mereka menurut aturan yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu mereka. Waspadailah mereka agar mereka tidak dapat memperdayakan engkau untuk meninggalkan sebagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. (Al-Mā'idah [5]:49)

Menurut al-Nabhani, ayat di atas merupakan kewajiban menerapkan khilāfah islāmiyyah. Ayat tersebut merupakan seruan Rasul

¹⁰⁴ An-Nabhani, *Mafahim Hizbut Tahrir*..., 21.

¹⁰⁵ Taqiyyuddin an-Nabhani, *Ajhizah ad-Dawlah al-Khilāfah* (Jakarta: HTI Press, 2008), 14.

untuk menerapkan hukum Islam baik kepada muslim atau pun non-muslim. Hukum syariah yang diterapkan tersebut pun harus total. Kaum muslimin tak usah peduli jikapun ada kaum kafir yang menolak untuk diterapkannya syariah Islam. Bagi al-Nabhani, menerapkan syariah Islam sebagai hukum negara lebih penting ketimbang kemaslahatan umat.¹⁰⁶

Dalam kerangka pendirian kembali *khilafah* sebagai thariqah bagi penegakan syariah Islam, HT memiliki beberapa landasan pemikiran yang bersifat filosofis, normatif dan historis. Landasan filosofis terkait dengan kerangka pemikiran yang mendasari pemikiran politik HT yang merujuk pada pendirian kembali *khilafah*. Kemudian landasan normatif terkait dengan dasar-dasar hukum (Islam) dari *khilafah* yang disarikan dari teks suci Al-Qur'an dan hadis. Sementara landasan historis adalah praktik kekhilafahan dalam sejarah Islam yang menggambarkan era keemasan *Khilafah Islamiyyah*. Dalam kerangka landasan filosofis, HT mendasarkan pemikirannya pada kesempurnaan Islam. Artinya, Islam adalah agama yang sempurna. Kesempurnaan ini merujuk pada komprehensivitas aturan Islam yang melingkupi semua hal, meliputi teologi, hukum, hati, akal, perilaku, hingga tata sosial ekonomi-budaya-politik. Keseluruhan cakupan dari aturan Islam inilah yang menyebabkan implikasi diperlukannya suatu negara Islam, sebagai wadah struktural bagi penerapan segenap aturan tersebut.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Taqiyuddin an-Nabhani, *Ajhzah ad-Dawlah al-Khilâfah*...., 15.

¹⁰⁷ Syaiful Arif, "Pandangan dan Perjuangan Ideologis Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dalam Sistem Kenegaraan di Indonesia," 97.

Dengan adanya ayat-ayat yang menunjukkan kesempurnaan Islam sebagai agama, serta perintah untuk masuk ke dalam Islam secara menyeluruh/*kaffah*, maka HT berkesimpulan bahwa pendirian *khilafah* merupakan penanda bagi kesempurnaan tersebut. Artinya, *khilafah* merupakan bukti serta prasyarat bagi penerapan kesempurnaan Islam. Disebut bukti karena dengan adanya institusi politik *khilafah* Islam telah menyediakan tata aturan kehidupan yang bersifat publik, yang menemukan titik maksimal di dalam pendirian negara. Disebut prasyarat karena kesempurnaan Islam itu masih bersifat potensial. Ia harus diaktualisasikan melalui pendirian *khilafah*. Dengan adanya kesempurnaan Islam ini, maka QS. 2:208 kemudian menyerukan totalitas dalam keberislaman. Totalitas ini hanya tercipta ketika umat Islam mendirikan *khilafah*, sebab ia merupakan bangunan besar tata kehidupan menurut Islam.¹⁰⁸

Kedua, gerakan Islam lainnya yang mendukung terhadap ide pembentukan sistem *khilafah islamiyah*, dimana kelompok ini juga bagian dari usaha memahami konsep berislam secara *kaffah*. Kelompok tersebut adalah Front Pembela Islam (FPI) yang didirikan oleh Habib Rizieq Shihab, Habib Idrus Jamalullail, Kiai Misbach, dan beberapa ulama lain pada tanggal 17 Agustus 1998. Pendirian ini didasari oleh keprihatinan terhadap umat dan kondisi bangsa Indonesia pasca reformasi.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Arif, *Pandangan dan Perjuangan Ideologis....*, 98.

¹⁰⁹ Bismar Arianto, "Memahami Front Pembela Islam: Gerakan Aksi Atau Negara Islam," *Jurnal Communitarian* 02, no. 01 (2019): 150.

Merujuk pada Keputusan dan Ketetapan Hasil Musyawarah Nasional III Front Pembela Islam Tahun 2013 di Wisma Haji Kota Bekasi, Provinsi Jawa Barat, tanggal 15-17 Syawwal 1434 H atau 22-24 Agustus 2013 M. Dalam Pasal 6 anggaran dasar FPI dijelaskan bahwa Visi dan Misi organisasi FPI adalah penerapan Syariat Islam secara Kaaffah di bawah naungan Khilaafah Islamiyyah menurut Manhaj Nubuwwah, melalui pelaksanaan da'wah, penegakan hisbah dan pengamalan jihad.¹¹⁰

Dalam anggaran rumah tangga FPI dijelaskan bahwa pengertian visi dan misi. Pertama arti Penerapan syariat secara Kaffah adalah penerapan syariat Islam diseluruh bidang kehidupan yaitu akidah, ibadah, munakahat, muamalat dan jinayat. Arti Penerapan syariat Islam secara Kaffah adalah kewajiban menjalankan syariat Islam secara individu, dalam kehidupan masyarakat dan negara. Kedua, arti Khilafah Islamiyyah adalah diterapkannya kesatuan sistem ekonomi, politik, pertahanan, sosial, pendidikan dan hukum di dunia Islam.¹¹¹

Setelah melihat pemaparan terkait term Islam dan kaffah di atas, dapat disimpulkan perdebatan tersebut bermuara pada dua kecenderungan yakni bagaimana Islam ditafsirkan secara formalistik dan Islam ditafsirkan secara nilai (etika). Pertama, individu atau kelompok Islam yang menghendaki syariat Islam diterapkan secara kaffah dalam seluruh sendi kehidupan. Sementara yang kedua adalah anti-tesis dari poin pertama

¹¹⁰ Front Pembela Islam (FPI), Keputusan dan Ketetapan Hasil Musyawarah Nasional III Front Pembela Islam Tahun 2013, Wisma Haji Kota Bekasi-Jawa Barat 15-17 Syawal 1434 H / 22-24 Agustus 2013 M.

¹¹¹ Keputusan dan Ketetapan Hasil Musyawarah Nasional III Front Pembela Islam Tahun 2013.

yakni menolak pemahaman Islam k affah dalam ranah institusi. Kecenderungan yang ditempuh oleh kelompok kedua adalah Islam yang mengedapankan nilai seperti kepasrahan, ketundukan serta menghendaki perdamaian secara k affah (menyeluruh) dengan menyesuaikan terhadap prinsip-prinsip demokrasi dan pancasila seperti menghargai perbedaan, menegakkan keadilan, dan menjunjung tinggi toleransi beragama.



B. Konteks Sosio Historis yang Melatarbelakangi Penafsiran Ayat *al-Silm*

Kaffah

1. Tafsir Periode Mutaqaddimin/Klasik (abad III-VIII H / IX-XIII M)

Zaman Mutaqaddimin ialah, zaman para penulis tafsir Al-Qur'an gelombang pertama, yang mulai memisahkan tafsir dari hadith. Boleh juga disebut generasi ketiga setelah generasi Nabi, sahabat dan tabi'in sehingga tafsir menjadi ilmu yang berdiri sendiri tidak seperti periode sebelumnya contohnya kitab Shahih Bukhari yang terdapat bab khusus yang berisi

tafsir al-Qur'an periode Mutaqaddimin, kitab ini mulai dari akhir zaman tabi'in sampai akhir pemerintahan dinasti Abbasiyah, sekitar tahun 150 H / 782 M sampai tahun 656 H / 1258 M atau mulai abad II sampai abad VII.¹¹²

Sesudah masa sahabat dan tabi'in, tafsir pindah ketahap berikutnya sebagai permulaan fase kodifikasi hadis Rasulullah saw pada fase ini bab-babnya beragam dan tafsir adalah salah satu babnya. Tidak ada tulisan khusus tentang tafsir per-surat atau per-ayat dari awal sampai akhir, yang ada hanyalah para ulama menjelajah ke berbagai negeri untuk menghimpun hadith dan menambahkannya dengan menghimpun tafsir yang dinisbatkan kepada Rasulullah atau kepada sahabat dan tabi'in.¹¹³

Diantaranya Yazid bin Harun as-Sulaimi (w. 117 H), Hyu'bah bin Hajjaj (w. 160 H) Waki bin Jarrah (w. 197 H) Sufyan bin Uyainah (w. 198 H) Rauh bin Abbadah alBasri (w. 205 H) Abdur Razaq bin Hammam (w. 211 H) dan lainnya. Mereka semua ialah ulama hadith. Penghimpunannya terhadap tafsir merupakan penghimpunan dari bab-bab pada hadis dan tidak terpisah menjadi sebuah tulisan sendiri. Semua yang dinukil dan diriwayatkan dari para ulama tafsir pendahulunya diriwayatkan dengan berdasarkan kepadanya, namun tafsir ini tidak sampai kepada kita sehingga kita tidak dapat berbicara banyak tentangnya.¹¹⁴

¹¹² Muh. Makhrus Ali Ridho, "Pemetaan Tafsir dari Segi Periodisasi," *Dar El Ilmi: Jurnal Keagamaan, Pendidikan dan Humaniora* 10, no. 01 (April 2023): 59.

¹¹³ Muhammad Husain adh-Dhazhab, *Ensiklopedi Tafsir* (Jakarta: Kalam Mulia, 2009), 135.

¹¹⁴ adh-Dhazhab, *Ensiklopedi Tafsir*, 136.

Pada tahap selanjutnya tafsir terpisah dari hadits ia menjadi disiplin ilmu tersendiri. Terpisahnya riwayat tafsir dari riwayat hadis melahirkan kitab-kitab tafsir. Setiap ayat dalam al-Qur'an ditafsiri sesuai urutan dalam mushaf, yaitu cara penulisan tafsir yang dikenal dengan metode tahlili. Hal ini dilakukan oleh sejumlah ulama diantaranya Ibn Majah (w. 273 H), Ibnu Jarir at-Thabari (w. 310 H), Abu Bakar ibn al-Mundzir an-Naisaburi (w. 318 H), Ibnu Hatim (w. 327 H), Abu Syaikh ibn Hibban (w. 369 H), al-Hakim (w. 405 H) dan Abu Bakar ibn Mardawi (w. 410 H).¹¹⁵

Seluruh tafsir ini diriwayatkan dengan sanad yang sampai kepada Rasulullah sahabat tabi'in dan tabi'it tabi'in. tafsir ini mayoritas berisi tafsir bi al-Ma'tsur, kecuali Ibnu Jarir At-Thabari yang menyebutkan beberapa pendapat mengolah melakukan tarjih menambahkan pembahasan I'rab jika memang dibutuhkan, kemudian jika memungkinkan ia melakukan istinbat hukum dari ayat-ayat al-Qur'an. Fase ini disebut fase kodifikasi tafsir. Riwayat-riwayat Nabi yang berisi tafsir sudah terpisah dari hadis yang tidak terkait dengan penafsiran al-Qur'an. Namun, perlu diingat baik kodifikasi tafsir maupun kodifikasi hadis tidak menghapus riwayat-riwayat tafsir yang sudah ada sebelumnya dalam kitab-kitab hadis.¹¹⁶

Seiring dengan berjalannya waktu metode tafsir bi al-Ma'tsur mengalami perubahan dari segi sanad, dimana para penulis meringkas sanad dan menulis berbagai pendapat yang diriwayatkan dari para mufassir

¹¹⁵ Faizah Ali Syibromalisi, *Tafsir bi al-Ma'tsur* (Semarang: PT. Citra Effhar, 2008), 52.

¹¹⁶ Faizah Ali Syibromalisi, *Tafsir bi al-Ma'tsur*..., 87.

pendahulu mereka tanpa menisbatkan pendapat tersebut kepada orang yang mengemukakannya. Maka terjadilah banyak pemalsuan dalam tafsir, riwayat shahih bercampur dengan riwayat cacat dan pencantuman Israiliyat dengan asumsi bahwa itu merupakan kebenaran yang pasti. Inilah awal mula terjadinya pemalsuan israiliyat dalam tafsir.

Kemudian terjadinya penulisan tafsir yang mencampur adukkan antara pemahaman rasional dan tafsir *naqli* setelah sebelumnya penulisan tafsir terbatas pada riwayat dari ulama salaf saja. Hal ini berlangsung sejak masa ‘Abbasiyah hingga hari ini.

a. Karakteristik Tafsir Mutaqaddimin/Klasik

Tafsir mutaqqaddimin mempunyai dua bentuk yang pertama adalah al-ma'tsur dan bentuk kedua adalah ar-ra'yu, yaitu dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, para mufassirnya lebih banyak mendasarkan penafsirannya pada akal-pikiran, ijtihad atau istinbat daripada riwayat atau peninggalan yang mereka terima dari Rasulullah dan sahabatnya.¹¹⁷

Kalau ditinjau dari segi metode yang diterapkan, penafsiran pada periode ini banyak memakai metode metode tahlili, yaitu dalam menafsirkan ayat menggunakan penjelasan yang rinci sekali, tidak sekedar memberikan penjelasan kata *muraddif* (sinonim). Tidak jarang pula ditemukan perbandingan tafsir satu ayat dengan yang lain. Dengan demikian, periode ini sudah menggunakan metode *tahlili* dan

¹¹⁷ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia* (Solo: Pustaka Mandiri, 2003), 10.

muqārran walaupun dalam bentuk yang masih sederhana, seperti kitab *Durrah at-Tanzīl wa Ghurrah at-Ta'wīl*, karangan al-Khatib al-Iskafi (w. 420 H) dan kitab *al-Burhān fi Taujih Mutashabihil-Qur'an* karangan Tajul-Qurra' al-Karmani (w. 505 H).

Sistematika penafsirannya masih sama dengan periode *tabi'in* dan *tabi'it tabi'in*, yaitu sesuai dengan urutan ayat di dalam mushaf yang dimulai dari surat Al-Fatihah dan berakhir dengan surat an-Nass. Keistimewaan tafsir pada masa ini adalah disebutkannya *sanad* (*musnad*) dari *tabi'in*, sahabat sampai Rasulullah saw.

Pada periode ketiga ini ruang lingkup tafsir mutlak terfokus, sehingga banyak kitab tafsir yang penafsirnya difokuskan kepada beberapa bidang keilmuan tertentu. Seperti Tafsir *al-Kashshāf* karya Imam Zamakhshari yang difokuskan dalam bidang bahasa dan pemikiran teologis, khususnya paham *Mu'tazilah*.¹¹⁸

- b. Kitab-kitab Tafsir yang Terkenal pada Periode *Mutaqaddimin*/Klasik
- 1) ***Jami' al-Bayan an Ta'wil Ayi al-Qur'an* karya Muhammad bin Jarir at-Tabari (w. 310 H / 923M)**

Nama lengkap beliau adalah Muhammad ibnu Jarir ibnu Yazid ibnu Khalid al-Thabari, ada juga yang menyatakan Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibnu Katsir Ibnu Galib At-Thalib, ada juga yang menyebut Muhammad Ibnu Jarir Ibnu Yazid Ibnu Kasir al-Muli al-Thabari yang bergelar Abu Ja'far. Al-Thabari lahir

¹¹⁸ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an....*, 15.

di Amul, sebuah wilayah provinsi Tabaristan pada tahun 224 H/838 M (ada juga yang menyatakan tahun 225 H/839 M), kemudian ia hidup dan berdomisili di Baghdad hingga wafatnya, yaitu pada tahun 310 H/923 M, pada hari Sabtu, kemudian dimakamkan pada hari Ahad di rumahnya pada hari keempat akhir Syawal 310 H. sepanjang hidupnya, beliau sering bertemu dengan ulama-ulama besar dalam menggali keilmuan dari mereka. Bahkan, bukan hanya satu bidang keahlian saja melainkan hampir semua disiplin ilmu yang akhirnya beliau memperoleh gelar wartawan ensikopedik. Adapun salah satu ulama yang membukakan beliau jalan dalam rangka menyusun karya fenomenal yaitu kita tafsir antara lain adalah Sufyan bin 'Uyainah dan Waqi' bin Jarah.¹¹⁹

Jarir bin Yazid adalah seorang ulama dan beliau juga membentuk al-Thabari menjadi seorang yang gigih menggeluti bidang agama. Ayahnya memperkenalkan al-Thabari ke dunia ilmiah dengan membawanya ke guru-guru di wilayahnya, mulai dari kajian Al-Quran hingga kajian agama lainnya. al-Thabari, murid yang gigih, hafal Al-Quran pada usia 7 tahun, kemudian pada usia 8 tahun masyarakat sering mengandalkannya sebagai imam salat, dan pada usia 9 tahun ia mulai tekun menulis hadis Nabi. Pada suatu malam ayahnya pernah bermimpi bahwa al-Thabari berada di dekat Rasulullah saw., dan memberinya

¹¹⁹ Furqan, "Metodologi Tafsir Jami' al-Bayan Imam Thabari", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8, No. 1, pp. 88-103, (January-June 2023), 90-91.

segenggam batu, kemudian mereka berdua melemparkan batu tersebut bersama-sama. Oleh seorang *penta'bir* mimpi, bahwa mimpi tersebut dita'birkan kelak al-Thabari akan menjadi penasihat agama dan memelihara syariat agamanya.¹²⁰

Kondisi sosial tersebut mewarnai secara psikologis dalam menumbuhkembangkan kecintaannya akan ilmu pengetahuan. Peran dan dukungan keluarga adalah kunci utama dan faktor signifikan dalam pendidikan dan bidang keagamaan. Sehingga, beliau tumbuh menjadi seorang yang memiliki integritas yang tinggi terhadap pemenuhan aspek spiritual dibanding dengan aspek material. Adalah wajar, bila beliau mampu menguasai berbagai disiplin ilmu mutakhir terutama dalam bidang hadis, fiqh, tarikh, balaghah, hingga beliau dikenal pada masa itu sebagai ahli fiqh.

Pada awalnya al-Thabari menganut mazhab Syafi'i, namun setelah meneliti jauh tentang mazhab tersebut, beliau memiliki pemahaman sendiri dalam mazhab yang dimana pemahamannya ini kemudian diikuti oleh pengikutnya yang kemudian dikenal sebagai mazhab fiqh Jaririyah. Dalam perjalanan studi keilmuan diawali dengan kota Ray dan sekitarnya, disini beliau mempelajari ilmu hadis melalui Muhammad bin Humaid, al-Razi, Musanna bin Ibrahim al-Ibili. Selain itu, beliau juga menyempatkan diri berguru

¹²⁰ Abu Jakfar Muhammad ibnu Jarir Al-Thabari, *Jami' Al-Bayan an Takwil Quran*, (Beirut: Dar el Fikr, 1995). 130.

dengan Muhammad bin Hammad bin al-Daulabi dalam ilmu Tarikh.¹²¹

Salah satu karyanya yang sangat fenomenal dalam bidang tafsir adalah kitab tafsir *Jami' al-Bayān an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān*, kitab ini memiliki sistematika tartib mushaf yakni penafsirannya diuraikan berdasarkan urutan ayat dan surah dalam mushaf usmani. Kendati demikian, pada beberapa bagian tertentu menggunakan pendekatan semi-tematis. Pendekatan ini dapat dilihat ketika menguraikan penafsiran suatu ayat dengan memberikan sejumlah ayat lain yang berhubungan sebagai penguat dalam penafsirannya. Namun secara umum, ia tidak keluar dari sistematika mushaf usmani. Adapun proses penulisan kitab ini dimulai sejak tahun 283H dan selesai hingga tahun 290H.¹²²

Kitab tafsir *Jami' al-Bayān* secara keseluruhan memuat 30 juz yang dikemas dalam 15 jilid (menurut terbitan Darul Fikr, Beirut, 1984). Kitab tafsir yang disusun ini merupakan hasil karya buah pikir imam al-Thabari yang didiktekan kepada muridnya sejak tahun 283-290 H atau selama 7 tahun. Menurut Khalil Muhy al-Din al-Misi dalam Muqaddimah *Jami' al-Bayān* bahwa sumber-sumber yang digunakan dalam penafsiran kitab ini meliputi riwayat atau al-ma'tsurat dari Rasulullah saw., kemudian pendapat para sahabat dan tabi'in, serta penafsiran *bil-ma'thūr* dari kalangan

¹²¹ Al-Thabari, *Jami' Al-Bayan an Takwil Quran*....,132.

¹²² 'Isham Faris Ma'ruf, *Tafsir Thabari Min Kitabihi Jami' Bayan an Takwil Ayi Al-Quran* (Beirut: Muassasah Risala, 1994).

ulama pendahulunya, khususnya dalam merujuk persoalan nahwu, bahasa, ataupun qira'at. Mashadir lainnya adalah pendapat fuqaha dengan menyikapinya secara kritis, kemudian dalam bidang sejarah menggunakan kitab-kitab tarikh seperti karya Ibnu Ishaq dan lainnya. Abdul Jalal dalam bukunya menyatakan bahwa al-Thabari juga menggunakan metode muqaran (komparatif) dikarenakan di dalam kitabnya terdapat ragam pendapat ulama sehingga beliau membandingkannya dengan sebagian pendapat ulama lain.¹²³

Dalam proses penafsirannya, Ibnu Jarir menguraikan ayat-ayat yang ditafsirkan lalu menafsirkannya dengan menyampaikan sumber pendapat para sahabat dan tabi'in. Bahkan, beliau tidak hanya mencukupkan hanya mengemukakan riwayat-riwayat saja, melainkan juga mengkonfrontir riwayat tersebut satu dan lainnya dengan mempertimbangkan mana yang paling kuat. Terkadang, beliau mengangkat sisi syair Arab, membahas dari sisi 'irab jika dianggap perlu. Beliau juga meneliti hadis-hadis musnad yang dijadikan argumentasi. Bahkan tidak sedikit beliau menolak takwil hadis yang bertentangan hukum yang telah ditetapkan oleh para ahli fiqh. Selain menggunakan metode isnad, sifat penafsiran beliau tergolong dalam tafsir tahlili, yaitu pendekatan yang menafsirkan ayat sesuai dengan urutan ayat atau surat dalam mushaf Al-Qur'an. Tafsir ini menyoroti ayat-ayat Al-Qur'an

¹²³ Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 2002), 88.

dengan memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya sesuai dengan urutan bacaan yang terdapat dalam Al-Qur'an.¹²⁴

2) *Mafātihul Ghāib/Tafsīr ar-Razī* karya Muhammad bin ‘Umar bin al-Husain al-Razi (w. 603 H / 1207 H)

Nama lengkap al-Razi adalah Muhammad bin ‘Umar bin al-Husain bin al-Hasan bin ‘Ali al-Timiy al-Bakariy al-Thabariy al-Ashl, dan memiliki nasab sampai kepada Abu Bakar Shiddiq ra. Beliau memiliki banyak julukan, di antaranya Abu Abdullah, Abu al-Ma’ali, Abu al-Fadhil, Ibn Khatib al-Ray, al-Imam, Fakhr al-Din, al-Razi dan Syaikh al-Islam. Gelaran-gelaran ini diberikan kepadanya karena beliau telah menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan, baik pengetahuan agama maupun umum. Ia lahir di kota Ray pada tanggal 25 Ramadhan 544 H/ 543 H dan wafat pada hari raya Idul Fitri tahun 606 H di kota Herat.¹²⁵

Sejak kecil, al-Razi dididik oleh ayahnya, Khathib al-Ray. Dialah yang mula-mula mengajarnya ilmu keislaman, terutama ushul fiqhi. Setelah ia wafat, al-Razi belajar kepada al-Simnany kemudian pada al-Majd al-Jiliy (murid al-Gazali) tentang ilmu kalam dan hikmah dalam waktu yang cukup lama. Bahkan ia telah menguasai risalah teologi al-Syamil fi Ushul al-Din (karya Imam Haramain), al-Musthashfa (karya al-Gazali) dan al-Mu’tamad

¹²⁴ Furqan, *Metodologi Tafsir Jami’ al-Bayan*..., 95.

¹²⁵ Firdaus, “Studi Kritis Tafsir Mafatihul Al-Ghaib”, *Jurnal AL-Mubarak*, Volume 3 Nomor 1, (2018), 53.

(karya Abu Hasan al-Bishri). Di samping itu, ia juga menaruh perhatian yang sangat besar terhadap kitab al-Mufashshal (karya al-Zamakhshariy) dalam ilmu nahwu dan kitab al-Wajiz (karya al-Gazali) dalam ilmu fihi. Kedua kitab tersebut telah disyarahnya. Kemudian ia juga mempelajari dua buah kitab karya Abdul Qahir dalam ilmu balaghah dan meringkasnya dalam sebuah kitab yang diberi judul: *Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-Ijaz*.¹²⁶

Selanjutnya, al-Razi mempelajari ilmu filsafat dari buku-buku Aristoteles dan Plato serta filosof-filosof muslim, seperti Ibnu Sina, al-Farabi dan Abu al-Barakat al-Baghdadi. Dalam bidang ini, ia memberi syarah kitab al-Isyarat karya Ibnu Sina, kemudian menyusun buku dalam ilmu kedokteran dengan judul *Syarh al-Kulliyāt li al-Qanūn*.

Setelah menguasai berbagai disiplin ilmu pengetahuan seperti ilmu kalam, filsafat, ushul fihi dan ilmu-ilmu keislaman lainnya, ia melakukan rihlah ke beberapa daerah sekitar Ray, seperti Khawarizm. Di tempat ini, ia berdialog dengan tokoh-tokoh masyarakat dan penduduk setempat tentang persoalan mazhab dan akidah. Penduduk setempat tidak dapat menerima pendapat al-Razi yang sangat rasional, sehingga ia diusir dari tempat tersebut. Kemudian ia menuju Transoksiana. Di tempat ini pula, penduduk tidak bisa menerima pandangannya sehingga perdebatan yang seru

¹²⁶ Firdaus, *Studi Kritis Tafsir Mafatihul Al-Ghaib*...., 54.

terjadi lagi. Akhirnya, al-Razi memutuskan untuk kembali ke al-Ray.

Setibanya di tempat kelahirannya, al-Razi menghadap kepada Sultan Syihab al-Din al-Ghourī kemudian menghadap kepada Sultan Ala' al-Din Muhammad bin Tuksy Khawarizm dan mendapat sambutan yang hangat serta kedudukan yang tinggi. Hubungannya dengan penguasa setempat sangat harmonis, namun tidak mempengaruhi kegiatan intelektualnya. Ia terus bergelut dengan berbagai ilmu pengetahuan dan menghasilkan sejumlah karya dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan.

Kitab tafsir ini mempunyai tiga nama, yaitu tafsir *al-Kabīr*, *tafsīr al-Rāzī* dan *Mafātih al-Ghaib*. Penamaan kitab tafsir al-Kabir didasarkan pada kebesarannya, sedangkan nama al-Razi disandarkan pada julukan pengarangnya dan mafatih al-Ghaib diilhami oleh sebuah istilah dalam al-Qur'an surat al-An'am ayat 59 yang berbunyi: *الغَيْثُ مُفْرِحٌ دُجٌّ وَ هَلَالٌ أَلٌ يَلُوهِبُ*. Penyebutan ketiga nama tersebut sama-sama populer di kalangan umat Islam. Menurut sejarah, tafsir ini disusun oleh al-Razi setelah menguasai berbagai disiplin ilmu, seperti ilmu kalam dan logika. Kitab tafsir ini menjadi lebih populer lagi setelah adanya usaha dari ulama untuk melakukan kajian dari berbagai aspek yang terdapat di dalamnya

Sebagaimana lazimnya penulisan sebuah kitab tafsir, al-Razi juga menggunakan metode penulisan sebagaimana yang dilakukan oleh penulis tafsir lainnya. Tafsir al-Razi yang beredar sekarang ini terdiri dari dua belas jilid. Jilid pertama memuat mukaddimah yang berisi beberapa penjelasan tentang penyusunan kitab tafsir ini dan riwayat hidup al-Razi yang ditulis oleh al-Farrakh. Dalam jilid ini pula, al-Razi menguraikan penafsiran surat al-fatihah dan sebagian surat al-Baqarah.

Ada perbedaan di kalangan ulama mengenai penulisan kitab ini. Al-Dzahabi mengemukakan pendapat Ibnu Hajar al-Asqalani bahwa yang menyempurnakan tafsir Fakhr al-Din al-Razi adalah Ahmad bin Muhammad bin Abi al-Hazm Makkiy Najm al-Din alMahzumi al-Qamuli (w. 727 H). Sedangkan Musthafa Ibnu Abdullah (pengarang kitab Kasyf al-Zunun) berkata bahwa Syihab al-Din bin Khalil al-Khufi al-Dimasyqi (w. 639) yang melanjutkan penulisan kitab tafsir al-razi, kemudian al-Syaikh Najm al-Din Ahmad bin Muhammad al-Qamuli (w. 727 H) yang menyelesaikannya.¹²⁷

Berdasarkan pendapat ulama di atas dapat disimpulkan bahwa sebenarnya al-Razi tidak sempat menyelesaikan tulisannya secara lengkap. Ia hanya mampu menyelesaikannya sampai surat al-Anbiya'. Kemudian dilanjutkan oleh muridnya yang setia, yaitu

¹²⁷ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid I (Beirut: Dar al-Qalam, t.th), 291

Najm al-Din al-Qamuli. Karena sang murid betul-betul telah menguasai metodologi dan idiom gurunya sedemikian tepatnya sehingga gaya penulisan keduanya dalam kitab tafsir al-Kabir tersebut tidak dapat dibedakan.¹²⁸

Tafsir al-Razi diwarnai dengan corak teologis-filosofis dan fiqh. Ayat-ayat yang bernuansa teologis ia gunakan visi kalam Asy'ari. Dan ayat-ayat fiqhi, ia terapkan elaborasi fiqhi Syafi'i.

Tafsir al-Razi memuat pandangan-pandangan para mufassir, seperti Ibnu Abbas, Ibnu al-Kalabiy, Mujahid, Qatadah, al-Saddiy, dan sa'id bin Jubair. Dan dalam bidang bahasa, al-Razi menukil pendapat dari perawi-perawi besar, seperti al-Ashamiy, Abi Ubaidah, dan dari golongan ulama seperti al-Farra, al-Zujjaj, dan al-Mubarrad. Sedangkan dalam bidang tafsir beliau menukil pendapat Muqatil bin Sulaiman al-Marwaziy, Abu Ishak al-Tsa'labiy, Abu al-Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wahidi, Ibnu Qutaibah, Muhammad bin Jarir al-Thabariy, Abu Bakar al-Baqillaniy, Ibnu Furak (guru al-Razi), al-Quffal al-Syasyi alkabir, dan Ibnu Urfah.¹²⁹

2. Tafsir Periode Muta'akhirin/Pertengahan

a. Karakteristik Tafsir Abad Pertengahan

Abad pertengahan atau disebut periode ulama' *muta'akhirin* ialah zaman para ulama' mufassir gelombang keempat, atau disebut

¹²⁸ Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Jil.I(ttp: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, tth), 175-176.

¹²⁹ Firdaus, *Studi Kritis Tafsir Mafatihul Al-Ghaib.*, 57.

juga generasi kedua yang menuliskan tafsir terpisah dari hadis. Periode ini berlangsung sejak jatuhnya Baghdad pada tahun 656 H/ 1258 M sampai timbulnya gerakan kebangkitan Islam pada tahun 1286 H/ 1888 M atau dari abad VII H sampai XIII H.¹³⁰

penafsiran pada periode pertengahan, dalam dunia tafsir terdapat beberapa tokoh mufassir yang cukup terkenal dan memiliki pengaruh dibidangnya. Diantaranya adalah tafsir al-Qurthubi, meski di era pertengahan sudah cukup jauh dari era kenabian serta mulai diselimuti oleh nuansa politik, namun penafsiran para mufassir terhadap al-Qur'an tidak semuanya dilatarbelakangi oleh kepentingannya sendiri. Al-Qurthubi yang bermadzhab Maliki telah memberikan contoh tentang bagaimana seorang mufassir ketika hendak menafsirkan al-Qur'an harus bersih dari kepentingan apapun yang melatarbelakanginya, termasuk soal fanatisme pada madzhabnya. Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam tafsir al-Qurthubi dalam bab *muqaddimah*.¹³¹

Maka dari itu Tafsir al-Qurthubi yang dikenal dengan tafsir *ahkam* dalam penafsirannya, juga banyak disertai dengan tafsir *bil ra'yi*, yaitu penafsiran yang berdasarkan rasionalitas akal. Hal ini dikarenakan pada era pertengahan paham filsafat sudah mulai masuk dalam dunia Islam. Al-Qurthubi adalah orang yang sangat luas dalam menjelaskan persoalan ayat-ayat hukum. Ia tak segan mengemukakan

¹³⁰ Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an....*, 17.

¹³¹ al-Qurthubi, *Al-Jami Li Ahkam al-Qur'an*, 3-5.

masalah-masalah khilafiah, mengungkapkan dalil-dalil yang mengomentarnya serta tidak fanatik terhadap madzhabnya.¹³² Dalam menjelaskan tentang ayat Islam kaffah, al-Qurthubi menafsirkan bahwa makna *as-silm* bermakna Islam, hal ini juga dipertegas dengan riwayat Ibnu Abbas yang mengatakan ayat ini turun kepada Ahli Kitab, yang maknanya: “wahai orang-orang yang beriman kepada nabi Musa dan nabi Isa masuklah kalian ke dalam Islamnya nabi Muhammad secara kaffah/menyeluruh”.

Adapun karakteristik tafsir pada periode ini ialah sebagai berikut:

1) Berbentuk Izdiwaj

Dilihat dari segi sumber penafsiran, kebanyakan tafsir *muta'akhirin* berbentuk *izdiwaj*, yaitu perpaduan antara bentuk *ma'thur* dengan *ra'yu*. Perpaduan antara warisan yang ditemui berupa pemikiran-pemikiran, ide-ide, peradaban dan budaya yang baik dan benar.

2) Menggunakan metode tahlili dan muqarin

Dari segi metode tafsir dan cara menjelaskan maksud ayat serta tertib ayat yang ditafsirkan, metode tafsir abad pertengahan tidak jauh beda dengan metode tafsir masa klasik, yaitu menggunakan metode tahlili, yaitu dalam menafsirkan ayat menggunakan penjelasan yang rinci dari segala segi dan makna, tidak sekedar memberikan kata *muradif*. Tidak jarang pula

¹³² Muhammad Ismail dan Makmur, “Al-Qurṭubī dan Metode Penafsirannya dalam Kitab al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān,” *Jurnal Pappasang* 02, no. 02 (Juli 2020): 23.

ditemukan perbandingan tafsir satu ayat dengan yang lain. Dengan demikian, periode ini boleh disebut menggunakan metode *tahlili* dan *muqarin*.

3) Pemaksaan Gagasan Eksternal Qur'an

Gagasan eksternal Qur'an ini disebut juga dengan istilah *al-taklluf fi idkhal al-anasir kharij al-Qur'an fi al-tafsir*, yakni penafsiran yang sering terjebak dalam arus yang mengedepankan kepentingan, bukan dalam rangka kepentingan penafsiran al-Qur'an. Banyak diskusi yang seharusnya berada di luar wilayah tafsir, dan tidak ada kaitannya ternyata dikembangkan sedemikian rupa dalam bagian tafsir. Disadari atau tidak bahwa kepentingan subyektif sang mufassir menguat dan menyeret mufassir itu sendiri keluar dari jalur yang semestinya.

4) Bersifat Ideologis

Pada periode pertengahan ini terdapat kecenderungan ideologisasi tafsir. Bersifat ideologis disini merupakan kecenderungan cara berfikir yang berbasis pada ideologi madzhab atau sekte keagamaan, atau keilmuan tertentu, ketika menafsirkan al-Qur'an. Masing-masing mufassir dengan latar belakang ideologi madzhab, keilmuan dan madzhab atau sekte keagamaan, atau keilmuan tertentu, berusaha mencari justifikasi melalui ayat-ayat yang ditafsirkan.

5) Bersifat Repetitif

Umumnya tafsir pada periode ini menganut sistem mushafi, yakni penafsiran yang dilakukan dengan mengikuti tata urutan ayat dan surat seperti apa yang ada pada mushaf resmi al-Qur'an. Inilah konsekuensi penggunaan metode tahlili yang memang populer pada periode pertengahan. Sehingga pada ayat-ayat yang memiliki kemiripan redaksi dengan ayat yang lain yang terdapat dalam beberapa surat, diulang kembali penjelasan atau penafsirannya seperti yang telah diungkapkan pada ayat mirip sebelumnya.¹³³

b. Mufassir Terkenal pada Abad Pertengahan

1) Ibnu Kathīr (lahir tahun 700 H dan wafat tahun 774 H), pengarang kitab *Tafsīr Al-Qur'ān al-Adzīm* atau sering disebut *Tafsir Ibnu Kathīr*

Nama lengkap Ibnu Katsir adalah Abu Fida Imaduddin Isma'il bin Umar bin Katsir Al Qurasyi Al Bushrawi Ad Dimasyqi.

Disebut As-Bushrawi karena dia lahir di Bushra, sedangkan disebut Ad-Dimasyqi karena beliau tumbuh, berkembang, dan belajar di Damaskus. Ibnu Katsir lahir pada tahun 701 di Timur Bashri yang merupakan wilayah bagian Damaskus. Ketika berusia dini, Ibnu Katsir sudah memulai kembara ilmiahnya. Di usia tujuh tahun ia mengunjungi Damaskus bersama saudaranya pada tahun 706.¹³⁴

¹³³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), 100.

¹³⁴ Sari, *Islam Kaffah*, 135.

Beliau dilahirkan di desa yang bernama Majdal di pinggiran kota Bushra pada 701 H. ayahnya merupakan seorang khatib (kiai) di desanya. Beliau baru berumur empat tahun ketika ditinggal ayahnya yang menemui sang pencipta. Sejak kematian sang ayah, beliau diasuh oleh pamannya, Syekh Abdul Wahhab, yang mengajarkannya ilmu-ilmu dari dasar. Tidak berapa lama kemudian, tepatnya tahun 706 H, saat umurnya baru menginjak lima tahun, beliau pindah ke Damaskus, Syam (sekarang Suriah).

Dalam kitabnya yang berjudul *Al Mu'jam Al Mukhtashsh*, Adz Dzahabi berkata, “Ibnu Katsir merupakan seorang imam, mufti (pemberi fatwa), ahli hadis yang jenius, ahli fikih, ahli tafsir, dan memiliki banyak sekali karya tulis yang sangat bermanfaat bagi umat Islam.”¹³⁵

Dalam kitabnya yang berjudul *Ad Durarul Kaminah*, Ibnu Hajar Al Asqalani berkata, “Ibnu Katsir selalu menyibukkan dirinya dengan menelusuri hadits-hadits, baik dari segi teks isi maupun para perawinya. Beliau rajin meringkas berbagai bidang ilmu untuk memberikan kemudahan bagi khalayak umum. Beliau juga ramah terhadap semua orang. Selama hidup, beliau telah menulis banyak buku yang bermanfaat bagi kaum muslimin pada masa-masa berikutnya.”¹³⁶

¹³⁵ Sari, *Islam Kaffah*, 136.

¹³⁶ Sari, *Islam Kaffah*, 136.

Dalam melihat periode munculnya tafsir Ibn Katsir, penulis membacanya dengan periodisasi penafsiran yang dibuat oleh Abdul Mustaqim dalam bukunya *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*.¹³⁷ Yang juga dari periodisasi itu dimungkinkan juga bisa membaca karakteristik penafsiran pada era pertengahan. Berdasarkan periodisasi tersebut maka Tafsir Ibn Katsir dapat digolongkan ke dalam tafsir era pertengahan. atau dalam buku lain yang juga ditulis oleh Abdul Mustaqim diistilahkan dengan era afirmatif dengan nalar ideologis. Karakteristik penafsiran di era tersebut menurut Abdul Mustaqim adalah banyak dipengaruhi atau lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, golongan, mazhab, ideology keilmuan, karena itulah diistilahkan era afirmatif dengan nalar ideologis. Namun menurut hemat penulis karakteristik tiap periode ini agaknya tidak juga bisa digeneralisasikan bahwa semua tafsir di era pertengahan sarat dengan kepentingan-kepentingan politik atau golongan. Tafsir Ibnu Katsir misalnya ketika menafsirkan ayat tentang antropomorphisme, Ibnu Katsir menafsirkan kalimat *بِذِ اللَّهِ* dalam surat al-fath ayat 10, hal itu tidak sama sebagaimana asy'ariyah menafsirkan kalimat itu, padahal mazhab yang dianut oleh Ibnu

¹³⁷ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah tafsir al-Qur'an "Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan Hingga Modern-Kontemporer"*, (Yogyakarta: Ponpes LSQ kerja sama Adab Press, 2012)

Katsir sendiri adalah Ahlusunnah wal Jama'ah.¹³⁸ Ibn Katsir menafsirkan surat al-fath ayat 10 itu, ia mengatakan:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۚ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۗ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ

عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾

*“Tuhan berada bersama mereka, Allah mendengarkan perkataan mereka, Allah mengetahui yang nampak dan tersembunyi. Dialah Allah sebagai tempat berbaiat dengan perantaraan rasulNya.”*¹³⁹

2) Al-Qurtubi (lahir tahun 580 H dan wafat tahun 671 H), pengarang kitab *tafsir Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān* (Tafsir al-Qurtubi)

Nama lengkap al-Qurṭubī adalah Abu Abdillāh Muhammad Ibn Aḥmad Abu Bakr Ibn al-Farḥ al-Anshārī al-Khazrajī al-Andalusī. Belum didapatkan data yang pasti kapan al-Qurṭubī dilahirkan, hal ini mungkin terjadi karena pada zaman dahulu memang sering sekali seorang ulama sebagai orang yang terkenal, orang besar, dicatat saat wafatnya, tetapi terkadang tidak diketahui dan dicatat hari kelahirannya, karena budaya mencatat tanggal lahir belum memasyarakat, akan tetapi di dalam buku Ensiklopedi Agama dan Filsafat dicantumkan bahwa al-Qurṭubī dilahirkan di Cordova (Spanyol) tahun 486 H/1093 M dan wafat pada bulan syawal tahun 567 H/1172 M. Terdapat sedikit perbedaan dengan apa yang ditulis oleh al-Dzahabi dalam kitab Tafsīr wa al-

¹³⁸ Maliki, “Tafsir Ibnu Katsir: Metode dan Bentuk Penafsirannya”, *El-Umdah Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, (2018), 80.

¹³⁹ Ibn Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, 565.

Mufasssirūn tentang tahun wafat alQurṭubī, yakni tertulis bahwa al-Qurṭubī wafat pada bulan syawwāl tahun 671 H.¹⁴⁰

Al-Qurṭubī adalah seorang yang menempati kedudukan penting dikalangan ahli ilmu khususnya dibidang ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur’ān. Dalam hidupnya ia menumpahkan perhatiannya dalam bidang karangan yang bersifat ilmiah sehingga banyak buku yang telah disusunnya, antara lain yaitu kitab *Tafsir al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* dan inilah kitab yang dipersembahkan dan termasuk kitab tafsir yang paling agung serta mempunyai banyak manfaat. Dalam kitab tafsir ini banyak terdapat kisah-kisah sejarah dan pemantapan pendalaman akan hukum-hukum al-Qur’ān, serta memberikan dalil-dalil yang diperlukan, dalam kitab ini dikaji pula tentang *qira’ah-qira’ah*, *i’rāb*, dan *nasikh wa mansukh* suatu bacaan. Selain kitab ini al-Qurṭubī juga tercatat pernah menulis kitab-kitab lain, diantaranya seperti kitab *Syarh Asmā’illāh al-Husnā*, *al-Tidzkar fi Afdhal al-Aẓkār*, *Syarh al-Taqaṣshī*, *al-Taẓkirah bi Umūr al-Ākhirah* dan *Qam’u al-Ĥirsh bi al-Zuhd wa al-Qana’ah wa Raddu Dzālik al-Su’āl bi al-Kutub wa al-Syafā’ah*. 6 Ibn Farqum berkomentar tentang kitab ini, dia berkata: ”saya belum pernah menemukan karangan yang lebih baik

¹⁴⁰ Muhammad Ismail, “Al-Qurṭubī dan Metode Penafsirannya dalam Kitab al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān,” *Jurnal Pappasang*, Vol. 2 No. 2, (2020), 20.

dari kitab ini”, hal tersebut dikarenakan hikmah-hikmah yang terkandung dalam kitab ini, dan lain sebagainya.¹⁴¹

Imam al-Qurṭubī merupakan salah seorang hamba Allah yang shalih yang sudah mencapai tingkatan *ma'rifatullah*, al-Qurṭubī sangat zuhud terhadap kehidupan dunia bahkan dirinya selalu disibukkan oleh urusan-urusan akhirat. Al-Qurṭubī sering didapati memakai sehelai jubah yang bersih dengan kopiah di atas kepalanya, usianya dihabiskan untuk beribadah kepada Allah dan menyusun kitab. Mengenai al-Qurṭubī, al-Ḍahabi menjelaskan “dia adalah seorang imam yang memiliki ilmu yang luas dan mendalam. Dia memiliki sejumlah karya yang sangat bermanfaat yang tentu hal ini menunjukkan betapa luas pengetahuannya dan sempurna kepandaiannya”.

Berangkat dari pencarian ilmu dari para ulama, kemudian Imam al-Qurṭubī diasumsikan berhasrat besar untuk menyusun kitab Tafsir yang juga bernuansa fiqh dengan menampilkan pendapat imam-imam madzhab fiqh dan juga menampilkan hadis yang sesuai dengan masalah yang dibahas. Selain itu kitab tafsir yang telah ada sedikit sekali yang bernuansa fiqh. Karena itulah Imam al-Qurṭubī menyusun kitabnya dengan tujuan agar dapat mempermudah masyarakat, karena disamping menemukan tafsir yang ditulisnya, juga akan mendapatkan banyak pandangan imam

¹⁴¹ Muhammad Ismail, *Al-Qurṭubī dan Metode Penafsirannya.....*, 21.

madzhab fiqh, hadis-hadis Rasulullah saw maupun pandangan para ulama mengenai masalah yang dibahas di dalam kitab tafsirnya.

Penafsiran yang dilakukan oleh al-Qurṭubī berdasarkan pada pendapat-pendapat para ulama yang dalam ilmu al-Qur'an biasa digolongkan pada tafsir bi al-Ra'yi. Karena al-Qurtubi sangat luas dalam mengkaji ayat-ayat hukum. Ia mengemukakan masalah-masalah khilafiah, mengetengahkan dalil bagi setiap pendapat dan mengomentarnya serta tidak fanatik terhadap madzhabnya, yakni madzhab Maliki.¹⁴²

3. Tafsir Periode Modern/Kontemporer

a. Tafsir-Tafsir Periode Modern

Ditinjau dari adanya pergeseran pemikiran dari para mufassir pada periode mutaakhirin–periode modern, bahkan pada periode berikutnya, baik dari kondisi sosial, politik, budaya dan juga lainnya, tentu akan melahirkan karakter tersendiri dari para mufassir dalam penafsirannya. Penafsiran periode modern ini merupakan cara pandang baru dari periode sebelumnya, dan dari periode ini pula penafsiran pada periode kontemporer juga banyak terinspirasi pada periode modern. Maka perkembangan penafsiran pada masa kontemporer juga tidak bisa lepas begitu saja dari periode modern. Adapun beberapa

¹⁴² Muhammad Ismail, *Al-Qurṭubī dan Metode Penafsirannya.....*, 23.

karakteristik yang menonjol pada periode modern ini, seperti yang disampaikan oleh Dr. Abdul Mustakim¹⁴³ antara lain:

- 1) Memosisikan al-Qur`an sebagai Petunjuk
- 2) Bernuansa Hermeunetis
- 3) Kontekstual dan Berorientasi pada Spirit al-Qur`an
- 4) Ilmiah, Kritis, dan non-Sekterial

Pada periode modern/kontemporer ini, mengenai penafsiran ayat Islam kaffah masih banyak para mufassir yang mencoba memberikan makna baru dan berusaha mengkontekstualisasikan dengan keadaan zaman, seperti M. Quraish Shihab yang menafsirkan *as-silm kaffah* sebagai kedamaian dalam hidup. Ini dikarenakan latarbelakang beliau yang hidup di tengah-tengah masyarakat plural yang penuh perbedaan. Selain itu juga terdapat beberapa kelompok yang berideologi Islam yang mencoba menafsirkan ayat Islam kaffah dan menjadikannya sebagai ideologi dalam kepentingan mereka.

Pemahaman Hizbut Tahrir yang mencoba membawa pemaknaan Islam kaffah ke arah Islam Politik. Seperti dapat diketahui bahwa Fakta sejarah yang sangat berbeda dengan Islam yang diterjemahkan kaum muslim lebih kurang 14 abad lalu, serta persoalan kontemporer yang semakin komplek. Kekuasaan Islam yang diteruskan oleh para khalifah. Setelah runtuhnya kekhalifahan Turki Ustmani pada tahun 1924, kaum muslim masih mengidolakan

¹⁴³ Abdul Mustakim, *Pergeseran Epistimolgi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 83.

kejayaan kekhalifahan di muka bumi. Di Indonesia, slogan Hizbut Tahrir adalah tegakkan khilafah.¹⁴⁴ Sementara pemikir politik Islam lain seperti Maududi berpendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang paripurna, yang mengatur segala aspek kehidupan, dan mendirikan khilafah Islam merupakan kewajiban yang tidak bisa ditawar. Demikian juga pendapat Rasyid Ridha, Hasan al-Bana maupun Sayyid Qutb.¹⁴⁵ Secara umum, teori-teori pemerintahan yang mereka ajukan terdapat kesamaan, misalnya bahwa pola pemerintahan Islam adalah universal yang tidak mengenal batas-batas dan ikatan-ikatan geografis, bahasa maupun kebangsaan. Alasan dari semua itu juga karena khawatir terjadi sekularisme seperti yang dialami agama Kristen, serta pemikiran-pemikiran Barat yang mulai masuk ke kehidupan kaum muslimin, seperti ide *Nation state* (Negara Bangsa) yang menurut mereka dapat semakin melemahkan kekuatan kaum muslimin.

Islam sebagaimana yang selama ini diyakini oleh pemeluknya merupakan agama yang sempurna dan kaffah. Ini berarti, Islam mencakup semua aspek yang ada dalam kehidupan manusia. Dalam dimensi politik, Islam merupakan sistem negara yang integral dengan ajaran-ajarannya. Sehingga pandangan ini melahirkan sebuah jargon yang juga banyak dianggap sebagai hadits, yaitu *al Islam din wa*

¹⁴⁴ Ida Zahara Adibah, "Islam, Muslim, dan Perilaku Politik (Konsep Nation State di Dunia Islam Kontemporer)," *Madaniyah*, Januari 2014, 3.

¹⁴⁵ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1993), 151.

dawlah, Islam adalah agama dan negara. Pandangan ini bagi kelompok Islam “tertentu” dianggap sebagai sebuah keniscayaan yang tak terbantahkan. Untuk mampu mewujudkan masyarakat yang adil dan makmur, maka solusi utama adalah mengembalikan negara pada konsepsi Islam tersebut. Kelompok ini mempunyai visi untuk mendirikan sistem Islam secara transnasional yang sering disebut dengan khilafah. Kelompok inilah yang kemudian dikenal dengan kelompok Islam fundamental.¹⁴⁶

Fundamentalisme Islam berakar dari upaya mengembalikan nilai-nilai Islam dalam setiap aspek kehidupan. Menurut Fundamentalisme Islam, peradaban Barat yang hegemonik, telah melahirkan anomali dan kegagalan. Salah satu kegagalan tersebut adalah konsep negara-bangsa (*nation-state*). Negara bangsa merupakan sistem pemerintahan modern yang saat ini dipakai hampir di seluruh negara di dunia. Secara historis, konsep ini memang lahir dan muncul di Barat (Eropa).

Persinggungan antara konsep khilafah dan *nation state* ini menjadi sebuah pertarungan, baik wacana maupun politik di banyak negara, khususnya yang bercorak Islam. Di Indonesia pertarungan ini sejak awal telah terjadi pada awal kelahiran negara-bangsa Indonesia. Upaya untuk menjadikan Indonesia, sebagai negara Islam adalah manifestasi dari gerakan ini. Dan sejarah telah mencatat, upaya-upaya

¹⁴⁶ Irfan Ardiansyah, “Pergeseran dari Sistem Khilafah ke *Nation State* Dunia Islam”, *UIR LAW REVIEW*, Vol. 01, No. 02, (Oktober 2017), 201.

pemberontakan terhadap eksistensi negara-bangsa ini, dengan sistem Islam.¹⁴⁷

Adapun pengertian khilafah yang berlaku di kalangan para ulama disinonimkan dengan istilah *al-imamah* (kepemimpinan), yakni kepemimpinan menyeluruh dalam persolan yang berkenaan dengan masalah keagamaan dan duniawi sebagai pengganti fungsi Rasulullah S. A. W. Menurut al-Baidhawi seperti dikutip Ali Abdul Raziq “*imamah* adalah istilah yang berkenaan dengan penggantian fungsi Rasulullah oleh seseorang untuk menjalankan undang-undang syari’ah dan melestarikan ajaran-ajaran agama dalam satu garis yang mesti diikuti oleh umat”¹⁴⁸

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud khilafah di sini adalah sebuah sistem pemerintah Islam sebagai pengganti Rasulullah Saw dalam fungsinya menerapkan syari’at Islam dan mengurus persoalan politik keduniaan. Sistem khilafah juga berbeda dengan sistem pemerintahan lainnya dilihat dari dasar, standar, konsep maupun fungsinya.

Khilafah merupakan bentuk negara/pemerintah universal yang meliputi seluruh dunia Islam yang mengintegrasikan agama dan politik, sehingga Negara merupakan lembaga politik sekaligus agama (*al-din wa al-daulah*). Khilafah merupakan kekuatan politik praktis yang berfungsi untuk menerapkan dan memberlakukan hukum-hukum

¹⁴⁷ Irfan Ardiansyah, *Pergeseran dari Sistem Khilafah....*, 201.

¹⁴⁸ Ali Abdul Raziq, *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, Terj. Afif Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1985), 3.

Islam. Khilafah juga berfungsi mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia. Artinya, khilafah merupakan sistem sebagai pengemban dakwah pengganti Rasulullah Saw.¹⁴⁹

Sebagian ulama menganggap bahwa mendirikan suatu negara untuk mengelola urusan umat merupakan kewajiban agama yang paling agung, karena agama tidak mungkin tegak tanpa negara. Alasan lain adalah Allah memerintahkan amar ma'ruf dan nahi mungkar, serta misi atau tugas tersebut tidak mungkin dilaksanakan tanpa kekuatan atau kekuasaan pemerintah. Lebih lanjut ia mengatakan, pemerintahan pada masa Nabi dinamakan khilafah dan sesudahnya disebut dengan istilah kerajaan. Meskipun demikian, Ibn Taimiyah tetap membolehkan kerajaan dengan istilah khilafah (*jawaz tasmiyyah al-muluk khulafa*). Dengan kata lain, raja-raja yang berkuasa boleh menggunakan istilah atau gelar khalifah. Hal ini karena menurut Ibn Taimiyah yang penting ada seorang pemimpin negara ketimbang tidak ada, meskipun bentuknya kerajaan asalkan para pemimpinnya menjaga agama dan keadilan.¹⁵⁰

Jika ulama klasik dan pertengahan lebih banyak memberikan sumbangan pemikiran kepada usaha perbaikan dan saran-saran terhadap pemerintahan yang sudah ada, menjelang akhir abad XIX atau yang dikenal masa kontemporer pemikiran politik Islam mulai

¹⁴⁹ Taqiyuddin al-Nabhani, *Nidham al-Hukm fi al-Islam*, (Beirut Libanon: Daar al-Umah, 1996), 18.

¹⁵⁰ Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 82.

mengalami pergeseran yang signifikan dan berkembanglah pluralitas pemikiran tentang sistem khilafah.

Munculnya pemikiran politik Islam kontemporer ini, banyak dilatarbelakangi oleh tiga faktor. Pertama, faktor kemunduran dan kerapuhan dunia Islam yang disebabkan faktor-faktor internal, dan yang berakibat munculnya gerakan-gerakan pembaharuan dan pemurnian Islam. Kedua, karena hegemoni Barat terhadap keutuhan kekuasaan politik dan wilayah dunia Islam yang berujung dengan dominasi atau penjajahan oleh negara-negara Barat atas sebagian besar wilayah dunia Islam, hingga runtuhnya kekhilafahan Turki Utsmani. Ketiga, karena keunggulan Barat dalam bidang ilmu, teknologi, organisasi dan politik.¹⁵¹

b. Corak dan Kecenderungan Tafsir Pada Abad Modern\kontemporer

Adapun metode yang digunakan pada zaman ini yaitu metode *tahlili* (analisis) dan *muqarin* (komparatif), metode ini juga digunakan pada periode sebelumnya (mutaakhirin). Pada periode ini juga muncul metode yang disebut metode *maudlu`i* (tematik), yakni dengan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an berdasarkan tema atau topik yang dipilih. Dari semua ayat-ayat yang berkaitan dikumpulkan. kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari segala aspeknya.¹⁵² Secara otomatis, dengan berubahnya masa dari periode satu ke periode berikutnya akan mengalami pergeseran, baik dari segi sosial, politik,

¹⁵¹ Ardiansyah, *Pergeseran dari Sistem Khilafah*, 205.

¹⁵² Baidan, *Perkembangan Tafsir Al-Qur`an di Indonesia*, 83.

budaya, maupun dari segi lainnya. Hal ini terjadi sesuai dengan keadaan pada masa itu.

Perkembangan pada periode ini mengarah pada penafsiran yang berbasis nalar kritis. Kita ambil dari beberapa tokoh-tokoh di atas seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridlo dengan *Al-Manar*-nya, dan sayyid Ahmad Khan dengan karyanya *Tafhim al-Qur'an*, mereka melakukan kritik terhadap produk-produk penafsiran para ulama terdahulu dan menganggap tidak relevan. Produk penafsiran pada masa lalu yang dikonsumsi oleh masyarakat Islam mulai dikritisi dengan menggunakan nalar kritis, yang mereka lebih melepaskan diri dari hal-hal yang berbau madzhab. Kemudian mereka membangun sebuah penafsiran yang dianggap mampu merespon permasalahan-permasalahan yang muncul dan sesuai dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan pada masa itu.¹⁵³ Metode penafsiran ini juga dilanjutkan pada periode berikutnya, seperti Fazlur Rahman, Amin Khuli, Muhammad Syahrur dan sebagainya, yang mana produk-produk penafsiran ulama terdahulu yang berbasis nalar ideologis didesain ulang dengan penafsiran berbasis nalar kritis.

Dari fenomena tersebut jelas memberikan isyarat bahwa betapa Al-Qur'an mempunyai khazanah yang sangat luas daya tarik tersendiri, sehingga selalu timbul berbagai metode penafsiran dan pendekatannya dalam mengkaji dan mendalami Al-Qur'an sebagai petunjuk dan

¹⁵³ Mustakim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, 72–73.

tuntunan hidup, yang disesuaikan dengan perubahan zaman. Munculnya berbagai problematika pada zaman modern ini juga merupakan motivasi bagi para mufassir modern untuk selalu berusaha merealisasikan dan mengkontekstualkan pesan-pesan universal yang terkandung dalam Al-Qur`an. Hal ini hanya bisa dilakukan Al-Qur`an ditafsirkan sesuai dengan kebutuhan pada zamannya dan sesuai dengan prinsip-prinsip dasar dalam Al-Qur`an. Hal demikianlah dilakukan dalam upaya memelihara kerelevansian Al-Qur`an dengan perkembangan kehidupan masyarakat pada zamannya.

c. Mufassir Terkenal Periode Kontemporer

Diantara tokoh tafsir pada zaman modern ini adalah sebagai berikut:

1) Wahbah Zuhaili menulis kitab *Tafsir al-Munir*.

Nama pengarang al-Tafsir al-Munir adalah Prof. Dr.

Wahbah Ibn Mustafa al-Zuhayli. Beliau adalah seorang pakar hukum Islam yang berkebangsaan Shiria yang bermadzhab Hanafi.

Ia dilahirkan di kawasan Dhir 'Atyah pada tanggal 6 Maret 1932 .

Ayahnya, Mustafa al-Zuhayli - yang dikenal dengan kesalehan serta ketakwaannya- adalah seorang penghafal Al-Qur'an dan banyak melakukan kajian terhadap kandungannya.¹⁵⁴

Wahbah al-Zuhayli belajar al-Qur'an dan juga menghafalnya dalam waktu yang termasuk singkat. Setelah tamat

¹⁵⁴ Islamiyah, "Metode dan Corak Kitab Tafsir Al-Tafsir Al-Munir", *al-Thiqah*, Vol. 5, No. 2 (Oktober 2022), 27.

sekolah dasar, beliau diajurkan oleh ayahnya untuk melanjutkan studinya di Damaskus. Dan pada tahun 1946, beliau memutuskan pindah ke Damaskus karena harus melanjutkan studi ke tingkat Tsanawiyah dan Aliyah dan lulus pada tahun 1953. Setelah itu, beliau melanjutkan studi ke perguruan tinggi dan meraih gelar sarjana mudanya di Universitas Al-Azhar, Fakultas Syari'ah pada tahun 1956.¹⁵⁵

Tidak hanya itu, setelah berhasil meraih gelar sarjana beliau melanjutkan pendidikannya sampai jenjang doktoral. Dan berhasil menyelesaikan studi doktoralnya pada tahun 1963. Dan pada tahun itu pula beliau menjadi dosen Fakultas Syari'ah di Damaskus dan bahkan menjabat sebagai wakil dekan. Kemudian setelah itu beliau dipercayai untuk menjadi ketua jurusan Fiqh dan madzhab Islam. Selain itu beliau menjadi dosen terbang di berbagai universitas swasta dan negeri. Dan hal itu berlangsung lebih dari 7 tahun.¹⁵⁶

Usaha seseorang untuk benar-benar menjadi salah satu tokoh atau ulama besar tidak hanya dalam pendidikan, tetapi juga harus memiliki karya tulis, berprestasi dan memiliki banyak guru. Dan hal-hal itulah yang beliau yaitu Wahbah al-Zuhayli miliki sehingga menjadi salah satu ulama besar tafsir, khususnya Indonesia.

¹⁵⁵ Islamiyah, *Metode dan Corak Kitab Tafsir Al-Tafsir Al-Munir*...., 28.

¹⁵⁶ Islamiyah, *Metode dan Corak Kitab Tafsir Al-Tafsir Al-Munir*...., 28.

Al-Tafsīr al-Munīr: fī al-‘Aqīdah wa al-Shariah wa al-Manhāj. Kitab tafsir ini ada 16 jilid besar, sekitar 10.000 halaman. Kitab ini pertama kali dicetak dan diterbitkan pada tahun 1991 di Damaskus oleh Dar al-Fikr. Dengan tujuan memudahkan para pengkaji ilmu ke-Islaman, Wahbah mengarang kitab tafsir ini. Beliau menjelaskan dalam muqaddimah tafsirnya:

“Tujuan mendasar dalam pengarang kitab ini adalah untuk merekatkan umat Islam dengan Al-Qur’an dengan ikatan yang kuat dan ilmiah. Karna, Al-Qur’an merupakan pedoman dan norma yang harus dipatuhi dalam kehidupan manusia. Konsern saya dalam kitab tafsir ini bukanlah untuk menjelaskan segala persoalan khilafiyah dalam bidang fiqh, yang telah banyak dipaparkan oleh para ahli fiqh, akan tetapi disini saya ingin menjelaskan hukum yang dapat diambil atau ditarik dari ayat Al-Qur’an dengan maknanya yang lebih luas lagi. Hal ini akan lebih dapat diterima dari pada hanya sekedar menyajikan makna umumnya saja. Sebab Al-Qur’an mengandung aspek aqidah, akhlak, manhaj, dan pedoman umum serta faedah-faedah yang dapat diambil dari ayat-ayat-Nya. Sehingga dalam setiap penjelasan, penegasan, dan isyarat ilmu pengetahuan yang tercover di dalamnya menjadi media pembangunan kehidupan sosial yang

lebih baik dan maju bagi masyarakat modern secara umum saat ini atau untuk kehidupan pribadi bagi setiap manusia.”¹⁵⁷

Beliau juga mengomentari sendiri tentang kita tafsir ini. Beliau mengatakan: "*Tafsir al-Munir* ini tidak hanya sebuah kutipan dan kesimpulan dari beberapa interpretasi, melainkan sebuah tafsir yang ditulis dengan didasar pengkualifikasian yang lebih shahih, berbenefit, dan mendekati pada point kandungan ayat al-Qur'an, baik dari tafsir klasik maupun kontemporer dan tafsir *bi al-ma'thūr* ataupun tafsir *bi al-ra'yi*. Dalam kitab tafsir ini juga diusahakan untuk terhindar dari perbedaan teori atau pandangan teologi yang tidak diperlukan dan tidak bermutu."¹⁵⁸

- 2) Prof. Ali al-Sabuni menulis kitab *Tafsir Ayāt al-Ahkām min al-Qurān, Rawāi` al-Bayān* yang sistematis dan modern.
- 3) M. Quraish Shihab menulis kitab *Tafsīr al-Misbāh*

M. Quraish Shihab dilahirkan pada 16 Februari di kabupaten si dendeng Rampang, Sulawesi Selatan sekitar 190 Km dari kota Ujung Pandang. Ia berasal dari keturunan Arab terpelajar. Shihab merupakan nama keluarganya (ayahnya) seperti lazimnya yang digunakan di wilayah Timur (anak benua india termasuk Indonesia). M. Quraish Shihab dibesarkan dalam lingkungan keluarga Muslim yang taat, pada usia sembilan tahun, ia sudah terbiasa mengikuti ayahnya ketika mengajar. Ayahnya,

¹⁵⁷ Wahbah bin Musthtafa Al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, (Damaskus: Darul Fikr, 1991).

¹⁵⁸ Al-Zuhaili, *Tafsir al-Muni*....,

Abdurrahman Shihab (1905-1986) merupakan sosok yang banyak membentuk kepribadian bahkan keilmuannya kelak. Ia menamatkan pendidikannya di Jam'iyah al-Khair Jakarta, yaitu sebuah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia. Ayahnya seorang Guru besar di bidang Tafsir dan pernah menjabat sebagai rektor IAIN Alaudin Ujung Pandang dan juga sebagai pendiri Universitas Muslim Indonesia (UMI) Ujung Pandang.¹⁵⁹

M. Quraish Shihab memulai pendidikan di Kampung halamannya di Ujung Pandang, dan melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang tepatnya di Pondok Pesantren Dar al-Hadist al-Fiqhiyyah. Kemudian pada tahun 1958, dia berangkat ke Kairo Mesir untuk meneruskan pendidikannya di al-Azhar dan diterima di kelas II Tsanawiyyah. Selanjutnya pada Tahun 1967 dia meraih gelar Lc. (S1) pada Fakultas Ushuludin Jurusan Tafsir Hadist Universitas Al-Azhar. Kemudian dia melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, sehingga tahun 1969 ia meraih gelar MA untuk spesialis Tafsir Alquran dengan judul *al'jāz al-Tasyri' li al-Qur'ān al-Karīm*.¹⁶⁰

Pada tahun 1980, M. Quraish Shihab kembali melanjutkan pendidikannya di Universitas al-Azhar, dan menulis disertasi yang berjudul *Nazm al-Durar li al-Baqā'ī Tahqīq wa Dirāsah* sehingga pada tahun 1982 berhasil meraih gelar doktor dalam studi ilmu-

¹⁵⁹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1999), v.

¹⁶⁰ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*...., 14.

ilmu Al-Quran dengan yudisium *Summa Cumlaude*, yang disertai dengan penghargaan tingkat 1 (*Mumtaz Ma'a Martabat al-syaraf al-Ula*). Dengan demikian ia tercatat sebagai orang pertama dari Asia Tenggara yang meraih gelar tersebut.¹⁶¹

Setelah kembali ke Indonesia, pada tahun 1984, M. Quraish Shihab ditugaskan di fakultas Ushuluddin dan Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada tahun 1995, ia dipercaya menjabat Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Jabatan tersebut memberikan peluang untuk merealisasikan gagasan-gagasannya, salah satu diantaranya melakukan penafsiran dengan menggunakan pendekatan multidisipliner, yaitu pendekatan yang melibatkan sejumlah ilmuwan dari berbagai bidang spesialisasi. Menurutnya, hal ini akan lebih berhasil untuk mengungkapkan petunjuk-petunjuk dari Al-Quran secara maksimal.¹⁶²

Latar belakang penulisan Tafsir al-Misbah adalah karena semangat untuk menghadirkan karya tafsir Al-Quran kepada masyarakat secara normatif dikobarkan oleh apa yang dianggapnya sebagai suatu fenomena melemahnya kajian Al-Quran sehingga Al-Quran tidak lagi menjadi pedoman hidup dan sumber rujukan dalam mengambil keputusan. Menurut Quraish dewasa ini

¹⁶¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*...., 6.

¹⁶² Alwi Shihab, *Islam Inklusif*...., 5.

masyarakat Islam lebih terpesona pada lantunan bacaan Al-Quran, seakan-akan kitab suci Al-Quran hanya diturunkan untuk dibaca.

Quraish juga menyepakati penafsiran Ibn Qoyyim atas ayat ke-30 Q.S. al-Furqān yang menjelaskan bahwa di hari kemudian kelak Rasulullah saw. Akan mengadu kepada Allah swt, beliau berkata, ”Wahai Tuhanku, sesungguhnya kaumku/umatku menjadikan Al-Quran sebagai sesuatu yang *mahjūra*”, (QS. Al-Furqan (25): 30), *mahjūra*, dalam ayat tersebut mencakup, antara lain: 1) Tidak tekun mendengarkannya; 2) Tidak mengindahkan halal dan haramnya walau dipercaya dan dibaca; 3) Tidak menjadikan rujukan dalam menetapkan hukum menyangkut Ushulludin (prinsip-prinsip ajaran agama) dan rinciannya; 4) Tidak berupaya memikirkan dan memahami apa yang dikehendaki oleh Allah yang menurunkannya; 5) Tidak menjadikannya sebagai obat bagi semua penyakit-penyakit kejiwaan.¹⁶³

Umat Islam yang telah menyadari tuntutan normatif di atas dan bangkit ingin mengkaji Al-Quran tidak serta merta dapat melakukannya. Mereka dihadapkan pada keterbatasan—waktu atau ilmu dasar—maupun kelangkaan buku rujukan yang sesuai, yakni sesuai dari segi cakupan informasi, yang jelas dan cukup, tetapi tidak berkepanjangan. Para pakar juga telah berhasil melahirkan sekian banyak metode *Maudhū’i* atau metode tematik. Metode ini

¹⁶³ Atik Wartini, ”Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dan Tafsir al-Misbah”, *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 1, (Juni 2014), 118.

dinilai dapat menghadirkan pandangan Al-Quran secara mendalam dan menyeluruh menyangkut tema-tema yang dibicirkannya. Namun karena banyaknya tema yang dikandung oleh kitab suci umat Islam itu, maka tentu saja pengenalan menyeluruh tidak mungkin terpenuhi, paling tidak hanya pada tema-tema yang dibahas itu.¹⁶⁴

Tuntutan normatif untuk memikirkan dan memahami Kitab suci dan kenyataan objektif akan berbagai kendala baik bahasa maupun sumber rujukan telah memberikan motivasi bagi Quraish untuk menghadirkan sebuah karya tafsir yang sanggup menghadirkan dengan baik pesan-pesan Al-Quran. Motivasi tersebut diwujudkan Quraish dengan terus mengkaji berbagai metode penafsiran dan Al-Quran, menerapkannya dan mengevaluasinya, dari berbagai kritik dan respon pembaca.

C. Relevansi Pemaknaan Islam Kaffah dalam Al-Qur'an dengan Konteks di Indonesia

QS. Al-Baqarah (2) : 208 merupakan surat Madaniyah dan tergolong ayat hukum atau dalam kategori ayat *instructional values* yaitu ayat yang termasuk berisi mengenai intruksi (perintah) Allah terhadap Nabi dan Sahabat Nabi untuk menyelesaikan suatu masalah tertentu pada waktu turunnya wahyu. Adapun signifikansi fenomenal historis dari QS. Al-Baqarah (2) : 208 adalah ayat yang berhubungan dengan kisah masyarakat Madinah yang

¹⁶⁴ Atik Wartini, *Corak Penafsiran M. Quraish Shihab*...., 119.

mempunyai keragaman suku, budaya, etnis, kepercayaan, politik, ekonomi dan agama termasuk juga umat islam ada yang musyrik dan munafik. Ayat ini turun berkenaan dengan kisah Abdullah bin Salam yang meminta izin kepada Nabi untuk kebolehan tetap mengamalkan ajaran Taurat dan budaya nenek moyang.

Namun kondisi sejarah yang sangat signifikan pada masa diturunkan QS.Al-Baqarah (2): 208 adalah keadaan masyarakat Madinah yang terdiri dari dua bangsa yaitu Yahudi dan Bangsa Arab dimana didalamnya terdapat beberapa suku yang sering terjadi permusuhan bahkan perang antar suku. Mereka bahkan saling menyalahkan dan mengeliminasi antar kelompok demi mempertahankan prinsip masing-masing kelompok. Terkait QS. Al-Baqarah (2) : 208 dalam ayat ini terdapat beberapa intruksi, yaitu :

1. Perintah untuk berdamai masyarakat Madinah yang mempunyai beberapa suku mereka selalu bermusuhan padahal mereka satu kesatuan menjadi penduduk kota Madinah.
2. Larangan mengikuti hawa nafsu atau bujuk rayu setan untuk bermusuhan, berbuat buruk dan keji.
3. Setan adalah musuh yang nyata bagi manusia

Ayat ini mempunyai 2 sejarah pada masa turunnya yang *pertama*, adalah kisah Abdullah bin salam *kedua*, kondisi sejarah masyarakat Madinah yang suka bermusuhan dan berperang. Maka turunlah ayat ini yang berisi perintah untuk berdamai bagi masyarakat Madinah yang suka berperang dan larangan mengikuti hawa nafsu setan bagi kisah Abdullah bin salam dan

pengikutnya. Sehingga dapat diambil kesimpulan ayat ini juga tidak hanya berlaku bagi Abdullah bin Salam dan pengikutnya. Tetapi juga secara umum bagi masyarakat ataupun kelompok yang melakukan hal-hal yang dapat menimbulkan perpecahan antar sesama dan perbuatan yang bersifat mengikuti bujuk rayu setan misal, pertengkaran, menyekutukan Allah, sifat munafik dan lain sebagainya.

Selanjutnya, pesan utama QS. Al-Baqarah (2) : 208 agar dapat menjadi relevan dengan masa kini, penulis akan mengkonstruksi signifikansi fenomenal historis ke dalam konteks masa kini sehingga dapat diperoleh signifikansi fenomenal dinamis. Sebagai berikut :

1. Senantiasa hidup rukun dan damai dengan sesama, saling menghormati dan menghargai sehingga tidak menimbulkan permusuhan.
2. Kita sebagai warga Negara Indonesia yang berasal dari berbagai suku, ras, budaya, agama, kaya, miskin, pejabat ataupun masyarakat biasa yang telah menjadi satu kesatuan Negara Indonesia. Maka kita harus melepaskan semua perbedaan dan 49 keragaman kita menjadi satu kesatuan yang kuat sebagai warga Negara Indonesia.
3. Menjalin hubungan yang harmonis dalam lingkup yang lebih kecil yaitu antar sesama umat beragama Islam, yang mana umat Islam di Indonesia yang mempunyai beberapa golongan atau ormas yang berbeda-beda namun kita harus tetap hidup rukun dan saling menghormati satu sama lain.
4. Tidak mengikuti hawa nafsu bujuk rayu setan.

5. Hawa nafsu yang menyebabkan manusia melakukan perubahan yang buruk, keji, permusuhan bahkan perbuatan dilarang orang syariat agama Islam.
6. Harus senantiasa dapat mengendalikannya karena mereka akan terus berusaha menjerumuskan manusia.

Al-Qur'an telah memberi informasi penting tentang keadaan komunitas awal manusia sebelum menjadi umat yang bermacam corak dan ragamnya, serta memberi petunjuk tentang urgensi menjaga persatuan. Indonesia merupakan negara pluralistik yang didalamnya terdapat banyak perbedaan, mulai dari perbedaan suku, adat istiadat, status sosial, politik, ekonomi hingga perbedaan agama. Islam sebagai agama mayoritas, oleh karenanya diharapkan mampu menjadi semacam penengah "*umat wasathiyah*" di antara umat agama-agama yang lain dan dituntut untuk mampu mengembangkan sikap keberagaman yang tidak hanya peduli sendiri, tetapi juga peduli dengan kelompok agama lain yang hidup sebagai tetangga dan saudara sebangsa.¹⁶⁵

Oleh karena itu, para pendiri Republik Indonesia menyadari bahwa ideologi nasional sangat diperlukan dalam pembangunan sosial dan politik bangsa. Ditinjau dari perspektif religio-politik sejarah Indonesia modern bisa dilukiskan sebagai sejarah ketegangan abadi antara proyek sekularisasi dan Islamisasi Negara dan masyarakat. Pada tanggal 22 juni 1945 piagam Jakarta yang dimaksudkan sebagai rancangan pembukaan

¹⁶⁵ Gofir Didi Kumaidi, *Islam Dialogis, Akar-akar Toleransi dalam Sejarah dan Kitab Suci*, (Yogyakarta: Pustaka Cendekia Press, 2006), 1.

UUD Negara yang baru. Para wakil dari fraksi muslim sangat jelas, untuk merefleksikan doktrin Islam, rumusan pancasila yang lebih baru ini sudah barang tentu untuk memuaskan kelompok Nasionalis Muslim maka prinsip ketuhanan diletakkan pada urutan pertama dan diperluas dengan kalimat “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya” dengan kalimat Islamis ini, umat Islam Indonesia memperoleh posisi strategis untuk menerapkan syari’at bagi komunitasnya dalam Negara Indonesia Merdeka, meskipun mereka harus menerima pancasila dan bukannya Islam sebagai dasar-dasar ideologi negara.¹⁶⁶

Menjelang pembukaan sidang resmi pertamanya pada tanggal 18 agustus 1945, Hatta mengusulkan perubahan rancangan pembukaan UUD dan isinya, karena dia menerima keberatan yang sangat keras atas kalimat “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi para pemeluk-pemeluknya” dari orang-orang Katolik dan Protestan yang hidup di wilayah Indonesia bagian Timur. Sementara kalangan Katolik dan Protestan mengakui bahwa kalimat semacam itu hanya diterapkan bagi umat Islam, mereka menganggap sebagai diskriminasi terhadap semua kelompok minoritas. Mereka mengancam untuk memisahkan dari Republik Indonesia jika kalimat Islamis tersebut tetap dipertahankan.¹⁶⁷

Dalam situasi yang lebih jernih, tanpa perasaan terancam, tokoh-tokoh Islam juga memiliki kelapangan hati untuk mengutamakan perdamaian, bersedia menerima kontruksi komunitas politik egaliter, yang

¹⁶⁶ Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Antara Islam dan Pancasila*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 16. 29.

¹⁶⁷ Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni....*, 49.

menjamin kesetaraan hak dan kewajiban bagi setiap warga negara tanpa memandang latar belakang agama dan golongan.¹⁶⁸

Bagi umat Islam, contoh yang paling tepat mengenai hal di atas ialah sunnah yang pernah dipraktikkan Nabi Muhammad, dengan mengutamakan nilai-nilai universal Islam ketimbang simbol tekstual, demi perdamaian bagi masyarakat yang beragam. Coba ingat, ketika Nabi Muhammad melakukan perundingan damai dengan kaum Quraisy Makkah pada 628 M (tahun 6 H) di Hudaibiyah. Hampir saja perdamaian itu gagal, akibat keberatan pihak Quraisy terhadap basmalah (*Bi ismi allâhi al-rahmâni al-rahîm*) yang ditulis pada awal naskah perdamaian. Pastilah, tak ada sahabat Nabi yang berani menghapus basmalah, karena sudah merupakan simbol Islam yang amat sakral. Namun, Nabi Muhammad mementingkan solusi damai ketimbang simbol formal, maka Nabi pun meminta tulisan basmalah diganti dengan kalimat yang lebih singkat *bi ismika Allâhumma*, yang dapat diterima oleh semua pihak. Sungguh luar biasa, Rasulullah Saw benar-benar memberi rahmah (*rahmatan li al-âlamîn*) untuk perdamaian tersebut.¹⁶⁹

Dalam konteks bangsa ini, sikap itu pula yang memotivasi pendiri Negara, ulama dan generasi Muslim angkatan 1945 untuk menghapuskan tujuh kata dalam rumusan Pancasila: “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Dengan perdebatan sengit dan

¹⁶⁸ Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2012), 87.

¹⁶⁹ Hamka Haq, *Islam Rahmah untuk Bangsa* (Jakarta: Islam Rahmah untuk Bangsa, 2009), 5.

pertimbangan yang mendalam, sila pertama itu akhirnya disepakati dengan rumusan kalimat yang lebih singkat: Ketuhanan Yang Maha Esa. Kalimat singkat ini menghargai pluralitas antar umat beragama di Indonesia, dengan bertumpu pada nilai universal kemanusiaan, yang jauh dari egoism, eksklusivistik. Pancasila juga mirip, meskipun tidak sama, dengan Piagam Madinah di masa Nabi Muhammad Saw, dalam pengertian memiliki butir-butir kesepakatan dari beragam unsur agama dan suku untuk menjaga stabilitas dan kemakmuran bersama.¹⁷⁰

Melihat contoh sunnah yang dipraktikkan Nabi Saw. Relevansi Makna Islam kaffah dengan semua uraian penafsiran sebagaimana dikemukakan para mufassir baik klasik, pertengahan hingga kontemporer memiliki relevansi yang kuat dengan konteks Islam di Indonesia. selain Islam kaffah dapat dimaknai sebagai kemurnian agama Islam, sikap kepasrahan diri, ketundukan dan kepatuhan secara menyeluruh, juga dapat dimaknai sebagai sikap kedamaian/perdamaian. Maka dari melihat relevansi konteks di Indonesia yang pluralistik, pemaknaan Islam kaffah sebagai kedamaian/perdamaian diharapkan dapat menjadi penengah untuk menjunjung tinggi terhadap kesatuan dan keutuhan NKRI.

Hal ini juga sejalan dengan hasil penafsiran Quraish Shihab yang memaknai Islam kaffah tidak hanya sebagai bentuk kepatuhan dan kepasrahan diri, melainkan menurut beliau Islam kaffah adalah bentuk kedamaian diri dan tidak mengganggu. Kedamaian oleh ayat ini

¹⁷⁰ Muhammad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalinkan Kebersamaan*, (Jakarta: Kompas, 2003), 57.

dibaratkan berada suatu wadah yang dipahami dari kata (في) *fi*, yakni *dalam*; orang yang beriman diminta untuk memasukkan totalitas dirinya ke dalam wadah itu secara menyeluruh, sehingga semua kegiatannya berada dalam wadah atau koridor kedamaian. Ia damai dengan dirinya, keluarganya, dengan seluruh manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan serta alam raya, wal hasil (السلام) *káffah*, yakni secara menyeluruh tanpa kecuali. Ayat ini menuntut setiap yang beriman agar melaksanakan seluruh ajaran Islam, jangan hanya percaya dan mengamalkan sebagian ajarannya dan menolak atau mengabaikan sebagian yang lain. Ia dapat juga bermakna masuklah kamu semua *káffah* tanpa kecuali, jangan seorang pun di antara kamu yang tidak masuk ke dalam kedamaian/ Islam.¹⁷¹

Berkenaan dengan Islam secara *káffah*, sebagai umat muslim sudah seharusnya mengamalkan berIslam secara *káffah* dengan mentotalitaskan diri tidak mencampur adukkan dengan hal-hal lain yang diluar Islam, sebagai mana *asbābun nuzūl* ayat ini yang berkenaan dengan teguran Allah kepada sahabat Nabi yang baru masuk Islam, tetapi mereka masih hendak ingin mengamalkan ajaran-ajaran keyakinan sebelumnya yang diluar ketentuan Islam. Jadi jika di kontekstualisasikan dengan keadaan masa kini juga seharusnya tidak melakukan hal yang sama, dengan tidak mencampur adukkan dengan ajaran-ajaran adat istiadat agama lain.

¹⁷¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 332.

Sebagai umat Islam sejati yang menjalankan Islam secara kaffah, diharuskan untuk tidak setengah-setengah dalam menjalankan aturan syariatnya. Karena ini merupakan hasil dari penafsiran Islam kaffah, yang didefinisikan sebagai sikap total dalam kepatuhan dan ketundukan. Oleh karena itu, sudah seharusnya tidak ada lagi istilah "Islam KTP", yang berarti beragama Islam hanya dianggap sebagai simbol tanpa disertai dengan tindakan atau implementasi dalam menjalankan syariatnya, seperti melakukan solat setengah hati, berpuasa setengah hati, dan sebagainya.

Berkenaan dengan *din wa daulāh*, yang merupakan bentuk pemahaman Islam kaffah dari kelompok-kelompok Islam yang menginginkan bahwa penerapan Islam kaffah harus berupa pendirian negara Islam atau khilafah Islamiyah, bagi penulis sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa ini tidak berarti adil jika dipaksakan untuk diterapkan di negara Indonesia yang pluralistik, alangkah baiknya jika prinsip-prinsip Islam dapat dimasukkan ke dalam konstitusi negara yang sah, seperti aturan Islam yang dapat diterapkan oleh pemerintah negara, tanpa harus membuat sistem pemerintahan negara menjadi koridor Islam.

Negara ideal menurut Islam dapat diterjemahkan dengan melaksanakan prinsip-prinsip atau nilai-nilai kehidupan bernegara, yakni kejujuran dan akuntabel (*al-amānah*), keadilan (*al-'adālah*), persaudaraan (*al-ukhūwah*), menghargai kemajemukan atau pluralisme (*al-ta'addudiyah*), persamaan (*al-musāwa*), permusyawaratan (*al-syūrā*), mendahulukan perdamaian (*al-silm*), control (*amr bi al-ma'rūf 'an*

almunkar). Namun, karena kondisi di banyak negara muslim pada saat ini tidak atau belum memungkinkan penerapan prinsip-prinsip dan hukum Islam secara keseluruhan, misalnya karena negara itu sangat majemuk, maka yang harus dilakukan adalah ikhtiar agar sistem negara itu sedapat mungkin sesuai atau tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam. Dalam ikhtiar ini yang perlu mendapatkan perhatian adalah penghargaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan.¹⁷²



¹⁷² Zainul Kamal, Olaf Schuman dkk, *Islam Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), 89–90.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Dari semua penjelasan yang telah dipaparkan di atas tentang “Islam Kaffah dalam al-Qur’an dan Relevansinya dengan Konteks Indonesia Perspektif (Hermeneutika *Ma'nā cum Maghzā*)”. Maka di sini penulis akan memberikan kesimpulan berupa poin-poin penting terkait fokus kajian:

1. Makna frase “*Udkhulū fi al-silm kāffah*” mengalami evolusi makna dari era klasik, pertengahan dan kontemporer, pada periode klasik makna Islam kaffah adalah sebagai bentuk totalitas diri dalam beragama Islam, kepatuhan, kepasrahan dan berserah diri. Pada periode pertengahan makna Islam kaffah masih tidak jauh berbeda dengan dimaknai sebagai totalitas diri dalam beragama Islam. Pada periode kontemporer Islam *kāffah* terdapat penambahan makna dengan dimaknai sebagai kedamaian/perdamaian, seperti pada penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbāh*. Hal ini dapat mengacu pada latar belakang sosio historis pada saat ayat turun di Madinah yang menuntut kedamaian/perdamaian pada keadaan masyarakatnya. Bahkan lebih dari itu ada yang memaknai dengan pendirian negara Islam (*Islam wa daulāh*) sebagai bentuk implementasi nilai-nilai Islam secara *kāffah*, hal ini dikarenakan penafsiran agama Islam mulai dicampurkan dengan isu-isu politik yang sedang berkembang.

2. Evolusi makna Islam kaffah dapat dipengaruhi oleh konteks sosio historis yang melingkupi penafsiran periode klasik, pertengahan hingga kontemporer. Pada periode klasik penafsiran al-Qur'an masih sangat kental dengan riwayat-riwayat langsung dari Nabi dan sahabat, masih belum ditemukan penafsiran yang bernuansa *bil ra'yu* dan masih tidak ditemukan isu politik yang dimasukkan dalam usaha penafsiran al-Qur'an, seperti penafsiran At-Thabari yang bercorak *bil ma'thūr*. Pada periode pertengahan walaupun mulai ada penafsiran secara *bil ra'yu*, dan beberapa isu gagasan eksternal al-Qur'an, tapi masih banyak ditemukan penafsiran mufassir yang tidak jauh berbeda dengan penafsiran pada masa klasik. Pada periode kontemporer mulai banyak metode-metode penafsiran baru untuk menggali pemaknaan al-Qur'an sesuai dengan semangat zamannya, seperti istilah metode tafsir kontekstual, hingga bercampurnya isu-isu politik yang sedang berkembang terhadap pemaknaan Al-Qur'an. Isu seperti menghidupkan kembali konsep *din wa daulāh*, konsep *nation state* hingga pemisahan antara agama dan negara sebagaimana pernah terjadi pada runtuhnya kekhalifahan di Turki, semua itu dapat menjadi latarbelakang pemahaman terhadap konsep Islam *kāffah* pada periode kontemporer ini.
3. Relevansi Makna Islam kaffah dengan semua uraian penafsiran sebagaimana dikemukakan para mufassir baik klasik, pertengahan hingga kontemporer memiliki relevansi yang kuat dengan konteks Islam di Indonesia. Selain Islam *kāffah* dapat dimaknai sebagai kemurnian agama

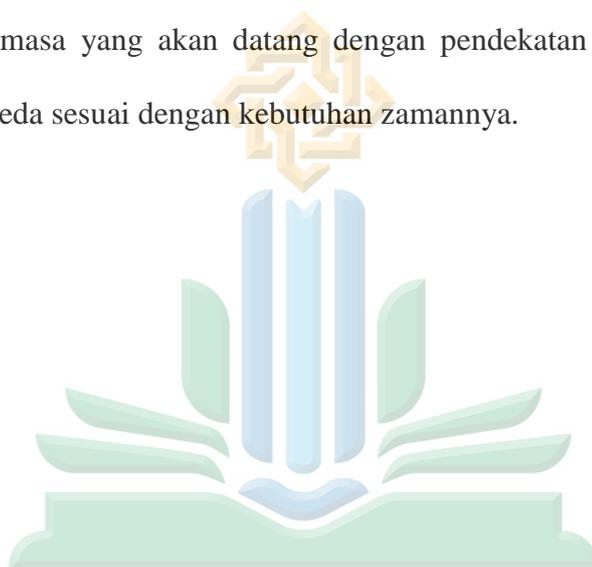
Islam, sikap kepasrahan diri, ketundukan dan kepatuhan secara menyeluruh, juga dapat dimaknai sebagai sikap kedamaian/perdamaian. Maka dari melihat relevansi konteks di Indonesia yang pluralistik, pemaknaan Islam kaffah sebagai kedamaian/perdamaian diharapkan dapat menjadi penengah untuk menjunjung tinggi terhadap kesatuan dan keutuhan NKRI.

B. SARAN

Term Islam *kāffah* selalu menarik untuk dikaji, telah banyak hasil karya penelitian lainnya yang telah terpublikasi baik berupa Tesis, Disertasi dan beberapa jurnal ilmiah. Kajiannya pun beragam dengan berbagai bentuk pendekatan dan metode dalam memahami term Islam *kāffah*. Hal ini dikarenakan pemaknaan term Islam *kāffah* memang tidak pernah final, bahkan sejak periode mufassir klasik, pertengahan hingga kontemporer seperti yang telah penulis jelaskan pada bab sebelumnya. Dalam penelitian ini, dengan menggunakan perspektif hermeneutika *ma'nā cum maghzā* penulis telah mengungkap dari sisi yang berbeda terkait bagaimana seharusnya pemaknaan dan implementasi nilai-nilai ber Islam secara *kāffah* di era kontemporer, lebih-lebih dalam konteks ke-Indonesia-an. Mengingat teori ini sangat detail dalam mengkaji suatu teks al-Qur'an, mulai dari kajian *al-ma'nā al-tarīkh*, *al-maghzā al-tarīkhī* dan *al-maghzā al-mutaharrik*, yang semuanya merupakan rentetan detail dalam mengkaji suatu teks.

Hasil penelitian ini, penulis tidak pernah menganggapnya telah sempurna, karena penulis menyadari masih banyak kekurangan dan

keterbatasan dalam menuangkan narasi dan mengungkap data yang sulit ditemukan terkait dengan term penelitian. Seperti data terkait karya Nasr Hamid Abu Zaid, pelopor teori *ma'nā cum maghzā* yang dipakai dalam penelitian ini, atau terkait dengan beberapa data kitab-kitab tafsir yang penulis jadikan rujukan dalam mencari makna Islam *kāffah*. Maka dari itu sangat terbuka bagi peneliti setelahnya baik berupa kritik, saran maupun kebaruaran penelitian di masa yang akan datang dengan pendekatan dan metode yang mungkin berbeda sesuai dengan kebutuhan zamannya.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid. 2001. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an, diterj. dari Maḥmū al-Nash Dirasah fī Ulum al-Qur'an, oleh Khoirul Nahdliyyin*. Cet. I. Yogyakarta: LKiS.
- Abī al-Qāsim Mahmūd ibn ʿUmar al-Zamakhsyarī. 1998. *Al-Kasysyāf*. 1 ed. Riyadh: Maktabah al-'Abīkan.
- Abī Hayyān al-Andalūsī. 1993. *Al-Bahr al-Muhīt*. I. Vol. II. Beirut: Dūr al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
- Ahmad, Jumal. 2018. "Desain penelitian analisis isi (Content analysis)." *Research Gate* 5, no. 9.
- Ahmad Mukhtār Abdul Hamīd Umar. 2008. *Mu'jam al-Lughah al-Arabiyah al-Mu'āṣirah*. Jilid 2, ʿĀlim Kutub.
- Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor. 1996. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak.
- Aulia, Mila, Moh Nurun Alan Nurin Perdana Kusuma, dan Roudlotul Jannah. 2022. "Reinterpretasi Konsep Islam Kaffah Perspektif Fakhruddin Al-Razi." *Rausyan Fikr: Jurnal Ilmu Studi Ushuluddin Dan Filsafat* 18, no. 2, 351–74.
- Amstrong, Karen. 2006. *Sejarah Tuhan, Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam selama 4.000 Tahun*. Bandung: Mizan.
- Ali, Muhammad. 2003. *Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalinkan Kebersamaan*. Jakarta: Kompas.
- Ayu, Mas, Sovia. 2015. "Concept Of Islam Kaffah In Islamic Education Curriculum." *International Conference on Science, Technology and Humanity*.
- Ayustia, Reza Annisa, Adenan, dan Junaidi. 2021. "Pemahaman Islam Kaffah Menurut Perspektif LDII." *Jurnal Studi Sosial Dan Agama (JSSA)* 1, no. 2, 254–66.
- Arianto, Bismar. 2019. "Memahami Front Pembela Islam: Gerakan Aksi Atau Negara Islam." *Jurnal Communitarian* 02, no. 01.

- Ali As-Shabuni, Muhammad. 1997. *Shafwatut Tafasir*. Al-Qohiroh: Dar al-Shabuni.
- Syibromalisi, Faizah, Ali. 2008. *Tafsir bi al-Ma'tsur*. Semarang: PT. Citra Effhar.
- Ali Ridho, Muh. Makhrus. 2023. "Pemetaan Tafsir dari Segi Periodisasi." *Dar El Ilmi: Jurnal Keagamaan, Pendidikan dan Humaniora* 10, no. 01.
- Arif, Syaiful. 2016. "Pandangan dan Perjuangan Ideologis Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dalam Sistem Kenegaraan di Indonesia." *Aspirasi* 07, no. 01.
- Andesta Bujuri, Dian Masnun Baiti, Nurul Hidayah, Yuli Yanti, dan Fikriansyah. 2020. "Kaffah Islam in the Context of Indonesia, Between Fundamental and Moderate Islam." *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 492.
- Ardiansyah, Irfan. 2017. "Pergeseran dari Sistem Khilafah ke *Nation State* Dunia Islam", *UIR LAW REVIEW*, Vol. 01, No. 02.
- Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz. 2016. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Baidan, Nashruddin. 2003. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Pustaka Mandiri.
- al-Baghdādī, Imām, al-Alūsī. 1985. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Matsānī*. iv ed. Vol. 1. Beirut: Dār Ihya al-Turats al-Arabī.
- Darwazah, Muhammad 'Izzat. 1963. *al-Tafsīr al-Hadis*. Mesir: Dar Ihya' al-Kitab al-Arabyah.
- Dahlan, Moh. 2020. "Geneologi Islamisme di Kalangan Muslim Millennial Indonesia." *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 9, no. 01: 1–25.
- Didi Kumaidi, Gofir. 2006. *Islam Dialogis, Akar-akar Toleransi dalam Sejarah dan Kitab Suci*. (Yogyakarta: Pustaka Cendekia Press)
- Djalal, Abdul. 2002. *Ulumul Qur'an*. (Surabaya: Dunia Ilmu).
- al-Dzahabi, Muhammad, Husayn. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid I (Beirut: Dar al-Qalam, t.th)

- Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Jil.I(ttp: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, tth)
- Fadilah, Adi. 2019. “Ma’na-Cum-Maghza Sebagai Pendekatan Kontekstual dalam Perkembangan Wacana Hermeneutika Alquran di Indonesia.” *JOURNAL OF QUR’ĀN AND HADĪTH STUDIES* 8, no. 1: 1–17.
- Firdausiyah, Umi Wasilatul. “Urgensi Ma’na-Cum-Maghza di Era Kontemporer: Syamsuddin atas Q 5: 5,” t.t.
- Fuad Abd al-Bāqī, Muḥammad. 1943. *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’an*. Mesir: Dar Hadīṣ.
- Furqan, 2023. “Metodologi Tafsir Jami’ al-Bayan Imam Thabari”, *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 8, No. 1, pp. 88-103.
- Firdaus, 2018. “Studi Kritis Tafsir Mafatihul Al-Ghaib”, *Jurnal AL-Mubarak*, Volume 3 Nomor 1.
- Haq, Hamka. 2009. *Islam Rahmah untuk Bangsa*. Jakarta: Islam Rahmah untuk Bangsa.
- Husain adh-Dhazhab, 2009. Muhammad. *Ensiklopedi Tafsir*. Jakarta: Kalam Mulia.
- Hamzah, Amir. 2020. *Metode Penelitian kepustakaan*. Malang: CV. Literasi Nusantara Abadi.
- Hosen, Nadirsyah. 2018. *Islam Yes Khilafah No. 2* ed, Yogyakarta: SUKA Press.
- Hidayat, Komaruddin. 2003. *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi: Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Ismail, Muhammad dan Makmur. 2020. “Al-Qurṭubī dan Metode Penafsirannya dalam Kitab al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān.” *Jurnal Pappasang* 02, no. 02.
- Imron, Ali dkk. 2010. *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Ichwan, Nur, Moch. 2003. *Meretas Kesarjanaan Kritis: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju.
- Ismail, Faisal. 1999. *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Antara Islam dan Pancasila*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

- Islamiyah, 2022. “Metode dan Corak Kitab Tafsir Al-Tafsir Al-Munir”, *al-Thiqah*, Vol. 5, No. 2.
- Muhammad Ismail, 2020. “Al-Qurṭubī dan Metode Penafsirannya dalam Kitab al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān,” *Jurnal Pappasang*, Vol. 2 No. 2.
- Jalāl al-Dīn, Muḥammad ibn Ahmad Muḥammad al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahman ibn Abī Bakr al-Suyūṭī. *Tafsīr al-Jalālaīn*. Damaskus: Tafsīr al-Jalālaīn, t.t.
- Jamal, Misbahuddin. 2011. *Konsep Al-Islam dalam Al-Qur’an*. Manado: Jurnal Al-Ulum.
- Katsir, ibn. 1999. *Tafsir Ibnu Katsir*. Dar Toyyibah.
- Latif, Yudi. 2012. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama)
- Musa, Ali, Masykur. 2014. *Membumikan Islam Nusantara: Respon Islam terhadap Isu-Isu Aktual*. Jakarta: Serambi.
- Mustakim, Abdul. 2013. *Pergeseran Epistimolgi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mustakim, Abdul. 2014. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press.
- Manzur, Ibnu. 1994. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Shadr.
- Muslimah, Siti, dkk. 2017. “Urgensi Asbab al-Nuzul menurut al-Wahidi.” *AL-Bayan: Jurnal Studi AlQur’an dan Tafsir*, no. 02.
- Mushtafa al-Zuhaili, Wahbah bin. 1991. *Tafsīr Al-Munīr*. Damaskus: Darul al-Fikr.
- Munawwir, Ahmad, Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. xiv ed.
- Ma’ruf, Isham, Faris. 1994. *Tafsir Thabari Min Kitabihi Jami’ Bayan an Takwil Ayi Al-Quran*. (Beirut: Muassasah Risala).
- Maliki, 2018. “Tafsir Ibnu Katsir: Metode dan Bentuk Penafsirannya”, *El-Umdah Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*.
- Nengsih, Lestari dan Aibdi Rahmat. 2022. “Diskursus Islam Kaffah.” *Jurnal El-Afkar* 2, no. 1 : 103–31.

- Nawawi, Ruston. 2021. "Islam Kaffah Dan Relevansinya Dengan Masyarakat Indonesia Yang Plural Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Al-Manar: Jurnal Kajian Alquran Dan Hadis* 7, no. 2 : 1–18.
- An-Nabhani. 2008. *Mafahim Hizbut Tahrir. terj. Abdullah*. Jakarta.
- An-Nabhani, Taqiyuddin. 2008. *Ajizah ad-Dawlah al-Khilafah*. Jakarta: HTI Press.
- Al-Nabhani. Taqiyuddin. 1996. *Nidham al-Hukm fi al-Islam*. Beirut Libanon: Daar al-Umah.
- Paelani, Setia. 2021. "Atas Nama Islam: Kajian Penolakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Terhadap Pluralisme." *APLIKASIA: Jurnal Aplikasi Ilmu-Ilmu Agama* 21, no. 02 : 115–36.
- Paelani, Setia dan Mohammad Taufiq Rahman. 2021. "Kekhilafahan Islam, Globalisasi dan Gerilya Maya: Studi Kasus Hizbut Tahrir Indonesia." *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah Dan Studi Keagamaan dan Studi Keagamaan* 9, no. 02.
- Pintoko Aji, Nahrul. 2022. "Metode Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer; Pendekatan ma'na Cum Maghza Oleh Dr. Phil. Sahiron Syamsudin, MA.," *Humantech Jurnal Ilmiah Multi Disiplin Indonesia* 02, no. 01.
- al-Qurthubi. 1964. *Al-Jami Li Ahkam al-Qur'an*. alQohirah: Dar al-Kitab al-Mishriyah.
- Robikah, Siti. 2020. "Reinterpretasi Kata Jilbab Dan Khimar Dalam Al-Quran; Pendekatan Ma'na Cum Maghza Sahiron Syamsuddin." *IJouGS: Indonesian Journal of Gender Studies* 1, no. 1: 41–56.
- al-Rāzī, Fakhruddīn. 1420. *Mafātīh al-Ghayb Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār Ihya'ut Turās.
- al-Razi. 1420. *Tafsīr ar-Rāzī*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. 1981. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Vol. V. Beirut: Dar-Fikr.
- Raziq, Ali, Abdul. 1985. *Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam*, Terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka.
- Syamsuddin, Sahiron, 2020 . "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'na Cum Maghza," 1–18. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata.

- Syamsudin, Sahiron. 2017. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesia Press dan Baitul Hikmah Press.
- Sadjali, Munawir. 1993. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press.
- Syamsudin, Sahiron (dkk). 2020. *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis : Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Asosiasi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir dengan Lembaga Ladang Kata.
- Sari, Riana Ratna. 2019. "Islam Kaffah Menurut Pandangan Ibnu Katsir." *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 1, no. 2: 132–51.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir Al-Mishbah*. Vol 2. Jakarta: Lentera Hati Group.
- Sodiqin, Ali. 2008. *Antropologi Al-Qur'an*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Shihab, M. Quraish. 2013. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati Group.
- Sibawaihi. 2007. *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Syamsuddin, Sahiron. 2017. "Ma'na-Cum- Maghza Aproach to the Qur'an: Interpretation of q. 5:51," 131–36. Atlantis Press.
- as-Suyuthi, Jalaluddin. 2021. *Asbabun Nuzul Latar Belakang Turunnya Ayat-ayat Al-Qur'an*. Bandung: Jabal.
- Shihab, Alwi. 1999. *Islam Inklusif: Menuju Terbuka dalam Beragama*, (Bandung: Mizan)
- Tāhir ibn _Asyūr, Muhammad. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār Sahnūn li alNasyr wa al-Tauzī, t.t.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, t.t. kbbi.kemdikbud.go.id.
- .2022. *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah Pascasarjana UIN KHAS JEMBER 2022*. Jember: UIN KHAS PRESS.
- Al-Thabarī, ibn Jarīr. 2001. *Tafsīr At-Thabarī*. Mesir: Dar Hijr.
- Wartini, Atik. 2014. "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dan Tafsir al-Misbah", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 1, 109-126.
- Yusno, Abdullah Otta. 2010. "Maidah dan Pluralisme (Studi atas Kepimimpinan Rasulullah Saw)." *Jurnal as-Syariah*, 2, no. 8.

Zainul Kamal, Olaf Schuman dkk. 2005. *Islam Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: Paramadina.

Zaprulkhan. 2014. "Relasi Agama dan Negara dalam Perspektif Islam." *Jurnal Walisongo* 22.

Zahara Adibah, Ida. 2014. "Islam, Muslim dan Perilaku Politik (Konsep Nation State di Dunia Islam Kontemporer)", *Jurnal Madaniyah*.

Zahara Adibah, Ida. 2014. "Islam, Muslim, dan Perilaku Politik (Konsep Nation State di Dunia Islam Kontemporer)." *Madaniyah*.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQJEMBER
PASCASARJANA

Jl. Mataram No. 01 Mangli, Kaliwates, Jember, Jawa Timur, Indonesia KodePos 68136 Telp. (0331) 487550
 Fax (0331) 427005e-mail :uinkhas@gmail.com Website : http/www.uinkhas.ac.id



NO : BPPS/3467/Un.22/PP.00.9/02/2024
 Lampiran : -
 Perihal :Permohonan Izin Penelitian untuk Penyusunan Tugas Akhir Studi

Yth.
 Kepala Perpustakaan Pascasarjana UIN KHAS Jember
 Di -
 Tempat

Assalamu'alaikum Wr.Wb

Dengan hormat, kami mengajukan permohonan izin penelitian di lembaga yang Bapak/Ibu pimpin untuk keperluan penyusunan tugas akhir studi mahasiswa berikut ini:

Nama : Muhammad Aldiansyah Pratama
 NIM : 223206080009
 Program Studi : Studi Islam
 Jenjang : S2
 Judul : Islam Kaffah dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan Konteks di Indonesia (Perspektif Hermeneutika Ma'na Cum Maghza)
 Pembimbing 1 : Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc.,M.Ag.
 Pembimbing 2 : Dr. Khoiril Faizin, M.Ag.
 Waktu Penelitian: 3 bulan (terhitung mulai tanggal diterbitkannya surat ini)

Demikian permohonan ini, atas perhatian dan izinnya disampaikan terima kasih.
 Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Jember, 12 Februari 2024

Direktur,
 n. Direktur,
 Wakil Direktur

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
 KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
 JEMBER



[Signature]
 Dr. H. Safran, S.Ag., M.Pd.I.
 NIP. 197202172005011001



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
PASCASARJANA

Jl. Mataram No. 01 Mangli, Kaliwates, Jember, Jawa Timur, Indonesia Kode Pos 68136, Telp. (0331) 487550
Fax (0331) 427005 e-mail: pascasarjana@uinkhas.ac.id, Website: <http://pasca.uinkhas.ac.id>



SURAT KETERANGAN

Nomor : D.PPS. 2952Un.20/PP.00.9/10/2024

Yang bertanda tangan di bawah ini, menerangkan bahwa :

Nama : **Mohammad Aldiansyah Pratama**
N I M : 223206080009
Program Studi : Studi Islam
Jenjang : S-2

Benar-benar telah melakukan Penyelesaian / penyusunan Penelitian dengan judul *"Islam Kaffa dalam Al-Quran dan relevansinya dengan konteks di Indonesia (Perspektif Hermeneutika ma'na Cum Maghza"* di Perpustakaan Pascasarjana UIN KHAS Jember sejak tanggal 12 Februari 2024 s/d 04 Oktober 2024.

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dapat dipergunakan seperlunya.

Jember, 04 Oktober 2024
Kepala Sub Bagian Tata Usaha
Pascasarjana



Ahmad Fasih Rosadi, S.E.
NIP.197303112009011006

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
PERPUSTAKAAN

Jl. Mataram No. 1 Mangli, Jember, Kode Pos 68136
Telp. (0331) 487550 Fax (0331) 427005 e-mail: info@uinkhas.ac.id
Website: www.lib.uinkhas.ac.id



SURAT KETERANGAN

NOMOR : B.181/Un.22/U.1/10/2024

Yang bertanda tangan di bawah ini menerangkan bahwa :

Nama : Muhammad Aldiansyah Pratama

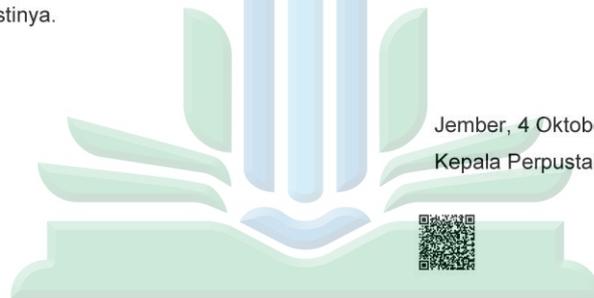
NIM : 223206080009

Program Studi : Studi Islam

Jenjang : S2

telah melakukan studi pustaka di Perpustakaan UIN KHAS Jember dalam rangka penyelesaian penyusunan Tugas Akhir Studi dengan judul "*Islam Kaffah dalam Al-Quran dan Relevansinya dengan Konteks di Indonesia (Perspektif Hermeneutika Ma'na Cum Maghza)*".

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.



Jember, 4 Oktober 2024
Kepala Perpustakaan,



Hafidz

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R



Dokumen ini telah ditanda tangani secara elektronik.
Token : QCPuTr





KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
PASCASARJANA

Jl. Mataram No. 01 Mangli, Kaliwates, Jember, Jawa Timur, Indonesia Kode Pos 68136 Telp. (0331) 487550
 Fax (0331) 427005 e-mail :uinkhas@gmail.com Website : http://www.uinkhas.ac.id



SURAT KETERANGAN

Nomor:3424/Un.22/DPS.WD/PP.00.9/11/2024

Yang bertanda tangan di bawah ini Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember dengan ini menerangkan bahwa telah dilakukan cek similaritas* terhadap naskah tesis

Nama	:	MUHAMMAD ALDIANSYAH PRATAMA
NIM	:	223206080009
Prodi	:	Studi Islam (S2)
Jenjang	:	Magister (S2)

dengan hasil sebagai berikut:

BAB	ORIGINAL	MINIMAL ORIGINAL
Bab I (Pendahuluan)	5 %	30 %
Bab II (Kajian Pustaka)	5 %	30 %
Bab III (Metode Penelitian)	5 %	30 %
Bab IV (Paparan Data)	11 %	15 %
Bab V (Kajian dan Saran)	6 %	10 %

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dipergunakan sebagai salah satu syarat menempuh ujian tesis.

Jember, 13 November 2024

an. Direktur,
Wakil Direktur

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
 KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
 PASCASARJANA
 JEMBER



Dr. H. Saihan, S.Ag., M.Pd.I
 NIP. 197202172005011001

*Menggunakan Aplikasi Turnitin



RIWAYAT HIDUP PENULIS



Muhammad Aldiansyah Pratama, lahir di Situbondo Jawa Timur pada tanggal 7 Januari 1999. Anak pertama dari dua bersaudara dari pasangan orang tua Bapak Ahmadi Syadili dan Ibu Aliyatul Himmah, adiknya bernama Muhammad Rafliansyah Al-Qindi. Beralamat di Mimbo Sumberanyar kec. Banyuputih Situbondo Jawa Timur. Tlpn: 082340175730. Email: aldiansyahpratama568@gmail.com

Pendidikannya dimulai dari Taman Kanak-kanak Sunan Giri Mimbo Sumberanyar, kemudian menamatkan pendidikan Sekolah Dasar di SDN 01 Sumberanyar Banyuputih Situbondo pada tahun 2011, Sekolah Menengah Pertama di SMP Miftahus Sa'adah Pakamban Sumenep pada tahun 2014, Madrasah Aliyah Tahfidh Annuqayah Guluk-guluk Sumenep pada tahun 2017. Dan melanjutkan kuliah S-1 di Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember hingga lulus pada tahun 2022. Kemudian melanjutkan pendidikan Pascasarjana S-2 di perguruan tinggi yang sama pada program Studi Islam hingga lulus tahun 2024.

Penulis juga pernah mengenyam pendidikan Pesantren di Pondok Pesantren Ali Imron Pakamban Sumenep dari tahun 2011-2014, kemudian di Pondok Pesantren Annuqayah Guluk-guluk Sumenep Madura dari tahun 2014-2017, di Pondok Pesantren Al-Bidayah Tegal Besar Jember selama 6 bulan, dan di Pondok Pesantren Nurul Falah Sempusari Jember dari tahun 2018- 2020.

Pernah aktif di organisasi Ikatan Santri Annuqayah Pamekasan-Sampang (IKSAPANSA), Ikatan Alumni Annuqayah in Campus Jember (IAA IC Jember), Ikatan Keluarga Mahasiswa Situbondo (IKMAS), Koord. Divisi keilmuan di Unit Kegiatan Pengembangan Keilmuan (UKPK UIN KHAS Jember), Dirjen PSDM di Dewan Eksekutif Mahasiswa-Universitas (DEMA-U) UIN KHAS Jember periode 2021-2022.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R